

M.^a LUISA DEL ROSARIO GONZÁLEZ

TESIS DOCTORAL

2019



**El universalismo
interactivo de Seyla
Benhabib**

**Bases para una teoría normativa de los medios de
comunicación**

Director: Carlos Gómez Sánchez

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

A Javier Muguerza y
Carlos Gómez, cuya “Aventura de la
moralidad” acabó convirtiéndose en la
aventura de la filosofía.

	Abreviaturas utilizadas	6
	Introducción	7
Teoría Crítica	1. Crítica, norma y utopía. La recepción benhabibiana del legado de la	22
	1.1. Los fundamentos hegelianos y marxistas de la Teoría Crítica	30
	1.1.1. La premoderna 'Sittlichkeit' hegeliana	33
	1.1.2. La nueva orientación de la <i>Fenomenología</i>	37
	1.1.2.1. La crítica de la filosofía moral kantiana	38
	A. La crítica procedimental del principio kantiano de universalización	41
	B. La deficiencia institucional de la teoría moral kantiana	43
	C. La crítica de la psicología moral kantiana	45
	1.1.3. Acción expresivista y el modelo transubjetivo de acción	46
	1.1.4. El Marx de los <i>Manuscritos</i>	49
	1.1.4.1. La perspectiva sociológica	51
	1.1.4.2. La perspectiva antropológica	53
	1.1.5. El Marx de <i>El Capital</i>	54
	1.1.5.1. Dos modelos de crisis	57
	1.2. Crítica, norma y utopía en Horkheimer y Adorno	60
	1.2.1. Horkheimer, Adorno y el Instituto de Investigación Social	64
	1.2.2. La renovación del concepto de crítica	67
	1.2.2.1. Crítica como crítica de la ciencia	67
	1.2.2.2. Crítica como crítica de la razón	69
	1.2.2.3. Crítica como crítica de la cultura y dialéctica negativa	73
	1.2.3. La norma como quimera	74
	1.2.4. La utopía como mimesis	77
	1.3. La revisión habermasiana de la Teoría Crítica	79

1.3.1. Entre diagnóstico y anticipación _____	79
1.3.2. Del paradigma de la conciencia al paradigma de la comunicación _____	81
1.3.3. La teoría habermasiana de la crisis _____	88
1.3.3.1. Crisis sistémica y crisis de la vida _____	88
1.3.3.2. Las crisis en el capitalismo tardío _____	94
1.3.3.3. Razón comunicativa y la integridad de la modernidad _____	96
A) El estatus cuasi trascendental de la racionalidad comunicativa _____	97
B) El carácter de progreso del proceso de racionalización comunicativa _____	100
C) La irrevocabilidad del proceso de racionalización comunicativa _____	100
1.3.4. ética del discurso y democracia deliberativa _____	101
1.3.4.1. Una reformulación dialógica de la moral kantiana _____	102
1.3.4.2. Un modelo de democracia deliberativa _____	105
1.3.4.3. ¿Supera la ética del discurso la crítica hegeliana? _____	108
a. La crítica del universalismo abstracto _____	108
b. La crítica de la deficiencia institucional _____	116
c. Justificación y contextualización _____	120
1.3.4.4. ¿Teoría Crítica sin utopía? _____	124
2. Las bases normativas de la <i>Sittlichkeit</i> posconvencional _____	132
2.1. El universalismo interactivo _____	139
2.2. La diferencia como punto de partida: otro generalizado versus otro concreto _____	150
2.3. Lo justo y lo bueno _____	160
2.3.1. Un cuchillo entre lo justo y lo bueno _____	160
2.3.2. La justicia, ¿centro de la teoría moral? _____	165
2.4. Democracia deliberativa y <i>Sittlichkeit</i> postconvencional _____	169
2.4.1. Un modelo reflexivo de democracia deliberativa _____	171
2.4.1.1. La esfera pública y sus problemas _____	173
2.4.1.1.1. Objeciones feministas e institucionalistas _____	174
2.4.1.1.2. Objeciones liberales _____	176
2.4.1.2. Esfera pública y pensamiento ampliado _____	182

2.4.2. Iteraciones democráticas	196
2.4.2.1. El derecho a tener derechos	197
2.4.2.2. La controversia cultural	203
3. Democracia, esfera pública y medios de comunicación	207
3.1. Democracia deliberativa y esfera pública	212
3.2. Medios de comunicación y democracia deliberativa	221
3.2.1. Hacia una teoría normativa de los medios de comunicación	223
3.2.1.1. La agenda y el encuadre de la deliberación	227
3.2.1.2 Los medios de comunicación deliberativos	236
3.3. Medios de comunicación y democracia, ¿Una ensoñación utópica?	245
4. Conclusión	250
Bibliografía	273

ABREVIATURAS UTILIZADAS

- AC* S. BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*. With Jeremy Waldron, Bonnie Honig & Will Kymlicka, edited by Robert Post, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- CNU* S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.
- DIA* S. BENHABIB, *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, Polity Press, 2011.
- DO* S. BENHABIB, *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, traducción de Edgardo Carosia, Barcelona, Gedisa, 2005.
- RC* S. BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, traducción de Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2006.
- SYO* S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, traducción de Gabriel Zadunaisky, Barcelona: Gedisa, 2006.
- TAC* J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2010.

INTRODUCCIÓN

La obra de Seyla Benhabib (Estambul, 1950) está atravesada por la irresoluble tensión entre el individualismo y el comunitarismo, entre lo correcto y lo bueno, entre la abstracción y el universalismo de los derechos individuales y la defensa de formas de vida particulares y concretas. Tensiones que, en palabras de otro representante de la última generación de la Escuela de Frankfurt, Albrecht Wellmer, constituyen el sello de la Modernidad¹. Este tópico filosófico, que en la obra de Benhabib se canaliza a través de la tensión entre el *otro generalizado* y el *otro concreto*, apunta a la irresuelta unificación de los aspectos trascendentales e históricos que se hallan presentes en la tradición de la teoría crítica iniciada por Max Horkheimer y Theodor Adorno. Resolver esta tensión argumentando en favor de que la teoría crítica solo es viable en la actualidad si es capaz de hacer justicia al momento del *otro generalizado*, es decir, a la dimensión de la *norma* como conjunto de derechos y deberes, y al momento del *otro concreto*, o sea, la dimensión de la *utopía* como anticipación de una comunidad de necesidades y solidaridad, es el propósito que alumbró todo su pensamiento.

Este planteamiento se materializa en una propuesta de ética política que nuestra autora denomina “universalismo interactivo”. Un modelo que, en opinión de Benhabib, mejora la propuesta de Jürgen Habermas al incorporar las demandas feministas y parte de las críticas del comunitarismo y el posmodernismo. Nuestra filósofa reivindica la apertura de la ética del discurso a las demandas de bienestar humano articuladas en forma de una utopía emancipatoria que propicie nuevos modos de amistad, solidaridad y felicidad para formar una *Sittlichkeit posconvencional*. Su universalismo interactivo, al que en sus últimas obras denomina *democracia interactiva*, se caracteriza por ser no legislativo y conocedor de las diferencias de género. Con su modelo, Benhabib pretende eliminar las distancias entre la moral, la ética y la política, al mismo tiempo que conserva el universalismo de la tradición frankfurtiana transformándolo para que no sea sustitucionalista, en el que cada persona es concebida de forma abstracta, sino sensible al contexto y a la concreción de los elementos que definen a cada

¹ Albrecht WELLMER, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1996, p. 27.

cual. Ese es, en nuestra opinión, el germen de la radicalidad democrática de la obra de Benhabib, cuya recepción en España continúa siendo menos amplia y sistemática de lo que merece su propuesta.

El trabajo de nuestra autora incide, además, en la ampliación y reconocimiento de derechos de toda la ciudadanía, con especial énfasis en los colectivos vulnerables como las mujeres, los niños y las niñas, las personas refugiadas y los colectivos LGTBI, en una propuesta que es muy oportuna para abordar los fenómenos migratorios y los derechos de las personas que se ven obligadas a abandonar sus países de origen. Una reclamación que hoy se torna más acuciante si tenemos en cuenta el embate respecto de derechos de esos colectivos².

Procederemos en esta investigación al estudio pormenorizado de toda la obra bibliográfica de Seyla Benhabib tratando de clarificar las líneas maestras de su pensamiento y dotando del contexto necesario al amplio abanico de asuntos que abarca su propuesta. En concreto, nos esforzaremos en poner su pensamiento en el contexto de la larga tradición de la Teoría Crítica, lo que nos obligará a profundizar en la obra de Karl Marx, Georg W. F. Hegel, Horkheimer, Adorno y, muy particularmente, Habermas y Hannah Arendt. Señalaremos las continuidades y discontinuidades en su pensamiento y prestaremos especial atención al significado y motivaciones de las interpretaciones que hace Benhabib de los autores que la precedieron en la Teoría Crítica.

Asimismo, buscaremos clarificar los términos sobre los que construye su universalismo interactivo, una propuesta de ética política que nuestra autora no ha expuesto de forma sistemática en una monografía. Esto nos obligará a desarrollar una importante labor hermenéutica para dotar de sistematicidad conceptos y argumentos que han sido expuestos en artículos críticos con otras teorías y detectar las matizaciones de un modelo en continuo desarrollo.

Dividiremos nuestro estudio en tres partes. La primera estará dedicada a la recepción de la teoría crítica en la obra de Seyla Benhabib. En la segunda, trataremos de

² A mediados de febrero de 2019 la Eurocámara denunció una “ofensiva mundial” contra los derechos de las mujeres: <https://www.republica.com/2019/02/13/la-eurocamara-denuncia-una-ofensiva-mundial-contra-los-derechos-de-las-mujeres/>

sistematizar su pensamiento en torno al concepto de *Sittlichkeit posconvencional*, un concepto con el que nuestra autora cree haber alcanzado la síntesis entre la abstracción universalista de la moral y la concreción de la comunidad ética de necesidades y solidaridad. Exploraremos las posibilidades que abre el pensamiento de nuestra autora para abordar algunas de las cuestiones que atenazan nuestras democracias occidentales, como la igualdad de hombres y mujeres, los derechos de los refugiados o las tensiones que se producen entre las necesidades de una economía cada vez más globalizada y autónoma y los imperativos de unas formas de vida que se desarrollan bajo las determinaciones de comunidades locales. En la tercera y última parte abordaremos lo que entendemos como una laguna en la teoría de Benhabib, una carencia de la que adolecen en general las teorías de la democracia deliberativa y que no es otra que la ausencia de una teoría normativa sobre los medios de comunicación. Queremos preguntarnos con Benhabib, pero también con Habermas y Nancy Fraser, si en las sociedades contemporáneas, en las que buena parte del debate público se gesta a través de los medios de comunicación de masas, las teorías de la democracia deliberativa pueden ofrecer garantías sobre la participación efectiva de la ciudadanía en el debate público.

Los medios de comunicación, sector en el que desarrollo mi faceta profesional, ejercen una labor de servicio público, pero paradójicamente, pertenecen en gran medida a empresas privadas. Una teoría normativa de los medios de comunicación permitiría evaluar y estimular la participación social en esos mismos medios, al tiempo que estimularía el debate público sobre los asuntos de interés general.

La primera parte, titulada *Crítica, norma y utopía. Del universalismo sustitucionalista al universalismo interactivo*, tiene por núcleo la obra fundamental de nuestra autora: *Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*³. Veremos allí que Benhabib parte del diagnóstico de que el giro kantiano de la teoría crítica, propiciado por la ética del discurso de Habermas, ha supuesto el eclipse del legado utópico que la teoría crítica había heredado de Marx. Cree nuestra autora que, bajo el formalismo de la ética del discurso, apenas hay lugar para el afán emancipatorio que había sido una constante en los

³ Seyla BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con la abreviatura *CNU* seguida del número de página.

trabajos de los frankfurtianos hasta Herbert Marcuse. Este diagnóstico ha de matizarse para entender correctamente su alcance. Benhabib asume el modelo dialógico habermasiano, pues este satisface las aspiraciones normativas de la Modernidad en cuanto un conjunto de derechos y deberes individuales que se orientan a garantizar la autonomía de la persona. No obstante, lo considera insuficiente para atender también el legado utópico ilustrado. Entiende que una teoría crítica que quiera seguir enarbolando el estandarte de la emancipación ha de responder a tres demandas: la de la *crítica*, a través del desarrollo de una teoría que no solo describa *lo que es* sino, también, lo que *debería ser*; la de la *norma*, en cuanto cumplimiento de las aspiraciones de libertad e igualdad de las teorías liberales; y la de la *utopía*, en cuanto proposición de modelos de vida que transformen las actuales condiciones de existencia.

Para este menester, Benhabib considera apropiada una relectura de la crítica de Hegel a la teoría moral kantiana para, bajo esta luz, analizar si la ética del discurso es capaz de superar las objeciones, en particular aquella de ser un formalismo vacío de contenido e incapaz de proporcionar una guía para la acción en contexto. Nuestra autora considera que el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, como superación y síntesis de la autonomía de la moralidad individual y la heteronomía de la ética social, sigue siendo fructífero para pensar las posibilidades de reconciliación entre ese descarnado otro generalizado, que se satisface en el reconocimiento mutuo de derechos y deberes, y el otro concreto, que desarrolla su vida en el aquí y ahora, donde se requiere de una ética basada en la solidaridad y la satisfacción de necesidades vitales. Pero si bien la filosofía de Hegel puede arrojar luz sobre la superación del formalismo ético kantiano a través de una ética social, su *Sittlichkeit* no parece poder dar respuesta a las exigencias de pluralismo de la modernidad tardía. Esto es así, a juicio de nuestra autora, porque el pensamiento del Hegel de la *Fenomenología del espíritu* sigue preso de una filosofía centrada en el sujeto, esquema que concibe a la humanidad como un macrosujeto que se despliega en la historia. Una filosofía que quiera dar respuesta al hecho del pluralismo, dice Benhabib, no puede concebir a la persona como un simple ejemplar de la categoría *humanidad*. Ha de concebirlo, sigue nuestra autora, en su concreción, es decir, en sus propios anhelos y necesidades.

A este respecto, no parece correr mejor suerte el legado marxista. Benhabib reconoce en Marx el mérito de haber formulado dos modelos de crisis: la crisis sistémica motivada por el funcionamiento del capitalismo y la crisis de las formas de vida, en cuanto a la alienación que sufren las personas dentro del sistema social. Entiende que, de haber

profundizado en el estudio de las dinámicas de estas dos modalidades de crisis, tal vez Marx hubiese logrado trascender una visión de la emancipación que pone todo el acento en la apropiación de los frutos del trabajo por parte de una clase social. Pero, al privilegiar el modelo de crisis sistémica, y con ella el concepto de clase, Benhabib concluye que su pensamiento se ve forzado a persistir en la misma filosofía del sujeto que atenaza la obra de Hegel.

Sin embargo, y a pesar de esa filosofía centrada en el sujeto, late en la obra de Hegel y Marx, como en la de sus antecesores, la convicción de que la política, entendida en los amplios términos de la convivencia en el seno de la *polis*, podía ser comprendida a través de alguna forma de racionalidad práctica. La cuestión por la forma correcta o buena de vivir podía responderse tan racionalmente como las cuestiones referidas a los fenómenos de la física, aunque no por medio del mismo método. Pero esta convicción comenzó a colapsar con el avance de la filosofía positivista y la reducción del conocimiento válido a aquel que fuera verificable por el método científico. Como el ideal de emancipación no dejaba de ser una aspiración basada en valores, el pensamiento crítico de Marx comenzó a ser considerado un simple ideario político cuya defensa se hacía depender del voluntarismo de sus seguidores.

La Escuela de Frankfurt, fundada por Max Horkheimer y a la que pronto se sumó Theodor W. Adorno, se empeñó en formular una noción de la teoría que contuviera tanto el momento de descripción de los hechos como el momento de su transformación. A juicio de sus fundadores, la teoría se orienta siempre a la emancipación, porque la teoría es ella misma un producto social que se subordina a intereses prácticos. Benhabib asume idénticas convicciones, de la misma forma que, con Horkheimer y Adorno, acepta que la tesis marxista del potencial emancipatorio del trabajo ha llegado al agotamiento. Pero, alcanzado este punto, señala nuestra autora, Horkheimer y Adorno son impotentes para formular una alternativa emancipadora y postulan una crítica en forma de dialéctica negativa que, si bien se niega a reconciliarse con un presente injusto, evita formular cualquier utopía. La razón estriba en que ambos desconfían del potencial de una racionalidad que, al tiempo que ha de alcanzar la emancipación

Ha acabado por conducir a la represión de la propia naturaleza, tanto externa como interna, a la pérdida de la dimensión de totalidad en la parcelación positivista del saber, y a la negación del propio individuo humano, convertido

en ‘hombre unidimensional’, en pieza intercambiable por la razón formal y calculadora que triunfa en la sociedad ‘totalmente administrada’⁴.

El mérito de superar esta visión aciaga de la razón y las aporías de la emancipación basada en el trabajo se lo concede Benhabib a Jürgen Habermas. En su ética del discurso, la teoría crítica se libra tanto de una racionalidad entendida en términos exclusivamente teleológicos, como del modelo de emancipación basado en el trabajo y de la filosofía centrada en el sujeto. Esto es así porque la autonomía no la entiende como el trabajo de un macrosujeto en el proceso histórico, sino como el desarrollo de las competencias comunicativas de unos individuos que orientan su acción por el mutuo entendimiento. A juicio de Benhabib, con el giro dialógico, la ética del discurso pone a la teoría crítica en condiciones de dar respuesta a las exigencias del pluralismo de la Modernidad, pues son ahora los propios individuos los que expresan en primera persona sus anhelos y necesidades.

Sin embargo, Benhabib considera que, al mantenerse bajo el influjo del modelo formalista kantiano, Habermas vacía de contenido la dimensión utópica de la teoría crítica, pues la ética del discurso se orienta tan solo a garantizar la fundamentación de aquellos intereses generalizables, desechando las particularidades de las formas de vida concretas, que quedan huérfanas de un modelo que permita abordarlas racionalmente.

Mostraremos que la crítica de Benhabib al planteamiento habermasiano no siempre es acertada, de forma especial cuando censura por dogmática la introducción del principio de universalidad. Abogaremos por que los principios de simetría y reciprocidad que caracterizan la situación ideal de habla y que determinan la validez de los discursos deben ser considerados presuposiciones pragmáticas del habla y no normas morales sustantivas como pretende Benhabib.

Con todo, no pretendemos que estas críticas a algunos de los planteamientos de Benhabib distraigan de la interesante motivación de nuestra autora para desafiar el estatus *cuasi* trascendental del principio de universalización en la ética del discurso. En su consideración, cuando el principio de universalización se introduce *a priori* como barrera

⁴ Carlos GÓMEZ, “La Escuela de Frankfurt: crítica de la razón y ética en J. Habermas”, en Moisés GONZÁLEZ, *Filosofía y Cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 571.

infranqueable de los discursos, la fórmula solo se revela apta para dirimir la legitimidad de las normas relativas a la justicia (*norma*), es decir, para evaluar la corrección de normas vigentes sobre derechos y deberes que merezcan reconocimiento universal. Pero resulta impotente para dirimir aquellas cuestiones que implican la transformación de esos intereses (*utopía*) y aún lo es mucho más para producir normas encaminadas a esa transformación. Esto sucede, piensa nuestra autora, porque Habermas ha privilegiado los aspectos formales de la racionalidad, entre los que el principio de universalización es el caso por antonomasia. Benhabib entiende que estos principios formales son claramente necesarios, pero no son suficientes para avanzar hacia una forma de vida lograda que dé satisfacción a los anhelos y esperanza de las personas. Para ello, se requiere de algún mecanismo por medio del cual la ética del discurso, sin perder su capacidad para la evaluación y justificación de las normas vigentes, sirva tanto para adecuar las normas universales a las situaciones concretas como para la producción de nuevas normas en situaciones en las que la distinción entre cuestiones de justicia y de vida buena no siempre sea evidente.

Vemos que lo que da aliento a la obra de Benhabib es su interés por profundizar en la ética del discurso para desarrollar todo su potencial utópico. Esto permitiría combinar el modelo habermasiano de justificación y legitimación de la forma de vida democrática en la medida de que esta se entienda como la de una *política de completitud* (*politics of fulfilment*) que satisface las aspiraciones del ideario burgués de justicia, libertad e igualdad, con un modelo que cumple con el ideario transformador del legado de la teoría crítica, que exige que esa forma de vida democrática sea a su vez concebida como una *política de transfiguración* (*politics of transfiguration*) con la vista puesta en la propuesta de nuevas formas de relación y asociación, de tal forma que con ellas se transforme la sociedad misma. Benhabib considera que la conjunción de una política de completitud y una política de transfiguración constituye una *Sittlichkeit posconvencional* capaz de satisfacer, al mismo tiempo, las demandas de la justicia y de la vida buena. Dedicaremos la segunda parte de este trabajo a la exposición sistemática del pensamiento de nuestra autora con respecto a esta propuesta de una eticidad democrática.

Para ello, dividiremos esta parte en cuatro epígrafes. En el primero, abordaremos el modelo de *universalismo interactivo* con el que Benhabib pretende reemplazar el *universalismo sustitucionalista* que, a su juicio, patrocinan las teorías morales liberales, incluida la ética del discurso. Como ya hemos adelantado, nuestra autora entiende que en la teoría moral de Habermas este universalismo sustitucionalista se constituye desde el momento

en que se privilegia el principio de universalización sobre el principio discursivo, de tal forma que se favorece la meta del consenso sobre el acto cooperativo para alcanzar ese consenso. Benhabib es muy consciente de que, con este cambio se debilita aún más la fundamentación de la ética del discurso, pero considera que con la renuncia a introducir de forma dogmática y *a priori* el principio de universalidad se logra superar la acusación de circularidad, según la cual, la ética del discurso alcanza la conclusión ya prevista por sus premisas. En el universalismo interactivo de nuestra autora, la universalidad de la ley moral pierde su estatus cuasi trascendental y pasa a reconocerse como el logro contingente de la Modernidad. Veremos que, con esta inversión, la reciprocidad igualitaria y el respeto universal, que tienen el estatus de presuposiciones de la pragmática del habla en la obra de Habermas, pasan a considerarse normas que se han desarrollado en determinadas sociedades, pero no en todas. El resultado es que, mientras en el caso de Habermas, estos principios de reciprocidad igualitaria y respeto universal son elementos formales irrebasables de cualquier discurso racional, en el caso de Benhabib se trata de elementos sustantivos que, por su naturaleza, han de quedar disponibles para su posible puesta en cuestión por los propios participantes en los discursos. Obvio es decir que Benhabib debe demostrar que, con esta inversión de los principios de universalización y del principio discursivo, la ética del discurso mantiene su operatividad como instrumento capaz de discernir la corrección de las normas morales.

En el segundo epígrafe, abordaremos las implicaciones morales y políticas del reconocimiento de la persona en su doble consideración de *otro generalizado* y *otro concreto*, un binomio conceptual que es central en la consideración de la *Sittlichkeit posconvencional* benhabibiana. En cuanto consideramos al individuo como un *otro generalizado*, estamos aceptando, con la tradición liberal, que la igualdad sea el punto de partida. Gracias a esta igualdad, reconocemos al individuo como el sujeto de derechos y deberes idénticos para todos, haciendo abstracción de aquellos rasgos que definen su propia individuación. En el seno de la *comunidad política de derechos y obligaciones* a que da lugar el reino de los otros generalizados, las relaciones entre individuos se rigen por los principios de la *igualdad* y la *reciprocidad formal*: cada uno tiene ante los demás los mismos deberes que los demás nos reconocen como derechos. La vida política se sustancia en la colaboración para construir un espacio de libertad, igualdad y justicia. En cuanto consideramos al individuo como un *otro concreto*, la diferencia y la pluralidad se convierten en los puntos de partida, y merced a ella situamos al individuo en su propio contexto, con sus específicos anhelos y necesidades. En el seno de la *asociación de necesidades y solidaridad* que constituye el reino de los otros

concretos, las relaciones entre los individuos quedan reguladas bajo los mandatos de la *equidad* y la *reciprocidad complementaria*: “Cada uno tiene derecho a esperar y suponer formas de conducta del otro a través de las cuales el otro se sienta reconocido y confirmado como un ser individual concreto con necesidades, aptitudes y capacidades específicas”⁵. Merced al doble reconocimiento del individuo como un *otro concreto* y un *otro generalizado*, podemos contemplar la dinámica social en su doble vertiente de lucha de los individuos por el reconocimiento de su universalidad. Es decir, mediante la omisión por irrelevancia de aquellos rasgos bajo los cuales se trata de legitimar su desigualdad, y como la lucha por el reconocimiento de la diversidad, es decir, mediante la tematización de aquellos rasgos que no han sido tenidos en cuenta para justificar la necesidad de un trato más favorable.

Benhabib sostiene que, hasta ahora, esta doble consideración de la persona como *otro generalizado* y *otro concreto* ha servido para distinguir entre los debates públicos y las cuestiones privadas, marcando así una línea de separación entre lo políticamente relevante y lo que no lo es y privilegiando los discursos argumentativos sobre otro tipo de expresiones. Concediendo relevancia política al otro concreto se consigue que esos asuntos que hasta ahora han quedado en el plano de lo privado puedan emerger a la vida pública como debates que incumben a todas las personas, contribuyendo a la democratización de amplios espacios sociales que, merced a esa línea de demarcación, quedaban bajo el control de la tradición. Benhabib tiene en mente la situación de muchas mujeres, sometidas a una cultura patriarcal aun en países con instituciones democráticas muy desarrolladas. Veremos que, a este respecto, el *otro concreto* se constituye en un concepto crítico, relevante a la hora de señalar los límites del discurso universalista.

En el tercer apartado abordaremos la idea de una *ética política cívica* que permita la permeabilidad entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de vida buena. Benhabib somete a consideración la tesis de origen kantiano de que la justicia deba ser el centro de la teoría moral, pues, a su juicio, no es fácil deslindar los asuntos que se clasifican como relativos a la justicia de aquellos que se ordenan bajo el epígrafe de asuntos relativos a la

⁵ S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, traducción de Gabriel Zadunaisky, Barcelona: Gedisa, 2006, p. 183. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con las siglas *SYO* seguido del número de página.

felicidad y el bienestar. Se trata de una argumentación que guarda muchos elementos de similitud con el binomio *otro generalizado-otro concreto*, porque lo que viene a censurar Benhabib son las dos tesis que se deducen del planteamiento kantiano: que las cuestiones de justicia deben hacer abstracción de los contextos y que los asuntos relativos a la vida buena se corresponden con el espacio de la privacidad y, por tanto, deben quedar al margen del escrutinio público. Habermas ha argumentado, a este respecto, que la exclusión de las cuestiones relativas a la vida buena de las teorías morales se debe a que dichas cuestiones no son susceptibles de un tratamiento formal, pues su consideración requiere apelar a elementos biográficos y contextuales que son los que dan forma al hecho de la pluralidad de formas de vida. La filosofía solo podría abordar los rasgos más generales y abstractos de las formas de vida, pero tendría dificultades a la hora de fundamentar valoraciones respecto de si unas resultan mejores que otras. Eso es algo que, a juicio de Habermas, solo pueden hacer los participantes en esas formas de vida. La respuesta de Benhabib es que, tal vez, la teoría crítica debe adoptar un modelo menos formalista de teoría ética, de tal forma que pueda dar cuenta de las implicaciones entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de bienestar.

No obstante, es importante resaltar que nuestra autora defiende en todo momento la subordinación de las formas de vida a las normas universales que vinculan a todos por igual, pues de lo contrario se podría incurrir en la apología de una *ética del nosotros* contraria a los principios universales. De la misma forma, y en nombre de la pluralidad, Benhabib rechaza la posibilidad de un neoristolismo de la universalización de un conjunto de virtudes. Lo que defiende es abrir el debate público a las cuestiones de la vida buena, de tal forma que estas queden expuestas a la reflexión y a la transformación para que se enriquezca el debate. Piénsese, a este respecto, en un debate sobre la justicia de determinado sistema de permiso por maternidad sin entrar en consideraciones sobre cómo debería organizarse la vida familiar para favorecer la independencia de las mujeres y garantizar su igual participación en los asuntos públicos. De lo que se trata es de que el debate sobre la justicia esté informado por las aspiraciones y deseos de hombres y mujeres respecto de lo que entienden por una forma adecuada de vivir, pero, al mismo tiempo, se trata de que las distintas propuestas de vida buena sean consideradas desde la óptica de la justicia, de tal forma que el principio de igualdad no sea un mero principio formal vigente en las relaciones públicas, sino que alcance también fuerza normativa en el ámbito de la privacidad. La *ética política cívica* es entonces entendida como una práctica de conversación social que no se orienta tan solo al consenso, sino que se constituye en un modelo comunicativo de necesidades interpretadas en el que no hay temas

privilegiados de debate. Esta ética política cívica requiere el cultivo de cualidades formales, pero también de las de amistad y solidaridad, así como extender la simpatía y el afecto a todos los miembros de la comunidad.

En el cuarto y último apartado de esta parte abordaremos la concreción de esta ética política cívica bajo la forma de un modelo reflexivo de democracia deliberativa que, si bien bebe de la tradición habermasiana, es interpretada a la luz del concepto de espíritu objetivo de Hegel, de tal forma que la democracia queda definida como una forma de eticidad concreta basada en la irrestricta deliberación. Expuestos los rasgos de esta *Sittlichkeit postconvencional*, estudiaremos las respuestas de Benhabib a las críticas al modelo de democracia deliberativa. En particular, nos interesaran aquellas planteadas por cierta tradición feminista que considera que Benhabib continúa fiel a un modelo de esfera pública masculinizada (Iris Young) o bien no ha roto con la tradición habermasiana de concebir el espacio público como una unidad (Nancy Fraser). Tendremos ocasión de ver que, si bien nuestra autora acepta que el espacio público debe feminizarse, en el sentido de abrirse a cuestiones hasta ahora consideradas propias del ámbito privado, no concede que esta feminización signifique prescindir del criterio de racionalidad para evaluar las proposiciones normativas. A su juicio, ni las narraciones ni la retórica pueden proporcionar un criterio para discernir si una determinada expresión supone una forma de emancipación o de dominación. A continuación, nos interesa el debate de Benhabib con las tesis liberales de reducción del espacio público a aquellas cuestiones que son susceptibles de universalizarse, y el consecuente cierre a los asuntos que dependen de cosmovisiones o de concepciones particulares del bien. En particular, nuestra autora critica a John Rawls su esquema de una esfera pública de agenda restringida a las cuestiones de justicia y su racionalidad monológica. Mientras que, contra Bruce Ackerman, aduce el argumento de que sobre los asuntos de debate no se puede prejuzgar a qué categoría pertenecen hasta que ese debate se pone en marcha, porque una de las virtualidades del debate es, precisamente, retar aquello que, por tradición, se viene entendiendo como parte de la vida privada. Benhabib concluirá afirmando que su concepto de la democracia deliberativa supera los planteamientos liberales en cuanto el suyo es un modelo abierto, crítico y reflexivo.

Al ampliar la naturaleza del debate de tal manera que dé cabida a las cuestiones de vida buena, esta ética política cívica requiere, además, enriquecer el modelo habermasiano de discurso con algún tipo de capacidad de juicio que, a modo de la *phrónesis* aristotélica, no solo nos permita adecuar los principios universales a los distintos contextos, sino que, también,

nos facilite el desarrollo de esa facultad de extender la simpatía hacia los demás. Para eso, nuestra autora desarrolla un modelo de juicio deudor del concepto de *pensamiento ampliado* desarrollado por Hannah Arendt. Como se sabe, la filósofa alemana parte de los tres principios que, según Kant, determinan la sabiduría, a saber: pensar por uno mismo, ponerse en el lugar del prójimo y pensar de forma coherente. Ese pensar por uno mismo, según Arendt, apunta a la idea de sociabilidad, lo que permite constituir a la facultad de juzgar como la habilidad fundamental de la vida política. Esto es así porque, en las cuestiones políticas no cabe la objetividad, sino el acuerdo, y es la facultad de juicio la que nos permite poner en común las distintas visiones de la sociedad. Se trata de devolver el crédito a la opinión denostada por Platón a través de una facultad cuyos elementos son la *imaginación*, en cuanto arte de comprender incluso aquello que rechazamos, la *reflexión*, por medio de la cual formamos nuestra propia opinión manteniendo la autonomía, y la *comunicabilidad*, que se constituye como el criterio por medio del cual podemos dotar de validez el juicio, de tal forma que el juicio es válido en la medida de que podemos comunicarlo a los demás.

Con esta *phrónesis*, Benhabib está en condiciones de formular un imperativo categórico que versa: “Actúa de tal modo que la máxima de tus acciones tome en cuenta la perspectiva de todos los demás, de manera que estés en condiciones de lograr su asentimiento”⁶. Se trata de conectar el pensamiento ampliado con el sentido común del juicio. El juicio resuelve, así, aquella carencia de la ética del discurso a la hora de ser un instrumento capaz de contribuir a la producción de normas y no solo a la justificación de su validez. El objetivo final es devolver el *sensus communis* al centro de la teoría política, algo de lo que, a juicio de Hans-Georg Gadamer, Kant la había despojado con su formalismo ético. Según Benhabib, este pensamiento ampliado deja intacta la moralidad basada en principios, salvo en lo que toca a facilitar su adecuación al contexto, salvando así las objeciones de Hegel a la moral kantiana.

Estimamos que, con este planteamiento, Benhabib puede sortear con solvencia la crítica de haber replanteado la ética del discurso en términos comunitaristas. Veremos al final de este epígrafe que nuestra autora entiende las comunidades como el producto de “constantes creaciones y recreaciones y negociaciones de fronteras, entidades dinámicas cuya

⁶ *SYO*, p. 155.

identidad debe quedar abierta al debate y la redefinición de los marcos de referencia”⁷. Benhabib dista de reconocer el derecho de las comunidades a mantener sus tradiciones contra la voluntad de sus integrantes. Del mismo modo, quiere poner en cuestión el derecho de entidades supranacionales a condicionar la forma de vida locales hasta el punto de comprometer su supervivencia. A este respecto, postula un sistema de *iteraciones democráticas* como procesos complejos de debate, deliberación y aprendizaje público en el que son puestas en cuestión las propias normas que se postulan como universales, posibilitando la *política jurisgenerativa* a través de las cuales las sociedades emergen como los autores de su propia legalidad mediante la asimilación y reinterpretación de los derechos reconocidos universalmente. Obvio es decir que Benhabib no está diciendo que sea legítimo que las comunidades locales puedan transformar un derecho universal hasta el punto de desvirtuar el bien moral que trata de proteger. Lo que quiere decir es que estos derechos universales no pueden traducirse en un estándar global de bienestar aplicable a todas las culturas por igual. Son las entidades locales las que han de determinar su propio concepto de bienestar en el marco de normas moralmente vinculantes.

Vemos que Benhabib concentra sus esfuerzos en engranar las cuestiones de justicia y la vida buena en el debate público. Sin embargo, poco o nada nos dice de los canales a través de los cuales se desarrolla ese debate sin restricciones en el que se sustancia la democracia deliberativa en las sociedades complejas.

Por propia experiencia profesional, tras más de veinte años dedicada al ejercicio del periodismo, se echa en falta en la literatura filosófica una mirada crítica sobre lo que constituye la herramienta fundamental para que sea posible la deliberación pública: los medios de comunicación. Y esa es la laguna que estimamos preciso llenar en la teoría de la democracia deliberativa de Seyla Benhabib. Sin una teoría normativa sobre los medios de comunicación, su modelo se resiente al dejar de tomar en consideración el más potente altavoz con el cual expresar las demandas de los grupos minoritarios y más relegados socialmente.

⁷ S. BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006. Originalmente publicado como *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 33. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con las siglas RC.

Por eso, dedicaremos la tercera y última parte de este trabajo a abordar algunas consideraciones sobre la necesidad de complementar la teoría de la democracia deliberativa de nuestra autora con una teoría normativa de los medios. Siguiendo a Benhabib, abordaremos el papel que desempeñan los medios en la doble dimensión de la democracia deliberativa. Primero, como una regla verificadora de la legitimidad de una forma de gobierno, y que se corresponde con la dimensión de la *norma* en la filosofía de Benhabib. Y segundo, como una ética cívica que exige la efectiva participación de los individuos en la aprobación de las normas que afectan a toda la comunidad, lo que se corresponde con la dimensión de la *utopía* en la obra de nuestra autora.

Con Benhabib, nos preguntaremos por la materialización del *derecho a decidir*, entendido en términos mucho más amplios que el derecho a la autodeterminación nacional o territorial en una sociedad compleja y ahondaremos en su canalización a través de los medios de comunicación. Esto nos llevará a la cuestión de la consideración de la esfera pública, en la que contrastaremos los trabajos de Jürgen Habermas, Nancy Fraser y Seyla Benhabib.

Nos preguntaremos, además, a qué debe responder esa teoría normativa de los medios de comunicación y sostendremos que al menos debe abordar tres cuestiones: (1) cómo congeniar la vocación de servicio público que se exige de los medios de comunicación con el estatus privado de buena parte de esos medios; (2) cómo impulsar y estimular el establecimiento de una agenda pública que sea fruto del consenso ciudadano sobre las cuestiones relevantes y (3) cómo facilitar el encuadre de las piezas informativas, de tal forma que se maximice el potencial deliberativo de los medios.

Por último, esbozaremos algunas sugerencias que permitirían responder afirmativamente a la cuestión de si es posible fundamentar una teoría normativa de los medios de comunicación en las sociedades democráticas.

Es necesario, antes de entrar en materia, hacer público agradecimiento al profesor Carlos Gómez Sánchez por aceptarme como alumna para la realización de esta tesis doctoral. Su apoyo y confianza, su inestimable ayuda para orientar la investigación y sus siempre acertadas críticas y sugerencias han sido de incalculable valor no solo para la realización de este trabajo, sino también para mi formación como investigadora.

Este agradecimiento tiene que hacerse extensivo al profesor Javier Muguerza, con el que tuve el placer, y más que eso, el honor, de comentar algunos aspectos de la filosofía de Seyla Benhabib cuando este trabajo era solo un boceto. La naturaleza madrastra ha impedido que mi muy estimado filósofo no haya podido ver concluido un trabajo que tanto alentó.

También quiero agradecer a mi compañero de vida y amigo, Javier Moreno, su inestimable ayuda, constante apoyo y sus certeras críticas. Sin él no hubiera sido posible. E igualmente debo citar a Ubaldo Suárez, que amablemente dedicó tiempo a la revisión de este texto.

1. CRÍTICA, NORMA Y UTOPIA. LA RECEPCIÓN BENHABIBIANA DEL LEGADO DE LA TEORÍA CRÍTICA

Es interesante detenerse, siquiera sea brevemente, en el contexto en el que se publica *Critique, Norm and Utopia* (1986). Desde los primeros compases de la década de los ochenta del siglo pasado, los principales representantes de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, habían venido trabajando en la fundamentación de la ética a través de una teoría de la acción comunicativa⁸. Como resultado de esos esfuerzos, la denominada ética del discurso quedaba formulada como una reedición, en términos comunicativos e intersubjetivos, del imperativo categórico kantiano. Así, y como acertadamente ha señalado Thomas McCarthy,

En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría con objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal⁹.

Con independencia de lo atractivo que pueda tener esta formulación, lo cierto es que la misma supone, con lo que ello representa, un *giro kantiano* de la teoría crítica. Esto significa asumir en sus aspectos generales la herencia moral kantiana o, lo que es lo mismo, que la ética del discurso se presenta tan racionalista o cognitivista, universalista y deontológica como la del filósofo de Königsberg. A la vista de ello, muchos pensadores en la estela de la filosofía crítica observaron con preocupación que el reverso de una ética deontológica que

⁸ Jürgen HABERMAS, “Ética del discurso Notas para un programa sobre su fundamentación”, en J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo, Madrid, Trotta, 2008 [1983].

⁹ Thomas MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, cuarta edición, Madrid, Tecnos, 2002.

“funciona como un cuchillo que establece un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’”¹⁰ es la renuncia a los ideales de emancipación y de vida buena que la Escuela de Frankfurt había tomado del legado de Marx y, hasta cierto punto, de Hegel. En los términos que hemos utilizado más arriba, que son los de Benhabib, la ética del discurso parecía sacrificar al *otro concreto* en el altar universalista del *otro generalizado*. Así podía interpretarse la afirmación de Habermas cuando asegura que “en el discurso los temas y contenidos que por sí mismos se imponen son elaborados de suerte que al final queda fuera todo lo que en el círculo de los afectados potenciales hubiera de considerarse expresión de un *interés particular*”¹¹.

¿Es la vuelta a Kant la solución para el atolladero al que, según el diagnóstico del propio Habermas, Horkheimer y Adorno habían llevado a la teoría crítica? La respuesta de Seyla Benhabib no es ni afirmativa ni negativa. Se declara en deuda con Habermas y, sin embargo, le reprocha haberse apartado de la herencia crítica de Marx y Hegel. Del primero, según la interpretación de nuestra autora, Habermas ha prescindido de la dimensión utópica de la filosofía; del segundo, el autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* ha descuidado la perspectiva social de la ética, la de una *Sittlichkeit* que no solo se ocupa del respeto moral por el individuo, sino, también, de su formación integral como persona en un contexto determinado de vida. De lo que se trata, entiende Benhabib, es de volver a pensar el legado de la teoría crítica para descubrir en ella aquellos elementos que, aparte de los kantianos, siguen siendo fructíferos para formular una teoría que, no lo olvidemos, se presenta como la auspiciadora de la emancipación humana.

Para realizar esta monumental tarea, Benhabib sigue en *Critique, Norm and Utopia* un esquema cronológico que comienza con los que considera los fundadores de la teoría crítica: Kant, Hegel y Marx. A partir de ahí, hace un exhaustivo repaso de toda la tradición de la Escuela de Frankfurt, señalando, muy especialmente, las distintas aporías que llevaron la tradición crítica a un callejón sin salida. La obra concluye volviendo al punto de partida: un

¹⁰ J. HABERMAS, “¿En qué consiste la “racionalidad” de una forma de vida?”, en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Paidós, 1991, p. 73.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

análisis pormenorizado de la teoría de la acción comunicativa y de la ética del discurso de Jürgen Habermas a la luz de la tradición estudiada con anterioridad.

Efectivamente, la pregunta que está presente en toda la obra es la cuestión de si para resolver la mencionada tensión entre el momento de universalidad de la moral y el momento de particularidad de la ética podemos seguir prescindiendo de Hegel. La respuesta, anticipada por Benhabib desde las primeras páginas de la obra, es que la crítica contextualista de Hegel a Kant sigue siendo fructífera para poder pensar la razón práctica no como el marco de la escisión entre afectos y deberes, como a juicio de Hegel lo planteó Kant, sino como la reconciliación de los mencionados momentos de la norma y la utopía, del deber y del querer. Para ello, y como tendremos ocasión de ver, se hace preciso examinar en detalle la forma en la que se articulan los conceptos de *crítica*, *norma* y *utopía* en las filosofías de Kant y de Hegel.

Veremos que Hegel ejerce la crítica según dos modalidades. Por un lado, la crítica *inmanente* (*immanent critique*) y, por otro, la crítica *desfetichizadora* (*defetishizing critique*). La primera se dirige a poner de manifiesto la trascendentalidad y la ahistoricidad de los planteamientos kantianos herederos, piensa Hegel, de los postulados dogmáticos del derecho natural. La crítica del derecho natural es importante para Hegel porque, según entiende, esas teorías naturalistas parten del erróneo supuesto de la originaria existencia de un individuo libre. Para el filósofo alemán, las descripciones de esos supuestos estados de naturaleza, ya sea en las modalidades lockiana, hobbesiana e, incluso, kantiana, obvian la evidencia de que la libertad individual es un producto histórico. El segundo momento de la crítica, la crítica desfetichizadora, ya no parte de los propios supuestos del objeto de la crítica, sino que pretende desmitificarlos, mostrando que la objetividad de los procesos sociales, en este caso la sociedad liberal, son solo aparentes, un mero fetiche.

Benhabib no deja de señalar, con acierto, los riesgos en los que Hegel incurre, pues una crítica poco matizada a las teorías del derecho natural podría acabar tirando por el desagüe al niño de la fundamentación de las libertades individuales junto con al agua sucia del individualismo descontextualizado y extremo. Benhabib defiende, con Habermas y con Kant, que, en la Modernidad, solo el consentimiento racional de los individuos concretos puede ser la base de la legítima autoridad política. También lo consideró Hegel en su obra tardía. No así en la temprana, respecto de la cual, según Benhabib, Hegel mostró una ambivalente consideración de la Modernidad, pues la crítica a la autonomía kantiana se hace allí desde la perspectiva de una *Sittlichkeit* premoderna.

Ahora bien, el descubrimiento del trabajo, y el elemento emancipador que a él le atribuye, cambia el planteamiento de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. En esta obra el filósofo alemán asume la normatividad de la Modernidad basada en la aceptación racional e individual de las normas. También toman forma aspectos muy profundos de su concepción filosófica, pues la historia se constituye ahora como el escenario del trabajo de un sujeto colectivo. Reconciliar lo antiguo con lo moderno, es decir, la tradición de la comunidad tradicional con el individualismo moderno se lleva a cabo ahora en una nueva *Sittlichkeit* en la que el individuo toma conciencia de la identidad entre la subjetividad constituyente y la subjetividad constituida. La crítica de Hegel a la ética kantiana presupone ahora el modelo de un macrosujeto que constituye el proceso histórico a través de su *trabajo*.

Esta presuposición constituye lo que Benhabib denomina *filosofía del sujeto*. Se trata de un paradigma cuya premisa consiste en afirmar que la humanidad, a modo de un demiurgo, progresa por medio del desarrollo de sus capacidades a través de un proceso de externalización. De esta forma, la emancipación queda definida como la reapropiación de esas externalizaciones de las que los individuos han quedado alienados. Hegel entendió esta reapropiación en términos idealistas: el macrosujeto histórico se emancipa por medio del autoconocimiento, es decir, tomando conciencia de su propia obra. Lo que trata de demostrar Benhabib, como veremos, es que esta filosofía del sujeto y su correspondiente “modelo de actividad basado en el trabajo” (*work model of activity*) fue asumida por el Marx de los *Manuscritos* de 1844. Pero esta recepción conllevó un cambio sustancial, pues la reapropiación no consiste para Marx en el simple tomar conciencia de las realizaciones del propio trabajo, sino en apropiarse materialmente de los resultados del trabajo mismo. Pero, sea de una forma o de otra, tampoco Marx logra zafarse del modelo centrado en el sujeto, cuyo error, defiende Benhabib, es que privilegia la perspectiva del otro generalizado, ya sea la humanidad o la clase social, frente a la pluralidad de los otros concretos.

No obstante, Benhabib es consciente de que una teoría crítica no puede agotarse en el otro concreto, pues en ese preciso momento perdería su perspectiva universalista. El estudio de los fenómenos sociales exige una doble perspectiva. Por una parte, el punto de vista de la intersubjetividad, que se corresponde con la visión que tienen los propios individuos como participantes en la vida social. Este es el elemento que permite salvaguardar el pluralismo. La segunda perspectiva es transubjetiva, y refleja el punto de vista de un observador que analiza las relaciones sociales “desde fuera”. De estas dos vías, señala Benhabib, se pueden

deducir dos conceptos distintos de crisis social¹². Por un lado, el modelo de *crisis de la vida* (*lived crisis*), que se refiere a la que experimentan los propios individuos respecto a sus necesidades, sentimientos e insatisfacciones producidas por las estructuras sociales. Por otro el de *crisis sistémica* (*systemic crisis*), que es la que se articula desde la perspectiva del observador y que se refiere al mal funcionamiento del sistema en su conjunto. A juicio de la filósofa, Marx falló al no saber integrar ambos tipos de crisis y al privilegiar el modelo de crisis sistémica.

Sin embargo, es preciso observar que tanto la teoría de Hegel como la de Marx presuponen la posibilidad de reflexión filosófica para la ética y la política. Se trata de una tradición que se remonta a los griegos, pues ellos entendieron que tanto las cuestiones de la vida buena, las cuestiones éticas, como de la sociedad buena, las cuestiones políticas, podían ser respondidas racionalmente. Este esquema, entiende Benhabib, tocó a su fin a la muerte de Hegel y Marx debido al simultáneo ataque de tres paradigmas: el positivismo, el historicismo y el cientifismo, si por este último se entiende la aspiración a una ciencia libre de valores. Al separar los hechos de los valores, lo que se entendía por filosofía práctica ya no tiene razón de ser, pues no hay forma racional, o mejor dicho, científica, de fundamentar qué es una vida o una sociedad “buena”. Así, en la línea de Durkheim, la filosofía podría aspirar, a lo sumo, a explicar en qué consiste la moral, pero de ninguna manera a decirnos en qué consiste lo bueno.

Desde su fundación en los años treinta del siglo XX, el Instituto de Estudios Sociales de Frankfurt se propuso, precisamente, recuperar la tradición clásica de reconocer alguna forma de racionalidad a los asuntos éticos y políticos, sin renunciar, no obstante, a la aspiración a estudiar la sociedad siguiendo los más estrictos cánones de la ciencia. Sin embargo, para la Escuela de Frankfurt, y en esto se separaban del cientifismo, la ciencia misma no estaba libre de valores, pues el entendimiento del mundo, al menos en su caso, estaba motivado por una expresa aspiración emancipatoria. Esto era lo que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno entendían como la dimensión utópica o normativa de la teoría. A su juicio, la ciencia no era un fin en sí mismo, pues se subordina a intereses prácticos.

A este respecto, Horkheimer reedita las críticas de Hegel y Marx al derecho natural para sostener la tesis de que las nuevas ciencias sociales no pueden pretender estudiar la sociedad como si fuera un producto natural, obviando el hecho evidente de que la sociedad

¹² CNU, pp. 10-12.

es un constructo humano. Por tanto, las ciencias sociales no pueden limitarse a ser una investigación de hipótesis, pues la actividad teórica es también un momento de la vida social, desde el momento en que los científicos son individuos que desarrollan sus actividades en un marco académico producto de la historia. De ahí que la teoría crítica sea libre de entenderse a sí misma como un elemento esencial en el esfuerzo histórico por crear un mundo para satisfacer las necesidades humanas. Pero, atendiendo al concepto marxista de *alienación*, el mero entendimiento no basta para la emancipación, pues este entendimiento puede estar mediado por la ideología. En este sentido, la teoría crítica se constituye en crítica de la ideología, es decir, crítica de cómo los individuos experimentan e interpretan su propia existencia colectiva. La cuestión a resolver es de dónde obtiene su fuerza el marxismo para fundamentar esta necesidad de una emancipación humana y cómo logra librarse de ser él mismo otra ideología más. Estos problemas, de los que depende la fundamentación de la dimensión utópica de la teoría crítica, están presentes en todos los autores que, de una u otra manera, se declaran herederos de Marx. Y Benhabib, como mostraremos, no constituye una excepción.

Veremos en el segundo epígrafe que, para Horkheimer, este elemento utópico de la teoría crítica emerge de una doble consideración de la conciencia. Por un lado, la conciencia es *inmanente*, en cuanto resultado de la existencia material y de la evolución de la sociedad. Pero, por otra parte, la conciencia es también *trascendente*, pues se proyecta más allá de los límites del presente, poniendo la vista en la realización de los individuos en una sociedad constituida racionalmente. Horkheimer sigue a Marx al entender que en una sociedad cuyas relaciones quedan definidas por un sistema de mercado, una teoría crítica ha de constituirse, esencialmente, como crítica de la economía. Lo que distingue, entonces, la teoría crítica de las teorías positivas es que la teoría crítica tiene una *dimensión normativa*, es decir, no solo describe cómo es la sociedad, sino también cómo debería ser, conservando así el carácter de la antigua filosofía práctica.

La Escuela de Frankfurt enlaza, de esta manera, con dos tradiciones: la de la vida buena de la filosofía aristotélica y la de la ciencia moderna. Pero Horkheimer se cuida mucho de reeditar la ontología, la metafísica y la antropología griega y se orienta a sustituirla por el concepto de autonomía kantiano, según el cual la voluntad se determina a sí misma tan solo por principios racionales. Sin embargo, el frankfurtiano tampoco quiere compartir la dimensión trascendental de la filosofía kantiana, por lo que busca el amparo de Hegel y Marx.

No obstante, y esto es importante para el empeño de Benhabib, la Escuela de Frankfurt acomete una profunda crítica del postulado hegeliano-marxista de la tesis de que el trabajo contiene un potencial emancipatorio. Pero los primeros frankfurtianos no serán capaces, dice nuestra autora, de formular una alternativa, y se conformarán con sustituir el modelo basado en el trabajo por una emancipación fundada en la estética. Con esto no se desprenderán aún de la filosofía centrada en el sujeto, pero, sigue nuestra autora, una lectura más atenta de la obra de Hegel, Marx y Adorno nos permite descubrir elementos suficientes para formular una alternativa intersubjetiva y pluralista del individuo, la sociedad y la política.

La contribución de Jürgen Habermas, que nos ocupará el tercer epígrafe, consiste en cambiar el paradigma del modelo basado en el trabajo a un modelo basado en la acción comunicativa. La autonomía, que tanto Hegel como Marx entendieron como un proceso de autoactualización en la historia, y Horkheimer y Adorno como una relación de no-dominación con la naturaleza, como una *reconciliación mimética* con el otro, se define ahora como el desarrollo de la competencia comunicativa de los individuos, lo que les faculta para justificar sus puntos de vista desde una perspectiva universal. Esto permite, piensa Habermas, transitar desde una filosofía basada en la relación entre el sujeto y el objeto a una filosofía basada en la interacción entre sujetos. Para el proyecto benhabibiano, Habermas ha dado un paso importante hacia el objetivo de formular una teoría crítica que contemple el hecho del pluralismo como su elemento central.

Benhabib considera que Habermas, sin embargo, paga un precio demasiado alto por hacer justicia al hecho del pluralismo. Este precio no es otro que el de vaciar de contenido la dimensión utópica de la teoría crítica. Así, como dijimos al comienzo, Habermas habría optado por la dimensión normativa, abstracta y universalista de los derechos individuales y políticos, y habría desechado la perspectiva comunitarista de las formas de vida particulares y concretas. En este punto se ubica la enmienda de Benhabib a la ética del discurso, pues nuestra autora cree necesario profundizar en la crítica hegeliana para evitar el riesgo de que el proyecto de ética comunicativa quede nuevamente atrapado en la filosofía del sujeto.

En esta línea, el programa de Benhabib se dirige a lograr que la ética comunicativa reconcilie las dos visiones *prima facie* antagónicas. Por un lado, debe incluir, como ya lo contempla Habermas, la dimensión moral como conjunto de derechos y deberes. Ese sería, como ya dijimos, el *momento de la norma*, cuyo resultado es una *política de la completitud* (*politics of fulfilment*). Se trata de la culminación de la lógica implícita en el

momento presente, tratando de llevar al último extremo las promesas del universalismo burgués: justicia, igualdad, derechos civiles, democracia y publicidad.

Por otro, Benhabib considera necesario que la sociedad se entienda también como la anticipación de una comunidad de necesidades y solidaridad. Ese sería el *momento de la utopía*, cuyo resultado es una *política de transfiguración (politics of transfiguration)*. Esta dimensión enfatiza la emergencia de necesidades cualitativamente nuevas así como de modos de relación y asociación que rompen con todo lo anterior, es decir, con la sociedad burguesa. Se trata de enlazar con la tradición utópica del socialismo temprano, del comunitarismo y de los movimientos anarquistas cuyas demandas se basaban en el concepto de solidaridad. Dice Benhabib:

In short, while norms have the task of articulating the demands of justice and human worthiness, utopias portray modes of friendship, solidarity, and human happiness. Despite their essential tension, a critical social theory is only rich enough to address us in the present, insofar as it can do justice to both moments¹³.

Este esbozo de nuevo programa de la Teoría Social Crítica piensa Benhabib, puede aportar una alternativa al actual *impasse* en la filosofía moral contemporánea debido a las disparidades entre neokantianos y contextualistas. De los neokantianos no podemos renunciar, dice nuestra autora, a su compromiso con la dignidad y la autonomía de los sujetos racionales. Y con los contextualistas debemos coincidir, añade, en que este sujeto se desarrolla en un tiempo y circunstancias históricas determinadas. Para Benhabib, contextualismo y posmodernismo destruyen las ilusiones de la reflexión pura y nos hacen conscientes de esas inevitables presuposiciones culturales, históricas, hermenéuticas y ontológicas, que forman nuestro punto de vista.

Es evidente que una declaración de motivos de este tenor parte del presupuesto hegeliano, que Benhabib no oculta, de que las cuestiones de moralidad y de eticidad son

¹³ “En breve, mientras las normas tienen la tarea de articular las demandas de justicia y bienestar humano, las utopías presentan modos de amistad, solidaridad y felicidad humanas. A pesar de su esencial tensión entre ambos, una teoría social crítica solo es suficientemente rica para dirigirnos en el presente tan lejos como pueda hacer justicia a ambos momentos”, *CNU*, p. 13, traducción propia.

inseparables de las cuestiones de política. Se trata este de uno de los elementos más frágiles de la teoría de Benhabib, como me propongo demostrar.

Organizativamente, *Critique, Norm and Utopia* se estructura en dos partes. La primera trata del concepto de crítica en la obra de Hegel y la transformación del concepto que llevó a cabo Marx. Si Hegel vio el propósito de la crítica en la integración del sujeto autónomo en una comunidad ética, Marx entendió la crítica como una teoría de la crisis, cuya función principal era poner de relieve las contradicciones del presente y activar las demandas de necesidades, patrones de interacción y luchas que apuntaran hacia una nueva sociedad. La segunda parte, “La transformación de la crítica”, muestra como esta dimensión crítica de Hegel y Marx fue alterada en los trabajos de Horkheimer y Adorno. La obra concluye con la aportación de la propia alternativa de Benhabib.

1.1. LOS FUNDAMENTOS HEGELIANOS Y MARXISTAS DE LA TEORÍA CRÍTICA

Existe un amplio consenso entre los historiadores en señalar el descubrimiento del Nuevo Mundo, el Renacimiento y la Reforma protestante como los tres hitos que permiten hablar, a partir del año 1500, de una nueva época que pronto se conocerá como *Edad Moderna*. Pero cuando se trata de fijar aquellos procesos que permitieron a la filosofía hablar de un *Neuzeit*, la Ilustración y la Revolución francesa son los que definen los caracteres de ese *nuevo tiempo* cuya normatividad se deriva de una ilimitada confianza en la razón y en la *crítica* y cuyo desarrollo dio origen a una auténtica esfera pública política¹⁴: un espacio en el que las personas privadas hacían uso *público* de la razón, en la que los participantes se relacionaban en un plano de *igualdad*, y en la que no se establecía ningún límite al ejercicio de una crítica que ya no quería mirarse en los logros de la Grecia clásica, sino que se orientaba, inexorablemente, hacia la *posteridad*.

¹⁴ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, traducción de Antonio Doménech y Rafael Grasa, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.

En la Modernidad, afirma Koselleck, esa posteridad pronto se constituyó en una especie de Juicio Final¹⁵, una metáfora que se hace patente en los textos dedicados por Immanuel Kant a la filosofía de la historia. A la política y a la sociedad se las puede evaluar en términos de su contribución al progreso, una visión de la que pronto toma el testigo el *espíritu absoluto* de Hegel y el materialismo histórico de Marx. Para Hegel y Marx, el tribunal de la razón es la historia, pues es ella la que levanta testimonio de lo nuevo, la que pone ante nuestros ojos la esperanza de esa *emancipación* definida por Kant como la posibilidad de guiarnos tan solo por nuestro propio entendimiento¹⁶.

El obstáculo hacia el cumplimiento de esa aspiración lo constituye el dogmatismo, definido por Kant como la aceptación de la validez de conocimientos de los que no se puede dar cuenta ni del modo ni del derecho con que se han adquirido. Para el de Königsberg, el peligro para el avance de la filosofía lo constituyen aquellos conocimientos que se nos presentan tan solo como *apariencias*, apariencias que es preciso llevar ante el tribunal de la razón para que muestren allí sus credenciales. El dogmatismo es, por tanto, el uso de la razón sin la previa crítica de su propia capacidad, y la crítica, en sustancia, es *crítica de las extravagancias de la razón*. Ante el tribunal de la razón ha de comparecer no solo la metafísica dogmática, sino también la religión y la política, “la primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad”¹⁷, pues la no comparecencia se traduce en la sospecha de quien no es capaz de resistir un examen público y libre. No obstante, Kant no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en su dimensión teórica, pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe mostrar con rigor a partir de los principios asegurados *a priori*¹⁸. Así, una vez asegurados dichos principios, gracias a la propia crítica, podemos *conocer* la naturaleza a través de la síntesis entre el concepto puro y la experiencia de los fenómenos. Nada podemos conocer,

¹⁵ Reinhart KOSELLECK, *historia / Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2010 [1975], p. 61.

¹⁶ Immanuel KANT, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, 2010, Ak. VIII, 35.

¹⁷ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, traducción y notas de Pedro Ribas, estudio introductorio de José Luis Villacañas Berlanga, Madrid, Gredos, 2010, A XI-XX.

¹⁸ *Ibidem*, B XXXV.

sin embargo, de aquello de lo que no tengamos una experiencia, pero al menos podremos *pensarlo* con tal de que no cometamos ninguna contradicción lógica¹⁹.

En los pocos años que transcurren entre la *Crítica de la razón pura* y *El capital*, el concepto de crítica se transforma sustancialmente. Un cambio que, según Benhabib, se produce en dos momentos. El primero estaría conformado por la temprana crítica hegeliana de las teorías del derecho natural y por la crítica marxista a esas mismas teorías expresadas en los *Manuscritos* de 1844. El segundo comenzaría con la *Fenomenología del espíritu*, de la que Marx se hará eco en forma de crítica del fetichismo de la mercancía.

La temprana crítica hegeliana se dirige a mostrar la contradicción entre el *ser* de la sociedad burguesa decimonónica —con sus conflictos, la pobreza de grandes masas de población y las injusticias— con el *deber ser* expresado en las teorías del derecho natural, cuya función es fundamentar, precisamente, el sistema normativo por el que se rige la sociedad liberal. Se trata de una crítica *inmanente* a las teorías de Hobbes, Locke y Rousseau, que coinciden en distinguir entre el “estado de naturaleza” (*status naturalis*), como situación individual pre-social de la persona, y el posterior “estado de civilidad” (*status civilis*). Este tránsito se lleva a cabo a través de un pacto estructurado en dos momentos: el *pactum unions*, por el que se crea el grupo social; y el *pactum subjectionis*, por el que cada individuo acepta someterse a la autoridad. A diferencia de las teorías naturalistas escolásticas, el iusnaturalismo ilustrado no fundamenta la ley natural en Dios, sino en la propia racionalidad. Descubiertas las leyes de la racionalidad, piensan los ilustrados, se puede desarrollar un detallado sistema ético o jurídico. Pero ¿cuáles son esas leyes naturales? El iusnaturalismo tratará de hallar en el ser humano su rasgo característico para deducir, a partir de él, la ley natural.

Contra estos planteamientos Hegel inicia una *crítica inmanente* cuya fuente es la propia normatividad con la que se entiende aquello que está siendo sometido a crítica. Esta crítica viene inspirada por la visión de una totalidad ética (*Sittlichkeit*) premoderna que Hegel identifica con la *bella armonía* de la polis griega. Por su parte Marx, en los escritos anteriores a 1844, reproduce la modalidad de crítica *inmanente* en términos similares a los de Hegel, pero renuncia a buscar cualquier tipo de reconciliación en un retrospectivo ideal de *alma bella*. A juicio de Marx, tanto la perspectiva del derecho natural burgués como la de sus críticos, los

¹⁹ *Ibidem*, B XXVI.

socialistas utópicos y el propio Hegel, pretenden privilegiar un falso punto de vista arquimédico desde el cual poder erigir un sistema de conocimiento seguro. Así, la crítica se convierte en mero criticismo dogmático porque asume, sin reflexión, la validez de su propio punto de vista.

A partir de la *Fenomenología del espíritu*, sin embargo, Hegel inaugura un nuevo tipo de crítica que ya no encuentra su aguijón en la propia autocomprensión de la Ilustración, sino en el contraste que se produce entre la concepción de la sociedad como *lo dado* y el hecho de que esa misma sociedad no es un fenómeno natural, sino una realidad históricamente constituida por el trabajo. Se trata ahora de lo que Benhabib denomina una *crítica desfetichizadora*, de la que Marx se hará eco en forma de crítica del fetichismo de la mercancía.

En lo que sigue nos detendremos con detalle en el cambio en el concepto de crítica que se produce entre Kant, Hegel y Marx según lo entiende Benhabib.

1.1.1. LA PREMODERNA ‘SITTlichkeit’ HEGELIANA

Hacia 1802, Hegel está inmerso en el estudio de los problemas que, a su juicio, se derivaban del criticismo kantiano. En la línea de las especulaciones de Fichte y Schelling, Hegel entiende que la filosofía kantiana crea un conjunto de escisiones entre el sujeto y objeto, lo sensible y lo inteligible, la unidad y la multiplicidad, y entre la moralidad y la eticidad. Como sus coetáneos, piensa que el propósito de la filosofía no puede ser mantener esas escisiones, sino propiciar la restauración de la unidad a través de un proceso de *reconciliación* entre los opuestos²⁰.

Este es el contexto en el que Hegel lleva a cabo la crítica de las doctrinas del derecho natural en el ensayo *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, aparecido en el *Kritisches Journal* de 1803²¹. Allí señala que la sociedad liberal burguesa, que

²⁰ Félix DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna*, segunda edición, Madrid, Akal, 1998, pp. 337-338.

²¹ Benhabib dedicó su tesis doctoral en la Universidad de Yale a la crítica de Hegel a las teorías del derecho natural. Allí afirma que el punto central de dichas teorías es que cambian la relación del individuo con la comunidad, pues esta ya no se basa en el deber del individuo, sino en la reclamación de un derecho. De esta forma, los derechos individuales preceden al derecho de la comunidad pues, según Hobbes, Locke y Kant el individuo es lógicamente anterior a la comunidad. Benhabib denomina “egoísmo práctico” (*practical egotism*) a esta tesis de la prioridad del individuo sobre la comunidad.

ya no puede aspirar a encontrar un punto de apoyo trascendente, sustenta su legitimación en un ejercicio de dogmatismo en el que el *a priori* es en realidad un *a posteriori*²². Efectivamente, dichas doctrinas comienzan con la idea de un estado de naturaleza original que, si bien no puede probarse empíricamente, se podría deducir fácilmente de la naturaleza humana. La cuestión, se pregunta Hegel, es cómo determinamos dicha naturaleza humana, pues los postulantes de la teoría del derecho natural destacan ciertos aspectos del ser humano al tiempo que obvian otros. Lo que sucede, dice, es que esas teorías parten de un individuo ya existente, y de él deducen los caracteres que debían haber estado presentes en dicho estado de naturaleza. Pero, en la medida en que no pueden explicar por qué se incluyen unas características y se obvian otras, esas doctrinas devienen dogmáticas. Se trata, entonces, de prescripciones normativas que no van más allá del deseo de sus propios defensores. Para Hegel, y este será un elemento clave de la crítica de Benhabib al liberalismo, estas teorías no justifican, sino que ilustran el mismo concepto de naturaleza humana que sus postulantes ya defendían antes de formular esas hipótesis.

Para Hegel, todas esas suposiciones tienen el denominador común de legitimar el individualismo atomista existente de facto, individualismo que prescinde de la *sustancia ética* de la vida humana que se forma por la pertenencia de los individuos a la comunidad. En las teorías del estado de naturaleza, dice Hegel, los seres humanos viven en una ficción en la que no hay ni familia, ni cultura ni lenguaje. Las teorías del derecho natural presuponen que la armonía social se consigue mediante las interrelaciones de las distintas necesidades económicas, tal y como Adam Smith lo había expresado a través de la metáfora de la mano invisible. Frente a este esquema, Hegel recurre a Aristóteles para defender la tesis de que la mediación entre el individuo y la sociedad se construye a través de la *Bildung*, el cultivo y la

Véase S. BENHABIB, *Natural Right and Hegel: An Essay in Modern Political Philosophy*, A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale University, 1977.

²² CNU, p. 24.

educación del carácter²³. Con esto Hegel se opone, además, a Kant, que concibió la racionalidad práctica como la adecuación de la voluntad a la ley moral. Pero Hegel considera que este formalismo sería incapaz de producir contenido alguno que no estuviera ya socialmente dado²⁴.

Aunque Benhabib no lo menciona, es útil recordar que ya en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799), una obra anterior a su estudio sobre el derecho natural, Hegel había confrontado el atomismo burgués con la *bella armonía* entre lo individual y lo universal que había caracterizado la cultura griega. Esa tesis toma la forma de una *teoría del reconocimiento* en las lecciones que dicta en Jena durante los años 1804 y 1806, en las que Hegel presenta la formación del individuo como un proceso intersubjetivo que se realiza en unión y contraposición a los *otros* individuos: es la sociedad la que crea al individuo y no a la inversa.

Hegel quiere expresar así la idea de que la ética no puede deducirse, como pretendió Kant, de la conciencia solitaria de un sujeto que se da a sí mismo el imperativo categórico, sino que es fruto de la interacción en las prácticas cotidianas en la que la misma individualidad se forma²⁵. El autoengaño que produce el atomismo individualista es un caso de

²³ En su tesis doctoral, Benhabib señala que la *Bildung* es la vía hacia la autonomía individual, pues, a través de ella, el individuo se libera de los deseos e impulsos dependientes del contexto y puede así formar los suyos propios. S. BENHABIB, *Natural Right and Hegel...*, *op. cit.*, p. 93.

²⁴ En su disertación doctoral, Benhabib defendió que la obra de Hegel debe verse en el contexto del desarrollo de las teorías del derecho natural. Según esta interpretación, Hobbes y Locke fueron incapaces de fundamentar la individualidad como fuente de derechos, pues no supieron encontrar aquel valor que, residiendo en el individuo, le legitimaba para reclamar derechos. Fue Kant el que, con el concepto de autonomía, fundamentó dicho valor. No obstante, ni Kant ni sus antecesores, dice Benhabib, fueron capaces de entender la vida colectiva como constitutiva del proceso de individuación, pues para ellos la sociedad civil era un constructo intelectual obra de la propia voluntad individual. A Hegel le correspondió la tarea de integrar esa autonomía del individuo con la vida comunitaria a la cual pertenece. Véase S. BENHABIB, *Natural Right and Hegel...*, *op. cit.*, p. 114 y 234.

²⁵ Seguimos aquí la interpretación que hace Habermas de las lecciones de Jena en J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como "ideología"*, traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2007.

positividad: los individuos de la sociedad burguesa se enfrentan a instituciones sin vida, a la mera legalidad, de un mundo sin sustancia ética. Como señala Habermas, positiva es, para Hegel, la separación entre religión privada y vida pública²⁶. La *Sittlichkeit* griega, en la cual ética y política formaban una unidad, se convierte, así, en el *ideal* que se contrapone a la *realidad* de una Modernidad que vive del desgarro de la eticidad perdida²⁷.

Pero, con esta solución, señala Benhabib, Hegel opta por la resignación ante el curso de la historia, y, con ello, la crítica del criticismo se convierte en una nueva forma de dogmatismo. A juicio de la filósofa, el error de Hegel, en esta primera época, consistió en subestimar la normatividad subyacente a las teorías del derecho natural, pues, en sus escritos, la autonomía moral es frecuentemente reducida a simple individualismo egoísta, obviando que dicha autonomía es también la fuente del consentimiento racional al que el Estado moderno ya no puede renunciar. Por eso, Hegel acaba proponiendo como solución una *Sittlichkeit* transubjetiva que disuelve al individuo en la sociedad, olvidando que, como él mismo había expuesto en Jena, la sociedad es un producto intersubjetivo²⁸. Con este modelo retrospectivo de *Sittlichkeit*, dice Benhabib, Hegel cae en el error sociológico de observar la sociedad como una totalidad homogénea y objetiva, en la que la otredad y la diferencia se sacrifican en el altar de la transubjetividad social.

Para evitar este sacrificio, Benhabib considera que Hegel podía haber analizado cómo reconducir dicha transubjetividad en términos de la perspectiva de los actores sociales, pues en su obra se puede observar un dualismo de puntos de vista sobre la vida social. La primera enfatiza la vida tal como la experimentan los individuos, mientras que la segunda estudia la sociedad desde la perspectiva del observador. Hegel había descubierto este segundo punto de vista al observar que la sociedad civil tenía su propia lógica de funcionamiento, producto del sistema de mercado, que solo se descubre como inteligible desde la óptica del que

²⁶ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz, 2008, p. 38.

²⁷ “La constitución democrática es aquí [Grecia] la única posible: los ciudadanos no son todavía conscientes de lo particular ni, por ello, tampoco del mal”. G.W.F. HEGEL, *Lecciones de la filosofía de la historia*, en *Hegel II*, Madrid, Gredos, p 576.

²⁸ *CNU*, pp. 29-31.

lo estudia. Y así, en vez de profundizar en la vía intersubjetiva, acabó privilegiando la perspectiva sistémica del observador, pero en vez de canalizarla, como el liberalismo, a través del sistema de mercado, lo hizo a través de una totalidad ética.

1.1.2. LA NUEVA ORIENTACIÓN DE LA *FENOMENOLOGÍA*

En la época en que prepara *Fenomenología del espíritu*, Hegel comienza a operar con una nueva modalidad de crítica, una crítica *desfetichizadora* que, aunque también se orienta a denunciar el mito de la sociedad burguesa, lo hace desde una perspectiva radicalmente distinta. Este enfoque, señala Benhabib, nace del reconocimiento del momento de emancipación que contiene la moderna sociedad burguesa. Esto encamina a Hegel a buscar una solución reconciliadora con la modernidad, renunciando a la anterior estrategia de rechazar de plano la normatividad liberal. Así, Hegel renuncia a la caracterización premoderna de la *Sittlichkeit* y la presenta ahora como el tercer momento de desarrollo del *espíritu objetivo*, momento que completa, asume y supera a los dos anteriores: el *derecho abstracto*, que no es otra cosa que el derecho natural, y la *moralidad*, el momento de autonomía de la conciencia individual que Hegel encuentra en la filosofía moral kantiana. El autor de la *Fenomenología* considera que una sociedad que solo se basara en la normatividad del derecho abstracto y de la moralidad haría superfluo al Estado mismo, pues este no tendría más función que garantizar la libertad y la propiedad de los intereses particulares de los miembros de la sociedad civil.

Insiste, sin embargo, en la idea de que el individuo no es originario, sino producto del mismo contexto de interacciones que niegan las teorías del derecho natural²⁹. Pero la nueva estrategia requiere extender el ejercicio de la crítica más allá del ámbito al que la restringió Kant, pues no solo se trata de señalarle los límites a la razón subjetiva, sino de someter a crítica la constitución de ese sujeto. Esto implica un ejercicio de autorreflexión, cuya tarea es mostrar cómo el sujeto cognoscente y el objeto exterior a él no forman dos polos

²⁹ De lo que se trata, como Benhabib señala en su tesis doctoral, es de reconocer la normatividad que se deriva de la autonomía individual de la Modernidad, pero, al mismo tiempo, rechazar el egoísmo práctico. El individuo puede reconciliarse con el mundo en tanto descubra su propia individualidad en la comunidad a la que pertenece. S. BENHABIB, *Natural Right and Hegel...*, *op. cit.*, p. 5.

independientes en la constitución del conocimiento, sino que ambos se constituyen en el mismo proceso³⁰.

1.1.2.1. LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA

Benhabib lleva a cabo un exhaustivo repaso de la crítica de Hegel a las insuficiencias de la moral kantiana para poner de relieve esta nueva orientación de la filosofía hegeliana. Recordemos que el interés de Benhabib consiste en sondear si esta crítica de Hegel sigue siendo fructífera para reflexionar sobre si debemos aceptar que el ámbito de la moralidad quede separado del espacio de los afectos. Pero antes de entrar en ella, repasemos sucintamente los términos en que Kant entiende el ámbito de la moralidad.

Kant edificó su teoría ética sobre el concepto de *ley moral*, un *hecho de la razón* (*das Faktum der Vernunft*) que encontramos ya existente en nuestra conciencia³¹. La existencia de la ley moral es consecuente con lo que Kant denomina el “mal radical” del ser humano, la “perversidad del corazón” que Kant tematiza en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Se trata de una propensión natural al mal cuyo origen está en la fragilidad de la naturaleza humana³² y, sobre todo, en la libertad que debe presuponerse en todo ser humano, pues la libertad es la razón de ser de la ley moral, al tiempo que la ley moral es la razón para conocer esa libertad³³.

La libertad, dice Kant, nos impone la *autonomía*, es decir, el mandato de que el individuo se dé a sí mismo la legislación de su conducta. Así, moralidad significa excluir de las máximas³⁴ de conducta todas las consideraciones externas, para que nuestra voluntad

³⁰ CNU, pp. 44-45.

³¹ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, 2010, Ak., V, 31.

³² I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995, pp. 51 y ss.

³³ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, Ak. V, 4 nota.

³⁴ Una “máxima” es, para Kant, un principio, pero no un imperativo: “Las máximas constituyen ciertamente principios, más no *imperativos*” (*Crítica de la razón práctica*, AK V, 20/A37). Y añade, “La máxima de amor hacia uno mismo (prudencia) *simplemente aconseja*, mientras que la ley de la

obedezca solo los principios *a priori* de la razón pura en su dimensión práctica. Como estos principios de la razón pura han de ser universales, Kant llega a la conclusión de que cualquier principio *formal* que haga abstracción de todos los condicionantes materiales debe servir como guía del comportamiento moral válido para cualquier ser racional³⁵. Actuar moralmente es, por tanto, hacer que nuestra máxima de acción pueda ser adoptada por cualquier otro individuo, comprobación que se realiza mediante el imperativo categórico³⁶.

La teoría moral de Kant encuentra respaldo en su teoría antropológica. En los seres humanos, dice el filósofo alemán, se pueden distinguir tres disposiciones: la de la animalidad, la de la humanidad y la de la personalidad. La primera es la disposición a satisfacer las necesidades físicas, para lo cual no es necesario el uso de la razón, pues la simple obediencia a los instintos garantiza su realización. La disposición para la humanidad es aquella que nos permite realizarnos como seres sociales y culturales, alcanzando el objetivo de la felicidad individual. A diferencia de la primera, esta disposición requiere de un uso de la razón práctica empírica. Práctica porque se orienta no al conocimiento, sino a la acción; y empírica porque la voluntad se deja orientar por algún objeto existente en el mundo. La disposición para la personalidad, por el contrario, es aquella en la que nuestra voluntad no se deja condicionar por

moralidad *ordena*. Pero sin duda media una enorme diferencia entre lo que nos *es aconsejado* y aquello hacia lo cual estamos *obligados*” (*Ibidem*, AK V, 36/A64). En el capítulo I de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant define “máxima” como “el principio subjetivo del querer: el principio objetivo (esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica”.

³⁵ “El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la *inclinación* (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no *determinado*; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal” (*Metafísica de las costumbres*, AK. VI, 213-214).

³⁶ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, Ak. V, 30.

algún objeto del mundo, sino tan solo por un objeto de la razón. Por tanto, su racionalidad es pura práctica, y gracias a ella es posible la realización de la libertad, si por tal se entiende el dejarse condicionar tan solo por la razón. Para Kant, esta disposición para la personalidad permite concebir a la humanidad como perteneciente a un reino intelectual, elevándose por encima de la animalidad y del mundo sensible en su conjunto³⁷.

Esta distinción de Kant entre el mundo sensible y el mundo inteligible ha sido uno de los principales terrenos de disputa entre los neokantianos y los comunitaristas. Como hemos visto, Kant distingue entre la realización de la humanidad y la realización de la personalidad, adjudicando a la primera la consecución de la felicidad y a la segunda la realización de la moralidad. Ambas aspiraciones no están conectadas de ninguna manera, pues la consecución de la felicidad no garantiza la excelencia moral. Y, al mismo tiempo, la adecuación moral de la conducta no tiene por qué proporcionarnos felicidad alguna. Al mismo tiempo, y debido a sus diferentes objetos, Kant no reconoce la posibilidad de actuación autónoma en la esfera de la felicidad, pues la autonomía, según su definición, es solo posible cuando se siguen los mandatos de la razón pura, que hace abstracción de los objetos del mundo.

Cuando se lleva al campo de la política, el principio de autonomía se convierte en la exigencia de no obedecer más ley que la que uno pueda darse a sí mismo³⁸. Esto significa que una legislación política es aceptable cuando contempla a todos los individuos por igual, pues ninguna persona ha de poseer mayor derecho que otra para llevar a cabo sus planes de vida. Ahora bien, mientras que la ley moral trata de determinar la *intención*, la ley jurídica solo determina la *acción*, estableciéndose así una distinción entre deberes morales y deberes jurídicos, entre el ámbito privado de la *moralidad* y el ámbito público de la *legalidad*. Mientras que los deberes morales permanecen en la esfera autónoma de los individuos, los deberes jurídicos pueden ser reclamados por la sociedad en su conjunto, lo que permite que, en caso de incumplimiento, pueda usarse contra ellos métodos coercitivos. La legalidad es el medio que permite la constitución de una comunidad jurídica, que nada tiene que ver con la comunidad

³⁷ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *op.cit.*, pp. 43-46.

³⁸ I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, cuarta edición, Madrid, Tecnos, 2008 [1978], Ak., VI, 223.

moral, pues ésta sólo será posible cuando los seres humanos lleven a cabo una revolución interior que los libre de su “mal radical”. En cambio, la comunidad jurídica sería apta “por duro que ello suene, incluso para un pueblo de *demonios* (siempre que tengan entendimiento)”³⁹. Recordemos a este respecto que, en *Probable inicio de la historia humana* (1786), Kant afirmó que la historia de la *libertad* había comenzado por el mal, pues todo lo que sucede bajo la libertad es *obra del hombre*⁴⁰. De este modo, la libertad, que en la dimensión inteligible es la razón de ser de la ley moral, en la dimensión sensible se convierte en la razón de ser del individualismo posesivo: “¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso dominar!”, afirma Kant en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)⁴¹, pues ese anhelo insaciable y esa colisión de intereses es lo único que permite la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho.

En su crítica a Kant, Hegel no rechaza el principio de autonomía, pero sí su especificación a través del imperativo categórico, que critica desde tres perspectivas y que Benhabib agrupa en: A) la crítica *procedimental* al principio de universalización; B) la crítica de la *deficiencia institucional* de la teoría moral kantiana; C) la crítica de la *psicología moral* kantiana.

A. La crítica procedimental del principio kantiano de universalización

Para Hegel, el principio kantiano de universalización puede interpretarse de dos maneras: como principio para generar normas morales y como principio para evaluar normas morales ya existentes. Si se utiliza el imperativo categórico para *generar nuevas normas morales*⁴², entonces el criterio de universalización es, dice Hegel, insuficiente, pues no depende solo de la forma pura de la universalidad, sino de elementos contextuales que impiden

³⁹ I. KANT, *Hacia la paz perpetua*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Gredos, 2010, AK. VIII, 366.

⁴⁰ *Ibidem*, Ak. VIII, 115-116.

⁴¹ I. KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Gredos, 2010, AK., VIII, 21.

⁴² Véase el epígrafe “La razón legisladora” en G.W.F HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, en *Hegel*, volumen II, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2010.

definir a priori qué es un deber⁴³. Benhabib matiza que lo que Hegel está criticando es que un *deber* no se traduce necesariamente en un *poder*. Así, la máxima formal “debes decir siempre la verdad” no es idéntica al enunciado “puedes decir siempre la verdad”, pues el segundo, a diferencia del primero, depende del contexto. Para que una máxima de conducta pueda dictar un concreto curso de acción han de añadirse consideraciones adicionales, consideraciones que solo pueden hallarse en la situación concreta. Pero, desde el momento en que se incorporen esas consideraciones, piensa Hegel, el imperativo categórico dejaría de ser formal⁴⁴.

Benhabib considera que la crítica de Hegel es parcialmente acertada, pues es correcto que una máxima universal de acción no dice qué ha de hacerse concretamente. Para ello sería necesario su contextualización. Pero de eso no se sigue, dice nuestra autora, que el principio de universalización sea inadecuado para generar principios morales generales y universales, aunque este requiera de su contextualización. Veremos en la conclusión del primer epígrafe de este trabajo que uno de los objetivos de la filosofía de Benhabib es introducir el elemento contextual en la moralidad sin quebrar con ello el principio de universalización.

Pero, si el imperativo categórico es un *criterio de evaluación de normas ya existentes*⁴⁵, entonces se convierte en dogmático, porque considera como un objeto más de la naturaleza las normas, las instituciones y las relaciones sociales existentes⁴⁶. Así, cree Hegel, parece hacerlo Kant en la ilustración de la máxima del deber de devolver lo que nos han

⁴³ “Lo que queda a esta práctica de legislar, entonces, es *la forma pura de la universalidad*, o bien, de hecho, la *tautología* de la conciencia que se pone enfrente del contenido, y un saber, no del contenido *que es*, o del *contenido* propiamente dicho, sino de la esencia o de la seipseigualdad de ésta (...) La razón legisladora ha quedado rebajada a una razón que se limita a *examinar*”. G.W.F HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 385.

⁴⁴ *CNU*, pp. 74-75.

⁴⁵ Véase el epígrafe “La razón que examina leyes” en G.W.F HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*

⁴⁶ “Si lo justo y de derecho es esta determinación o lo es la contrapuesta, ello está determinado en y para sí; yo, para mí, podría hacer una ley con la determinación que quisiera, igual que podría no hacer ninguna”. G.W.F HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 391.

prestado⁴⁷. Para Hegel, evaluar una norma es ponerla en el contexto más amplio de la función que cumple dicha norma, algo que solo puede hacerse cuando se evalúa una sociedad en su conjunto, pues cada norma se ubica en una constelación de costumbres e instituciones que se orientan a satisfacer determinadas necesidades humanas. Otra vez aquí, piensa Hegel, han de añadirse consideraciones adicionales al imperativo categórico, que se muestra impotente si lo que pretende es convertirse en un criterio evaluador apto tan solo por su forma⁴⁸.

Benhabib señala la tendencia de Hegel a interpretar el imperativo categórico como un simple principio de contradicción del tipo “actúa de tal forma que la máxima de tu conducta no se contradiga a sí misma”. Nuestra autora considera que si bien Kant puede haber favorecido en ocasiones esta interpretación, esta no es la forma más acertada de operacionalizar el imperativo categórico, como han mostrado John Rawls y Habermas, entre otros. No obstante, Hegel plantea una dialéctica de forma y contenido de los principios morales que Benhabib considera como el núcleo de la crítica, lo cual obliga a modificar dicho principio de universalización hacia una definición menos formal del mismo⁴⁹. Como ya hemos señalado, esta es una de las líneas maestras del proyecto de Seyla Benhabib, como aún tendremos ocasión de ver en detalle.

B. La deficiencia institucional de la teoría moral kantiana

El segundo grupo de críticas de Hegel al imperativo categórico kantiano se dirige a poner de relieve sus *deficiencias institucionales*, lo cual conecta con lo dicho anteriormente respecto al rechazo, por parte de Kant, de concebir las normas en el contexto en el que operan. Para Hegel, las normas morales solo pueden ser comprendidas dentro de una forma de vida, pues las normas se nutren de sutiles interdependencias de las que no es posible hacer abstracción. A este respecto, y frente al formalismo del imperativo categórico, Hegel opone el concepto de *espíritu objetivo*, que abarca toda la *vida ética* y cuya dimensión no es meramente descriptiva, sino también normativa, pues las instituciones de la vida ética, como por ejemplo la familia, proporcionan normas y criterios que son *constitutivos* de esas

⁴⁷ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, AK. IV, 422 / A54-A55.

⁴⁸ *CNU*, pp. 75-76.

⁴⁹ *CNU*, p. 76.

instituciones y prácticas sociales al tiempo que son también *regulativos*, pues permiten juzgar si las instituciones sociales concretas cumplen con su función. En este último aspecto, cuando las instituciones devienen disfuncionales, se convierten en un caso de “positividad”, pues los individuos consideran esas instituciones como cognitivamente inadecuadas o motivacionalmente implausibles⁵⁰.

Para Benhabib, con el concepto de “espíritu objetivo”, Hegel ha planteado importantes desafíos a la teoría moral kantiana. El primero de ellos es la consideración de si Kant no tiene en mente un privilegiado ámbito de aplicación del imperativo categórico. La cuestión es si éste sirve para todas las esferas de la vida o solo para aquellas que se desarrollan según pautas cuasi jurídicas. De ser este último el caso, la cuestión sería qué sucede con aquellas esferas que, como la amistad, los deberes profesionales y la ciudadanía política, no caen bajo el imperativo categórico. La segunda cuestión se refiere a la identidad social y la personalidad moral, es decir, cómo las expectativas que crean las pertenencias de los individuos a diferentes grupos se entrelazan con un imperativo universalista y formalista⁵¹.

Benhabib señala que, con este concepto de *espíritu objetivo*, Hegel fue el primer pensador moderno en destacar la dimensión social de la ética⁵². Así, en la *Filosofía del Derecho*, el filósofo alemán se empeña en demostrar que la ética social no anula la ética individual basada en la autonomía. Afirma que en la vida ética se unifican dos momentos que se yuxtaponen sin eliminarse: la objetividad y la subjetividad. El momento de la subjetividad es el del punto de vista moral, y en él tiene cabida el principio kantiano de autonomía: las normas han de ser asumidas autónomamente por los propios destinatarios. El momento de la objetividad es el punto de vista ético, y con él se quiere resaltar el hecho de que las normas sociales no son meras abstracciones, sino producto de una historia que posee una razón para que hayan sido así y no de otra manera. Con este reconocimiento de la autonomía como la

⁵⁰ *CNU*, p. 77.

⁵¹ *CNU*, p. 78.

⁵² *CNU*, p. 78.

norma de la Modernidad, dice Benhabib, Hegel se aparta del pensamiento ético aristotélico fuertemente comunitarista⁵³.

C. La crítica de la psicología moral kantiana

El tercer elemento de la crítica de Hegel tiene por objeto la *psicología moral* kantiana y los problemas de la motivación moral. Así, mientras que, para Hegel, y seguimos a Rivera de Rosales⁵⁴, la moral se apoya en la idea de un bien objetivo; de acuerdo con Kant, los seres humanos son egoístas por naturaleza, y solo pueden escapar de esta condición actuando de acuerdo con la máxima de un deber. Como señalamos más arriba, Kant separa de forma tajante lo bueno, que es subjetivo y particular, de lo moral, que es objetivo y universal. La razón pura práctica permite que los seres humanos tomen distancia con respecto a sus instintos naturales y reflexionen sobre los fines que se proponen alcanzar. En esto consiste la autonomía.

Para Hegel, Kant se equivoca al contraponer la moralidad objetiva al interés subjetivo, pues permanece ciego ante la capacidad de la razón para moldear los intereses individuales. En este sentido, Kant no ha sido lo suficientemente radical, pues, para Hegel, la racionalidad tiene un momento de universalidad y un momento de individualidad. Por el primero, la razón se abstrae de lo dado, distanciándose de ello y reflexionando. Por el segundo, el momento de la individualidad, la razón vuelve a su contexto social, en el que se encuentran los deseos, las inclinaciones y necesidades y observa que han quedado transformados por la reflexión. El punto de encuentro entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la moralidad y la eticidad es la *virtud*: la capacidad de actuar correctamente en las situaciones concretas. Según Benhabib, Hegel descubre así un importante fallo en la moral kantiana, pues un planteamiento tan cognitivista como el de Kant resulta ser anti cognitivo, al no reconocer a la racionalidad la capacidad de transformar nuestra propia naturaleza. Para Hegel, los deseos pueden llegar a ser racionales, mientras que, para Kant, todo deseo es siempre irracional. De aquí extrae Hegel que cabe un reconocimiento racional del deseo de bienestar y felicidad de los individuos⁵⁵.

⁵³ *CNU*, p.79.

⁵⁴ Jacinto RIVERA DE ROSALES, “La moralidad. Hegel versus Kant (II)”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, n° 18, 2004, p. 395.

⁵⁵ *CNU*, p. 82.

1.1.3. ACCIÓN EXPRESIVISTA Y EL MODELO TRANSUBJETIVO DE ACCIÓN

Como conclusión a la crítica hegeliana a la filosofía moral kantiana, Benhabib encuentra que el concepto de libertad de Hegel es aún más abstracto y formalista que el de Kant, aunque, paradójicamente, tiene mucho más contenido. Mientras que en Kant la forma y el contenido de la moral se separan, en Hegel permanecen dialécticamente unidos⁵⁶. En este sentido, apunta Benhabib, la ética hegeliana no es ni una ética del deber ni una ética de la conciencia, sino una ética social de la libertad guiada por el ideal de la racionalidad integrada en la personalidad.

En el esquema hegeliano, la libertad consiste no en la eliminación o supresión de todo contenido, sino en su reformulación, reapropiación y reexposición. Respecto de quién es el sujeto que se reapropia de su propio trabajo, Benhabib destaca que el modelo inicial de la *Fenomenología* es dialógico, pues el individuo-lector puede sentirse partícipe de la constitución de su propia conciencia según la narra el filósofo-escritor. Pero este modelo pronto se torna en un esquema monológico, en el que el desarrollo de la conciencia se muestra ahora como la exteriorización del macrosujeto protagonista de la *Fenomenología*. De esta manera, el plural *nosotros* se convierte en un singular *yo*: el *espíritu*, que se externaliza a través de su actividad y se desarrolla reapropiándose de ella. Benhabib considera que Hegel sienta así las bases de una renovación de la filosofía del sujeto que servirá de trasfondo a la crítica desfetichizadora que él mismo inicia y que continuará Marx⁵⁷.

Esta nueva filosofía del sujeto se articula en torno a la idea del trabajo como la actividad por medio de la cual la conciencia transforma el medio natural, haciéndolo suyo. El trabajo, explica nuestra filósofa, puede entenderse de dos maneras. Primero, como una actividad útil y orientada por un propósito y que consiste en que un sujeto se apropie de la naturaleza y la transforme, iniciando un proceso acumulativo que se transfiere de generación en generación. Esta perspectiva se relaciona con lo que Aristóteles entendía por *poiesis*, es decir, la producción. Pero también, y en segundo lugar, el trabajo se puede entender como la actividad que no crea un producto, sino valores, es decir, como una actividad que humaniza la naturaleza y que, asimismo, constituye un proceso acumulativo que se transmite a través de las

⁵⁶ CNU, pp. 83-84.

⁵⁷ CNU, pp. 46-47.

generaciones⁵⁸. Esta actividad está relacionada con lo que Aristóteles entendía por *praxis*: aquellas acciones que no producen objeto alguno, sino que se agotan en su propia realización.

Para Benhabib los dos modelos de trabajo, como transformación y como valorización, se correlacionan, respectivamente, con la constitución de la conciencia y con la constitución del sujeto como un nosotros. En este marco, la educación consiste en que la conciencia individual se reapropie de ese trabajo, tomando posesión de lo que ya ha sido adquirido por el espíritu a través de su devenir histórico. El resultado es una naturaleza humanizada e inteligible⁵⁹. Para ello, la conciencia individual debe asumir la perspectiva del espíritu universal, es decir, identificarse con el “nosotros”. La educación, añade la filósofa, consiste en tomar conciencia de que uno es, al tiempo, la substancia y el sujeto del proceso histórico. Por esta vía se alcanza la reconciliación del individuo con la sociedad, pues el sujeto individual se identifica con el sujeto universal, eliminándose las escisiones que había creado la filosofía kantiana. Benhabib quiere señalar que, pese a los aciertos de este esquema, Hegel lo lleva demasiado lejos, pues dicha reconciliación parece reducir toda la pluralidad humana, generalmente conflictiva, a la memoria del sujeto colectivo *espíritu*⁶⁰.

Efectivamente, y como ha señalado Charles Taylor, Hegel sigue un *modelo expresivista* de acción⁶¹, pues concibe todas las acciones como la exteriorización de las potencialidades de un único agente. Es, precisamente, ese modelo objetivante el que, a juicio de Benhabib, dificulta a Hegel entender la *Sittlichkeit* en términos intersubjetivos. No obstante, señala nuestra autora, la *Sittlichkeit* también podría interpretarse en términos intersubjetivos, como sucede en las lecciones de Jena, donde un modelo dialógico de interacción basado en la relación amorosa le servía a Hegel para denunciar las carencias del monologismo moral kantiano. Benhabib señala que, a partir de la *Fenomenología*, este modelo va a tornarse progresivamente monológico, porque el desarrollo de la conciencia es entendida no ya como

⁵⁸ CNU, pp. 50-51.

⁵⁹ CNU, pp. 48-49.

⁶⁰ CNU, pp. 52-53.

⁶¹ Charles TAYLOR, *Hegel*, traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones, Barcelona, Anthropos, 2010 [1975], pp. 15-21.

la interacción de individuos concretos, sino como el trabajo de exteriorización de un solo sujeto: el *espíritu*. La filosofía de Hegel se transforma, así, en una filosofía centrada en el sujeto, en la que el trabajo del espíritu consiste en una continua exteriorización y reapropiación de su propia obra en un proceso acumulativo que transforma los objetos de la naturaleza en objetos con sentido para los seres humanos. Pero no son los individuos los que se *apropian* de la naturaleza, pues, en la *Fenomenología*, la pluralidad humana se reduce a la historia de un macrosujeto.

Para Benhabib, este modelo transubjetivo se hace muy evidente en el análisis del “sistema de necesidades” (*System der Bedürfnisse*) que lleva a cabo Hegel en las *Lecciones de Filosofía del Derecho*⁶². Hegel entiende que esta nueva esfera, producto de la Modernidad, es lo que destruye la unidad de la vida ética, en la medida en que crea la ilusión de que los individuos son meras mónadas que persiguen su propio interés con independencia de todo lo demás. Hegel muestra que este esquema, ilusoriamente individualista, se basa en un sistema de interdependencias, que es su momento de universalidad. Pero se trata de una apariencia de universalidad, porque los individuos concretos no son conscientes de ella. Solo el observador puede captar la lógica de lo que aparenta ser mero atomismo. Esta fue la perspectiva de Adam Smith al formular la metáfora de la “mano invisible”. Es por esto por lo que el “sistema de necesidades” es precisamente eso: un sistema con su propia lógica de acción, lógica que permanece oculta a los ojos de los participantes. De este planteamiento deduce Hegel que el sistema de necesidades aboca a los individuos a la pérdida de libertad y de sentido. De libertad, porque los individuos actúan según leyes de las que no tienen conciencia. Y de sentido, porque en este sistema de interdependencias, el trabajo se torna cada vez más abstracto y sin significado para los que lo realizan⁶³.

Solo el Estado, entendido como un universal concreto, es capaz de devolver la libertad y el sentido a los individuos. El Estado se constituye, así, en la vía de reconciliación de lo subjetivo y lo objetivo, de la moralidad y la eticidad. Pero, en opinión de Benhabib, Hegel opta con eso por un modelo de Estado orientando a la integración social y al manejo de una

⁶² G.W.F. HEGEL, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, Madrid, Gredos, 2010, §§189 - 208.

⁶³ *CNU*, pp. 95-97.

situación de crisis, y no por un modelo de Estado en el que los individuos sean los partícipes en la toma de decisiones que afectan a su destino.

La lógica de Estado que favorece Hegel es la de una racionalidad burocrática y administrativa, en la que las decisiones son tomadas por expertos, incluidos los filósofos. Los individuos pueden, por mediación de la filosofía, aspirar a conocer la *idea* del espíritu, pero la historia no es obra de ellos, sino de una entidad transubjetiva que se sirve astutamente de las acciones individuales.

La crítica de Hegel a Kant acaba, pues, con la dogmática conclusión de que la libertad se realiza en el Estado moderno promoviendo la integración y excluyendo la participación política, pues la sociedad se concibe como un conglomerado de grupos de interés antagónicos y potencialmente agresivos cuya coexistencia tiene que ser administrada por funcionarios y burócratas al servicio del Estado. Es decir, la reconciliación tiene que pagar el precio de la supresión de la crítica.

La conclusión de Benhabib es que el significado de la transformación hegeliana del concepto de autonomía kantiana en un ideal transubjetivo de libertad tan solo pretende: “to protect modernity against its own revolutionary excesses by limiting the communicative evaluation of political legitimacy by citizens themselves”⁶⁴.

1.1.4. EL MARX DE LOS *MANUSCRITOS*

Tomando distancia de la dialéctica hegeliana entre la idea y la realidad, Marx quiere mostrar la dialéctica existente en el interior de la realidad misma, en la que los medios y las relaciones de producción determinan el curso de la historia. En los *Manuscritos de economía y filosofía*⁶⁵, Marx entiende que, en el capitalismo, la burguesía, que es la propietaria de los medios de producción, se ha apropiado del poder, y desde éste produce la *idea*: una ética, una cultura y un derecho, que son la simple superestructura de las relaciones de dominación.

⁶⁴ “Proteger la modernidad contra sus propios excesos revolucionarios limitando la evaluación comunicativa de la legitimidad política que puedan hacer los propios ciudadanos”, *CNU*, p. 101, traducción propia.

⁶⁵ Karl MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 2009, pp. 179 y ss.

Sobre esta estructura, Marx va a iniciar lo que Benhabib denomina una *utopía inmanente*, opuesta a las ensoñaciones *trascendentes* del socialismo utópico⁶⁶. De lo que se trata, piensa Marx, es de mostrar que en la realidad se encuentra ya el germen de aquello que pudiendo ser, todavía no es. Y eso que todavía no es, dice Marx en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), es lo que encuentra su vía de escape en la religión, convertida en una protesta contra la miseria real que nace de un anhelo insatisfecho.

Este anhelo, señala Marx, es la esperanza ante la situación de alienación que experimentan los individuos en la sociedad capitalista. Los trabajadores están alienados de su actividad productiva, pues los capitalistas se apropian del beneficio de su trabajo; están alienados del objeto de ese trabajo, ya que éste se convierte en una actividad abstracta; alienados también de sus compañeros, a los que, por la escasez de mano de obra, se considera como rivales y no como amigos; y, finalmente, están alienados del propio potencial humano, de la posibilidad de desarrollarse como individuos. La utopía marxiana consiste en que los individuos se *reapropien* de esas potencialidades que le han sido arrebatadas. Pero esta reapropiación, dice Benhabib, puede hacerse por dos vías cuya complementariedad constituye una de las dificultades con las que tropezará el propio Marx y sus seguidores.

Por un lado, la reapropiación puede pasar por recuperar los derechos de los que se ha apropiado la actividad económica. Reapropiarse significa aquí que dicha esfera sea puesta al servicio del bien común. Se trata, en términos de Benhabib, de una *universalización de lo político*, tesis que permite contemplar a Marx como un demócrata radical que denuncia la falta de materialización y generalización de los ideales burgueses. En este punto, el proyecto de Marx se emparenta con el de Hegel. Pero, por otro lado, Marx postula, como igualmente necesaria, la desaparición misma de la esfera mercantil. Desde esta perspectiva, la reapropiación consistiría en la desaparición de la propiedad de los medios de producción y, finalmente, en la desaparición de las clases sociales y del Estado. O, en otras palabras, de la *socialización de lo universal*⁶⁷.

El concepto de *universalización de lo político* se corresponde con lo que Benhabib denomina *norma*, es decir, la articulación política de las demandas liberales de

⁶⁶ *CNU*, p. 35.

⁶⁷ *CNU*, p. 39.

justicia, igualdad y derechos individuales, llevando a su extremo las promesas del universalismo burgués. Se trata del momento de *cumplimiento (fulfilment)* en el que la emancipación alcanza su conclusión.

Por su parte, la *socialización de lo universal* se corresponde con la *utopía*, es decir, la necesidad de transfigurar la realidad social para que de ella emerja un nuevo modelo basado en la solidaridad y la amistad. Se trata, entonces, del momento de *transfiguración (transfiguration)*, que sugiere que la emancipación no es el cumplimiento, sino una radical transformación y una ruptura cualitativa con el presente, el cual, de alguna manera, es negado⁶⁸. No obstante, es dudoso, y Benhabib no deja de señalarlo, que el propio Marx hubiera considerado que la reapropiación a través de la desaparición de la propiedad de los medios de producción, de las clases sociales y del Estado supusiera una utopía, si por tal se entiende “lo otro” de lo factual. Pero Benhabib sugiere que Marx prejuzgaba que toda utopía era, en cuanto negación del presente, la expresión de un simple deseo, aun cuando él mismo formulara un esquema de transformación a partir no del deseo, sino de la necesidad⁶⁹.

1.1.4.1. LA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

Quedan así planteados, en los *Manuscritos*, dos modelos de emancipación: el modelo continuista de la *universalización de lo político*, que se corresponde con la reapropiación de la riqueza a través de la radicalización de la revolución burguesa, y la rupturista *socialización de lo universal*, que se relaciona con la transfiguración del actual modelo de sociedad para dar lugar a una nueva configuración social.

⁶⁸ CNU, pp. 13, 41-42.

⁶⁹ La tarea de la crítica, según la entiende Marx, no es confrontar la realidad con un ideal, sino someter la realidad a una crítica tal que muestre lo que debe ser como una posibilidad. La crítica, entonces, ya no confronta lo factual con lo ideal, sino lo que es con la posibilidad de ser. Esto ha de presuponer, y así lo expresa el propio Marx, que la razón se encuentra en la existencia tan solo como potencial, pero no necesariamente como realización. La razón no es, como la había pensado Kant, un principio trascendente a la historia, sino algo que debe externalizarse y encarnarse en el mundo. De esta forma, la crítica de Marx obliga a ver el momento presente como algo mediado por los conflictos que lo han producido y no como algo meramente dado. Véase David LEOPOLD, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid: Akal, 2012, p. 93.

Observemos ahora que, ya en los *Manuscritos*, Marx concibe la *socialización de lo universal* en términos similares a como Hegel concebía la reapropiación. Así, en el epígrafe “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía política de Hegel en general”, Marx está de acuerdo con Hegel en que la *objetivación* es un proceso por el cual las capacidades, habilidades y técnicas humanas se materializan en un objeto. Sin embargo, aceptando que la objetivación es un proceso de auto externalización, dice Marx, éste no siempre es un proceso de autorrealización⁷⁰. Así, señala, Hegel solo ve el aspecto positivo del trabajo, pero no ve su lado negativo⁷¹. Para Marx, la esencia del trabajo es la autorrealización de los individuos a través de la creación de objetos, pero la forma en que existe ese trabajo en una sociedad de propiedad privada niega esa misma esencia, pues los individuos tienen que comerciar con su fuerza de trabajo como si de cualquier mercancía se tratara⁷².

Benhabib señala que, aun con esta crítica, Marx está de acuerdo con Hegel en el planteamiento de la filosofía del sujeto, pues el proceso de objetivación se entiende como la expresión y externalización de un macrosujeto, que en el caso de Hegel es el *espíritu* y en el de Marx, la especie⁷³. Así, en sus *Manuscritos* de 1844, Marx habla de la humanidad como el sujeto histórico, pero esto, señala Benhabib, no altera el fundamento de la filosofía del sujeto, pues la historia es vista como un proceso unitario de las capacidades de un sujeto colectivo y la emancipación es entendida como la apropiación del trabajo externo de ese sujeto⁷⁴. Si en el caso de Hegel, la reapropiación se producía por medio de la educación, en el caso de Marx, la

⁷⁰ CNU, p. 35.

⁷¹ K. MARX, *Manuscritos...*, *op. cit.*, p. 188.

⁷² CNU, p. 56. En su tesis doctoral, Benhabib señala que el gran logro de Marx, respecto de la filosofía de Hegel, reside en haber visto que el trabajo no es un acto individual de un sujeto, sino que el trabajo es, siempre, trabajo organizado en un proceso de reproducción social, que es lo que permite explicar de forma inmanente la unidad y la dinámica de la historia, prescindiendo, así, de la necesidad de apelar a un espíritu trascendente. BENHABIB, *Natural Right and Hegel*, *op. cit.*, p. 252.

⁷³ CNU, p. 56.

⁷⁴ CNU, pp. 54-55.

reapropiación es la adquisición de los medios de producción. Pero, dice Benhabib, esto no altera la raíz del problema, que no es otra que la del macrosujeto⁷⁵.

1.1.4.2. LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Como bien señala Benhabib, Marx mantiene una segunda perspectiva más antropológica, que Benhabib denomina *finitud sensible (sensous finitude)* y que afirma que la relación de externalización es, al mismo tiempo, una relación social entre seres humanos. Por tanto, reapropiación significa no solo reapropiarse de objetos, sino también de los procesos de interacción. Desde esta perspectiva, “comunismo” es más que el triunfo de una humanidad concebida como un demiurgo que transforma el mundo (universalización de la política), también es la transformación de necesidades radicalmente nuevas (socialización de lo universal)⁷⁶.

Así, si la historia puede contemplarse, desde una perspectiva sociológica, como la evolución del “hombre” a través de su externalización y objetivación, también es posible verla desde la perspectiva de los participantes. Lo que se verá, entonces, es la alienación de individuos concretos. Vista desde la perspectiva del macrosujeto, la historia es objetivación y autoexpresión; vista desde la perspectiva de los individuos, la historia es autonegación y objetivación alienada. De esta forma, los individuos empíricos solo pueden convertirse en los sujetos de la historia si se reapropian de los atributos del macrosujeto⁷⁷.

Así, Marx señala que la filosofía crítica es la auto clarificación de una época sobre sus propias luchas y deseos. La crítica, al hacernos tomar consciencia de esas luchas y deseos, anticipa su radical transformación, al mostrar que en el momento presente esos sueños aún no han sido realizados. Así, vimos que en los *Manuscritos de economía y filosofía*, Marx señaló que la característica definitoria del sistema capitalista es la apropiación del trabajo del proletariado por parte de los propietarios de los medios de producción. Esta apropiación niega la condición del ser humano, que se realiza, precisamente, por medio del trabajo. Por eso, los trabajadores solo pueden convertirse en *sujetos* en la medida en que se reapropien del trabajo

⁷⁵ CNU, p. 58.

⁷⁶ CNU, pp. 58-60.

⁷⁷ CNU, p. 57.

que les pertenece y puedan ponerlo al servicio de sus necesidades. A diferencia de Hegel que, como vimos, hacía una teoría del *manejo* de la crisis, Marx realiza así una teoría *crítica* de la crisis, cuyo objetivo será señalar la forma en la que los individuos pueden emanciparse de aquello que los mantiene alienados. En términos de Benhabib, la teoría crítica marxista se orienta, de esta manera, a señalar cómo lo transubjetivo puede devenir en intersubjetivo⁷⁸.

1.1.5. EL MARX DE *EL CAPITAL*

Casi un cuarto de siglo después, Marx trata de sistematizar y reelaborar toda su teoría con la publicación del primer volumen de *El capital* (1867). La *crítica inmanente* al sistema capitalista se divide ahora en dos partes, que Benhabib denomina crítica *categorial*, con la que se confrontan las categorías de la economía política clásica para poner de relieve las contradicciones entre lo que afirma teóricamente y sus consecuencias sociales. Lo que Marx trata de demostrar es que las categorías de la economía clásica son incapaces de explicar el funcionamiento del capitalismo⁷⁹. Por su parte, la crítica *normativa* consiste en enfatizar las contradicciones entre los ideales normativos de la sociedad burguesa, basados en la libertad, la igualdad y la propiedad, y las relaciones sociales que se producen de hecho, en las que la libertad de unos pocos se consigue por medio de la apropiación del trabajo de amplias capas de la población⁸⁰.

Para mostrar estas contradicciones, Marx apela en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* a las teorías del “estado de naturaleza”, que sirven para legitimar una sociedad civil compuesta por individuos atomizados. Para Marx, más que legitimar el actual *statu quo*, las teorías del estado de naturaleza explican la peculiar cualidad de la sociedad civil: su legitimación proviene de normas inmanentes a la propia existencia humana y no de normas trascendentes, como había sucedido en todas las épocas anteriores. Efectivamente, en las sociedades precapitalistas, las relaciones sociales se

⁷⁸ *CNU*, p. 103.

⁷⁹ Un ejemplo de crítica categorial es el siguiente: la teoría clásica vincula la propiedad al trabajo. Así lo había entendido John Locke. Pero lo cierto, dice Marx, es que en la sociedad capitalista, el trabajo no concede propiedad alguna, salvo un salario.

⁸⁰ *CNU*, pp. 105-108.

articulaban según cosmovisiones, en las que cada individuo entendía su posición en la sociedad por referencia a una totalidad. Pero el desarrollo del capitalismo, pensaba Marx, destruye todas las relaciones sociales y, en particular, desconecta el trabajo de la propiedad de los medios de producción⁸¹.

En esta situación de facto, las teorías del estado de naturaleza explican la constitución de la sociedad civil como la unión voluntaria de individuos autónomos según dictados de la razón. La función del poder político consiste en garantizar que las relaciones entre esos individuos sean justas. En la medida en que la legitimación de la sociedad civil viene dada por las leyes económicas, la crítica de la economía política, piensa Marx, se convierte en una crítica de las normas por las que esa sociedad se entiende a sí misma⁸².

La crítica no solo tiene por finalidad el diagnóstico de la crisis social que produce el sistema capitalista, sino que también quiere mostrar que en las contradicciones de esa sociedad se halla el potencial para su transformación. El imperativo de la transformación se justifica por el hecho de que la riqueza que es capaz de acumular la sociedad se ha convertido en un fin en sí misma y no en un medio para desarrollar todas las potencialidades humanas. Benhabib señala que es aquí donde la teoría de la crisis halla su fundamento normativo. Marx no se refiere al desarrollo de las potencialidades humanas encaminadas a la consecución de un fin preconcebido, sino que el desarrollo de dichas potencialidades es un fin en sí mismo, pues supone el libre desarrollo de todas las potencialidades creativas humanas. En este sentido, la burguesía ha sido la primera clase social que, en la historia, se ha hecho cargo de este ideal normativo. Es esta una de las razones por las que Marx considera que el socialismo requiere primero el desarrollo pleno del capitalismo. Pero, a la vez que los logros de la burguesía han de ser incorporados, también han de ser superados, pues esta clase entiende la liberación de las potencialidades humanas de forma limitada, circunscribiéndolos a la acumulación de la riqueza. El socialismo no forma riqueza como un fin, sino como un medio para el desarrollo

⁸¹ *CNU*, pp. 109-111.

⁸² *CNU*, p. 111.

de la humanidad. Marx establece así, concluye Benhabib, un nuevo ideal de “vida buena” basado en el continuo progreso de la realización humana⁸³.

Benhabib considera que esta lectura pone énfasis en el ideal ilustrado del desarrollo de la humanidad como un macrosujeto, pero también es posible interpretarla desde una perspectiva intersubjetiva, en el sentido de que la transformación social cuantitativa también tiene que traducirse en un cambio cualitativo de las capacidades, necesidades y deseos de los individuos. Esta transformación podría entenderse, entonces, como una educación estética de la sensibilidad, a través de procesos de reeducación sobre el objeto de nuestras necesidades y deseos. No obstante, enfatiza Benhabib, Marx no señala por qué criterios debería orientarse esta transformación. Y no lo señala porque quiere evitar que el socialismo se convierta en una nueva forma de pensamiento utópico⁸⁴.

Benhabib considera más relevante cómo se rearticula el segundo nivel de crítica, la *crítica desfetichizadora*. La autora indica que de esta teoría del fetichismo pueden hacerse varias lecturas. La primera es la de que la crítica marxista del fetichismo de la mercancía se basa en un postulado no menos mítico: el de la *transparencia e identidad de las colectividades*. Benhabib señala que todas las sociedades medianamente grandes requieren de un alto nivel de división del trabajo y especialización, por lo que habrá de producir una esfera objetiva basada en intercambios que obedecerán a su propia lógica. No parece probable, en tal caso, que los individuos puedan asumir, como propia, esa lógica objetiva. La segunda sería la de la *reconstitución de las esferas sociales*, que consistiría en el desarrollo de una sociedad futura en la que los medios de producción fueran puestos a disposición del desarrollo comunitario y bajo el control de los propios individuos. Respecto de la interpretación anterior, ya no se trataría de la eliminación de las relaciones de intercambio económico, sino de su sumisión a las relaciones sociales. La tercera sería la de la *trascendencia de la ley del valor*, según la cual, la superación del fetichismo requiere de un nuevo sistema de producción en el que la unidad del valor social no sea el trabajo requerido para producirla. De esta forma, los individuos podrían volver a disponer del trabajo para usarlo en actividades creativas que redunden en su desarrollo como seres humanos. La cuarta sería la de la *racionalización de la*

⁸³ CNU, pp. 112-113.

⁸⁴ CNU, pp. 113-114.

ley del valor, en la que ya no se trataría de eliminar dicha ley, sino de racionalizarla por medio de la planificación central y burocratizada de los medios de producción. La primera interpretación nos llevaría a una crítica comunitarista del liberalismo; la segunda y la tercera, a sendos modelos alternativos de utopía; y la cuarta a una legitimación de la planificación central de la economía y al socialismo de Estado⁸⁵.

En el próximo epígrafe veremos cómo explica Benhabib qué impidió a Marx articular estos tres modelos de emancipación en una sola teoría.

1.1.5.1. DOS MODELOS DE CRISIS

Benhabib considera que de la crítica immanente y de la crítica desfetichizadora se siguen dos modelos de crisis, según contemplemos la sociedad desde el punto de vista de los participantes en las interacciones sociales, que hemos denominado perspectiva antropológica, o desde el punto de vista del observador, que hemos denominamos más arriba perspectiva sociológica. El primero se correspondería con la *crisis de la vida (lived crisis)*, que es aquella que experimentan los propios individuos respecto a sus necesidades y sentimientos como consecuencia de los fenómenos de alienación, explotación e injusticia. El segundo, la *crisis sistémica (systemic crisis)*, se refiere al mal funcionamiento de la *lógica funcional* debido a la sobreproducción o el subconsumo. En el artículo “The Marxian Method of Critique”⁸⁶, Benhabib expone estas dos modalidades de crisis señalando lo que Marx entendió como “límites” en el desarrollo del sistema capitalista. Estos límites son de dos tipos. Los límites sistémicos se refieren a las constricciones a las que está sometido el sistema capitalista debido a su propia dinámica: tendencia a la acumulación de capital, tendencia a una tasa de rendimientos decrecientes, etc. Los límites sociales se refieren a las constricciones que sufre ese modo de producción debido a los conflictos sociales que genera. Los límites sistémicos producen disfuncionalidades en la esfera económica, mientras que los límites sociales producen antagonismos en la esfera social que, a la larga, tienden a socavar el sistema económico. Para Benhabib, el principal mérito de la teoría crítica de Marx fue exponer con claridad esta

⁸⁵ CNU, pp. 115-123.

⁸⁶ S. BENHABIB, “The Marxian Method of Critique: Normative Presuppositions”, en *Praxis International*, issue: 3/1984, pp. 288.

duplicidad de crisis que se produce en las sociedades capitalistas y señalar que el origen de ambas es la apropiación del trabajo del proletariado, estructura de dominación que se muestra como una relación natural⁸⁷.

A diferencia de la *Sittlichkeit* hegeliana, que consistía, recordemos, en un programa de integración de la crisis para moderar sus efectos, Marx no recalca tanto la reconciliación como el diagnóstico, de tal forma que sea éste, y no la ensoñación de una utopía trascendente, el que muestre aquellos rasgos inmanentes que permiten la futura transformación social. La filosofía crítica, de acuerdo con Marx, consiste en la auto clarificación de una época sobre sus propias luchas y deseos mostrando que en sí misma anticipan su transformación. Por tanto, la crítica se constituye en torno a dos momentos: el de tomar conciencia de las aspiraciones del presente y el de mostrar por qué esas aspiraciones no pueden ser satisfechas en el momento actual.

A través de la teoría del fetichismo, Benhabib ha mostrado que se podían deducir cuatro modelos emancipatorios que, en último término, pueden ser reducidos a dos: la *reconstitución de las esferas sociales* y la *trascendencia de la ley del valor*, que consiste en la puesta a disposición comunitaria de los medios de producción, y el de la *racionalización de la ley del valor*, que consiste en la planificación central y burocratizada de los medios de producción. El primer modelo enlaza con el modelo de ruptura y transfiguración social de la primera época de Marx; y el segundo, con el modelo de la continuación y completitud de ese presente.

El problema, dice Benhabib, es que Marx no realiza ningún análisis que medie entre esos dos puntos de vista, lo cual deja al marxismo con un importante problema teórico del que se deducen serias consecuencias normativas. El problema teórico reside en el hecho de que, en las sociedades modernas, la integración social se puede concebir de dos maneras: como *integración sistémica* y como *integración social*. La integración sistémica persigue coordinar la acción de los agentes sociales a través de algún mecanismo funcional, como es el mercado, en el que los distintos intereses individuales acaban armonizándose para constituir un bien general. A diferencia de éste, la integración social apunta a la coordinación de las acciones sociales a través de la armonización de las orientaciones de los individuos por medio de normas

⁸⁷ CNU, pp. 123-127.

y valores que se han constituido de forma intersubjetiva. La integración sistémica puede ser apreciada por el observador sociológico, mientras que la integración social solo puede ser percibida desde la perspectiva de quienes participan efectivamente en interacciones sociales. Según Benhabib, Marx tiene dificultades para alternar entre ambas perspectivas, lo cual significa que llega a asemejar la integración sistémica con la integración social. Y este problema teórico quedará irresuelto hasta que repare en él la primera generación de la Escuela de Frankfurt⁸⁸.

La consecuencia normativa del problema radica en que al decantarse por la perspectiva sistémica, Marx se ve obligado a absorber toda la pluralidad social bajo el uniformador concepto de *clase social*. Para Marx, la formación de la conciencia de clase será el requisito indispensable para la autonomía, que consiste en la constitución del proletariado como verdadero sujeto histórico. La dificultad consiste en que es el *teórico* marxiano el que, desde la perspectiva del observador, adscribe intereses a esa clase, ignorando la pluralidad de intereses existentes dentro de los colectivos humanos. El concepto de clase supera así el nivel descriptivo para convertirse en un concepto normativo, pues ya no solo sirve para describir lo que los individuos hacen, sino también lo que deberían hacer. Para Benhabib, este concepto de clase social acaba abocando a Marx a la misma filosofía del sujeto que hacía inoperante la *Sittlichkeit* hegeliana⁸⁹.

La filósofa coincide en este punto con Habermas al señalar que el modelo de Marx quedó preso de la unilateralidad de concebir el desarrollo social exclusivamente a través de un trabajo entendido como dominio de la naturaleza, obviando la dimensión de la interacción social. De esta forma, toda la cultura, incluida la moral o la política, queda reducida a superestructura, un epifenómeno de la estructura económica⁹⁰. Entre nosotros, José Luis Aranguren coincide en este diagnóstico al señalar que en Marx se produce “una negación de la cuestionabilidad de la relación entre lo ético y lo político, por supresión de uno de los términos

⁸⁸ CNU, pp. 127-128.

⁸⁹ CNU, pp. 128-129.

⁹⁰ Véase, a este respecto, el conjunto de ensayos recogidos en J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como “ideología”*, *op. cit.*, y también, del mismo autor, *Conocimiento e interés*, traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, Madrid: Taurus, 1982.

(el ético) y simplificación del otro (el político), que se hace consistir en simple lucha por la revolución”⁹¹. Los conceptos morales se diluyen en el *cientificismo* y positivismo de *El capital* dentro del magma de la ideología de la clase dominante, de forma que la “inequívoca demanda moral de la lucha por la revolución es neutralizada mediante la formulación de una sociología científica que pronostica su cumplimiento inexorable”⁹².

La teoría social marxista, dice Benhabib, quedó así enfrentada a un dilema: o bien el proletariado es un actor social más cuya lucha nosotros decidimos apoyar con base en consideraciones éticas y políticas, o bien el proletariado es el actor social privilegiado cuyas luchas son apoyadas por consideraciones meramente teóricas⁹³.

1.2. CRÍTICA, NORMA Y UTOPIA EN HORKHEIMER Y ADORNO

Como hemos venido señalando, el empeño de Benhabib en *Critique, Norm and Utopia* se dirige hacia la renovación de la teoría crítica, teoría que, a su juicio, debe dar cumplimiento a tres exigencias: la de la *crítica*, la de la *norma* y la de la *utopía*. Por *norma* entiende nuestra autora el *deber ser*, que en la Modernidad pasa por el reconocimiento de la autonomía del sujeto entendida ésta como la aceptación racional e individual de las normas; por *utopía*, el constructo intelectual que permite el contraste entre *lo que es* y *lo que podría ser*; y por *crítica*, el instrumento que permite evaluar *lo que es* a la luz de *lo que debería ser* (*crítica inmanente*); y *lo que es* bajo la óptica de *lo que podría ser* (*crítica desfetichizadora*).

En su revisión de los textos fundacionales del pensamiento crítico, Benhabib se ha esforzado en poner de relieve que, tanto para Hegel como para Marx, la *norma* consiste en el reconocimiento de la autonomía del sujeto, tal como la definió Kant. En el ámbito de la política, dicha autonomía se materializa en la articulación de los derechos liberales de justicia e igualdad. Ambos, Hegel y Marx, muestran una consideración ambivalente respecto de la

⁹¹ José Luis ARANGUREN, *Ética y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 56.

⁹² *Ibidem*, p. 57.

⁹³ *CNU*, p. 132.

norma. Por una parte, tienden a poner de relieve las mistificaciones de su definición, en particular el hecho de que, bajo las condiciones de una sociedad de mercado, tal autonomía es una simple ilusión. Pero, por otra parte, consideran que en la norma se encuentran las potencialidades que permiten su trascendencia.

Ambos autores discrepan más abiertamente de los planteamientos kantianos a la hora de definir la *crítica*. Para Hegel, la crítica no consiste, como para Kant, en fijar los límites de una razón entendida en términos de un sujeto trascendental, sino en una evaluación de la constitución de esa misma razón y del sujeto. La crítica encuentra, así, su fundamentación en una filosofía de la historia que, primero Hegel y después Marx, entenderán como un desarrollo racional hacia la realización de los ideales de libertad y justicia. Esta crítica es *inmanente* cuando se contrapone lo factual con los valores que legitiman el estado de cosas, como sucede con las teorías del derecho natural; o *desfetichizadora*, cuando lo que se contrapone es la objetividad con la que se muestran los procesos sociales con la forma en que históricamente se han constituido, como sucede con la definición del sujeto como una entidad anterior a la sociedad.

Marx añade nuevos matices a la definición de la crítica, al entenderla como una confrontación entre lo factual y sus potencialidades. Así, la crítica es definida como la auto clarificación de una época sobre sus propias luchas y deseos, de tal forma que los individuos puedan tomar conciencia de estas. En la medida en que la legitimación de la sociedad moderna viene dada por las leyes económicas, la crítica debe ser, fundamentalmente, crítica de la economía política. Esta crítica puede ser *inmanente* o *desfetichizadora*. La primera, a su vez, puede llevarse a cabo de forma *categorial*, cuando lo que se somete a juicio son los conceptos de la economía política y se los contrasta con la realidad para mostrar los componentes ideológicos que contienen los conceptos; o de forma *normativa*, cuando lo que se contrastan son los valores del liberalismo económico con los resultados sociales que produce. Por su parte, la *crítica desfetichizadora* nos muestra las potencialidades que contiene el momento actual, de tal forma que se hace manifiesto que en ella se encuentra ya el germen de aquello que pudiendo ser, todavía no es.

En ambos autores, la *crítica* es también un *diagnóstico de la crisis*. Para Hegel, la crítica nace del espectáculo de disolución, miseria y corrupción que produce el imperio del sujeto autónomo, materializado en el liberalismo político, el utilitarismo ético y la concepción

atomista de la sociedad⁹⁴. La crisis de la Modernidad consiste en que, bajo el imperio de ese sujeto maximizador de sus intereses particulares que se da la norma moral a sí mismo, se prescinde de la sustancia ética, que se forma por la pertenencia de los individuos a una comunidad. Para Marx, por su parte, la Modernidad produce dos tipos de crisis. Por un lado, la *crisis sistémica*, que consiste en el mal funcionamiento del sistema de mercado. Por otro, la *crisis de la vida*, que es el resultado de los procesos de alienación que sufren los individuos por la dinámica de las relaciones sociales de producción.

De estas concepciones de la crisis, emergen distintos modelos de transformación radical de la sociedad, proyectos que, en la terminología de Benhabib, merecen el nombre de utopías, entendidas como proyectos de vida buena. Para Hegel, la transformación social pasa por la reconciliación del individuo con la sociedad a través de la *Sittlichkeit*, como tercer momento del espíritu objetivo que asume y supera los logros de los dos anteriores, que no son otros que los momentos de la normatividad moderna (el derecho natural y la moralidad kantiana). Esta transformación, en la que el individuo se reconcilia con la sociedad al reconocer su “yo” en el “nosotros”, se realiza a través de la reapropiación del trabajo del espíritu, que consiste en que los sujetos, por medio de un proceso educativo, reconozcan la racionalidad del trabajo histórico que ha constituido la *Sittlichkeit*. En el caso de Marx, la transformación radical de la sociedad consiste, también, en una reapropiación. Pero, a su juicio, de lo que ha de reapropiarse el individuo es de los frutos de su trabajo, de tal forma que mediante la administración de sus propias potencialidades, los seres humanos puedan llevar a cumplimiento sus aspiraciones y deseos. Según lo entiende Benhabib, el proyecto utópico de Marx sufre de la tensión entre su definición como una completitud del legado liberal (modelo de democracia radical) y su definición como una transformación revolucionaria de ese legado por la vía de la supresión de la propiedad privada y del propio Estado.

Pero hemos visto que, en el desarrollo de sus constructos teóricos, Hegel y Marx quedaron atrapados en el paradigma que Benhabib denomina *filosofía del sujeto*, modelo que constituye al individuo como instancia de un *otro generalizado*. En el caso de Hegel, el otro generalizado es el *espíritu*, mientras que en el de Marx, el sujeto colectivo es, o bien la clase social, o bien la humanidad en su conjunto. El problema de este esquema, y que Benhabib no cesa de señalar, es que, en tanto se evalúa a los individuos por sus caracteres genéricos,

⁹⁴ G.W.F HEGEL, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, op. cit., § 185.

anula sus demandas como un *otro concreto*. Como señalamos en la introducción, para Benhabib, el momento utópico de la teoría crítica pasa por el reconocimiento de la individualidad de cada sujeto, lo que se traduce en la necesidad de reemplazar este paradigma por otro que contemple la unicidad de cada individuo.

Con el estudio de la obra de Horkheimer y Adorno, Benhabib quiere mostrarnos cómo los iniciadores de la denominada Escuela de Frankfurt se percataron de este problema y buscaron una salida en la redefinición de los tres conceptos en torno a los que se articula el discurso crítico.

Veremos a continuación que Adorno y Horkheimer amplían el marco marxista de la crítica, sacándola de los límites de la economía política para aplicarla, primero a la ciencia, mostrando sus componentes ideológicos, y, después, a la razón misma, exponiendo sus componentes míticos. Esta crítica radical de la razón se traduce, en estos autores, en una desconfianza hacia el potencial que tanto Hegel como Marx habían vislumbrado en la normatividad moderna. Ante esto, la crítica ya no puede buscar su punto de apoyo en la forma en la que una época se entiende a sí misma. De esta manera, la *crítica inmanente* se torna en *dialéctica negativa* pues todo concepto es ahora sospechoso de perpetuar la lógica de la identidad con la que la razón trata de someter y homogeneizar en categorías todo aquello que esté más allá de sí misma, mientras que la *crítica desfetichizadora* deviene en *crítica de la cultura*, pues ambos autores entienden que, bajo la nueva forma de desarrollo del capitalismo, es la industria cultural la que desempeña el papel en el control social a través de la represión y satisfacción artificial de los instintos.

También el concepto de *norma* se va a ver afectado por esta crítica radical de la razón. Horkheimer acepta la kantiana relación entre la reflexividad moral y la autonomía individual, y profundiza en la crítica hegeliano-marxista a la formalidad del imperativo categórico. Así, entiende el frankfurtiano, el desarrollo de esa autonomía exige que se den ciertas condiciones sociales. No obstante, Horkheimer continúa la línea de Marx de considerar la moralidad como superestructura, de tal forma que entiende que todos los conflictos humanos tienen su origen en factores económicos. Adorno, por su parte, radicaliza aún más este planteamiento, pues no cree que la normatividad burguesa contenga potencial emancipatorio alguno.

Agotado el potencial de cumplimiento de la normatividad burguesa y denunciada la racionalidad como una lógica de la identificación, Horkheimer y Adorno se

vieron obligados a transformar el diagnóstico de la crisis en una filosofía retrospectiva con intención utópica. Adorno creyó encontrar la trascendencia de la lógica identitaria en la capacidad del sujeto de ser sí mismo en la alteridad, experiencia que alcanza por medio de un arte que nos revela el momento no discursivo de la verdad

Este planteamiento, concluirá Benhabib, no cambia la filosofía del sujeto que la teoría crítica había asumido de Hegel y Marx, pues tanto si se entiende la historia como un proceso de humanización o, por el contrario, como un proceso de deshumanización, el agente de esta sigue siendo una única instancia.

Comenzaremos exponiendo los inicios del Instituto de Investigación Social, señalando lo que supone de continuidad y ruptura con el pensamiento de Marx y, en particular, la ubicación en él de Horkheimer y Adorno. A continuación, analizaremos, en detalle, las consideraciones de estos dos autores respecto del legado de la teoría crítica.

1.2.1. HORKHEIMER, ADORNO Y EL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

Pocas décadas después de la muerte de Marx, el capitalismo gozaba de mejor salud que la propia teoría marxista. La crisis parecía afectar menos a las economías industrializadas que a un corpus teórico osificado por el dogmatismo de sus continuadores. Pero dos estudios publicados en 1920 —*Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch— sirvieron de revulsivo para el debate sobre la actualidad del marxismo y motivaron al rico industrial Felix J. Weill a convocar un seminario para discutir los problemas de su implementación.

A esta *Primera semana de estudios marxistas*, celebrada en 1922, asistieron Lukács y Korsch, junto a otros pensadores de izquierda como Friedrich Pollock y Max Horkheimer. Las reuniones no tuvieron continuidad, por lo que, para asegurar la prolongación de la reflexión, Weill se decidió a financiar un centro de investigación en la ciudad alemana de Frankfurt. De esta forma, nació el 2 de febrero de 1923 el Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*), cuya primera dirección recayó en el marxista ortodoxo Carl Grünberg (1861-1940). Grünberg fijó la línea continuista del Instituto con el pensamiento de Marx al reconocer que el objeto de la crítica era la naturaleza económica de la estructura social, y, por tanto, la crítica debía seguir siendo crítica de la economía política. También aceptó el

dogma de la filosofía de la historia como el marco normativo desde el que se ejercía esa crítica, pues tal instancia era la única que permitía contrastar el *ser* con el *deber ser*⁹⁵.

No obstante, y con independencia de la ortodoxia de Grünberg, muchos de los pensadores reunidos en torno al Instituto no dejaban de observar con preocupación el fracaso de algunos aspectos de la teoría de Marx, en particular, la falta de confirmación de las predicciones sobre la revolución. Por ese motivo, consideraban necesario revisar los planteamientos teóricos en tres aspectos sustanciales: el potencial revolucionario de la clase obrera, la lucha de clases como motor del cambio histórico y la infraestructura económica como el exclusivo objeto del análisis social⁹⁶.

El precario estado de salud de Grünberg recomendaba, además, tomar medidas para su posible relevo. A tal fin, el teólogo Paul Tillich creó en 1929 en Frankfurt la primera cátedra alemana de Filosofía Social con la intención de que la ocupara Horkheimer, de tal forma que, un año después, pudiera hacerse cargo del Instituto. Horkheimer no había llegado a la filosofía de la mano de Marx, sino de Schopenhauer y Kant. Influido por la *filosofía de la vida (Lebensphilosophie)* de Nietzsche, Dilthey y Bergson, había comenzado a interesarse por cómo vivían los individuos bajo un capitalismo monopolista en el que una racionalidad abstracta venía a revocar las antiguas promesas de libertad de la burguesía. Parecía que los individuos aceptaban irracionalmente unas condiciones de vida que objetivamente les perjudicaban. El diagnóstico de Horkheimer era que los filósofos de la vida, siguiendo de modo dogmático el subjetivismo kantiano, habían subrayado demasiado el vitalismo individual y poco las estructuras sociales, lo que había llevado a que, a comienzos del siglo XX, circularan por la literatura filosófica las formas más disparatadas de irracionalismo.

A este diagnóstico se unían los estudios que estaba llevando a cabo Friedrich Pollock bajo la tesis de la emergencia de una nueva forma de capitalismo: el *capitalismo de Estado*. A su juicio, la crisis de 1929 y la Gran Depresión estaban dando paso a una economía mixta, algunos de cuyos rasgos podían apreciarse también en la Unión Soviética. Su tesis era que tanto en la sociedad capitalista como en la socialista, el Estado asumía cada vez más funciones que, con anterioridad, habían correspondido al mercado, lo cual tenía importantes

⁹⁵ Adela CORTINA, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis, 2008, p. 57.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 35.

consecuencias para la vida individual y familiar. Horkheimer recogió con interés la tesis de Pollock y consideró que, junto al estudio de la economía, el Instituto debía abrirse a otras disciplinas que, como la psicología social, ayudaran a explicar la acción social al margen de las más estrechas tesis del *economicismo* imperante.

Al respecto, Horkheimer introdujo la obra de Sigmund Freud en el Instituto. Se trataba de una decisión arriesgada, pues, hasta entonces, se consideraba incompatible el pesimismo del psicoanalista vienes sobre el progreso con el optimismo histórico de Marx. No obstante, la incorporación al Instituto de Erich Fromm y de un ex discípulo de Martin Heidegger, Herbert Marcuse, ayudaron a tender los puentes necesarios entre el psicoanálisis y el marxismo. A la postre, la incorporación de una disciplina empírica como la psicología al ámbito del Instituto constituyó lo que, a juicio de Axel Honneth, marcó el sello distintivo de la Teoría Crítica: ser un modelo teórico que conjuga el diagnóstico de la actualidad orientado históricamente con un análisis social fundado en bases empíricas⁹⁷.

Sin embargo, Horkheimer temió que la unión de la economía y la psicología acabara por degenerar en alguna forma de funcionalismo, por lo que para el estudio de la dinámica entre individuo y sociedad se hacía necesario introducir una tercera dimensión: la cultura. Ahora, la Teoría Crítica de la sociedad descansaría sobre tres disciplinas fundamentales: la economía, la psicología y el análisis cultural, según lo expuso Horkheimer en el discurso de su toma de posesión como director del Instituto de Investigación Social:

Las discusiones acerca de la sociedad procedentes no solo de la filosofía social entendida en su sentido más limitado, sino más bien en los círculos sociológicos, así como filosóficos en general, paulatinamente han cristalizado alrededor de una cuestión que no solo posee meramente relevancia contemporánea, sino que es al mismo tiempo la formulación actual del problema filosófico más antiguo e importante: a saber, la cuestión de la relación existente entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones acaecidas en la esfera cultural en su sentido menos amplio (a la que pertenece no solo el llamado contenido espiritual de la ciencia, el arte y la religión, sino

⁹⁷ Axel HONNETH, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, traducción e introducción de Germán Cano, Madrid, Antonio Machado, 2009.

también el derecho, las costumbres, la moda, la opinión pública, el deporte, formas de ocio, el estilo de vida, etc.). El objetivo de investigar la relación entre estos tres procesos no es sino la formulación, apropiada al estado de nuestro conocimiento y metodología, de la antigua cuestión de la conexión entre existencia singular y razón universal, entre realidad e idea, vida y espíritu, solo que ahora referida a una nueva constelación de problemas⁹⁸.

En la década de los años treinta, la nueva perspectiva cultural se vio reforzada por el *giro superestructural* que supuso la incorporación al instituto de Leo Lowenthal y Theodor W. Adorno. Adorno, que llegó al marxismo desde el campo de la estética, consideraba que, bajo el sistema capitalista, el dominio que se ejerce a través de las superestructuras ideológicas es más profundo y peligroso que el que se ejercía a través del salario o de los medios de producción. En sus innumerables escritos sobre arte, Adorno muestra tres de las características de su pensamiento que ya no le abandonarían: la inclinación a la reflexión sobre la cultura desde una perspectiva política, un estilo que muchas veces lo hacía inaccesible incluso a sus allegados y el rechazo de una filosofía de la identidad que condenaba al sujeto a disolverse en alguna totalidad como *la clase* o *el pueblo*⁹⁹.

1.2.2. LA RENOVACIÓN DEL CONCEPTO DE CRÍTICA

1.2.2.1. CRÍTICA COMO CRÍTICA DE LA CIENCIA

En 1937, Horkheimer publica *Teoría tradicional y Teoría crítica*, un ensayo programático que va a determinar la forma en la que el Instituto de Investigación Social entiende su trabajo¹⁰⁰. En él, se aprecia la desconfianza del autor hacia una ciencia cortada a la medida positivista que, al separar hechos y valores, impide desarrollar un diagnóstico de la crisis.

⁹⁸ Citado por A. HONNETH, *Crítica del poder...*, *op. cit.*, p. 58

⁹⁹ Martin JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, versión castellana de Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1974.

¹⁰⁰ Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, traducción de Edgardo Albiuzu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, pp. 223-271.

Según este escrito, la teoría tradicional se presenta como el resultado de una actividad contemplativa dissociada de la praxis y como una acumulación de conocimiento libre de presupuestos sociales o históricos. Así, lo que constituye a la ciencia es el método por el cual puede verificarse la verdad o falsedad de los enunciados sobre hechos. Pero, el modelo de “hecho” es, para el positivismo, el fenómeno natural, que puede ser contemplado por el científico como algo ajeno a su conciencia. De esta forma, si los estudios sociales quieren aspirar al rango de ciencias, deben entender los hechos humanos a la manera de los hechos de la naturaleza, algo no demasiado distinto de lo que pretendían las teorías del derecho natural criticadas por Hegel y Marx. Pero, además, con este concepto tan restringido de lo que es un “hecho”, la ciencia cierra el paso a cualquier posibilidad de verificación de los valores, pues los enunciados evaluativos, como los de la ética y la política, no son susceptibles de verdad o falsedad.

Horkheimer interpreta este planteamiento como ideológico, en la medida en que pretende mantener el *statu quo* por la vía de negar tanto la historicidad de los asuntos humanos como la racionalidad de los asuntos prácticos. De aceptar este planteamiento, el marxismo quedaría reducido a un análisis de enunciados, como pretendían los miembros más progresistas del Círculo de Viena. Para Horkheimer, este es uno de los efectos del dominio del capitalismo sobre la producción científica, una distorsión que ha de combatirse por medio de una filosofía que extienda la perspectiva crítica a los fundamentos de la ciencia. A diferencia de la ciencia, la filosofía, como disciplina crítica, no se puede quedar en la explicación de los fenómenos, sino que debe abarcar también el ámbito de la *praxis* por medio de una actitud crítica que se fundamenta en planteamientos normativos.

De esta forma, la crítica ha de ampliar su objeto para incluir no solo la economía política, sino también las condiciones de producción del conocimiento científico. La filosofía tiene ahora, para Horkheimer, el cometido de realizar una crítica *inmanente* que señale cómo los conceptos de la teoría incurren en contradicción cuando se los contrasta con las consecuencias sociales que producen. Asimismo, ha de hacerse cargo de una crítica *desfetichizadora* que señale cómo el entramado institucional del capitalismo, en el que ahora está incluida la burocracia científica, se presenta de forma mistificada¹⁰¹.

¹⁰¹ CNU, pp. 153-156.

No obstante, Benhabib observa que “Teoría tradicional y Teoría crítica”¹⁰² supone un importante giro en el destinatario de la teoría crítica. Si para Marx, el receptor era la clase proletaria, que, por medio de la crítica, podía tomar conciencia de su propia situación para trascenderla, Horkheimer comienza a vislumbrar que el proletariado ya no puede actuar como el agente de la transformación emancipatoria. Así, se dirige cada vez con más insistencia a aquellos individuos con *sentido crítico*, con lo que el destinatario de la teoría crítica va desplazándose desde la *clase* al conjunto de la *humanidad*.

1.2.2.2. CRÍTICA COMO CRÍTICA DE LA RAZÓN

Sin embargo, en el primer tercio del siglo XX, tomar conciencia de las aspiraciones de la humanidad significaba mucho más de lo que tenía en mente Marx, pues como Friedrich Pollock había demostrado con su tesis del *capitalismo de Estado*, la nueva estructura sociopolítica estaba alterando completamente las relaciones entre la economía, la política y la cultura hasta el punto de que el liberalismo se transformaba, paulatinamente, en una forma de totalitarismo. Según Benhabib, si se analizan las obras de Horkheimer, Adorno y Marcuse respecto de la sociedad alemana y americana de las décadas de 1930 y 1940, se puede diseñar un esquema conjunto en el que se relaciona el capitalismo de Estado con el Estado fascista, la familia autoritaria y la personalidad autoritaria. Y, al tiempo, los mismos fenómenos económicos se correlacionan, en otras sociedades europeas y en Estados Unidos, con las democracias de masas, la desaparición de la familia burguesa y la aparición de una personalidad sumisa y automatizada.

Así, se va perfilando hacia comienzos de los años cuarenta el viraje filosófico de la Teoría Crítica, que comienza a interesarse por los fenómenos de racionalización de la vida social a través de una razón instrumental que, según Adorno, Horkheimer y Marcuse, es el medio por el cual el capitalismo se extiende a todas las esferas de la vida.

Para este análisis, los frankfurtianos se valen de la teoría de la racionalización de Max Weber, según la cual las sociedades de Europa y Estados Unidos se desarrollaron

¹⁰² Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica, op. cit.*

conforme a la progresiva racionalización de todas las esferas de la vida¹⁰³. Weber encuentra el origen de este fenómeno en la doctrina calvinista, que favoreció una actitud metódica y sistemática en el trabajo y que, con el tiempo, acabó afectando a la sociedad, la cultura y la personalidad.

La sociedad se vio afectada por la emergencia de la empresa capitalista, orientada a la eficiencia, y por la organización de la política a través de una burocracia estatal. Ambas esferas quedaron racionalizadas por las normas del derecho positivo. La cultura se desarrolló a través de una ciencia institucionalizada, un arte autónomo y una ética convencional regida por principios que, cuando se eleva a derecho positivo, permiten la dominación legal. La personalidad se racionalizó a través de la planificación metódica de la vida, producto de una profesión entendida en términos de vocación. En la práctica, actúa de forma racional quien selecciona los medios adecuados a los fines y prevé las consecuencias previsibles de sus acciones, no quien se deja guiar por las tradiciones o las pasiones. Para Weber, esta racionalidad medios-fines es el más importante factor en el nacimiento del capitalismo¹⁰⁴.

El proceso de racionalización fragmentó la vida en múltiples áreas, cada una con su propia dinámica. La política se desprendió de la ética y se orientó a la preservación del poder según la lógica de la *razón de Estado*, la economía se convirtió en una actividad en sí misma regulada por las leyes del mercado, y el arte perdió su conexión con la vida social y se tornó en una actividad inmanente a sí misma (*el arte por el arte*). Ninguna de las disciplinas era capaz de darse sus propios fundamentos, por lo que acabó imponiéndose lo que Weber denominó un *politeísmo de los valores*. Ante esta pérdida del sentido de la vida, los individuos buscaban ahora la evasión por medio del arte o del erotismo, asumiendo la función redentora o emancipadora que antes había correspondido a la religión, la política o la economía.

A partir de esta hipótesis sobre el origen de la racionalización occidental, Weber formula su teoría de la cultura basada en la idea de la *racionalización de las imágenes* del mundo, cuya consecuencia será el conocido *desencantamiento del mundo*. Weber quiere

¹⁰³ Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2006.

¹⁰⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2010, pp. 198-205. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con las siglas TAC.

expresar la idea de que ahora todo podía ser explicado apelando a leyes internas al mundo, sin referencia a ninguna fuerza sobrenatural.

La teoría de Weber se introdujo en el pensamiento frankfurtiano por medio de la obra de Georg Lukács. Éste, combinando el concepto de *racionalización* de Weber con el de *objetivación* de Marx, había tratado de estudiar las interferencias que las relaciones sociales capitalistas tenían sobre el desarrollo de la conciencia del proletariado¹⁰⁵. Según Lukács, las leyes del mercado convertían todas las relaciones en relaciones entre cosas y obligaban al individuo a actuar de cierta manera. Esto es lo que Weber había descrito como una *jaula de hierro*. Los individuos interpretaban estas leyes del mercado como fuerzas entre naturales y sobrenaturales, fenómeno al que Marx ya se había referido como el *fetichismo de la mercancía*. Sobre esa tesis, Lukács, ampliando la teoría marxiana, acuñó el concepto de *cosificación de la vida social*, con el que quiso expresar que los trabajadores interpretan sus propias habilidades como posesiones y recursos al servicio del sistema económico, por lo que se conciben como cosas que se rigen por las mismas leyes del mercado que regulan las mercancías. Para Lukács, la consecuencia de todo ello es que la humanidad se había convertido en un sistema de esclavitud consentida¹⁰⁶.

Horkheimer y Adorno asumieron las tesis de Lukács y las generalizaron, considerando que el concepto de cosificación, cuando se lleva al plano de la subjetividad, ayuda a explicar el influjo que tiene el fascismo sobre las masas. Cuajó así entre los miembros de la Escuela de Frankfurt la impresión de que “las últimas chispas de razón habían huido de la realidad, dejando tras de sí una civilización empeñada en su propia destrucción”¹⁰⁷.

Bajo este pesimismo, Horkheimer y Adorno abordan la escritura de la sombría *Dialéctica de la Ilustración*, un conjunto de textos completados en 1944 y que no fue publicado

¹⁰⁵ Georg LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, traducción de Francisco Duque, La Habana, Instituto del Libro, 1970.

¹⁰⁶ John SITTON, *Habermas y la sociedad contemporánea*, traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, México, DF, FCE, 2006, pp. 62-67.

¹⁰⁷ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pp. 133-134.

en Alemania hasta 1969¹⁰⁸. La obra se compone de una parte común, elaborada por ambos autores, y de dos excursos: *Odiseo, o mito e Ilustración*, de Adorno, y *Juliette, o Ilustración y moral*, de Horkheimer. La parte común desarrolla una teoría conjunta sobre la Ilustración, pero es en los excursos donde se observan las sutiles diferencias entre las visiones de cada uno. Así, mientras Horkheimer mantiene la dialéctica del concepto de razón o pensamiento discursivo, Adorno, tiende “a identificar la enfermedad de la razón con *la razón misma*”¹⁰⁹.

La tesis general de la *Dialéctica* se resume en la idea de que el desarrollo de la racionalidad ilustrada consiste en un ejercicio de control sobre la naturaleza, dominio que, desmintiendo a Marx, no produce una emancipación de las relaciones sociales. Bien al contrario, cuanto mayor es el incremento del dominio técnico, mayor es la dominación social. Desde la perspectiva de la filosofía de la historia, la conclusión de la *Dialéctica* es que a medida que se incrementa el control sobre la naturaleza externa, se pierde control de una naturaleza interna que, por asimilación, tiene que ser tratada como la naturaleza externa¹¹⁰. Es decir, la dominación natural es solo uno de los lados de un proceso de decadencia de la humanidad cada vez más profundamente alienada respecto a su propia naturaleza.

Este replanteamiento obligó a Horkheimer y a Adorno a apartar la tesis marxista de que la especie se realiza a través del control de la naturaleza, pues por medio del trabajo no se puede producir emancipación alguna. Para explicar la disonancia, ambos autores recurren a la teoría psicoanalítica, que explica el dominio de la naturaleza a través de conceptos ahistóricos como *represión*, *proyección* y *sublimación*, de tal forma que el trabajo puede entenderse como la necesidad de autoafirmación del ser en vista de *lo otro*, siendo la razón el instrumento para llevar a cabo este proyecto¹¹¹. Al ampliar así el concepto de cosificación, Horkheimer y Adorno radicalizan, al mismo tiempo, la concepción weberiana del proceso de racionalización, que entienden como una dinámica que va más allá de la época ilustrada y

¹⁰⁸ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009.

¹⁰⁹ Juan José SÁNCHEZ, “Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración”, en M. HORKHEIMER y T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit., p. 33.

¹¹⁰ A. HONNETH, *Crítica del poder...*, op. cit., pp. 92-93.

¹¹¹ CNU, p. 168.

hunde sus raíces en los albores de la historia. Es la propia razón, y no la deformación que el sistema capitalista produce sobre la racionalidad, lo que queda ahora bajo la sospecha de ser un instrumento de dominación. Y es que Horkheimer y Adorno parecen estar más influidos en esta obra por la crítica radical de Nietzsche a toda la razón occidental que por la crítica marxiana de la ideología¹¹².

1.2.2.3. CRÍTICA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA Y DIALÉCTICA NEGATIVA

Benhabib señala que la aporía a la que llegaron Horkheimer y Adorno, al poner toda la racionalidad bajo sospecha, reside en que ya ni la propia teoría crítica queda a salvo de la desconfianza. En este sentido, nuestra autora subraya cómo los iniciadores de la teoría crítica se vieron incapaces de apelar a algo que pudiera servir de fundamento para su propio punto de vista. O, dicho en otros términos, ¿qué permite a *Dialéctica de la Ilustración* mantenerse a salvo de la idea de que ella misma no sea más que otro momento de dominio de la razón?

Por este camino, dice Benhabib, el concepto de crítica que había construido Marx queda transformado en tres importantes aspectos: la crítica inmanente se convierte en dialéctica negativa; la crítica desfetichizadora, en crítica de la cultura; y el diagnóstico de la crisis desaparece para transformarse en una filosofía retrospectiva con intención utópica¹¹³. Vamos a analizar ahora las dos primeras y dejaremos para un posterior epígrafe la tercera.

La *crítica inmanente* se torna *dialéctica negativa* desde el momento en que a Adorno ya no le parece suficiente la crítica de la realidad mediante los conceptos con que esa realidad se entiende a sí misma. Todo concepto es ahora sospechoso de perpetuar la *lógica de la identidad* con la que la razón trata de someter y homogeneizar en categorías todo aquello que esté más allá de sí misma.

Adorno define la lógica identitaria como la dinámica por la que se logra que un objeto sea adecuado a un concepto. Un concepto abarca, así, muchos objetos, que quedan agrupados por una idea que les identifica. Pero, en esa conceptualización, algunas

¹¹² J.J. SÁNCHEZ, “Introducción. Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”, *op. cit.*, p. 25.

¹¹³ CNU, p. 171.

características propias de cada objeto son dejadas fuera de la definición común¹¹⁴. La *dialéctica negativa* se constituye, entonces, en el único instrumento capaz de resistir el dominio de la razón, pues se mantiene en la inacabable transformación de los conceptos en su propia negación para evitar caer en la cosificación y en la identidad.

La *crítica desfetichizadora* deviene en *crítica de la cultura*, pues Horkheimer y Adorno entienden que, bajo la nueva forma de desarrollo del capitalismo, es la industria cultural la que desempeña el papel en el control social a través de la represión y satisfacción artificial de los instintos. Para ambos autores, la cultura se constituye en un poderoso instrumento de control social a través de patrones estandarizados que fomentan una falsa individuación e impiden la formación del juicio crítico. De esta forma, la crítica inmanente ya no es posible, pues Marx partía del planteamiento de que a toda ideología le subyacía un elemento de racionalidad, que actuaba como elemento normativo desde el que era posible ejercer la crítica. Pero, según Horkheimer y Adorno, en la cultura de masas no subyace elemento alguno de racionalidad y, mucho menos, potencial emancipatorio.

1.2.3. LA NORMA COMO QUIMERA

En *El eclipse de la razón* (1947) Horkheimer desarrolla una teoría histórica de la racionalidad, según la cual, desde Platón al idealismo alemán, la razón se entendía como *Vernunft*, un tipo de *racionalidad objetiva* que permite observar el mundo como un todo ordenado y jerarquizado por valores, un orden que la filosofía tiene que investigar para descubrir sus fundamentos. Con el desarrollo de la ciencia y la técnica, fue emergiendo la *Verstand*, la *racionalidad subjetiva*, que se orienta hacia la autoconservación y observa todo lo exterior a ella, ya sean personas o cosas, como medios que han de dominarse para ponerlos a disposición de las metas. Se trata de una razón conservadora que legitima el *statu quo* por la vía de aplicar la razón tan solo a los medios, pero no a los fines, que quedan al arbitrio de la decisión subjetiva. Al igual que sucedía en *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer vincula

¹¹⁴ “Lo que es común a muchas cosas singulares, o lo que retorna en ellas continuamente, no es por ello necesariamente más estable, eterno o profundo que lo particular. La escala de los géneros no es a la vez la de la relevancia.”, M. HORKHEIMER y T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit., p. 263.

este desarrollo histórico de la racionalidad con los cambios que la filosofía moderna introduce en la concepción antropológica del ser humano.

La antropología de la burguesía temprana, expresada en las obras de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Mandeville, rompió con la concepción aristotélica del concepto de *autopreservación*. Para el filósofo griego, autopreservación significaba la adaptación de los seres humanos al orden natural de las cosas, pues las leyes que regían el funcionamiento de la moral y la política eran una prolongación de las leyes del cosmos. En cambio, para Hobbes, la autopreservación consistía en que cada individuo tuviera el derecho a utilizar los medios necesarios para llevar a cabo aquello que él mismo concibiera como bueno. Para Horkheimer el paso de la visión aristotélica a la hobbesiana supuso el tránsito de la razón objetiva, que provee de orden al mundo, a la razón subjetiva y dominadora que propiciaba su desencantamiento. En la obra de los pensadores burgueses, la razón subjetiva y la autopreservación no solo gozaba de un estatus descriptivo, sino también normativo: lo moralmente correcto era que los individuos buscaran su interés subjetivo¹¹⁵.

Kant, dice Horkheimer, no se desmarca de esta visión hobbesiana, y construye un dualismo metafísico en el que el mundo sensible se corresponde con la razón subjetiva, y el mundo inteligible, con la objetiva. Efectivamente, Kant contempla a los seres humanos como residentes de dos mundos: en el *mundo fenoménico* actúan por causas e intereses, y la razón que opera es particular, pues depende de imperativos hipotéticos que presuponen los objetivos que se quieren alcanzar; en cambio, en el mundo *nouménico*, los individuos actúan como seres racionales y libres, y la razón que opera es objetiva y universal. Los dos mundos se enlazan a través del imperativo categórico, que actúa como una bisagra que impone obrar de tal modo en el mundo fenoménico que la conducta se convierta en universal por su adecuación a la razón objetiva. Para Horkheimer, el mérito de Kant, al establecer un corte entre la inclinación y el deber, fue apartarse de las teorías morales utilitaristas que pretendían derivar el *deber ser* de la lucha de intereses del mundo fenoménico. Pero al mismo tiempo, dice Horkheimer, Kant consagró metafísicamente lo que no era más que la situación social de su época, de tal forma que lo que presentaba como un problema de psicología era, en realidad, un problema sociológico.

¹¹⁵ *CNU*, pp. 190-193.

De esta manera, Horkheimer acepta de Kant la idea de que la reflexividad moral abre el camino a la autonomía individual. Pero es necesario, dice el frankfurtiano, que para el desarrollo de esa autonomía se den ciertas condiciones sociales, pues no es factible tomar distancia de los deseos e inclinaciones cuando se vive inmerso en una sociedad competitiva basada en la propiedad y el beneficio. A este respecto, Horkheimer achaca a Kant el error de creer que la universalidad de la ley moral puede ser definida en términos metafísicos. Una definición así la hace válida para cualquier ser racional, porque en la dimensión nouménica, todos los seres racionales son exactamente iguales. Pero cuando hablamos de seres sociales, se observa la evidencia de que no todos los seres humanos están en la misma situación de igualdad, por lo que una autonomía moral entendida en esos términos es una quimera¹¹⁶.

A partir de esta conclusión, Horkheimer, piensa Benhabib, podía haber seguido la crítica de Hegel a Kant y desarrollado una teoría contextualista de la ley moral, pero no pudo hacerlo porque Horkheimer partía de la freudiana presuposición de que algunas desigualdades sociales son necesarias para el desarrollo social, mientras que otras no están justificadas.

De hecho, Horkheimer define la justicia como la ausencia de dominación social, de tal forma que, aquellas desigualdades que no nacen de la dominación social no pueden ser calificadas de injustas. Esto permite a Horkheimer asumir, con Marx, que la socialización de los medios de producción eliminará las desigualdades injustificadas al reconciliar el interés particular con el universal. De ahí que Horkheimer considere que basta con cambiar las condiciones materiales, políticas y económicas, para que sea posible la felicidad concreta de los individuos. El problema es que, al igual que Marx, Horkheimer entiende que todos los conflictos sociales son fruto de la lucha de clases, sin que pueda concebir otros conflictos originados en la diversidad de etnias, géneros o generaciones.

Con esto, señala Benhabib, Horkheimer no abandona la tesis marxiana de que la moralidad es mera superestructura y de que la historia es la historia del sujeto social y no de las interrelaciones sociales entre sujetos concretos, interrelaciones que se establecen, precisamente, al amparo de la normatividad moral.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno radicaliza aún más este planteamiento, pues ya no cree que la normatividad burguesa contenga algún potencial emancipatorio. En la

¹¹⁶ CNU, pp. 196-197.

medida en que la Ilustración ha sido denunciada, no por su carácter ideológico, sino porque ella es intrínsecamente mito, ya no hay nada que completar.

Adorno ve la moralidad kantiana como la expresión represiva de un *yo* que quiere seguir siendo igual a sí mismo, por lo que el imperativo categórico se puede entender como la vía que permite internalizar la autoridad. Así, la ley moral, que es producto de la compulsión a la autoidentidad, resulta paradójica, pues el mismo proceso que internaliza la autoridad es el que introduce el potencial para subvertirla. Pero, como en las condiciones históricas actuales, la industria cultural del capitalismo reprime cualquier posibilidad de subversión, la autonomía se ve limitada a su dimensión autoritaria¹¹⁷.

1.2.4. LA UTOPIA COMO MÍMESIS

Una vez que Horkheimer y Adorno habían concluido que la normatividad burguesa de libertad, igualdad y justicia había agotado todo su potencial por no encontrarse ya, aunque fuera de forma embrionaria, en unas instituciones sociales sometidas a una racionalización técnica-administrativa de carácter autoritario, se vieron obligados a transformar el *diagnóstico de la crisis en una filosofía retrospectiva con intención utópica*.

Ni siquiera cabía esperar respuesta alguna de los dos modelos de reflexión de la tradición occidental, pues, según Adorno, ya se entendiera la reflexión como la abstracción y homogeneización conceptual que lleva a cabo la teoría tradicional, o como el autoconocimiento del idealismo alemán, ambas tenían su origen en el interés narcisista de un sujeto que reduce el mundo exterior a la mera proyección de su interés.

En este sombrío panorama, Adorno creyó encontrar la trascendencia de esa lógica identitaria en una forma de reflexión que no redujera lo individual a categorías que permitieran su asimilación: “La utopía sería una convivencia de lo distinto por encima de la identidad y la contradicción”, según afirma en *Dialéctica negativa*¹¹⁸. De esta forma, la autonomía queda definida como la capacidad del sujeto de ser uno mismo en la alteridad, experiencia que, según Adorno, se alcanza por medio del arte, al revelarnos éste el momento

¹¹⁷ CNU, p. 205-209.

¹¹⁸ T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, versión castellana de José María Ripalda revisada por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1984, p. 153.

no discursivo de la verdad¹¹⁹. Y es que, para Adorno, y seguimos a Habermas, “existía una fuente independiente de conocimiento, al margen de la razón: la fuente de la genuina experiencia estética del arte moderno”¹²⁰.

Adorno denomina *mímesis* a esta relación con la obra de arte que nos recuerda en todo momento que *el otro* no es una mera proyección de nosotros mismos, sino un ser independiente. Benhabib se pregunta por qué Adorno no contempló la posibilidad de que también una buena parte del fenómeno estético pudiera explicarse como un caso de narcisismo. Y, aún más grave, por qué no advirtió que en las interacciones cotidianas, que están mediadas por el lenguaje, la lógica de la identidad se ve interrumpida por unos sujetos que disponen de la posibilidad de negar los intentos de reducirlos a una instancia homogénea. La compulsión a la lógica de la identidad dice Benhabib, se rompe en la esfera de la comunicación. Pero esto fue algo que ni Adorno ni Horkheimer pudieron captar, por lo que dejaron sin resolver la cuestión del fundamento normativo de la teoría crítica. Y es que, según Honneth, Adorno y Horkheimer interpretaron la historia de la civilización como un proceso de dominación de la naturaleza, la clase y las pulsiones individuales, por lo que se vieron abocados a mantener una conclusión que, “desde la perspectiva de la teoría social, tiene que ignorar la existencia de una esfera intermediaria de la acción social”¹²¹.

Esto dejaba intacta la filosofía del sujeto que la teoría crítica había asumido de Hegel y Marx, pues, defiende Benhabib, ya se entienda la historia como un proceso de humanización o como un proceso de deshumanización, el agente de esta sigue siendo una única instancia.

¹¹⁹ CNU, p. 211.

¹²⁰ Citado por J.J. SÁNCHEZ, “Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración”, *op. cit.*, p. 34.

¹²¹ M. HONNETH, *Crítica del poder...*, *op. cit.*, p. 102.

1.3. LA REVISIÓN HABERMASIANA DE LA TEORÍA CRÍTICA

1.3.1. ENTRE DIAGNÓSTICO Y ANTICIPACIÓN

En su descripción de cómo se ha ido construyendo la Teoría Crítica, Benhabib ha puesto de relieve algunas relaciones que contribuyen a enmarcar la obra de Jürgen Habermas, el más importante representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

Por una parte, hemos visto cómo Hegel y Marx desarrollaron una doble concepción de la crítica: la crítica *inmanente* extrae su fuerza normativa del orden que ha permitido la constitución del momento presente, prescindiendo de las ideas trascendentes sobre cómo deberían ser las cosas. Por su parte, la crítica *desfetichizadora* indaga en el potencial emancipatorio que contiene el presente más allá del orden normativo que ha permitido su constitución. Hemos visto cómo Hegel lanzó la crítica desfetichizadora contra las teorías del derecho natural, mientras que Marx radicalizó esta intuición y la convirtió en crítica de la economía política, señalando, y éste fue el mérito que destaca Benhabib, cómo el sistema capitalista se presenta como un esquema natural, cuando en realidad es un sistema de explotación cuya base consiste en la apropiación del trabajo del proletariado. De no haber vinculado la teorización de las relaciones de producción con el potencial emancipatorio del capitalismo, el marxismo no hubiese pasado de ser otra forma de socialismo utópico.

Esta fidelidad hacia una crítica que ha de partir *de lo que es* hacia lo que *debería ser* y lo que *podría ser* fue salvaguardada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt pues, como hemos visto en el epígrafe anterior, Horkheimer abrió el instituto a todas las disciplinas empíricas que ayudaran a completar la explicación de la acción social. A este respecto, Benhabib, al señalar que la Teoría Crítica ha de tener una dimensión de *diagnóstico explicativo*, coincide con Axel Honneth, cuando éste indica que uno de los *leitmotiv* del instituto ha sido el diagnóstico de la actualidad y el análisis social empírico, pues renunciar a descubrir el potencial emancipador del presente significaría fundamentar la teoría normativa de la sociedad en el puro decisionismo¹²².

¹²² M. HONNETH, *Crítica del poder...*, op. cit., p. 25.

Esta perspectiva *diagnóstico-explicativa* se materializa a través de una teoría de la crisis que se bifurca en una *teoría sistémica de la crisis*, que localiza los problemas en el nivel macroeconómico y macrosocial, y en una *teoría de crisis de la vida*, que relaciona los problemas del nivel macro con las patologías que acontecen en las relaciones cotidianas. A este respecto, es central la teorización de Marx del concepto de *alienación*, pues con él vincula la apropiación capitalista de la actividad productiva de los asalariados con la alienación de las relaciones entre los trabajadores, a los que la escasez de mano de obra obliga a mantener relaciones de rivalidad. Ya hemos visto que, desde la obra de Lukács a la de Adorno, el concepto de *cosificación* ha servido de hilo conductor para explicar las deformaciones que las crisis sistémicas producen en la vida cotidiana.

Pero, además de esta dimensión explicativa, la Teoría Crítica que propugna Benhabib ha de tener una vertiente *utópica-anticipatoria* que haga justicia al *dictum* marxiano de que la filosofía no solo ha de explicar el mundo, sino cambiarlo. Si la crítica se quedara exclusivamente en la dimensión teórica, no habría forma de distinguirla de la teoría positivista. Como señaló Horkheimer en *Teoría tradicional y Teoría Crítica*, los trabajos de la Escuela de Frankfurt se orientan de forma innegociable hacia la supresión de la injusticia social.

Si bien estas dos vertientes, descriptiva y normativa, ya estaban presentes en la obra de Marx, lo cierto es que la teoría marxista quedó atrapada en la disyuntiva de optar por alguna de las dos dimensiones, al no conseguir definir con claridad si la lucha del proletariado debía ser apoyada con base en consideraciones ético-políticas y, por tanto, desde la perspectiva del que actúa en las relaciones sociales, o por consideraciones meramente teóricas y, en consecuencia, desde la perspectiva del observador. Por su parte, Adorno y Horkheimer, que se propusieron solventar esta cuestión, quedaron enredados en una concepción de la historia de la civilización como un proceso de dominación de la naturaleza, por lo que acabaron dando la espalda a la perspectiva de la acción social.

La *Dialéctica de la Ilustración*, afirma Seyla Benhabib, hizo perder a la Escuela de Frankfurt su dimensión explicativa-diagnóstica, y a este respecto uno de los grandes méritos de Jürgen Habermas ha consistido en restaurar ese momento de colaboración entre la filosofía y las ciencias sociales para desarrollar una teoría empírica de las sociedades tardocapitalistas. De hecho, Habermas se ayuda de la psicología evolutiva, la sociología y la antropología para elaborar un nuevo diagnóstico que, al mismo tiempo, se nutre del ideal ilustrado kantiano y de la idea marxista de emancipación. Sin embargo, en la línea de la

Dialéctica, Habermas asume el carácter ambivalente de la Ilustración y de la racionalidad, pero, renunciando a una solución en forma de *dialéctica negativa*, pretende volver a la gran teoría de carácter constructivo en la que un nuevo paradigma basado en la intersubjetividad sustituya al paradigma basado en la conciencia. Habermas busca así, en definitiva, la refundación de la Teoría Crítica proporcionándole una nueva base normativa, que encontrará en la pragmática universal o teoría de la competencia comunicativa.

La revisión de Benhabib de la teoría habermasiana se estructura en dos partes, que se corresponden con las dimensiones *diagnóstico explicativa* y *utópica-anticipatoria* mencionadas. La primera se relaciona con los trabajos teóricos de Habermas sobre las crisis en el capitalismo tardío, que abordaremos en el epígrafe *La teoría habermasiana de la crisis*, mientras que la segunda tiene por protagonista la ética del discurso y el modelo de democracia deliberativa y la abordaremos en el epígrafe *Ética comunicativa y democracia deliberativa*. Pero antes, nos ha parecido conveniente exponer siquiera sea someramente las bases sobre las que Jürgen Habermas ha edificado su obra.

1.3.2. DEL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA AL PARADIGMA DE LA COMUNICACIÓN

Entre 1961 y 1968, la obra de Habermas continúa los pasos de sus antecesores en la Escuela de Frankfurt respecto de la relación entre teoría y práctica, reflexión que realiza en el contexto de la crítica del cientificismo. Los trabajos de esta época se enmarcan en una *crítica inmanente* del programa liberal ilustrado, con la intención de extraer de él todo el potencial que aún posee para la radicalización de la democracia.

Para el Habermas de *Teoría y praxis* (1963-1971)¹²³, en la tradición filosófica pre-ilustrada, la relación entre teoría y praxis hacía referencia a lo bueno y lo justo, y se orientaba a la realización de la esencia humana. Pero en el siglo XVIII esta dimensión de una praxis dirigida por la teoría se articula en el plano de la filosofía de la historia por medio de la noción de *progreso*, en el que la praxis se despliega a través de grados de emancipación. En la teoría ilustrada, el interés que guiaba el conocimiento era crítico, pues las decisiones de los individuos se evaluaban a la luz de la razón.

¹²³ J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos, 2008.

Pero este interés de la razón se transforma profundamente desde el siglo XVIII, y lo hace a consecuencia de la conversión de las ciencias positivas en fuerzas productivas del desarrollo social: para que la sociedad se mantenga dentro de sus posibilidades de supervivencia ha de incrementar su capacidad de dominio técnico. El viejo concepto de emancipación mediante la ilustración se convierte en dominio de procesos y objetos de unos hombres volcados hacia la manipulación. Habermas considera que el proceso de racionalización se produce en cuatro grados por los que se va ampliando el poder técnico de disposición. Por el primero, la racionalización la impone el método científico. Por el segundo, se racionalizan los fines, estableciendo cómo han de valorarse las consecuencias de los distintos medios disponibles. Por el tercero, se amplía la racionalidad a las situaciones estratégicas en las que participan otras voluntades a las que se pretende someter también a control. Por el cuarto se alcanza la racionalidad tecnológica, por la que se transfiere la toma de decisión a las máquinas¹²⁴.

Bajo el positivismo, no es posible distinguir entre poder técnico y poder práctico. La sociedad es un entramado de conductas cuya racionalidad se mide por su capacidad de control tecnológico-social, no por una conciencia política coherente. En cuestiones prácticas referidas a los valores, estas ya no son susceptibles de verdad, por lo que la práctica se justifica por el mero decisionismo. Habermas considera que es preciso reconstruir una teoría orientada a la praxis que impulse el interés de la razón en la independencia, la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo.

Esta crítica immanente del programa liberal se hace aún más explícita en otra de sus primeras obras: *Historia y crítica de la opinión pública* (1962)¹²⁵. En ella, Habermas explica cómo se fue desarrollando a comienzos de la Modernidad un espacio de opinión pública abierto a todos, en el que se llevaba a cabo la formación de la voluntad a través del juicio razonado. Para Habermas, este espacio puso en marcha el proceso de democratización de las sociedades europeas. Sin embargo, durante el siglo XIX la vinculación entre razón y voluntad que propiciaba el espacio público fue entrando en decadencia debido a la relación que el sistema capitalista estableció entre la participación ciudadana y la propiedad, algo que ya se

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 303-306.

¹²⁵ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública...*, *op. cit.*

puso de relieve en la teoría política de Kant. Como señala Thomas McCarthy, el eclipse que experimenta el espacio público burgués como institución política se traduce en la despolitización de la población y la privatización de los intereses: “En lugar de una discusión general e irrestricta de las cuestiones prácticas, parece registrarse una tendencia irresistible al ejercicio burocratizado del poder, complementado por un espacio público reducido a espectáculo y a aclamaciones periódicas”¹²⁶. En los mismos términos se habían pronunciado ya Horkheimer y Adorno cuando acertaron a señalar que el espacio de la opinión pública había degenerado en una *industria cultural*.

Cinco años después, Habermas imprime un rumbo *antropológico* a su pensamiento con la publicación de *Conocimiento e interés* (1968)¹²⁷. Como el propio filósofo ha señalado en una obra reciente¹²⁸, hasta finales de los años sesenta no había puesto en cuestión el trasfondo de la Teoría Crítica, aunque ya entonces le resultaban problemáticos los presupuestos de la filosofía de la historia y la ortodoxia adorniana respecto de algunos postulados marxistas. Precisamente, y para lo que nos es relevante, le preocupaba “la cuestión de cómo un pensamiento radicalmente histórico puede conciliarse con la fundamentación de un diagnóstico de actualidad lleno de contenido normativo”¹²⁹. En su opinión, era necesario *destrascendentalizar* la teoría del conocimiento para continuarla, ajena a los presupuestos de una filosofía centrada en el sujeto que aún afecta a Hegel y Marx, por la vía de una teoría de la sociedad.

En este contexto, Habermas presenta su teoría de los intereses rectores del conocimiento (*erkennisleitende Interessen*) con la que lleva a cabo una crítica de las concepciones clásicas y positivistas de la teoría como contemplación, ya que ambas conducen al objetivismo por medio del cual el mundo aparece como un conjunto de objetos y hechos

¹²⁶ T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 35.

¹²⁷ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op cit.

¹²⁸ Véase la introducción, del año 2008, a J. HABERMAS, *Escritos filosóficos I. Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 2011.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 12.

susceptibles de descripción. La tesis central de Habermas consiste en que el conocimiento técnico tiene por base la necesaria reproducción material de la vida humana. Se trata de un interés de raíces antropológicas para la predicción y el control de los sucesos que acaecen en el entorno natural¹³⁰. Pero, junto a este interés técnico, Habermas señala también un interés práctico y un interés emancipatorio del conocimiento. El *interés práctico* es aquel que se refiere a la reproducción de la vida basándose en la expansión de las posibilidades de entendimiento mutuo. Como vimos, Marx solo concibió el desarrollo de la especie en el marco del trabajo, lo cual le impidió, según Habermas, desarrollar una teoría reflexiva del conocimiento. Para ello, era necesario incorporar la dimensión de la vida sociocultural, que se orienta hacia el entendimiento a través del lenguaje ordinario. La lógica de la investigación sociocultural es, entonces, distinta de la lógica de la investigación en las ciencias empírico-analíticas, pues el investigador hermeneuta debe interpretar en actitud participante el sentido de la sociedad y la cultura dentro del *mundo* al que pertenece.

El *interés emancipatorio* es, por su parte, aquel que se orienta a la autorreflexión para superar las coacciones pseudonaturales. Este interés queda satisfecho por un conjunto de ciencias críticas que van más allá de la descripción. Habermas toma como modelos la teoría marxista de la ideología y el psicoanálisis freudiano, que, sin embargo, deben ser depurados para evitar caer en el cientificismo. A diferencia de las ciencias empírico-analíticas y las hermenéuticas-históricas, no se trata aquí de evaluar teorías ya establecidas, sino de formular la propia teoría social crítica, un proyecto que el filósofo emprende desde ese momento y que no habrá de culminar hasta la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Habermas comienza a esbozar en *Conocimiento e interés* un tema que desarrolla en *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968)¹³¹. Se trata de la necesidad de revisar el materialismo histórico para liberarlo del cientificismo. Para llevar a cabo esa labor, recurre a la teoría de Freud. Al igual que en las neurosis individuales se produce una inmunización ante la crítica, en las relaciones de poder institucionalizadas también se levantan obstáculos al pensamiento crítico. De esta forma, las *ilusiones* de la cultura vienen a ser distorsiones

¹³⁰ T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 77.

¹³¹ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como "ideología"*, op. cit.

sistemáticas de la comunicación¹³². La labor de una teoría crítica sería, entonces, explicar el interés emancipatorio de la razón que está ya inscrito en la misma estructura de la comunicación humana.

Este interés por la comunicación se hace patente en el artículo “Trabajo e interacción” incluido en *Ciencia y técnica como “ideología”*. En él Habermas reconoce en Marx el mérito de incluir el *trabajo* en el pensamiento filosófico, pero critica su elevación a condición esencial del ser humano. Junto al trabajo, Habermas introduce un nuevo concepto, *interacción*, con el que quiere poner de relieve que la reproducción social no solo se realiza en el ámbito material, sino también en el ámbito social. No es posible, y en esto consistió el error cientifista de Marx, reducir la interacción social al trabajo.

No obstante, McCarthy señala que con este nuevo planteamiento, Habermas introduce un cisma entre teoría y práctica, que es lo que se trataba de salvar con *Conocimiento e interés*. La razón estriba en que una vez que la filosofía renuncia al absoluto que le proporcionaba la filosofía del sujeto o la filosofía de la historia, ¿dónde puede encontrar una teoría crítica su base teórico-normativa? Marx había tratado de hallarla a través de la identificación de crítica y ciencia, Lukács por medio de la identificación de crítica y proletariado, y Adorno y Horkheimer renunciaron a toda fundamentación en beneficio de una crítica negativa que, a la fuerza, se tiene que ver reducida al silencio. Según McCarthy, hacia finales de los años sesenta, Habermas no parecía estar en mejor situación, pues aún tenía que apelar a algún concepto *enfático* de verdad que justificara la crítica¹³³.

A la resolución de este problema se encaminan las obras de la década de 1970, que comienzan con las *Gauss Lectures*¹³⁴ de 1971 y culminan con la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada una década después. Como ha señalado el propio Habermas, el paso decisivo de las *Gauss Lectures* fue la sustitución definitiva de la conciencia trascendental por

¹³² T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, *op. cit.*, 110-114.

¹³³ *Ibidem*, pp. 126-133.

¹³⁴ J. HABERMAS, “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, *Christian Gauss Lectures* pronunciadas en febrero y marzo de 1971 en la Universidad de Princeton, en *Escritos filosóficos I...*, *op. cit.*

“prácticas de una comunicación en términos de lenguaje ordinario”¹³⁵, lo que permitía la referencia al potencial de racionalidad de la comunicación lingüística. En esta obra de 1971, Habermas acomete, además, una revisión de la teoría de la racionalidad de Max Weber.

Como ya hicieran Horkheimer y Adorno, Habermas asume el diagnóstico de la Modernidad de Weber, pero considera preciso distinguir entre la racionalización en términos de *racionalidad instrumental*, que es la que Weber tiene en cuenta, y la racionalización en términos de *racionalidad comunicativa*, algo que obvia Weber y que es, a juicio de Habermas, lo que le impidió distinguir entre dos formas de integración: la integración sistémica y la integración social.

Sobre estos dos conceptos va a reformular Habermas una nueva teoría de la crisis que aspira a resolver las deficiencias de los planteamientos marxianos, pero antes de ir a ella, es preciso exponer cómo Habermas resuelve el problema de la unidad de la razón, que es una premisa de la integración social.

Weber entendió la modernización como el proceso de diferenciación de *esferas culturales de valor* (ciencia y técnica, derecho y moral, arte y erótica) que explica el nacimiento del capitalismo y la autonomización de los sistemas de acción racional con arreglo a fines. Según la conocida tesis weberiana, en este proceso la universalidad de la razón se disocia en una pluralidad de esferas, lo que se traduce en una pérdida de sentido. Esto da lugar a la no menos conocida tesis del politeísmo de los valores¹³⁶.

Según Habermas, ninguna de esas conclusiones es aceptable, pues si bien con las estructuras de la conciencia moderna se rompe la unidad de lo verdadero, lo bueno y lo bello y el concepto enfático de razón, Weber va muy lejos cuando de esa pérdida de unidad sustancial de la razón infiere el politeísmo de unos valores irreconciliables cada uno con pretensiones de validez incompatibles. Para Habermas, las tres esferas culturales quedan conectadas con los correspondientes sistemas de acción, quedando asegurada así la producción de saber que garantiza sus pretensiones de validez: la *racionalidad cognitivo-instrumental* se institucionaliza en la esfera de la producción científica, dando lugar a los órdenes de la vida económico y político y a la figura del *especialista*; la *racionalidad práctico-estética* se

¹³⁵ J. HABERMAS, *Escritos filosóficos I...*, op. cit., p. 13.

¹³⁶ TAC, pp. 288-290.

institucionaliza en la esfera social de la producción de arte y a la figura del *gozador*; la *racionalidad práctico-moral* de la ética religiosa de la fraternidad es incompatible tanto con las figuras del especialista como con la del gozador y no encuentra asidero en instituciones que le permitan reproducirse. De esta forma, Weber entendió que “los fundamentos éticos de la orientación profesional quedan barridos y son sustituidos por una actitud instrumentalista hacia el trabajo interpretada en términos utilitaristas”¹³⁷. Así pudo explicar Weber la *paradoja* de que la racionalización social produce pérdida de sentido.

Pero, según Habermas, esa paradoja se podría haber evitado no aplicando criterios tan selectivos y parciales de racionalización, pues era fácil observar que la unidad de la racionalidad de las distintas esferas de valor quedaba asegurada *formalmente*, aunque cada una quedara racionalizada conforme a su propio sentido interno. Habermas recuerda que la ceguera de Weber ante esta evidencia es producto de la ausencia de una lógica pragmática de la argumentación que diera cuenta de las conexiones internas entre las distintas formas de actos de habla:

Solo esa teoría del discurso podría señalar explícitamente en qué consiste la unidad de la argumentación, y articular qué es lo que podemos querer decir con la expresión ‘racionalidad procedimental’ tras haber quedado disueltos por la crítica todos los conceptos sustanciales de razón¹³⁸.

La principal aportación de Habermas a la teoría de Weber, afirma Benhabib, consiste en haber mostrado que la diferenciación de esferas de valor no se traduce en la destrucción de la unidad de la razón, pues esa unidad queda preservada no por la vía sustancial, como pensó Weber, sino por la vía procedimental de la comunicación¹³⁹. Así, Habermas admite que, con las estructuras de la conciencia moderna, se rompe la unidad de lo verdadero, lo bueno y lo bello y el concepto enfático de razón, pero, en el plano formal, queda asegurada la unidad de la racionalidad. El pluralismo material de valores, dirá Habermas, no tiene que ver con la

¹³⁷ TAC, pp. 283-284.

¹³⁸ TAC, p. 292.

¹³⁹ CNU, PP. 228-229.

diferencia entre aspectos de validez bajo los que se diferencian las cuestiones de verdad, de justicia y de gusto¹⁴⁰.

Una vez mostrado que el pluralismo valorativo no afecta a la unidad de la razón, Habermas va a señalar que el proceso de racionalización occidental puede ser entendido como un proceso de racionalización del mundo de la vida.

1.3.3. LA TEORÍA HABERMASIANA DE LA CRISIS

1.3.3.1. CRISIS SISTÉMICA Y CRISIS DE LA VIDA

En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), primero, y en *Teoría de la acción comunicativa*, después, Habermas va perfilando el esquema según el cual se puede contemplar la sociedad conforme a dos perspectivas complementarias: como una integración funcional o como una integración social. A través de la primera, la *integración sistémica*, se coordina la acción social por medio de las interacciones funcionales que posibilitan instrumentos como el mercado o la burocracia estatal. Se trata de una integración que se realiza mediante el dinero y el poder, y que solo queda a la vista del observador teórico, pues los participantes son ajenos a las repercusiones sistémicas de sus acciones aisladas. A través de la segunda, la *integración social*, la acción se coordina por la armonización de las orientaciones mediante normas y valores. Esta perspectiva solo queda al alcance del participante en las interacciones sociales, pues el teórico social no puede entender este tipo de acciones a menos que, en términos wittgensteinianos, sepa *seguir la regla*¹⁴¹.

Para explicar cómo se produce la integración social, Habermas introduce el concepto de *mundo de la vida*, que designa el horizonte no tematizado, intuitivo, de expectativas, de definiciones y modos de orientación que los individuos se encuentran operando en las sociedades en las que se socializan. Estos elementos del mundo de la vida solo son tematizados cuando ellos mismos se convierten en problemáticos. Para Habermas, el mundo de la vida no solo consiste en patrones culturales, tal y como lo entendió la

¹⁴⁰ TAC, pp. 292-293.

¹⁴¹ La crítica de Habermas a la sociología positivista se disemina en numerosos escritos, casi todos ellos recogidos en J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos, 2007.

fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Gadamer, sino que incluye normas, experiencias subjetivas, habilidades, órdenes institucionales o estructuras de la personalidad¹⁴². Cuando actúan comunicativamente, los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida, pues él forma el trasfondo del entendimiento posible gracias a las convicciones compartidas que los individuos no cuestionan¹⁴³.

El mundo de la vida se reproduce a través de la *acción comunicativa*. Habermas llama *acción* a aquella manifestación simbólica en la que el actor entra en relación con el mundo y, de alguna manera, lo cambia. Para que la acción sea comunicativa ha de tener relevancia semántica, es decir, debe tener algún significado¹⁴⁴. Como señalamos más arriba, Habermas había complementado el concepto marxiano de *trabajo* con el de *interacción*, de tal forma que el desarrollo social se entendiera no solo como el dominio de la naturaleza en un esquema sujeto-objeto, sino, también, como la relación de los sujetos entre sí. La acción comunicativa es, entonces, aquella acción en la que los planes de los actores se coordinan a través de un entendimiento que viene facilitado por el consenso de fondo que proporciona el mundo de la vida. Si, como dijimos, la integración sistémica se realiza a través de medios como el *dinero* y el *poder*, la integración social se realiza a través del *medio lingüístico*.

En la *Teoría de la Acción Comunicativa*, esta relación entre los sujetos se articula como un *entendimiento lingüístico*, que “remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica”¹⁴⁵. Se trata, dice Habermas, de una “pragmática universal” que, por medios empíricos, permite reconstruir las bases universales de validez del habla, lo que brinda la posibilidad de sustituir la fundamentación del conocimiento en una conciencia trascendental por la fundamentación en las prácticas comunicativas de las interacciones cotidianas¹⁴⁶. En la medida en que la pragmática universal debe comprobarse empíricamente, su estatus es el de una hipótesis falible y revisable, lo que obliga a renunciar a una fundamentación última.

¹⁴² CNU, pp. 237-238.

¹⁴³ TAC, p. 100.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 131-134.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 106.

¹⁴⁶ J. HABERMAS, *Escritos filosóficos I, ob. cit.*, pp. 13-15.

La pragmática universal parte de la premisa de que en un acto de habla se produce una estrecha relación entre la racionalidad, el conocimiento y el lenguaje, pues todo conocimiento se transmite por medio del lenguaje en forma de enunciados susceptibles de crítica¹⁴⁷. Esta posibilidad de crítica se arraiga en las cuatro *pretensiones de validez* que, inevitablemente, entabla todo acto de habla: a) la *inteligibilidad* del enunciado, b) la *verdad* de la proposición, c) la *rectitud* de la dimensión normativa del acto de habla y d) la *sinceridad* de la propia emisión. Lo que afirma Habermas es que un acto de habla no sería comprensible si no hiciéramos la presunción de que el hablante: a) utiliza un sistema de símbolos compartidos; b) se refiere a algún hecho existente en el mundo; c) apela a una norma legítima de comportamiento cuando ordena, prohíbe, etc.; y d) lo que dice efectivamente coincide con la intención del hablante respecto a lo que quiere decir. En resumen: quien dice algo *empeña* inevitablemente su palabra de cuatro formas distintas y simultáneas.

Tales pretensiones de validez, dice Habermas, no solo se refieren a un *mundo objetivo* constituido por el conjunto de los objetos y hechos, sino también a un *mundo social*, compuesto por normas, y a un *mundo subjetivo* compuesto por todas las vivencias del hablante. Cada uno de estos mundos incluye unas expectativas que son compartidas por los hablantes. Cuando se quiebra ese horizonte de expectativas y, por tanto, se rompe el consenso de fondo, es preciso restablecer el equilibrio, lo cual solo puede ser alcanzado a través de procedimientos argumentativos, es decir, dando razones para restablecer la validez de las pretensiones susceptibles de crítica respecto de esos tres dominios mencionados: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. De esta forma, podemos tematizar por medio de *discursos* las pretensiones de validez de la *verdad* de las proposiciones que se refieren al mundo externo, la *corrección* de las normas que se invocan en el mundo social, y la *autenticidad* de los juicios que un hablante hace sobre su propia vida¹⁴⁸.

En el contexto de la teoría de la pragmática universal de Habermas, el concepto de *situación ideal de habla* define las propiedades formales del discurso. Estas han sido formuladas por Robert Alexy, con la aquiescencia de Habermas, como un conjunto de reglas: a) que todo hablante puede participar en el discurso (*Regla 2.1*); b) que todos pueden introducir

¹⁴⁷ TAC, pp. 23, 31-32.

¹⁴⁸ Veremos cómo entiende Habermas el *discurso*, y los problemas que se derivan de la ambigüedad de este término, cuando abordemos la dimensión cognitiva de la ética del discurso.

y cuestionar cualquier aserción, expresar sus opiniones, deseos y necesidades (*Regla 2.2*); y c) que ningún hablante puede ser impedido, a través de una coacción dentro o fuera del discurso, a ejercer los derechos anteriores (*Regla 2.3*)¹⁴⁹.

Habermas ha reconocido que el concepto de *situación ideal de habla* está inspirado en la *comunidad de discurso universal* de G.H. Mead, la *comunidad ilimitada de los investigadores* de Ch. S. Peirce y que tiene paralelismos con la estructura de la *posición original* de John Rawls¹⁵⁰. Se trata de una situación hipotética que está *anticipada* en toda forma de discurso y sirve para evaluar la imparcialidad de las interacciones comunicativas¹⁵¹. Así, para que un consenso pueda ser llamado racional tiene que suponerse esa situación idealizada:

Mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al propio tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real¹⁵².

Y Habermas la identifica con una *forma emancipada de vida*

En que todas las cuestiones públicamente relevantes se tratan conforme a la máxima de proceder a un discurso o discusión, en relación con el cual no tenemos más remedio que suponer que siempre que con tal intención

¹⁴⁹ Robert ALEXY, *El concepto y la validez del derecho*, traducción de Jorge M. Seña, Barcelona: Gedisa, 2004 [1992], pp. 137-138.

¹⁵⁰ Tanto Mead como Peirce apuntan, con los conceptos de *comunidad de discurso universal* y *comunidad ilimitada de los investigadores*, a un horizonte ideal en el que la comunidad se amplíe universalmente con base en la comunicación y la cooperación. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 2011, p. 45 nota.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 155.

¹⁵² *Ibidem*, p. 105.

iniciásemos una comunicación y la prosiguiésemos durante tiempo suficiente, resultaría un consenso que podría considerarse un consenso racional¹⁵³.

Habermas ha señalado que la situación ideal de habla no es un principio regulativo en el sentido de Kant, ni un concepto objetivado como lo entendía Hegel, sino algo así como una *apariencia trascendental* en expresión de Kant¹⁵⁴. Como tendremos ocasión de observar más adelante, esta apelación a una apariencia trascendental o, como en otras ocasiones ha mencionado Habermas, *cuasi-trascendental*, ha motivado un aluvión de críticas que el filósofo ha respondido con un importante número de escritos dedicados a aclarar el difícil estatus de la situación ideal de habla.

Lo que nos interesa ahora señalar es que la distinción entre *sistema* y *mundo de la vida* permite a Habermas replantearse el análisis del proceso de modernización de Weber. Así, mientras Horkheimer y Adorno radicalizaron el proceso de racionalización de Weber llevándolo a la entera razón, Habermas considera preciso diferenciar entre la *racionalización de los sistemas de acción* y la *racionalización del mundo de la vida*. La primera significa el incremento de la complejidad de los sistemas burocráticos y económicos para adaptarse a las crisis, mientras la segunda, la racionalización del mundo de la vida, consiste en la descentración de un mundo natural, un mundo social y un mundo personal. La racionalización del mundo de la vida se resume en el incremento de la reflexividad de los sujetos, que toman ahora distancia ante un mundo físico cuyas evidencias pueden llamar a engaño, un mundo social cuyas normas vigentes pueden ser o no legítimas, y un mundo subjetivo cuyos contenidos tradicionales pueden ser o no asumidos.

Por *racionalización del mundo de la vida* Habermas entiende, entonces, el incremento de las prácticas argumentativas en esos tres dominios de la coordinación de la acción. Y son estas prácticas argumentativas las que reproducen la tradición cultural y permiten la socialización. Con este modelo, además de lograr eludir las explicaciones funcionalistas, Habermas consigue romper con el paradigma de la filosofía de la conciencia, pues es en el entendimiento intersubjetivo y no en el monólogo de un sujeto trascendental o un espíritu donde hay que hallar el potencial de racionalidad. La ruptura con la filosofía de la conciencia cambia el concepto de *autorreflexión*, que ya no se refiere a la actividad cognitiva de un ego

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 107-108.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 111.

cartesiano ni a la labor de una especie que manipula la naturaleza. La autorreflexión consiste ahora en la actividad a través de la cual pretensiones de validez controvertidas se resuelven por medio de reglas de argumentación. Como subraya Benhabib, este es el núcleo cognitivista o racionalista de la teoría de la acción de Habermas¹⁵⁵.

Para explicar cómo se ha producido este proceso de descentramiento del sujeto, Habermas recurre a las teorías de Durkheim respecto de la transición de las sociedades mecánicas a las sociedades orgánicas¹⁵⁶. A este respecto, el logro de la Modernidad habría consistido en la erosión del poder legitimador de la religión y la metafísica iniciando así un proceso de *lingüistización de lo sacro*: lo que antiguamente era legitimado por referencia a lo sagrado cae ahora bajo la crítica de pretensiones de validez, esto es, el desarrollo de las tradiciones culturales de la integración social y de la identidad personal son ahora objeto de la comunicación lingüística.

Habermas se ayuda de la teoría evolutiva que Piaget articula en torno al concepto de proceso de aprendizaje. Así, afirma, el entendimiento es “parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene por finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas”¹⁵⁷. El entendimiento alcanzado comunicativamente y las pretensiones de validez permiten llegar a acuerdos cuando hay situaciones problemáticas en el mundo de la vida, por lo que la evolución social, dirá Habermas, puede explicarse así:

Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los

¹⁵⁵ CNU p. 241. Volveremos sobre este tópico cuando abordemos la dimensión normativa de la ética del discurso.

¹⁵⁶ El concepto de *descentramiento* indica que la instancia de validez, que en las sociedades arcaicas se *centralizaba* en la sociedad como conjunto, en las sociedades modernas se *descentra* en cada uno de los sujetos.

¹⁵⁷ TAC, p. 100.

propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en las que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo¹⁵⁸.

El concepto de razón comunicativa, señala Benhabib, supone dos importantes revisiones dentro de la Teoría Crítica. La primera, que la relación entre la autorreflexión y la autonomía queda ahora circunscrita a una teoría del discurso, de tal forma que la capacidad de defender pretensiones de validez implica un punto de vista universalista. Y la segunda, que la autonomía es entendida en términos comunicativos, pues ya no significa auto legislación como en Kant, autoactualización como en Hegel y Marx, o mimesis como en Adorno, sino la competencia cognitiva para adoptar un punto de vista universalista y la competencia para actuar a ese respecto. Habermas habla de “competencia interactiva” apuntando a la hipótesis de que las capacidades sociales del sujeto pueden investigarse partiendo de una competencia universal, independiente de las culturas particulares y, a diferencia de Noam Chomsky, anteponiendo la teoría de la pragmática a una teoría de la sintaxis o semántica¹⁵⁹.

1.3.3.2. LAS CRISIS EN EL CAPITALISMO TARDÍO

A cada uno de los tipos de integración, sistémica y social, le corresponde un modelo de crisis: la *crisis sistémica* y la *crisis del mundo de la vida*. Así, la economía y la burocracia administrativa pueden ser contempladas como sistemas autorregulados que entran en crisis cuando alcanzan un punto disfuncional. Cuando esas disfuncionalidades de la integración sistémica afectan a la integración social, generan crisis de identidad en individuos y colectivos. Las crisis del mundo de la vida se expresan a través de la desintegración de las instituciones sociales como la familia, el entorno social, etc. Se trata de una articulación similar a la que Marx alcanzó con el concepto de *alienación*¹⁶⁰, y Lukács con la noción de *cosificación*¹⁶¹, pero Habermas va a dotarla de nuevo contenido al contextualizarla en el marco

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 101.

¹⁵⁹ J. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, *op. cit.*, p. 161.

¹⁶⁰ K. MARX, *Manuscritos...*, *op. cit.*, pp. 104-120.

¹⁶¹ G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*

conceptual del *capitalismo de Estado* que había formulado Friedrich Pollock y que vimos en el epígrafe anterior.

La tesis de Habermas, y aquí seguimos a Benhabib, es que para salvaguardar la apropiación del capital en las actuales condiciones político-económicas, el Estado debe asumir cada vez mayor número de funciones, actividades que corren el riesgo de desmitificar las relaciones de poder en el nombre de la cual este actúa¹⁶². Esta acción del Estado incrementa las demandas de legitimación y participación política por parte de los ciudadanos que, si no se satisfacen, pueden conducir a una importante crisis de legitimación. Habermas considera que la dinámica de las sociedades tardocapitalistas puede ser analizada a través de cuatro perspectivas de crisis: crisis económica, crisis administrativa, crisis de legitimación y crisis de motivación.

El mecanismo de las distintas crisis se explica en los siguientes términos: para alcanzar la estabilización de la economía capitalista, de tal forma que pueda superar las crisis económicas, el Estado debe abarcar cada vez más dominios de la vida y someterlos a regulación. Se produce así una *colonización del mundo de la vida* por medio de los sistemas políticos y económicos. *Colonizar* significa que el medio que regula las relaciones del mundo de la vida, el lenguaje, es sustituido por los medios que regulan las relaciones sistémicas: el dinero y el poder. Para Habermas, esta colonización se presenta en el mundo de la vida bajo la forma de patologías: la *pérdida de sentido* en la esfera de la reproducción cultural, la *anomía* en la esfera de la integración social, y la *psicopatología* en la esfera de la personalidad. En el Estado tardocapitalista, estas patologías tratan de superarse a través de un nuevo tipo de acción social del que surgen los movimientos ecológicos, de liberación de la mujer, movimiento gay, antinuclear, etcétera¹⁶³. La lógica de estos nuevos movimientos de protesta obedece al tránsito del paradigma de la distribución de la riqueza, que era el propio de un contexto de lucha de clases, al paradigma de las *gramáticas de las formas de vida*.

La consecuencia es que esos nuevos dominios se politizan y quedan sometidos a la publicidad y a la controversia, lo cual genera una demanda de legitimación de los ciudadanos hacia el Estado. En el actual proceso de racionalización del mundo de la vida, estas

¹⁶² CNU, pp. 228 y ss.

¹⁶³ Benhabib considera, acertadamente, que esta tesis no puede explicar un movimiento tan complejo como el feminista.

demandas de legitimación solo pueden satisfacerse argumentativamente, por medio de la dación de razones. Habermas introduce aquí una premisa importante que es la de que no es posible producir significado de modo administrativo, es decir, los sistemas político y económico no tienen a su alcance la *fabricación* de cultura. Esto se deduce de la mencionada distinción entre integración sistémica e integración social, pues a esta última le corresponden las tareas de reproducción cultural, socialización e integración social propiamente dicha. Esas tres funciones no las puede desempeñar el entramado burocrático-administrativo, pues las estructuras comunicativas del mundo de la vida solo pueden llevar a cabo la reproducción y la integración social cuando son los mismos individuos los que generan los motivos y las razones para la acción. Para Habermas, el actual nivel de racionalización del mundo de la vida impide que esas razones puedan ser sustituidas por propaganda o por cualquier forma simbólica de *cohesión social* a través del arte, la religión, etc. Si las agencias del sistema monetario y burocrático quieren crear significados y motivos relevantes, tienen que recurrir inevitablemente a la lógica de la argumentación, y eso implica el riesgo de que el sistema político y el sistema económico queden expuestos al escrutinio de la opinión pública.

El estado capitalista se encuentra así ante un dilema: para compensar las crisis de la economía capitalista tiene que asumir una cada vez mayor actividad, y a medida que adquiere más actividad tiene que afrontar mayores demandas de legitimación¹⁶⁴. Habermas considera que mediante este mecanismo se observa la paradoja del proceso de racionalización del mundo de la vida que se inició con la Modernidad, pues al tiempo que éste posibilita el desarrollo técnico y social, contiene un importante potencial emancipatorio que se ve continuamente amenazado por las necesidades de crecimiento de una economía capitalista que requiere que los ciudadanos no se hagan cuestión de un número cada vez mayor de asuntos.

1.3.3.3. RAZÓN COMUNICATIVA Y LA INTEGRIDAD DE LA MODERNIDAD

Benhabib considera que la interpretación habermasiana del proceso de modernización y, en particular, la distinción entre la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa ha mostrado, contra Horkheimer y Adorno, que el proyecto ilustrado contiene potenciales normativos que aún no han alcanzado su plenitud. Para que esta plenitud sea efectiva, es preciso revertir las dinámicas destructivas propiciadas por el capitalismo, es decir,

¹⁶⁴ *CNU*, pp. 234-235.

la colonización del mundo de la vida. Y este proyecto emancipador tiene su fundamento normativo en la racionalidad de los procesos de descentramiento y reflexividad producto de la racionalización del mundo de la vida¹⁶⁵.

Aceptado esto, señala Benhabib, se trata de someter a estudio la condición de necesidad que tanto Weber como Habermas parecen destacar en el proceso de racionalización. Para nuestra autora, si se acepta que este proceso es necesario e irreversible, la Teoría Crítica quedaría abocada a entender la emancipación tan solo en términos del cumplimiento de la normatividad ilustrada y no como una radical transformación del momento presente. Según la autora, lo que es preciso someter a examen es el estatus *cuasi-trascendental* de ese proceso (A), el concepto de *progreso* (B), y el *carácter irrevocable* (C) de la racionalización occidental. La conclusión a la que llega Benhabib es que, en esas tres líneas argumentales, Habermas sostiene tesis que no puede fundamentar en sentido fuerte, por lo que sería más apropiado, para la viabilidad de la Teoría Crítica y, en particular, para su dimensión utópica, asumir una fundamentación más débil. Veámoslo con algún detalle.

A) *El estatus cuasi trascendental de la racionalidad comunicativa*

Benhabib observa el giro que Habermas introduce en el concepto de autorreflexión al sacarlo del contexto de la filosofía trascendental y enmarcarlo en el campo de las ciencias reconstructivas. Estas ciencias, que tratan de reconstruir racionalmente sistemas de reglas, se presentan como reflexivas en la medida de que, a través de ellas, los individuos pueden tomar conciencia de sus propias capacidades y hacerse cargo de la situación presente. La filosofía trascendental es, así, sustituida por la reconstrucción racional de competencias universales cuyo *telos* no es, como en Kant, la determinación de las condiciones del *conocimiento* posible, sino la aclaración de las condiciones del *acuerdo* razonable. En este contexto, el proceso de racionalización deja de entenderse como el desarrollo exterior de un sujeto, y pasa a verse como un proceso de aprendizaje en el que se incrementa la autoconciencia de manera paulatina.

La pragmática universal es una de esas ciencias reconstructivas que tratan de hacer explícito, en forma de un *saber qué*, lo que los agentes hacen implícitamente como un *saber cómo*. En palabras de Habermas:

¹⁶⁵ CNU, p. 254.

Lo que la reconstrucción busca es sacar a la luz las reglas conforme a las cuales se generan esos objetos simbólicos, así como los criterios conforme a los cuales esos objetos pueden ser aceptados como objetos con los que se ha “podido” (es decir, como objetos logrados), o mediante los cuales se pueden criticar como objetos defectuosos. De las personas que dominan tales reglas generativas y tales estándares decimos que disponen de *competencias*¹⁶⁶.

Thomas McCarthy caracteriza las ciencias reconstructivas como aquellas que no se refieren a un mundo de objetos, sino a un mundo de realidades simbólicas. Debido a esta cualidad, las ciencias reconstructivas no pueden limitarse a describir fenómenos, ya que han de revelar cuál es la estructura profunda de determinadas competencias de la especie. En la medida en que el propio observador es parte de lo observado, no es suficiente con que se ciña a describir en actitud objetivante, pues él mismo solo puede hacerse cargo de unas realidades simbólicas si accede a ellas en actitud de participante¹⁶⁷. Las ciencias reconstructivas combinan el trabajo especulativo con el empírico, pues, para que las reconstrucciones sean aceptables, han de gozar de alguna confirmación empírica. Desde la perspectiva reconstructiva, la pragmática universal puede entenderse como una competencia básica y universal de la especie humana que posibilita las relaciones interpersonales. Como señala McCarthy, en esta práctica ya está implícita una idea de la emancipación, pues, con “la primera frase que pronunciamos queda inequívocamente expresada la intención de consenso general y no forzado”¹⁶⁸.

Benhabib considera, sin embargo, que el recurso a las ciencias reconstructivas obliga a Habermas a contemplar la emancipación tan solo como una culminación de lo que ya es una práctica establecida, cerrando el paso hacia la posibilidad de una transfiguración de la realidad¹⁶⁹. Es decir, las ciencias reconstructivas permiten fundamentar la *norma*, pero dejan sin base cualquier planteamiento *utópico*.

Sin embargo, Benhabib no está segura de que se pueda defender una versión fuerte de esta hipótesis, pues la teoría de la evolución social como un proceso de aprendizaje

¹⁶⁶ J. HABERMAS, *Escritos filosóficos I...*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶⁷ T. McCARTHY, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, *op. cit.*, pp. 320-321.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 333.

¹⁶⁹ *CNU*, p. 254.

ha de competir con otras teorías que, como la de Foucault, observan la evolución occidental como un incremento de la capacidad de dominación. En este sentido, dice la filósofa, toda teoría de la racionalización supone incurrir en razonamiento circular, pues trata de demostrar mediante la racionalización alcanzada cómo se ha producido esa misma racionalización. Asimismo, rechaza la posibilidad de que una ciencia reconstructiva puede desempeñar el mismo papel que la filosofía trascendental, pues ésta trata de fijar cuáles son aquellos elementos únicos y absolutamente necesarios que han de presuponerse en una situación. Pero las ciencias reconstructivas solo pueden ofrecer hipótesis falibles y revisables que, por eso mismo, no pueden desempeñar el mismo papel que las condiciones trascendentales¹⁷⁰. A este respecto, Habermas ha reconocido que los argumentos reconstructivos son más empíricos que trascendentales y que su validez como ciencia la obtiene más de los éxitos que acumula en las investigaciones empíricas que de su capacidad de establecer criterios trascendentales irrefutables. Así, Habermas ha acabado por adoptar una fundamentación más débil, falible y revisable de la pragmática universal que la que sostiene Karl-Otto Apel con su pragmática trascendental. Como dijimos, el coste que pagan las ciencias reconstructivas, a cambio de su solvencia empírica, es el de la renuncia a una fundamentación última.

Benhabib considera que, desde este punto de vista, las ciencias reconstructivas no pueden reclamar un estatus filosófico diferente al de otras alternativas, como la deconstrucción y la hermenéutica. Tan solo puede ofrecer las ventajas de su capacidad para explicar ciertos fenómenos a un nivel empírico. De esto se sigue, piensa Benhabib, que, primero, no es posible resolver cuál es la validez de la integridad cultural de la modernidad; y, segundo, que se produce cierta inconsistencia en la filosofía habermasiana cuando de unas investigaciones fundamentalmente empíricas pretende extraer consecuencias normativas¹⁷¹.

Estas objeciones se verán más claramente en el análisis que Benhabib lleva a cabo de la ética del discurso en el último capítulo de *Crítica, Norma y Utopía*, epígrafe en el que expondremos también nuestra crítica a las objeciones de Benhabib.

¹⁷⁰ CNU, pp. 254-255, 265.

¹⁷¹ CNU, pp. 269-270.

B) El carácter de progreso del proceso de racionalización comunicativa

La tesis de Habermas es que, si bien puede contemplarse un avance en el nivel de reflexividad, esto no significa que ese incremento excluya la posibilidad de que se incrementen, también, los niveles de represión. Pero sí significa que cada vez un mayor número de personas adquieren el nivel de autoconciencia que les permite observar la realidad de forma descentrada y que dispone de competencia para dar y pedir justificaciones argumentadas.

No obstante, para Benhabib esta tesis ha de afrontar dos problemas. El primero es que, al igual que sucedía en el punto anterior, se corre el riesgo de caer en una forma de circularidad, ya que no es posible observar ese progreso sino desde el progreso mismo. Es decir, para establecer que realmente se ha producido un progreso, tendría que existir una perspectiva desde la que se puedan contemplar posibilidades alternativas, y tal cosa no es posible¹⁷². En segundo lugar, aunque Habermas ha reconocido que el criterio de racionalidad formal es insuficiente para evaluar una forma de vida en su conjunto¹⁷³, no queda claro, para Benhabib, cuáles pudieran ser los criterios que nos permitirían hacer evaluaciones sobre qué formas de vida son más o menos racionales.

Benhabib entiende que, para llevar a cabo esta evaluación, es necesario introducir criterios hermenéuticos que nos permitan aclarar en qué consisten las distintas formas de vida según la narran los propios participantes, pues, como el mismo Habermas reconoce, un criterio formal de racionalidad no es suficiente para ello. En este sentido, la tesis del progreso solo puede aspirar a una fundamentación en un sentido débil, algo en lo que también estaría de acuerdo Habermas¹⁷⁴.

C) La irrevocabilidad del proceso de racionalización comunicativa

Habermas coincide con Weber en que los procesos de modernización cultural son, en algún sentido, irreversibles. Para Benhabib, esta es la conclusión habitual a la que llegan las teorías evolutivas, pero con ello asumen el riesgo de incurrir en un mecanicismo que

¹⁷² CNU, pp. 272-273.

¹⁷³ J. HABERMAS, “¿En qué consiste la 'racionalidad' de una forma de vida?”, en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., pp. 67-95.

¹⁷⁴ CNU, pp. 273-274.

minusvalora la agencia humana. Así, dice Benhabib, Habermas pretende resolver por medios teóricos lo que solo se puede decidir en la práctica, pues corresponde a los individuos decidir si realmente desean aquello a lo que los aboca la irrevocabilidad del progreso. Aquí se corre el riesgo, dice nuestra autora, de cerrar el paso por medios teóricos a cualquier tipo de ruptura emancipadora con respecto al presente, por lo que se inclina, como en los casos anteriores, a considerar que la irrevocabilidad del proceso de racionalización es admisible tan solo en un sentido débil¹⁷⁵.

La filósofa considera que la racionalidad comunicativa solo puede motivar la acción si contiene un potencial utópico. De lo que se trata ahora es de analizar si ese potencial utópico puede hallarse en la ética del discurso.

1.3.4. ÉTICA DEL DISCURSO Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Benhabib señala que la transición de una razón monológica a una razón comunicativa tiene importantes consecuencias para el curso de la Teoría Crítica. La principal es la de que, con la ruptura con la filosofía de la conciencia, cambia el concepto de autorreflexión, que ya no se refiere a la actividad cognitiva de un ego cartesiano ni a la labor de una especie que manipula la naturaleza. La autorreflexión consiste ahora en la actividad a través de la cual pretensiones de validez controvertidas se resuelven intersubjetivamente por medio de reglas de argumentación.

Pero este giro a una racionalidad intersubjetiva supone, también, una importante revisión del concepto de autonomía, pues ésta ya no significa auto legislación como en Kant, autoactualización como en Hegel y Marx, o mimesis como en Adorno y Horkheimer, sino la competencia cognitiva para adoptar un punto de vista universalista y actuar en consecuencia. Así, el punto de vista ético va a quedar definido, en el marco de la teoría del discurso, como la capacidad de participar en discursos y defender pretensiones de validez.

El presente epígrafe lo dividiremos en cuatro partes. En el primero expondremos los caracteres fundamentales de la ética comunicativa tal y como la ha desarrollado Habermas. En el siguiente veremos cómo, a partir del principio discursivo de la ética el discurso, Habermas formula un modelo de democracia deliberativa que define la legitimidad de las normas en función de que estas pudieran contar con la aquiescencia de todos

¹⁷⁵ *CNU*, pp. 275-277.

los afectados por dichas normas si las pretensiones de validez de esa norma se sometieran a la consideración de una deliberación pública libre, simétrica e irrestricta. En el siguiente analizaremos en detalle la crítica de Benhabib a ese proyecto, crítica que se realiza a la luz de las objeciones de Hegel a la filosofía moral de Kant. En el tercer apartado, haremos un breve excursus para dar cuenta de una crítica temprana de Benhabib al procedimentalismo moral. En el cuarto y último apartado veremos cómo Benhabib trata de acomodar este nuevo concepto de autonomía en la tradición utópica de la Teoría Crítica.

1.3.4.1. UNA REFORMULACIÓN DIALÓGICA DE LA MORAL KANTIANA

Con la obra *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Habermas comienza a desarrollar, junto a Karl Otto Apel, una ética del discurso que encuentra su fundamento en las normas del habla racional, esto es, aquella que se orienta hacia la obtención de un acuerdo¹⁷⁶. Sin embargo, como el propio Habermas ha señalado, el nombre de *ética* del discurso ha facilitado algunos malentendidos, pues su teoría no se ocupa de la *eticidad*, en los términos en que la definió Hegel, sino de la *moralidad*, tal como la definió Kant¹⁷⁷. Es decir, la ética del discurso se presenta como una reformulación, en términos de filosofía del lenguaje, de la teoría moral kantiana sin perder sus rasgos cognitivistas, formalistas, deontológicos y universalistas.

La ética habermasiana es deontológica en cuanto solo se refiere a aquellas acciones que son susceptibles de evaluarse como correctas y que pueden ser expresadas en forma de un *deber ser*. No se orienta, por tanto, a la consecución de la felicidad de las personas o a las formas de alcanzar una vida buena. Además, es *formal* porque lo que ofrece es un *procedimiento* para discernir qué normas pueden aspirar a ser legítimas, no un catálogo de acciones correctas. Como señala Habermas, el postulado de universalidad nos obliga a hacer un corte entre *lo bueno* y *lo justo*, entre los enunciados evaluativos y los enunciados normativos¹⁷⁸. A este respecto, ha insistido en que la cuestión de la *vida buena* no puede ser

¹⁷⁶ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *op.cit.*

¹⁷⁷ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000 [1991], p. 110. La definición de Hegel se encuentra en HEGEL, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, §33.

¹⁷⁸ HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*, p. 114.

resuelta por medio de criterios universales y, por tanto, es materia de la estética, de las cosmovisiones filosóficas y de la religión, pero no de la filosofía moral. A su juicio, al filósofo moral le corresponde discernir cuáles son las condiciones formales que han de cumplir los procedimientos de solución de conflictos, pero en ningún caso decidir cuál es el contenido de las normas. Lo que sí pretende ofrecer la ética del discurso es un *procedimiento* según el cual puede calificarse de correcta aquella norma que ha seguido un cierto procedimiento preestablecido para su aprobación. De esta forma, siguiendo a Robert Alexy, se puede definir la razón práctica como “la facultad que permite llegar a juicios prácticos de acuerdo con un sistema de reglas”¹⁷⁹.

La teoría habermasiana es cognitivista en el sentido de que defiende que las discrepancias morales se pueden resolver racionalmente siempre que se observe la analogía que existe entre la *corrección* de las normas y la verdad de los enunciados teóricos¹⁸⁰. Así, en sus interacciones cotidianas, las personas actúan de forma espontánea en la creencia aporética de que su comportamiento viene avalado por normas que consideran vinculantes para todos. Esas normas, que están en vigor y se presumen legítimas, crean una serie de expectativas sobre el comportamiento de todos, lo cual permite coordinar la acción social, es decir, permiten la *acción* comunicativa. Cuando en alguna ocasión se quiebran estas expectativas de comportamiento, las personas reaccionan con una serie de sentimientos que tienen una cualidad distintiva. Así, quien se considere perjudicado por un comportamiento que tenga por ilegítimo, reaccionará con indignación, mientras que el infractor, si se reconoce como tal, sufrirá el remordimiento. Habermas trata de mostrar, recurriendo a los trabajos sobre fenomenología moral de Peter Strawson, que tales sentimientos morales expresan la objetividad de la norma moral¹⁸¹. Para Strawson, si queremos entender por qué el infractor de una norma puede sentir remordimiento, debemos partir de la consideración de que el sentimiento de indignación y de resentimiento que experimenta la víctima no son solo

¹⁷⁹ R. ALEXY, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., p. 137.

¹⁸⁰ Habermas expone las relaciones entre la verdad y la corrección en dos principales obras: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, traducción de Ramón Vilà Vernis, Madrid: Paidós, 2010 [2003]; y *Verdad y justificación*, traducción de Pere Fabra y Luis Díez, Madrid: Trotta, 2007 [1999].

¹⁸¹ Peter P. F. STRAWSON, “Libertad y resentimiento”, en P.F. STRAWSON, *Libertad y resentimiento*, traducción e Introducción de Juan José Acero, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-67.

emociones ante la acción que infringe la norma, sino que es también una apelación a una expectativa normativa que afecta a todos los individuos¹⁸². A juicio del frankfurtiano, ni el intuicionismo ni el prescriptivismo aciertan a explicar por qué en la vida cotidiana los enunciados normativos se presentan en forma de pretensiones objetivas que pueden defenderse o criticarse. Por tanto, dice Habermas, hay que concebir la existencia de algún tipo de *verdad moral*, aunque en este ámbito tengamos que entender por *verdad* algo distinto a lo que entendemos en el lenguaje descriptivo.

Esta intuición de Habermas encuentra su respaldo en la pragmática universal del habla, que es el marco que le sirve para satisfacer el criterio de universalidad al que, a su juicio, ha de aspirar cualquier norma moral: lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales. Para ello, el alemán introduce el postulado de universalidad (*principio U*), según el cual una norma es válida:

Únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados¹⁸³.

Como Habermas cree demostrado que el postulado de universalidad puede fundamentarse mediante presupuestos de argumentación, la ética del discurso se puede formular a través de un principio discursivo: “Únicamente pueden aspirar a validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (*Postulado D*)¹⁸⁴. De esta forma, y a diferencia del monológico imperativo categórico kantiano, la ética del discurso se presenta en términos dialógicos, ya que, como ha señalado Thomas McCarthy, con la aquiescencia del propio Habermas:

¹⁸² J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 55 y ss.

¹⁸³ J. HABERMAS, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999, p. 74.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 73.

En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría con objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal¹⁸⁵.

1.3.4.2. UN MODELO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Con base en la ética del discurso y, particularmente, en las posibilidades del *principio discursivo* para justificar la imparcialidad del juicio, Habermas ha desarrollado un modelo de democracia deliberativa en la que

Los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley¹⁸⁶.

Habermas parte del supuesto de que el marco institucional de las democracias modernas tiene que concertar tres elementos fundacionales, cada uno de los cuales cuenta con su propio sistema de protecciones constitucionales: la *autonomía privada* de los ciudadanos, que tienen el derecho a llevar una vida autodeterminada y cuyos instrumentos de garantía son las libertades y derechos fundamentales, los tribunales independientes y la separación de poderes; la *ciudadanía democrática*, es decir, la inclusión de ciudadanos libres e iguales en la comunidad política, y que se garantiza mediante los derechos de asociación, participación y comunicación, las elecciones y referéndums, la competencia entre partidos, plataformas y programas y el principio de la mayoría representativa; y una *esfera pública independiente* que opera como esfera de la libre formación de la opinión y la voluntad y vincula

¹⁸⁵ T. McCARTHY, *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*, *op. cit.*, p. 377.

¹⁸⁶ J. HABERMAS, “Tres modelos normativos de democracia”, en HABERMAS, *La inclusión del otro*, *op. cit.*, p. 244.

entre sí al Estado y a la sociedad civil, quedando garantizada a través de la libertad de prensa e información¹⁸⁷.

Estos tres elementos son aceptados por las distintas tradiciones de pensamiento político, aunque concertados de manera diferente. La *tradicón liberal* revela una preferencia por la autonomía privada y las libertades de los ciudadanos y, así, el Estado constitucional sirve esencialmente para proteger a los individuos que adoptan y siguen sus propios planes de vida, sumamente personales. Bajo el modelo liberal, la política es, en esencia, una confrontación por posiciones que conceden la capacidad de disponer de poder administrativo y el proceso de formación de la opinión consiste en la lucha estratégica por adquirir posiciones de poder cuya fuerza depende del número de votos que la respalden¹⁸⁸. La *tradicón republicana* privilegia la ciudadanía democrática y con ello acentúa la participación de los ciudadanos activos en la formación democrática de la voluntad. La intuición que guía esta línea de pensamiento encuentra su expresión en el principio de la soberanía popular, según la cual, la formación de la opinión y de la voluntad general se forman mediante una comunicación pública orientada al entendimiento. El modelo republicano, dice Habermas, tiene la virtud de hacer depender la formación de la voluntad no de los pactos y compromisos entre intereses particulares, sino de un acuerdo alcanzado comunicativamente. Pero tiene el defecto de que ese acuerdo se hace depender de la existencia de un consenso cultural de fondo entre los ciudadanos, unidos por una autocomprensión ética¹⁸⁹. La *tradicón deliberativa*, por su parte, no pierde de vista los otros dos componentes que definen las sociedades democráticas modernas, pero el énfasis recae en esa esfera pública independiente potencialmente capaz de llevar a cabo la formación de opiniones públicas racionales. Esta visión contempla que la voluntad común no se forma solo a través del compromiso entre intereses, como supone el liberalismo, ni tampoco en exclusiva a través de la autocomprensión ética, sino que abarca una serie de formas de comunicación

¹⁸⁷ J. HABERMAS, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa”, en HABERMAS, *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 138-139.

¹⁸⁸ J. HABERMAS, “Tres modelos normativos de democracia”, *op. cit.*, p. 236.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 238-240.

que, además de las mencionadas, incluye la elección racional de los medios para un fin, las fundamentaciones morales y la coherencia jurídica de las decisiones¹⁹⁰:

Aquí es la búsqueda cooperativa de soluciones a los problemas lo que ocupa el lugar de la agregación de preferencias en términos de democracia competitiva o el lugar de la autodeterminación colectiva de una nación¹⁹¹.

Bajo el modelo deliberativo, dice Habermas, la esfera pública se concibe como una caja de resonancia para detectar los problemas relevantes para el conjunto de la sociedad, jerarquizarlos, seleccionar los argumentos más sobresalientes y transmitirlos a las agendas formales de las corporaciones competentes, con lo que se consigue mejorar la *calidad* de las decisiones¹⁹². En la medida en que la deliberación se basa en la argumentación, podría objetarse que el modelo deliberativo tiene un alto nivel de exigencia, pero Habermas considera que las argumentaciones forman parte de las rutinas cotidianas de dar y pedir razones:

En el curso de las prácticas comunicativas cotidianas, los actores se mueven *ya siempre* en un *espacio de las razones*. Tan pronto como quieren entenderse entre sí acerca de algo, los participantes *no pueden hacer otra cosa* que plantear mutuamente pretensiones de validez para sus emisiones¹⁹³.

En este modelo, la ciudadanía no solo ejerce un control a posteriori del poder político, sino que también orienta la acción de gobierno. Así:

La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede “mandar” ella misma, sino solo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales¹⁹⁴.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 238-240.

¹⁹¹ J. HABERMAS, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹² *Ibidem*, p. 141.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 145.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 244.

Frente al modelo liberal, basado en el compromiso entre intereses, y el modelo republicano, basado en el auto entendimiento que propicia la eticidad compartida, el modelo deliberativo está enraizado en el

Ideal intuitivo de una asociación democrática en la que la justificación de los términos y condiciones de la asociación tiene lugar a través de la argumentación y del razonamiento público entre ciudadanos libres e iguales. En tal orden los ciudadanos comparten el compromiso de resolver los problemas de elección colectiva mediante el razonamiento público y tienen a sus instituciones básicas por legítimas en la medida en que éstas establecen un marco para la deliberación pública¹⁹⁵.

1.3.4.3. ¿SUPERA LA ÉTICA DEL DISCURSO LA CRÍTICA HEGELIANA?

Como dijimos más arriba, Benhabib pretende abordar la ética comunicativa de Habermas para examinarla a la luz de una reformulación de las objeciones de Hegel a la filosofía moral de Kant. Las objeciones que, a su juicio, siguen siendo pertinentes son las siguientes: la *crítica del universalismo abstracto* (a), la *crítica de la deficiencia institucional* (b) y la *crítica de la psicología de la acción* (c). La filósofa sugiere que si bien la ética comunicativa no comparte las asunciones represivas de la psicología moral kantiana, corre el riesgo de incurrir, sin embargo, en una forma de extremo racionalismo tendente a ignorar lo contingente, lo histórico y las circunstancias efectivas en las cuales los individuos adoptan un punto de vista ético universalista¹⁹⁶.

a. La crítica del universalismo abstracto

Como ya hemos señalado, Hegel sostuvo que el principio de universalización podría interpretarse como un procedimiento para generar nuevas normas morales o como un

¹⁹⁵ J. COHEN, "Deliberation and Democratic Legitimacy", en A. Hamlin y B. Pettit (eds.), *The Good Polity*, Oxford, 1989, pp. 17 y ss., citado en J. HABERMAS, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2005, p. 381.

¹⁹⁶ CNU, pp. 297-298.

método para evaluar las ya existentes, y concluyó que en el primer caso el imperativo era inconsistente con su pretensión de formalismo, porque tenía que recurrir a asunciones materiales, mientras que en el segundo era tautológico, porque se podría aprobar cualquier norma con tal de que la voluntad no se contradijera consigo misma. Como vimos más arriba, la crítica de Hegel apunta a la dialéctica entre la forma y el contenido de la norma moral, concluyendo que la mera forma no es suficiente para satisfacer el punto de vista ético.

Los filósofos morales neokantianos han tenido en cuenta esta crítica y han tratado de hacerle frente sin renunciar a la interpretación procedimental del punto de vista moral. La diferencia entre las distintas teorías morales neokantianas radica en la fórmula en la que se operacionaliza ese principio de universalización. Así, la teoría de la justicia de John Rawls se articula en torno al constructo del *velo de la ignorancia*, según el cual, si los agentes no supieran cuál es su lugar en la sociedad, solo elegirían aquellos principios de justicia que garantizaran la equidad¹⁹⁷. En vez de a una razón trascendental, Rawls apela a las decisiones que tomaría una persona razonable.

Según Benhabib, Rawls y Habermas comparten dos premisas: a) la del principio de legitimidad consensual (*consensus principle of legitimacy*), según el cual, el consenso racional es el único criterio por el que podemos evaluar la legitimidad de las normas; y b) que dicho consenso puede definirse según los rasgos estrictamente formales del modo de alcanzarlo (*methodological proceduralism*). En el caso de Rawls ese procedimiento es la posición original, mientras en el caso de Habermas es la situación ideal de habla¹⁹⁸. En lo que se distinguen ambas teorías es en que la de Rawls se mantiene en el marco del monologismo kantiano, según el cual un solitario pensador define para todos los demás qué contenido moral es el relevante haciendo una comprobación, en su fuero interno, de su grado de universalidad. Por el contrario, el modelo de Habermas se orienta hacia un diálogo en el que los mismos implicados por las decisiones que hayan de tomarse discuten sus puntos de vista de forma efectiva y sin restricciones.

¹⁹⁷ John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González., México D.F.: FCE, 2010 [1971].

¹⁹⁸ CNU, pp. 288-289.

Benhabib coincide con Habermas en que solo una interpretación dialógica del imperativo categórico está en disposición de hacer frente a la objeción hegeliana, en la medida en que son los propios afectados por las normas los que participan en discursos prácticos reales donde es posible llevar a primer plano las singularidades de las situaciones concretas en las que se ha de aplicar la norma en cuestión. No obstante, considera que cuanto más se articulen teóricamente las condiciones de estos discursos, más nos alejaremos de lo concreto y nos acercamos a las abstracciones de las alternativas monológicas, por lo que, a la postre, puede resultar difícil distinguir entre la ética comunicativa y las teorías rivales. Esta crítica apunta a la idea de que una excesiva articulación de las condiciones del discurso acabaría por imponer un corsé muy estrecho a los participantes, hasta el punto de que estos se podrían ver abocados a tener que llegar a las mismas conclusiones que el teórico de la ética del discurso ha presupuesto. Benhabib aprecia este problema de circularidad en el modelo habermasiano en cuando éste introduce el principio de universalización (*principio U*) como un meta-principio irrebasable de unos discursos que se orientan, precisamente, a la universalización de normas. Recordemos que dicho principio es definido por Habermas en los siguientes términos:

Únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados¹⁹⁹.

A juicio del frankfurtiano, este principio sirve al propósito de excluir todas aquellas normas que no sean susceptibles de consenso, ya sea porque su contenido o su campo de aplicación son particulares. Esta explicación de Habermas puede inducir a confusiones como la que, a nuestro juicio, parece sufrir Benhabib. Nuestra autora interpreta la afirmación habermasiana como una definición *a priori* de los principios de evaluación que deben ser adoptados en los discursos para evitar que en estos se introduzcan elementos particulares²⁰⁰. A su juicio, es esto lo que convierte a la teoría en un procedimiento deductivo y dogmático.

La posibilidad de esta interpretación depende de qué sentido se dé al no siempre claro concepto de *discurso* en la teoría habermasiana. En la *Teoría de la Acción*

¹⁹⁹ J. HABERMAS, *La inclusión del otro...*, *op. cit.*, p. 74.

²⁰⁰ *CNU*, pp. 303-303.

Comunicativa, Habermas llama *discurso* a aquellas argumentaciones que se orientan exclusivamente a someter a examen pretensiones de validez de carácter universal. Estas pretensiones de carácter universal son la verdad de las afirmaciones, la corrección de las normas morales y la inteligibilidad de las expresiones simbólicas. Solo en estos tres ámbitos es posible esperar que los participantes en los discursos alcancen un acuerdo racionalmente motivado “con tal que la argumentación fuese suficientemente abierta y durase el tiempo suficiente”²⁰¹. Habermas descarta que de los enunciados evaluativos quepa esperar un acuerdo universal, pues en esto se dirime es la preferibilidad de unos valores sobre otros y no la aceptabilidad de normas de acción, como sí ocurre en los discursos morales. Así, afirma que

Los valores culturales, a diferencia de las normas de acción, no se presentan con una pretensión de universalidad. Los valores son en todo caso *candidatos* para interpretaciones bajo las que un círculo de afectados puede, *llegado el caso*, describir un interés común y normarlo. El halo de reconocimiento intersubjetivo que se forma en torno a los valores culturales no implica todavía en modo alguno una pretensión de aceptabilidad culturalmente general o incluso universal. De ahí que las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares evaluativos no cumplan las condiciones de los discursos [teóricos o prácticos]. En el caso prototípico tienen la forma de la *crítica estética*²⁰².

La argumentación sobre valores goza, por ese motivo, de mayor libertad que las rigurosas exigencias del discurso teórico o práctico, pues al participante en una argumentación sobre valores le está permitido fundamentar sus preferencias en experiencias subjetivas y particularidades, sin riesgo de ser acusado de irracionalidad. Esto lleva a Habermas a señalar que el principio de universalización no es introducido en los discursos desde afuera, como piensa Benhabib, sino que está ya incluido en las presuposiciones pragmáticas de todo *discurso* argumental y que solo puede rechazarse a riesgo de incurrir en contradicción performativa. No es, por tanto, que el teórico añada como una meta-norma el principio de universalización en los discursos, sino que los discursos, por sus peculiares características, son aptos para resolver las disputas morales, pues llevan insertos el principio de universalización,

²⁰¹ TAC, p. 70.

²⁰² TAC, p. 45.

que es una exigencia del juicio moral. En esto consiste la intuición kantiana de que la validez de una norma moral depende de que esta se pueda imponer incondicionalmente a todo el universo de seres racionales, pues solo así se satisface la igual dignidad de todos los individuos. Si se acepta dicha universalidad como criterio de la norma moral, solo queda hallar el procedimiento que garantice que las máximas de conducta que tenemos por normas vinculantes para todos satisfagan ese criterio. Kant creyó encontrar este procedimiento mediante la exclusión de todo elemento empírico, apelando, tan solo, a los dos caracteres que definen toda ley en abstracto: su universalidad e incondicionalidad. Así, el agente moral ha de cerciorarse en su fuero interno de si su máxima de conducta es susceptible de convertirse en ley universal.

La renovación habermasiana no afecta, en lo sustancial, a este planteamiento, salvo en la sustitución de la kantiana reflexión monológica por el discurso práctico entre todos los afectados por la norma. Las presuposiciones de la situación ideal de habla, al posibilitar la inclusión y la simetría de todos los participantes, satisface el criterio de imparcialidad de la norma moral y, por tanto, el principio de universalización. Por este motivo es posible derivar el principio discursivo según el cual: “Solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podría suscitar la aprobación de todos los interesados”, pues es equivalente al punto de vista moral²⁰³. El enlace entre el principio de universalización y el principio discursivo se produce en el momento en que quien quiera resolver discursivamente la validez de normas que han sido problematizadas, tiene que aceptar condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito del principio de universalización²⁰⁴.

En un artículo anterior a *Crítica Norma y Utopía*, Benhabib ya había abordado la cuestión de si una teoría procedimentalista constituía la estrategia correcta con la que integrar los logros de la teoría social crítica con las intuiciones de la filosofía normativa, poniendo el énfasis en los problemas que generaba el razonamiento circular de tratar de universalizar

²⁰³ J. HABERMAS, “Una consideración genealógica...”, *op. cit.*, p. 73; *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*, p. 77; y “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, *op.cit.*, p. 101.

²⁰⁴ J. HABERMAS, “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”, en J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *op. cit.*, p. 103.

normas por la vía de introducir a priori el principio de universalidad²⁰⁵. Contrastando la situación ideal de habla de Habermas con la situación original de Rawls, señaló allí que si ambas ficciones colectivas se limitan a establecer un procedimiento, no pueden evitar incurrir en un razonamiento circular, por lo que solo pueden servir para ilustrar la teoría, pero en ningún caso para justificar el principio de legitimidad por consenso. Si pretenden evitar esa circularidad no tienen más remedio que asumir presuposiciones sociológicas que corren el riesgo de ser cuestionables, como en el caso de Rawls, o contrarias a las intenciones críticas de la teoría, como en el caso de Habermas²⁰⁶.

Afirma Benhabib que los procedimientos de justificación normativa que comienzan con una abstracción de las condiciones sociohistóricas deben justificar cuáles son los criterios de selección que permiten incluir y excluir algunos aspectos de la vida de las personas. Como ya vimos, esta era una de las críticas de Hegel a las teorías del derecho natural que, desde Hobbes, han observado la tendencia a restringir o eliminar los criterios de identidad, como la clase social, el sexo o el estatus. Estas exclusiones vienen motivadas por la aspiración de la teoría a ser lo suficientemente general como para garantizar su validez universal. Así, cuanto más concreto se defina el grupo, menor nivel de generalidad tendrá la teoría, pero cuanto más genéricamente se defina, mayor será la probabilidad de no aplicarse a las condiciones sociales o instituciones ya existentes²⁰⁷. En el caso de Habermas, esta abstracción es, como ya hemos visto, la situación ideal de habla. Benhabib considera en ese artículo que dicha situación ideal incurre necesariamente en una forma de razonamiento circular²⁰⁸. Veamos por qué.

Según Habermas, las condiciones contrafácticas de una situación ideal de habla incluyen a) la distribución simétrica de las oportunidades de realizar actos de habla; b) la posibilidad de asumir distintos roles dialógicos; c) la veracidad de la participación en el discurso; y d) el que los afectados deben participar en el discurso práctico. La filósofa señala

²⁰⁵ S. BENHABIB, “The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas”, en *Neue hefte für Philosophie*, Heft 21, 1982, pp. 47-74.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 51.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 57.

que estas cuatro presuposiciones se pueden resumir en dos ideas: la situación de *simetría* entre los participantes y la existencia de normas de *reciprocidad*²⁰⁹. Benhabib considera, a nuestro juicio equivocadamente, que tanto la condición de simetría como la de reciprocidad entre todos los participantes estipulan ya un contenido normativo, que es, precisamente, lo que se trataba de demostrar. A partir de esta premisa, concluye que Habermas está presuponiendo una conducta moral y una forma de vida en la que se desarrolla dicha situación ideal de habla:

La pretensión de que *todos* los seres humanos capaces de lenguaje y acción merecen los derechos de simetría y reciprocidad es un contenido normativo que no se justifica solo por la situación ideal de habla, sino a la luz de una interpretación semántica específica²¹⁰.

De ser esto así, es claro que la ética del discurso incurriría en la circularidad de presuponer las mismas normas que trata de fundamentar. Pero, como hemos insistido, esta no es una correcta descripción de la ética del discurso, y no es correcta porque como bien expone Habermas:

Contra la objeción frecuentemente planteada de circularidad observaré que el contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es "normativo" en ningún sentido moral. Pues la inclusividad significa tan solo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna forma de acción obligatoria. La repartición simétrica de las libertades comunicativas en el discurso y la exigencia de sinceridad para el mismo significan obligaciones y derechos argumentativos, de ningún modo obligaciones y derechos morales. De igual modo, el carácter no coactivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales

²⁰⁹ CNU, p. 285.

²¹⁰ Traducción propia del original: "The claim that *all* humans, insofar as they are capable of speech and action, are entitled to the full symmetry and reciprocity of the conditions defined by the ideal speech situation, is itself a normative commitment that is not justified by the ideal speech situation, but rather one, in light of which, the structural conditions of the ideal speech situation are given a semantic interpretation". S. BENHABIB, "The Methodological Illusions...", *op.cit.*, p. 60.

fuera de esta práctica. Las reglas constitutivas para el juego de la argumentación determinan el intercambio de argumentos y tomas de postura con un sí o con un no; tienen el sentido epistémico de posibilitar la justificación de emisiones, no el sentido inmediatamente práctico de motivar acciones²¹¹.

Es preciso destacar, sin embargo, que Benhabib no rechaza que la universalidad sea el criterio por el que se ha de medir la norma moral. Lo que critica, en este momento, es que el principio de universalización pueda sostenerse sobre las condiciones cuasi trascendentales del discurso práctico. A su juicio, el reconocimiento de este principio es el logro histórico alcanzado de forma contingente y en el seno de una determinada cultura²¹². Para evitar el etnocentrismo respecto de aquellas sociedades y culturas que no hayan alcanzado este reconocimiento, nuestra autora considera que el principio de universalización ha de quedar disponible, incluso, para su toma en consideración en el seno de los discursos. Y en esto Benhabib puede llevar razón, pero en nada afectaría a la teoría habermasiana, pues lo que parece defender nuestra autora es que los participantes en los discursos prácticos han de poder cuestionar por qué una determinada pauta de acción ha de merecer el reconocimiento universal para considerarla como pauta de acción categóricamente exigible. Se trata de una cuestión central en el terreno de la filosofía moral, en la que, de continuo, se discute, en el marco de *discursos*, respecto de la idoneidad del principio de universalización. Discursos en los que, por cierto, ni siquiera los escépticos del universalismo aciertan a zafarse de la necesidad de convencer con razones a un auditorio universal. Es decir, la propia toma en consideración del principio de universalidad presupone ya el principio de universalidad, y esto es así en cualquier sociedad o cultura, se reconozca o no se reconozca el principio de universalidad, algo que, como veremos más adelante, Benhabib acabará aceptando.

En definitiva, nuestra autora lleva razón si lo que quiere decir es que la *institucionalización* o, incluso, el reconocimiento expreso del criterio de universalidad de las normas es un logro reciente y localizado en algunas sociedades más que en otras. Pero no la

²¹¹ J. HABERMAS, *La inclusión del otro...*, *op. cit.*, p. 77. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que la respuesta de Habermas es posterior a la *Critique, Norm, and Utopia*, por lo que difícilmente podía tenerla en cuenta Benhabib.

²¹² *CNU*, pp. 305-309.

lleva si lo que afirma es que no es la institucionalización o el reconocimiento, sino el criterio de universalidad mismo, lo que es un logro contingente. Es cierto que Benhabib parece referirse más a lo primero que a lo segundo, pues aduce como argumento el hecho de que el reconocimiento de todas las personas como sujetos capaces de lenguaje y acción y, por tanto, como potenciales participantes en un discurso no estuvo vigente, por ejemplo, en la Grecia clásica, en la que no se reconocía tal condición a los bárbaros²¹³. Pero eso no refuta, sino que confirma, la ética del discurso, pues lo que quiere decir Habermas es que una norma moral no es válida si es impuesta a quien podría objetarla si participara en un discurso práctico. Es esto lo que nos permite decir que la esclavitud en la Grecia clásica *era* inmoral entonces y lo así lo seguimos considerando ahora.

b. La crítica de la deficiencia institucional

La segunda objeción de Hegel a la filosofía moral kantiana se refería a su déficit institucional. Según esta crítica, las prácticas y las instituciones deben ser consideradas a la luz del contexto social en la que han de tener vigencia, pues dichas normas e instituciones forman un todo que Hegel denomina *sustancia ética*. Cuando esta crítica se aplica a la ética del discurso, afirma Benhabib, sirve para evaluar si ésta es solo relevante para las cuestiones legalistas relacionadas con la justicia o si concibe que cualquier disposición afecta a ámbitos que van más allá de las relaciones contractuales entre individuos²¹⁴.

La filósofa distingue entre una concepción *legalista* de la vida pública, que considera más cercano a la concepción kantiana de la moral y el derecho, y un *ethos* democrático-participativo, que estaría en la senda de la concepción hegeliana de la *Sittlichkeit*. A su juicio, la ética del discurso oscilaría de forma muy problemática entre la una y la otra, oscilación que se produce, precisamente, por la ambigüedad del *principio de universalización*. Como acabamos de ver, este principio funciona como una prueba para distinguir aquellas normas que podrían universalizarse, considerando legítimas solo a aquellas que se corresponden con un interés general²¹⁵.

²¹³ CNU, p. 306.

²¹⁴ CNU, pp. 309-310.

²¹⁵ CNU, pp. 310.

Pero de lo que se trata, señala Benhabib, es de discernir qué podemos entender por un interés generalizable. En este sentido, nos recuerda que la historia de la filosofía ha desarrollado tres perspectivas. La primera, que podemos considerar *minimalista*, entiende el interés general como el hecho de no tener interés en los asuntos que no nos conciernen. Desde esta perspectiva hobbesiana, el interés general se podría definir como el punto de equilibrio que nos permite lidiar con los conflictos constitutivos de una sociedad entendida en términos mínimos: los individuos solo se interesan por sus asuntos privados y por aquellas escasas cuestiones públicas que podrían afectar a sus intereses privados. La segunda, que podemos definir como *maximalista*, concibe el interés general como la reconciliación de lo universal con lo individual, de tal forma que los conflictos se disuelven en la armonía social. Esta es una tesis que nuestra autora identifica con la filosofía de Rousseau. Por último, en la senda de Hegel y Marx, Benhabib detecta una perspectiva *crítica*, en la que el interés general se descubre mediante el rechazo de aquellas pretensiones que, reclamando ser universales, se muestran parciales e ideológicas²¹⁶.

Para nuestra autora, la perspectiva crítica sería más cercana a la ética del discurso, pues Habermas ha señalado en muchas ocasiones que el acuerdo moral no es ni una negociación, como puede entenderla las minimalistas teorías pactistas liberales, ni el producto de una sustancia ética, como la conciben, desde el maximalismo, los comunitaristas. Lo que cuestiona Benhabib es si es posible formular sin contradicción una perspectiva crítica por la vía de idear una posición equidistante entre el minimalismo y el maximalismo. Si para Habermas el acuerdo moral, señala, no es un compromiso entre intereses que permanecen idénticos al final del discurso, entonces hay que presuponer que el discurso sirve para modelar los distintos intereses, que es lo que defiende el comunitarismo²¹⁷. Pero entendemos que esto no tiene que interpretarse necesariamente así, pues el principio de universalización, según la formulación habermasiana, se orienta tan solo a descubrir lo que es igualmente bueno para todos, no a modelar las preferencias. Cosa distinta es que, Benhabib no tenga razón al señalar la manifiesta imposibilidad de descubrir lo que es bueno para todos sin que los participantes cambien de alguna manera sus posiciones iniciales. Tendremos ocasión de volver sobre este

²¹⁶ *CNU*, pp. 311-312.

²¹⁷ *CNU*, pp. 312-314.

asunto y podremos comprobar que el planteamiento de Benhabib contiene elementos muy enriquecedores.

Pero lo que nos interesa ahora señalar es que, en el mencionado artículo “The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas”, Benhabib había abordado una objeción similar a la ética del discurso, poniendo el acento en el hecho de que muchos aspectos de la teoría habermasiana quedarían ininteligibles si no se tiene en cuenta su diagnóstico sobre las crisis en las sociedades tardo capitalistas. Como hemos visto, según el diagnóstico de Habermas, el poder y la verdad no pueden disociarse sin dañar los procesos de socialización y formación de la identidad, pues ambos procesos presuponen la justificabilidad de las normas. Pero vimos que en las sociedades tardo capitalistas ya no se puede apelar a las cosmovisiones religiosas que aseguraban anteriormente la justificación de las normas. Por tanto, la formación discursiva de la voluntad basada en la simetría y la reciprocidad es la alternativa para justificar las normas²¹⁸.

Pero, Benhabib se pregunta si dichas normas de reciprocidad y simetría garantizan el uso inteligente de esos derechos, pues la racionalidad de los discursos parece depender de otros factores como la calidad de los argumentos. A su juicio, el procedimiento por sí solo no garantiza la racionalidad de las conclusiones que con él se alcancen, motivo por el cual nos encontramos con que carecemos de un criterio de racionalidad que nos sirva de instrumento para evaluar lo factual²¹⁹. Esta objeción no es tan obvia, pues Habermas se refiere a que, en la situación ideal de habla, el consenso se alcanza cuando se formula un argumento contra el cual no se levantan objeciones. La racionalidad del proceso queda garantizada por el hecho de que no disponemos de medios que nos permitan refutar lo que se ha presentado como una *buena razón* para adoptar o no adoptar una postura. Es cierto, por otra parte, que este argumento que ha logrado vencer la crítica obtiene el estatus de ser el mejor argumento en tanto en cuanto no encontremos una vía para objetarlo.

En cualquier caso, Benhabib piensa que la abstracción de la teoría del discurso no se debe solo a las limitaciones procesuales de la situación ideal de habla, sino también a sus presuposiciones de una transparente e idéntica colectividad, pues el consenso parece resucitar

²¹⁸ S. BENHABIB, “The Methodological Illusions...”, *op.cit.*, p. 69-70.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 70-71.

la idea del macrosujeto, obviando los aspectos conflictivos. Habermas, dice Benhabib, interpreta toda *diversidad* de intereses como particularismos ilegítimos. La ética del discurso permite alcanzar consensos sobre necesidades universalizables, pero no es obvio que esto puede alcanzarse sin eliminar la radical pluralidad de formas de vida:

Tal sociedad de intersubjetividad reconciliada sería una auto idéntica colectividad, pero no una colectividad humana [...]

Cuando la crítica del falso universalismo de intereses particularista es concebida como la desobjetivación de todos los intereses, entonces, esos intereses que nacen del pluralismo de formas de vida autónoma, comunidades existentes y concepciones diversas son excluidos del discurso político. No solo es el proyecto de tal autotransparente y auto idéntica colectividad imposible, sino incluso indeseable²²⁰.

No obstante, Habermas distingue entre el principio discursivo de legitimidad y los principios concretos de organización democrática, pero esta posición meta-teórica, cree Benhabib, es ilusoria, pues o bien el principio discursivo de formación colectiva de la voluntad sobre intereses generalizables es un principio de participación democrática o es un procedimiento metateórico vacío que no puede arbitrar entre distintas teorías de legitimidad. Pero, por otra parte, si el principio discursivo no es un meta-principio sino un principio de participación democrática entonces es igualmente inadecuado, pues identifica la participación democrática con el ideal de una idéntica y reconciliada subjetividad²²¹.

²²⁰ “Such a society of reconciled intersubjectivity would be a self-identical collectivity, but not a human community [...] When the critique of the false universalism of particularistic interest is conceived as the desubjectivization of all interest, then those interests that are rooted in the pluralism of autonomous life forms, living communities and self-conceptions are excluded from political discourse. Not only is the project of such a selftransparent and self-identical collectivity impossible, it is not even desirable”, *Ibidem*, p. 72, traducción propia.

²²¹ *Ibidem*, p. 72-73.

Según Benhabib, el procedimentalismo de Habermas conduce a la *autoabolición* de la política a través del ideal de una colectividad auto idéntica²²². Y, a este respecto, se preguntaba entonces si no había llegado ya el tiempo en que es necesario desprenderse de las ilusiones metodológicas de las teorías políticas modernas de que un procedimiento de razonamiento sobre la vida política debe ser diseñado partiendo de abstracciones contrafácticas²²³. El problema de fondo es el de si la situación ideal de habla puede sostenerse exclusivamente en los fundamentos lingüísticos de la teoría de los actos de habla o si no ha de introducir furtivamente algún principio moral. La filósofa estaba convencida en ese artículo temprano, como lo seguía estando en *Crítica, Norma y Utopía*, de que el caso es el segundo.

La conclusión de Benhabib es que el modelo habermasiano vacila entre una visión legalista, de compromiso entre intereses contrapuestos, y una visión democrática, de transformación de esos intereses:

A menos que la ética del discurso sea interpretada como un proceso de participación democrática en la que todos los afectados puedan participar, será vista como uno más de los teoremas de universalización de la tradición neokantiana que opera con el mito de un interés generalizable y transparente para todos los individuos racionales²²⁴.

c. Justificación y contextualización

En su crítica a Kant, Hegel atacó la severidad de la dualidad entre el ámbito de lo racional y el ámbito de lo emotivo y enfatizó el rol educativo de la razón para transformar los deseos. Su conclusión fue que la aspiración individual a la felicidad no es incompatible con

²²² *Ibidem, op. cit.*, p. 73.

²²³ *Ibidem, op. cit.*, p. 74.

²²⁴ Traducción propia de “Unless discourse ethics is interpreted as a participatory democratic process on the part of all those affected, concerned, or influenced by the adoption of a contested norm, it can only be viewed as one more universalizability theorem in the tradition of neo-Kantian ethics operating with the myth of a general interest transparent to all rational minds.”, *CNU*, p. 315.

la autonomía moral. Benhabib señala que la ética comunicativa no presupone ni la ley kantiana del deber ni la psicología moral kantiana, que yuxtapone radicalmente la razón a la emoción, pero comparte con Kant el énfasis en el rol de la razón en la ética y la necesidad de contemplar lo racional a la luz de lo universal. En este sentido, lo que sigue siendo actual de la crítica hegeliana es que nos permite comprobar si la ética del discurso no incurre en la falacia racionalista de considerar que tan solo la razón es capaz de motivar la acción moral²²⁵.

En este sentido, dice Benhabib, la ética del discurso ha de afrontar el desafío de demostrar que la participación en discursos donde se dirime la legitimidad de las normas morales no obedece al más simple decisionismo: ¿Qué nos motiva a participar en los discursos morales? Habermas ha afirmado que ni el escéptico radical puede quedar al margen del juego de dar y pedir razones en las interacciones cotidianas, pues hasta el mínimo hecho de posicionarse con un “sí” o un “no” ya implica desenvolverse en razones. Ahora bien, también ha admitido, señala Benhabib, que la capacidad y la posibilidad de participar en *discursos*, que supone modos especializados de argumentar, se ha formado bajo ciertos contextos sociales a través de un proceso de aprendizaje y experimentación. Entonces, afirma la filósofa, el *interés* por participar en discursos racionales precede a los propios discursos racionales, pues obedece a patrones de política cultural y tradiciones sociales, es decir, la ética del discurso es el producto de una determinada forma de vida²²⁶.

Habermas se ha defendido de esta objeción indicando que la necesidad de la argumentación surge en el contexto de conflictos que se producen por la quiebra del consenso de fondo que garantizaba el entendimiento. Descartada la violencia, solo es factible volver a restaurar el consenso por medio de la argumentación. Es decir, en sociedades cuyos miembros comparten la misma cosmovisión, es posible que no surja el conflicto durante un tiempo. Pero desde que algunos miembros de esa sociedad dejen de compartir la misma cosmovisión y surjan desacuerdos graves, se tendrá que optar o por la violencia o por alguna forma de entendimiento. Benhabib apunta que también podría darse el caso de que las condiciones sociales y las circunstancias sean tales que no sea posible el diálogo, como sucede con aquellos grupos que se sienten marginados en un determinado contexto y rechazan participar en los discursos. Ese

²²⁵ CNU, pp. 316-317.

²²⁶ CNU, p. 319.

rechazo, a su juicio, podría estar moralmente justificado. Asimismo, las desigualdades estructurales, la pertenencia a grupos de riqueza, poder o estatus, pueden hacer que el reconocimiento recíproco no exista, reconocimiento que, a su juicio, es un presupuesto de todo tipo de diálogo²²⁷.

Esto nos enfrenta, dice la filósofa, al problema de la distinción entre *justificación* y *contextualización* moral. Así, una cosa es nuestra capacidad de hacer juicios morales y justificar nuestros puntos de vista de una manera teórica y otra bien distinta es la habilidad para hacer juicios o tomar decisiones morales en el contexto de situaciones reales. Si la resolución de dilemas morales que alcanzamos en el contexto de justificación no se corresponde con la habilidad de juzgar correctamente situaciones de la vida real, podríamos preguntarnos, señala Benhabib, para qué sirve una teoría así. Para la filósofa, si la moralidad se entiende como el acto de subsumir un hecho en una ley de carácter universal, ha de presuponerse una capacidad de juicio que nos permita discernir si un hecho particular es una instancia de esa ley universal. Benhabib considera que la ética del discurso no nos provee de un modelo de juicio a este respecto. Pero a nuestro parecer, estrictamente tampoco le hace falta, pues la ética del discurso no se ofrece como un mecanismo para subsumir un hecho o una máxima de acción en una ley, sino como un principio para discernir si una norma puede reclamarse como de cumplimiento universal. No obstante, es cierto que una norma moral ha de ser aplicada al caso, y, como tendremos ocasión de ver, la filósofa acierta al tratar de llenar esa laguna por medio de la teoría del juicio de Hannah Arendt.

Para Benhabib, entre la resolución de dilemas morales hipotéticos y la respuesta a situaciones reales se crea, además, otro vacío: qué es lo que nos motiva a ser morales. Si es, como parece defender Habermas, tan solo la coacción sin coacciones del mejor argumento²²⁸, o si no está implicada también la promesa de una felicidad futura. La conclusión de Benhabib es que, para enraizarse en los contextos de acción, la ética comunicativa tiene que apelar a un impulso utópico por la felicidad²²⁹. Sin perjuicio de que volvamos a este punto más

²²⁷ CNU, pp. 320-321.

²²⁸ J. HABERMAS, "Teorías de la verdad" (1972), en J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*, op. cit., p. 140.

²²⁹ CNU, pp. 322-325.

adelante, nos interesa señalar ahora que, en nuestra interpretación, Habermas entiende el cumplimiento de la norma moral como la obligación que tenemos ante los demás, los cuales pueden reclamarnos su cumplimiento con independencia de que el mismo procure mayor o menor satisfacción o implique o no una promesa de felicidad futura. Es decir, ha de hacerse porque es justo. No obstante, la cuestión que plantea Benhabib es la de por qué debemos actuar moralmente aun cuando no nos sea exigible de forma efectiva dicho comportamiento. Es decir, ¿por qué tenemos que hacer lo que es justo aún en circunstancias en las que podríamos zafarnos de la obligación de hacerlo? La respuesta de Benhabib sería que debemos hacerlo porque de esa manera construimos un mundo mejor, y es así como interpretamos ese impulso utópico que nuestra autora echa en falta en la ética del discurso. Pero, como hemos dicho, este asunto nos ocupará buena parte de la tercera sección del presente trabajo, por lo que dejaremos nuestras consideraciones al respecto para esa ocasión.

En cualquier caso, Benhabib quiere mostrarnos que, siguiendo el planteamiento propuesto por Habermas, la ética del discurso se enfrenta a un dilema. Por una parte, los términos mínimos de las normas de argumentación o del habla racional no son suficientes para una formulación adecuada de la ética comunicativa, porque muchas otras teorías éticas universalistas son compatibles con la ética del discurso. Por otra, si se formula una versión fuerte de la ética comunicativa, ésta solo puede ser entendida a la luz de asunciones que no se siguen de las reglas mínimas de argumentación, sino que presuponen elementos sociológicos e históricos contingentes. En otras palabras, si se mantiene una formulación minimalista, se corre el riesgo de perder la distinción con respecto a otras teorías universalistas, pero si se quiere distinguir de las teorías rawlsiana y kantiana, la ética del discurso ha de dar una versión más fuerte y maximalista, lo que la obligaría a asumir el riesgo de no ser aceptada por los escépticos morales²³⁰.

En el marco de la crítica de Benhabib, la ética del discurso se enfrenta, así, a la disyuntiva de optar entre el naturalismo y el decisionismo moral. Al naturalismo se llega cuando se considera que las condiciones ideales de la ética han de ser presupuestas, como si fueran objetos de la naturaleza. Si uno quiere evitarlo se enfrenta entonces al decisionismo, que ha de presuponer que la razón tiene la capacidad de proveer el fundamento último. Si una teoría ética quisiera limitar las opciones disponibles para el agente moral, entonces tendría que

²³⁰ *CNU*, p. 325.

incurrir en alguna forma de dogmatismo, pues el experto moral ha de poseer algún tipo de autoridad que no tenga el común de los agentes morales. Pero una teoría crítica, dice Benhabib, no puede aceptar una tesis así sin renunciar al principio de autonomía moral²³¹. Sin embargo, como ya hemos señalado algunos elementos que permitirían a Habermas puede salir airoso de estas críticas.

1.3.4.4. ¿TEORÍA CRÍTICA SIN UTOPIA?

En varios de sus escritos, Habermas se ha preguntado cuál sería el valor de un proyecto emancipador que no prestara atención a la cuestión de la felicidad. Benhabib destaca particularmente aquel en el que el filósofo alemán se pregunta, con Walter Benjamin, si no sería posible concebir el caso de una emancipación que se realiza sin felicidad y que, por tanto, se percibiera como una emancipación vacía²³². Esto, nos dice Habermas, era impensable para Marx, pues, para el autor de *El capital*, la alienación y la infelicidad eran las dos caras de la misma moneda, ya que la infelicidad era sinónimo de pobreza. Sin embargo, la evolución del capitalismo nos ha mostrado que es posible distinguir entre el hambre y la represión y que se pueden reducir las carencias materiales de los individuos dejando intactos los niveles de represión. Por eso Benjamin estaba convencido de que el bienestar sin libertad no era realmente bienestar, de la misma forma que la libertad sin felicidad no era libertad. Esto lleva a Habermas a plantear una cuestión que Benhabib eleva a fundamental:

¿Hemos de excluir la posibilidad de una emancipación carente de significado? Emancipación significa en las sociedades complejas una transformación participativa de las estructuras administrativas de decisión. ¿No podría algún día una humanidad emancipada encararse consigo misma en los espacios ampliados de una formación discursiva de la voluntad y verse, empero, desprovista de la luz en la que fuera capaz de interpretar su vida como una vida buena?²³³

²³¹ CNU, pp. 326-327.

²³² J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000, pp. 297 y ss.

²³³ *Ibidem*, p. 331.

En este sentido, el filósofo alemán no ha dejado de señalar que uno de los riesgos de la Modernidad consiste en caer en la ilusión de que la comprensión descentrada del mundo y la racionalidad comunicativa podrían orientarse a la consecución de una vida lograda²³⁴. Se trata de una ilusión porque una vida individual no se sustancia solo en los aspectos formales de la racionalidad, de la misma manera en que una forma de vida compartida no se agota en el concepto de justicia. Lo que sí permite un estándar de racionalidad, como lo es la razón comunicativa, es la crítica de las desviaciones de una modernización capitalista que, afirma Habermas, devalúa la sustancia de las tradiciones del mundo de la vida y las supedita a los imperativos de una racionalidad entendida, exclusivamente, en términos cognitivo-instrumentales:

Pero esa crítica solo podrá basarse en el concepto procedimental de racionalidad comunicativa si puede mostrarse que la descentración de la comprensión del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada. Lo que sí sería puro ensueño utópico sería el confundir la infraestructura comunicativa altamente desarrollada de las formas de vida [modernamente] posibles, con la articulación histórica de una forma de vida lograda²³⁵.

Este fragmento revela la tensión entre los polos de la *norma* y la *utopía*, de justicia y de vida buena, en las cuales se desenvuelve el discurso de una teoría social crítica que no ha dejado de poner de relieve. A este respecto, la filósofa apunta que la importancia de la obra de Habermas consiste en haber restablecido el vínculo entre el legado de la Ilustración y la tradición de las corrientes que ven en la filosofía un proyecto de emancipación. Como hemos visto, para Habermas, emancipación significa, en nuestras sociedades complejas, la participación en la transformación de las estructuras políticas y económicas. Pero sin dejar de

²³⁴ Por visión descentrada del mundo Habermas entiende la posibilidad de poder adoptar una posición objetivadora sobre el mundo físico, normativa sobre las relaciones interpersonales, y expresiva sobre el mundo interior, o, más sencillamente, poder mantener la doble perspectiva del punto de vista del observador y del participante.

²³⁵ TAC, p. 106. Véase, además, J. HABERMAS, “¿En qué consiste la "racionalidad" de una forma de vida?”, *op. cit.*

reconocer en esta participación una condición necesaria para la emancipación, Benhabib no cree que en esto se agoten todas las promesas de la emancipación. Para la filósofa, Habermas ha tenido que reconocer este extremo cuando ha hablado de la ética del discurso como del estadio de *necesidades universalizables* en el desarrollo moral, aunque, a su juicio, no ha explorado ese contenido utópico, que apunta a una visión transformadora del universalismo burgués²³⁶.

Benhabib considera que Habermas no puede ver este momento como el elemento utópico porque la Teoría de la Acción Comunicativa no se ha desembarazado del todo de algunos elementos de la filosofía del sujeto. Así, aunque el alemán rechace la idea hegeliana de ver la evolución según un modelo unitario de actividad humana, no está claro, al menos para Benhabib, que Habermas rechace la idea de que, de alguna manera, la historia es la historia del desarrollo de la facultad racional de la especie humana, un proceso que se desenvuelve inexorablemente y en una dirección determinada. Al igual que en la filosofía de Hegel, en la de Habermas, los individuos actuales se desarrollan a través de la comprensión de su pasado.

Benhabib insiste en que la filosofía siempre tiene dificultades a la hora de señalar un *nosotros* con el que todos podamos identificarnos, porque una colectividad no se constituye teóricamente, sino que se forma en las luchas políticas y morales de actores concretos. Si esta dinámica se sustituye por un paradigma lingüístico —que es lo que, a su juicio, hace Habermas— el proceso histórico queda neutralizado, pues la historia se observa como el desarrollo de un proceso estructural que procede, con necesidad e invariabilidad, de una secuencia a la siguiente²³⁷. A su juicio, y si como se ha señalado, no es posible defender una fundamentación fuerte de ese proceso de racionalización, entonces queda un momento de indeterminación en el que el filósofo ya no puede hablar desde la necesidad, sino que debe concebirse a sí mismo como participante en la formación del futuro²³⁸. Este es el momento que Benhabib identifica con la utopía anticipatoria.

²³⁶ CNU, pp. 329-330. Véase también S. BENHABIB, “The Utopian Dimension in Communicative Ethics”, *New German Critique*, no. 35, 1985, pp. 83-96.

²³⁷ CNU, p. 331.

²³⁸ *Ibidem*.

En consecuencia, Benhabib reprocha a Habermas el no contemplar ese elemento de indeterminación, lo que le lleva a considerar que las cuestiones de *vida buena* son la expresión de un interés particular y, por tanto, caen fuera del punto de vista moral, ya que “el principio de universalización funciona como un cuchillo que establece un corte entre *lo bueno y lo justo*, entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos”²³⁹. Según Habermas, esto es propio de una moral universalista y deóntica, que no tiene que ver con la preferencia sobre valores, sino con la validez de las normas.

Para Benhabib, en cambio, la estructura intersubjetiva en la que se forma la individualidad, no permite la separación de las cuestiones de justicia y las cuestiones de felicidad. El desarrollo de la persona afirma la filosofía, significa ampliar la capacidad reflexiva de distanciarnos de nuestra sociedad, pero también la capacidad de articular nuestra relación con ella. El propio Habermas señala que una persona actúa racionalmente tanto cuando interpreta sus necesidades a la luz de estándares valorativos aprendidos en su cultura como cuando se distancia de ellos en actitud reflexiva²⁴⁰. Pero, sobre todo, actúa racionalmente cuando es capaz de comunicarse con los demás sobre sus deseos y necesidades:

Los actores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, atractivo, chocante, repugnante, etc., de modo que los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer bajo esas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas [...] Quien en sus actitudes y valoraciones se comporta en términos tan privatistas que no puede explicar sus reacciones ni hacerlas plausibles apelando a estándares de valor, no se está comportando racionalmente²⁴¹.

Este argumento invita a Benhabib a concluir que el lenguaje no solo nos permite descentrarnos de la sociedad y de la cultura en la que se forma nuestra individualidad, sino que, al mismo tiempo, nos permite volver a centrarnos en esa sociedad y esa cultura por

²³⁹ J. HABERMAS, “¿En qué consiste la “racionalidad” de una forma de vida?”, *op. cit.*, p. 73.

²⁴⁰ TAC, p. 44.

²⁴¹ TAC, p. 41.

la vía de hacer comunicables nuestros deseos y necesidades²⁴². En este sentido, señala, si la ética comunicativa postula, contra el liberalismo clásico, que el individuo se forma en sociedad y que, por tanto, la definición de sus necesidades y deseos está socialmente constituida, entonces la crítica de la cultura y de la socialización es la única vía por la que la teoría filosófica puede tematizar la vida buena sin caer en el dogmatismo.

Pero de las premisas de Benhabib no se alcanza tan fácilmente su conclusión, pues podemos estar de acuerdo en que la personalidad se forma en sociedad y que los deseos y necesidades están socialmente constituidos sin tener que aceptar que de ahí se sigue la posibilidad de que toda crítica de la cultura no incurra en alguna forma de dogmatismo. Es Benhabib la que ha de demostrar con qué bases normativas puede contar una crítica de la cultura llamada a colisionar con la autonomía individual, con el derecho de la persona a tomar distancia de la forma de vida en la que se ha socializado y actuar de una manera distinta a la que socialmente se tiene por buena. Si Benhabib plantea esta crítica de la cultura como una variante del consejo prudencial kantiano, en nada afectaría esto a la ética del discurso, pues Habermas tematiza esta posibilidad como una forma de discurso estético-expresivo. Pero si Benhabib pretendiera darle un carácter más vinculante, capaz de doblegar por su fuerza normativa la voluntad de los individuos, tendría que mostrarnos de dónde puede extraer su fuerza normativa esta crítica que, sin mayores rasgos definitorios, se presenta como un modelo de vida buena en competición con otros igualmente legítimos.

No obstante, Benhabib tiene razón cuando insiste en que en los discursos no se puede separar artificialmente las cuestiones de justicia de las cuestiones de vida buena. A este respecto, señala que, si las cuestiones no se restringen artificialmente, se puede observar cómo la justicia y vida buena son elementos intrincados en los discursos prácticos, y esto no significa aceptar los planteamientos de una ética de la virtud al estilo aristotélico, en la que un solo modelo de vida buena se imponga a los demás²⁴³. De lo que se trata es de que la teoría crítica tome en consideración que las interrelaciones entre la justicia y la vida buena implica que la emancipación debe entenderse tanto como el incremento de la libertad y la igualdad como por la transformación de las condiciones de existencia.

²⁴² *CNU*, p. 333.

²⁴³ *CNU*, pp. 335-336.

Benhabib considera que el propio Habermas ha venido a señalar algo similar al definir la sexta etapa de la teoría de la evolución moral de Kohlberg como la de las *necesidades universalizables*. De ser así, esa sexta etapa no supondría ya un simple desarrollo de las etapas anteriores, sino su *transfiguración*, orientada a la consecución de una sociedad en la que la asociación se consiga sin dominación (dimensión de la justicia) y la socialización sin represión superflua (dimensión de la felicidad)²⁴⁴. Benhabib es consciente de que esta tesis enfrenta el problema de considerar si las necesidades y deseos pueden ser declarados “verdaderos” o “falsos”, algo que intentó Marcuse sin poder superar la crítica de querer implantar una dictadura educativa. Pero esto, señala, no justifica bascular al extremo opuesto y eliminar de la Teoría Crítica toda consideración sobre las necesidades. Eso nos llevaría, a su juicio, a las teorías del derecho natural y el hombre descarnado, sin historia, sin cultura y sin infancia²⁴⁵.

Benhabib señala en defensa de su tesis que el psicoanálisis nos enseñó que hay aspectos de nuestros deseos y necesidades que pueden quedar al margen de nuestro control. A partir de este diagnóstico, Marcuse entendía la socialización en términos prelingüísticos, lo que le impidió establecer una distinción entre necesidades y deseos que no dependieran de la intuición del filósofo. Pero, con las teorías lingüísticas de las que hoy disponemos, Benhabib considera posible trazar esa distinción apelando a si dichos deseos y necesidades pueden ser articulados lingüísticamente o no pueden serlo. Entonces, el criterio sería que son falsas todas las necesidades y deseos que no puedan articularse lingüísticamente, aunque, reconoce Benhabib, no sería cierto que la mera articulación lingüística los hiciera verdaderos. Pero de esto sí puede deducirse que una relación genuina con nuestra naturaleza interna (*inner nature*) consiste en la capacidad de reevaluar constantemente nuestros deseos²⁴⁶. A esto es a lo que Benhabib llama la “experiencia moral transformadora” (“the moral transformative experience”), un ámbito que, a su juicio, Habermas reduce a la categoría de discursos estético-expresivos no universalizables²⁴⁷.

²⁴⁴ CNU, p. 336.

²⁴⁵ CNU, p. 337.

²⁴⁶ CNU, pp. 337-338.

²⁴⁷ CNU, p. 338.

No obstante, es digno de mención que lo que Benhabib llama *capacidad de reevaluar constantemente nuestros deseos* parece coincidir punto por punto con lo que Habermas llama *descentramiento*. Como ya hemos visto, el filósofo alemán contempla la posibilidad de una reflexión racional sobre las necesidades y los deseos, pero eso no significa que los discursos *estético-expresivos* sean de la misma índole que los discursos *prácticos-morales*. Estos últimos son públicos y se orientan a la universalidad, mientras que los primeros son privados o semipúblicos, no universalizables y culturalmente específicos. Benhabib considera que esta es una distinción artificial motivada por la visión habermasiana de un espacio público articulado exclusivamente por derechos y deberes que bebe de la sociología de George Herbert Mead. Éste entiende el punto de vista moral desde la perspectiva del *otro generalizado*, que es el punto de vista de los derechos y los deberes que nos igualan a todos²⁴⁸. En esta perspectiva, nuestra relación con los demás está gobernada por las normas de la *reciprocidad formal*: cada uno tiene derecho a esperar de los demás lo mismo que es capaz de darles. En cambio, el punto de vista del *otro concreto*, nos exige ver a cada ser racional como un individuo con una historia concreta, una identidad y una constitución afectivo-emocional particular. Nuestra relación hacia los otros está gobernada, entonces, por las normas de *equidad* y *reciprocidad complementaria*, basadas en la amistad, el amor y el cuidado²⁴⁹. En la filosofía habermasiana, y seguimos a Benhabib, el ideal de la autonomía moral corre el riesgo de quedar restringido al punto de vista del otro generalizado, mientras el punto de vista del otro concreto queda silenciado.

A este respecto, Benhabib acierta al señalar que, en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, cuestiones que afectan de forma muy relevante a la identidad de los individuos, como el amor, la amistad y las relaciones de solidaridad caen bajo la consideración del discurso estético-expresivo, mientras que la dignidad de la persona cae bajo la consideración de los discursos morales. Sin embargo, como el propio Habermas ha señalado, la motivación para actuar moralmente viene condicionada por el contexto en que se forma el

²⁴⁸ George H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*, introducción de Charles W. Morris, presentación de la edición castellana de Gino Germani, traducción de Florial Mazía, supervisión de Gino Germani, Madrid: Paidós, 2010.

²⁴⁹ *CNU*, pp. 339-342.

individuo, contexto en el que se incluyen, precisamente, esas relaciones de amor, amistad y solidaridad. La cuestión es si una teoría moral puede considerar como irrelevante para la consideración de lo justo esas mismas relaciones sociales.

Sobre esto, la posición de Benhabib es señalar las dificultades de una ética comunicativa que parece vacilar entre una concepción legalista-jurídica de la vida pública y una concepción participativa-democrática. La primera se corresponde con el proyecto de completar el legado revolucionario burgués y sigue el modelo del *otro generalizado*, o lo que nuestra autora denomina *norma*. La segunda se corresponde con el proyecto de transfigurar esa misma tradición por medio del modelo del *otro concreto*, que se corresponde con lo que Benhabib llama *utopía*. Según nuestra autora, un concepto moderno y comunicativo de autonomía requiere de la necesaria complementariedad de esas dos perspectivas: la comunidad ideal de comunicación ha de corresponderse con una identidad que nos permita entrar en relaciones con otros concretos sobre la base de una acción autónoma, pues la justicia sin solidaridad es ciega y la libertad sin felicidad, vacía²⁵⁰.

²⁵⁰ CNU, p. 333.

2. LAS BASES NORMATIVAS DE LA SITTlichkeit POSCONVENCIONAL

Como heredera de la tradición marxista, Benhabib entiende la crítica como la auto clarificación de las luchas y deseos de la época presente, luchas y deseos que, como no puede ser de otra manera, poseen una inexcusable vocación de realización. En este contexto, el diagnóstico del presente de *Crítica, Norma y Utopía* concluyó señalando que la actual teoría crítica, tal y como se desprende de los trabajos de Habermas, parece haber cerrado el paso a esta vocación utópica, entendida como la expresión de una transformación radical de las presentes condiciones de existencia. Según nuestra autora, este potencial utópico hay que reconstruirlo hoy atendiendo algunas de las demandas de los movimientos feministas, comunitaristas y altermundistas.

A juicio de Benhabib, la toma en consideración de estas demandas es tanto más necesaria en cuanto apuntan a la superación de las deficiencias del modelo habermasiano por la vía de compensar o atemperar aquellos elementos que, como su tendencia formalista y su exclusivo énfasis en la justicia, asimilan la ética del discurso a los modelos liberales basados en el *universalismo sustitucionalista*, es decir, un universalismo que concibe a cada individuo como un idéntico ejemplar de una sola clase, lo que permite al filósofo idear, en la soledad de su gabinete, las condiciones que hacen posible esa universalidad. De este tipo de teorías, nos dice Benhabib, no cabe esperar más que la culminación de las promesas ilustradas de justicia e igualdad, pues un criterio de universalidad concebido en esos términos ha de basarse, a la fuerza, en las características más abstractas y formales del ser humano, despreciando, por irrelevantes, aquellas características que individualizan a los sujetos. La reincorporación de este elemento utópico a la teoría crítica pasa, en opinión de nuestra autora, por oponer a ese universalismo sustitucionalista un *universalismo interactivo* no legislativo, concededor de las diferencias de género y sensible al contexto²⁵¹.

Sin embargo, poco sabemos de los detalles de ese universalismo interactivo, pues hasta ahora hemos visto el planteamiento de Benhabib desde una óptica, por así decirlo, negativa, es decir, construida mediante la crítica de la obra de los pensadores que la han

²⁵¹ SYO, p. 16.

precedido en el camino por constituir una teoría crítica de la sociedad. Por eso nos ha parecido adecuado dedicar esta segunda parte del presente trabajo a mostrar el pensamiento de Benhabib desde una óptica más propositiva, desentrañando los rasgos característicos de su propuesta.

Pero antes de entrar en materia queremos delinear bien los ámbitos y los límites de lo que nos estamos preguntándonos en esta segunda parte. Benhabib ha mostrado un compromiso sin fisuras con el proyecto de la modernidad, cuya necesaria reforma solo concibe desde los mismos recursos intelectuales y morales que la modernidad nos ha legado. Su intención es reconsiderar el proyecto ilustrado en torno a tres ejes²⁵²:

(1) El primero sería el de la cuestión de si la razón *legislativa* que se remonta a la obra de Kant y se actualiza en la situación ideal de habla tiene la capacidad de articular las condiciones necesarias para definir el *punto de vista moral*. Como ya hemos visto, la monológica razón legislativa al estilo kantiano fue enmendada por el modelo discursivo, mediante la sustitución de la filosofía de la conciencia por el paradigma de una razón comunicativa, pero ¿no es posible ir más allá de la razón para incluir también en el modelo los sentimientos y las emociones? Benhabib ha hablado, nada menos, que de “salvar a [sic] la ética discursiva de los excesos de su propio legado”²⁵³. A su juicio, la dependencia de la ética del discurso de elementos cuasi trascendentales obliga a la caracterización del principio de universalidad en términos fuertemente racionalistas, una estructura que no se ajusta a lo que sucede en los discursos reales entre personas radicadas en una comunidad concreta.

Por ser este un elemento vertebrador de toda su obra nos ha parecido conveniente abordarlo sin dilación en el primer epígrafe de esta segunda parte, pues la aclaración de este concepto nos abrirá el camino a la comprensión del resto de los elementos que articulan su pensamiento. En ese epígrafe, que amplía la crítica de nuestra autora a la circularidad del principio de universalización desarrollada en *Crítica, Norma y Utopía*²⁵⁴, profundizaremos en las razones por las que Benhabib considera que este esquema cuasi trascendental quiebra el estatus de neutralidad de la ética del discurso. Como ya hemos visto

²⁵² *SYO*, pp. 15-16.

²⁵³ *SYO*, p. 20.

²⁵⁴ Véase sección *a. La crítica del universalismo abstracto* en el epígrafe 1.3.4.3. *¿Supera la ética del discurso la crítica hegeliana?*

en la exposición de la crítica a la ética del discurso, nuestra autora parte de la consideración de que Habermas introduce, más o menos furtivamente, el principio de universalización, obligando a los participantes en los discursos a mantenerse dentro de esos lindes. La crítica que va a desarrollar Benhabib es la de que la introducción dogmática del principio de universalización obliga al teórico de la ética del discurso a articular de tal modo las condiciones en que se han de desarrollar los discursos que los participantes, encorsetados para debatir cualquier otra cosa, acaban llegando a las conclusiones previstas por el filósofo. He aquí, dirá Benhabib, la falta de neutralidad del planteamiento habermasiano: los discursos quedan cortados a la medida de la democracia liberal y limitados para abordar las cuestiones sobre la vida buena, cuya naturaleza es la de no ser, precisamente, universalizables.

Lo que denuncia Benhabib es lo que hemos denominado la *impotencia transformadora del principio de universalización*, pues si bien este principio resulta operativo para legitimar una democracia representativa, no es tan útil si lo que se pretende es articular un modelo de democracia deliberativa que posibilite la transformación radical de las presentes condiciones de vida. La propuesta de nuestra autora consistirá en una reformulación del principio de universalización dotándolo de una fundamentación más débil que la habermasiana por la vía de sustituir la condición cuasi trascendental de los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria por la condición de normas morales sustantivas en cuanto logros de nuestra cultura. Así, “si la razón es el logro contingente de criaturas socializadas lingüísticamente, finitas y corporeizadas, entonces las pretensiones legislativas de la razón práctica también deben entenderse en términos interaccionistas”²⁵⁵. De esta manera, los participantes en los discursos pueden desafiar incluso el principio de universalidad, eliminando así la acusación de haber sido introducido dogmáticamente. El universalismo interactivo que Benhabib propone se constituye, así, en un modelo de diálogo moral articulado en torno a la disposición a razonar desde el punto de vista del otro y la sensibilidad a escuchar sus voces²⁵⁶. En su consideración, con esta reformulación se consigue restablecer el principio de neutralidad que toda teoría moral demanda.

²⁵⁵ SYO, p. 18.

²⁵⁶ SYO, p. 21.

(2) El segundo eje, estrechamente relacionado con el anterior, lo constituye la cuestión de la caracterización del sujeto moral en las teorías heredadas de la Ilustración. Se trata del debate entre el *otro generalizado* y el *otro* concreto, en el que el primero se define como el ejemplar anónimo de una generalidad y el segundo como el individuo concreto y contextualizado en una forma de vida. Estamos ante una reconsideración de la disputa entre el sujeto trascendental kantiano y el sujeto radicado en una concreta *Sittlichkeit*. El debate retoma cuestiones como la de qué características se seleccionan y cuáles quedan fuera para definir ese *otro generalizado*. A este respecto, veremos que Benhabib asume buena parte de las críticas de los movimientos feministas, comunitaristas y altermundistas, que denuncian la reducción del sujeto moral ilustrado a un hombre blanco, urbano y fuertemente individualista. Como ya vimos en la primera parte de este trabajo, nuestra autora sigue la senda de la crítica de Hegel al atomismo de las teorías del derecho natural: dichas construcciones intelectuales no explican, sino ilustran, las propias teorías individualistas que quieren demostrar. Para Benhabib, la reducción de la moral a la figura del *otro generalizado* está conectada con el principio de universalidad sustitucionalista, conexión que, a su juicio, hace a muchas de las teorías morales modernas incompatibles con el principio de reversibilidad de la norma moral. Su solución no pasa por la supresión de la figura del *otro generalizado*, pues ella es la garantía de la universalidad de la norma moral, sino por la toma en consideración del momento de tensión que se produce entre los polos de la generalización y la concreción. De esta forma, el *otro generalizado* aporta a la moralidad los principios de *igualdad* y *reciprocidad formal*, mientras que de la mano del *otro concreto* llegan los principios de *equidad* y *reciprocidad complementaria*. Se quiere afirmar con esto que las necesidades y bienestar del otro son tan importantes como la dignidad y la igualdad, que es tanto como decir que las cuestiones de justicia no pueden eclipsar las cuestiones de vida buena, que es el tercer vector en el que se mueve el pensamiento de Benhabib²⁵⁷.

(3) El tercer eje lo constituye, por tanto, la cuestión de la capacidad de la razón universalista legislativa para manejarse en la indeterminación y multiplicidad de contextos. La tesis de Benhabib ya la conocemos por lo que hemos visto en la primera parte de este trabajo: la teoría crítica debe estar constituida en torno a la *norma*, es decir, la justicia igual para todos,

²⁵⁷ SYO, p. 215.

y a la *utopía*, es decir, la consecución de la vida buena particular de cada persona o de la comunidad en su conjunto. El debate fundamental que se plantea aquí es el de con qué medios cuenta la filosofía para aportar razones válidas para todos en las cuestiones sobre la vida buena, cuestiones que, *a priori*, dependen de la biografía de las personas y la historia cultural de las sociedades. A este respecto, nos ha parecido apropiado hacer un muy somero repaso al estado de la cuestión desde Aristóteles hasta Habermas. Veremos que la pregunta por la vida buena, principal en la filosofía aristotélica, no se ajustó a los cánones del modelo de pensamiento que comenzó a predominar con la Ilustración. Por ese motivo fue arrinconada en beneficio de las cuestiones relativas a la justicia, cuestiones que, como bien afirmó Kant, podían resolverse mediante una *regla* independiente de cualquier contexto.

La tarea que se plantea Benhabib es discernir si es suficiente el hecho de que las cuestiones de justicia se adapten mejor a nuestra manera de hacer filosofía, para descartar las cuestiones que afectan a la felicidad y el bienestar de la persona. Habermas ha señalado que las cuestiones respecto de la vida buena no son menos importantes que las de justicia y que una vida moral no garantiza, en modo alguno, la felicidad e, incluso, podría dificultarla. No obstante, mantiene la tesis de que la filosofía puede proporcionar poca orientación a este respecto. Obviamente, Benhabib no comparte ese punto de vista y plantea la necesidad de “situar la razón y el ser moral de modo más decisivo en contextos de género y comunidad, insistiendo en el poder discursivo de los individuos para cuestionar esa ubicación en nombre de principios universalistas, identidades futuras y comunidades aún no descubiertas”²⁵⁸. Veremos que nuestra autora va a defender una deontología *débil* en la que una teoría discursiva de la moral establece los criterios de validez, pero no anula el espacio para el debate sobre lo que es bueno para cada uno.

Estos debates sobre las distintas concepciones del bien solo pueden encontrar arraigo en el seno de una democracia cuya legitimidad resida en una concepción amplia del espacio público que, en consonancia con el universalismo interactivo, no vete de antemano ningún tema de debate. Como tendremos ocasión de comprobar, su concepción de la democracia deliberativa se nutre de los planteamientos habermasianos expuestos en la primera parte de este trabajo, a los que dota de un mayor grado de reflexividad, por la vía de garantizar

²⁵⁸ SYO, p. 21.

los instrumentos para su auto cuestionamiento, y de mayor capacidad crítica, articulándolos de tal forma que se constituyan en procedimientos para la efectiva remoción de las barreras que impiden a las minorías el acceso al espacio público.

Veremos que una concepción tal de la esfera pública, en la que se llama a dirimir no solo las cuestiones de justicia, sino también las de vida buena, exige encontrar ese elemento que, bajo el marco de una moralidad basada en principios, permita abordar las singularidades de cada contexto. Se trataría de articular algo análogo a la *phrónesis* aristotélica moderna, un modo de pensamiento que nos permita atender las particularidades bajo las que se han de aplicar las normas. En el epígrafe correspondiente partiremos de las consideraciones de Aristóteles sobre la racionalidad práctica para señalar los puntos de encuentro con la teoría kantiana del juicio. Veremos que el filósofo alemán introduce a este respecto el concepto de *sensus communis*, con el que explica cómo el juicio puede evadir los lindes de la pura subjetividad y dirigirse a una comunidad amplia. La clave está en la idea de comparar nuestro propio juicio con el de cualquier otro. Hannah Arendt encuentra en estos mimbres los términos para desarrollar una teoría del juicio político nucleada en torno al concepto, también kantiano, de *sociabilidad*. La pensadora alemana señalará que por medio del juicio buscamos la aquiescencia de aquellos con los que compartimos el mismo espacio público. Con esos *otros* podemos coincidir en aquello que pueda superar el umbral de la comunicabilidad, constituyéndose éste así en el criterio que dota de racionalidad a la opinión.

Sobre los hombros de Arendt, Benhabib tratará de formular una nueva *phrónesis* compatible con la exigencia moderna de universalidad de la norma moral. Esta forma de *pensamiento ampliado* puede desempeñar distintas e importantes funciones en el contexto moral, como la reflexión sobre cuáles son nuestros deberes en un asunto concreto, la toma en consideración de los elementos particulares que concurren en una decisión moral, o la decisión sobre los distintos caminos que pueden satisfacer una exigencia moral. A juicio de nuestra autora, la *regla* abstracta de la ética del discurso unida a esta forma de pensamiento ampliado permite redefinir el imperativo categórico de la siguiente manera: “Actúa de tal modo que la máxima de tus acciones tome en cuenta la perspectiva de todos los demás, de manera que estés en condiciones de lograr su consentimiento”²⁵⁹.

²⁵⁹ SYO, p. 155.

Ese imperativo categórico se constituye en el núcleo sobre el que se edifica esa *Sittlichkeit posconvencional* que, en forma de una ética política cívica, permite salvar el sisma creado por las teorías liberales entre lo universal y lo contextual, entre el otro generalizado y el otro concreto, entre la justicia y la vida buena, entre la razón trascendental-legislativa y la razón contextual:

La brecha entre las demandas de justicia, que articula lo moralmente correcto, y las demandas de virtud, que define la calidad de nuestras relaciones con los demás en el mundo de la vida cotidiana, puede superarse cultivando cualidades de amistad y solidaridad cívica. Estas actitudes morales de amistad y solidaridad cívica incluyen extender la simpatía y el afecto que sentimos naturalmente hacia los que están más cerca de nosotros a grupos humanos mayores; así, dichas actitudes personalizan la justicia²⁶⁰.

La expresión *Sittlichkeit posconvencional* es, obviamente, un concepto paradójico. Por un lado, el término hegeliano *Sittlichkeit* nos evoca la idea del *ethnos*, de una comunidad homogénea unida por lazos históricos y con una cultura que se ha sedimentado hasta convertirse en convención. La vida de la *Sittlichkeit* se desarrolla en el interior de unas fronteras nada porosas que sirven como línea de separación entre los de fuera y los de dentro. En su modalidad más extrema, la *Sittlichkeit* implica la supremacía de los imperativos éticos locales sobre los mandatos universalistas. Por el contrario, el término *posconvencional*, originario de la psicología moral del kantiano Laurence Kohlberg, nos sugiere lo opuesto: el *demos cosmopolita* de una comunidad mundial unida por valores universalistas. En su interpretación extrema, lo *posconvencional* supone la supremacía de la ética universalista sobre los imperativos locales.

El uso conjunto de estos dos términos por parte de Benhabib nos sugiere, cuando se lo interpreta en el contexto de la globalización, que su idea de una *Sittlichkeit posconvencional* se ubica a medio camino entre quienes postulan que las normas globales deben determinar el contenido de las normas locales, por ejemplo, mediante una ética global, y quienes defienden que las normas locales han de prevalecer sobre las normas globales. Veremos que lo que sostiene Benhabib es un sistema de mediaciones (*iteraciones*) entre lo

²⁶⁰ SYO, p. 159.

global y lo local, cuestión que abordaremos en el último epígrafe de esta segunda parte, dedicado a poner de relieve las líneas maestras del pensamiento de nuestra autora respecto de los derechos de refugiados, asilados y extranjeros en las fronteras del estado nacional.

2.1. EL UNIVERSALISMO INTERACTIVO

Como ya sabemos, el postulado de universalidad (*principio U*) de la ética del discurso expresa la idea de que una norma es válida:

Únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados²⁶¹.

Este principio de universalidad sigue la intuición kantiana de que la validez de una norma moral se mide por la posibilidad de ser aceptada por cualquier agente racional. En la filosofía del autor de la *Crítica de la razón práctica*, el criterio de universalidad se valida preguntándonos a nosotros mismos si querríamos que la máxima de acción sujeta a escrutinio pudiera ser una pauta de conducta universal tan inexorable como las leyes de la naturaleza. Este criterio de universalización es *formal* en la medida de que se trata de una fórmula que excluye los rasgos particularizantes del contexto de aplicación de esa máxima de acción. El *principio U* habermasiano mantiene, hasta cierto punto, el mismo nivel de formalidad, pero se concreta una vez que Habermas cree demostrado que dicho postulado se satisface mediante presupuestos de argumentación. De esta forma, la ética del discurso se puede formular a través de un principio discursivo (*principio D*):

²⁶¹ J. HABERMAS, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *op. cit.*, p. 74.

Únicamente pueden aspirar a validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico”²⁶².

Benhabib está de acuerdo en que la formulación del *principio D* logra una mayor radicación en el contexto que el imperativo categórico kantiano, salvando así, y como hemos visto, algunas de las críticas de Hegel al formalismo moral kantiano. Sin embargo, nuestra autora considera superflua la dependencia que Habermas establece entre este *principio D* y el *principio U*, una dependencia que, a su juicio, afecta gravemente al estatus de neutralidad al que debe aspirar la ética del discurso, en particular cuando se enfrenta a las objeciones de los críticos comunitaristas. Entiende Benhabib que es posible prescindir del *principio U* a poco que se tenga en cuenta que la universalidad por sí sola no puede ser criterio de validez moral, ya que, siguiendo la mencionada crítica de Hegel a Kant, cabría la posibilidad de universalizar lo inmoral. Para Benhabib, lo que dota de validez a la norma moral no es la universalidad en sí, sino la cualidad racional del proceso por medio del cual se ha formulado. Así, es el *principio D*, y no el *U*, el que establece la validez de la norma, al dictar que son correctas tan solo aquellas que puedan contar con la aprobación de todos los implicados en un discurso práctico, ya que la racionalidad la concede la confrontación irrestricta de los argumentos. Para Benhabib, el *principio D*, en unión de un *principio de respeto moral universal* y un *principio de reciprocidad igualitaria*, cuyo discutido estatus abordaremos más adelante, son suficientes para garantizar la validez de una norma moral²⁶³. Concluye, por tanto, que se puede prescindir de dicho *principio U*.

Resulta evidente que Benhabib tiende a soslayar el hecho de que Kant define la universalidad como el rasgo definitorio de norma moral, pues es su condición de legitimidad que sea aceptada por cualquier agente *racional*. El alemán tiene en mente que la universalidad de la norma moral no viene determinada por el mero agregado de voluntades, sino por la racionalidad de un proceso que se orienta a garantizar la ausencia de contradicción. Otra cosa es que, como mostró Hegel, dicho proceso no consiga lo que se propone, cuando se lo mira desde la perspectiva del contexto donde las normas morales han de ser aplicadas. Pero,

²⁶² *Ibidem*, p. 73.

²⁶³ *SYO*, p. 52.

entonces, no es el principio de universalidad lo que falla, sino la fórmula para satisfacerlo. A este respecto, se puede afirmar que el *principio discursivo* no añade nada al principio de universalidad, sino que se constituye en una redefinición en términos intersubjetivos de la fórmula para salvar la posibilidad de que se pueda universalizar lo inmoral. El *principio U*, por tanto, queda intacto como el garante de la imparcialidad y racionalidad de la norma moral, que ha de vincular a todos por igual.

Sin embargo, si dejamos en suspenso el argumento principal y atendemos a los matices, podemos observar con mayor claridad la cuestión que subyace en esta crítica. Entendemos que lo que quiere decir Benhabib es que, en la ética kantiana como en la habermasiana, el principio de universalidad llega, por utilizar una metáfora espacial, *desde afuera*. El filósofo ha decidido de antemano que la condición de legitimidad de la norma moral es su universalidad. Es decir, se trata de un principio cuyo estatus trascendental o cuasi trascendental nos obliga a aceptarlo como un axioma, como un punto de partida irrebasable que se convierte, también, en un punto de llegada igualmente irrebasable²⁶⁴. En el caso de Kant, la consecuencia que se sigue es que el mundo sensible ha de quedar fuera de consideración. En el de Habermas, la consecuencia es que lo que opera en la vida, lo que está sometido al contexto, ya sean las máximas de conducta de Kant o los discursos prácticos, quedan, por así decirlo, encorsetados en el límite que les impone ese principio que los actores encuentran ya dado.

Este razonamiento conduce a Benhabib a considerar que el objetivo de la norma moral no puede radicar tan solo en satisfacer el principio de universalidad, pues eso sería señalar el camino inexorable del diálogo moral poniendo el énfasis en el final, es decir, en el consenso. Pero, a su juicio, aún más importante que el consenso es el acto cooperativo para alcanzar dicho acuerdo:

²⁶⁴ Véase la crítica a esta circularidad en el epígrafe *a. La crítica del universalismo abstracto*, de la sección 1.3.4. *ética del discurso y democracia deliberativa*.

No es solo el *resultado* del proceso de juicio moral lo que cuenta, sino el proceso para la obtención de tal juicio lo que desempeña un papel en la validez y, podría decir, en el valor moral²⁶⁵.

Siguiendo con la metáfora espacial, lo que dice Benhabib es que lo que sucede *dentro* del discurso no puede estar sometido a lo que es impuesto desde *afuera*, pues el discurso debe gozar del mayor grado de libertad posible, so pena de quedar afectado de falta de neutralidad. Esta falta de neutralidad nace, a su juicio, de que a los participantes en los discursos les está vedado desafiar el mismísimo principio de universalidad.

Efectivamente, Benhabib considera que el hecho de que el principio de universalidad sea impuesto por el filósofo como un límite irrebalsable de los discursos prácticos afecta gravemente al estatus de neutralidad de la ética del discurso. Así sucede porque, por mor de la imposición del principio de universalidad, la ética comunicativa tiene que asumir presupuestos epistemológicos, psicológicos e históricos que están más desarrollados en unas sociedades que en otras. La ética del discurso, viene a decir nuestra autora, privilegia una cultura reflexiva, secular y universalista en la que el debate se ha convertido en un modo de vida²⁶⁶. Y, por si fuera poco, la ética comunicativa, al asumir el formalismo del *principio U*, pierde su neutralidad político-legal al aceptar la primacía de lo correcto sobre lo bueno, lo que supone imponer restricciones a los discursos sobre las distintas concepciones del bien. Esta restricción se materializa por la vía de las dos metanormas fundamentales de la ética del discurso (el *respeto universal* y la *reciprocidad igualitaria*), metanormas que solo se han materializado en las constituciones de las democracias liberales. El derecho, la validez de las normas igual para todos, se convierte de esta manera en el árbitro de las concepciones particulares del bien²⁶⁷.

Como es fácil observar, en el trasfondo de todos estos argumentos de Benhabib subyace una idea digna de destacar: si aceptamos que una norma moral puede tener su origen en determinada cultura y, sin embargo, ser merecedora de la aceptación de todas las personas,

²⁶⁵ *SYO*, pp. 52-53.

²⁶⁶ *SYO*, pp. 58-59.

²⁶⁷ *SYO*, pp. 61-62.

¿por qué es necesario introducir *a priori* el *principio U*? Este es, a nuestro juicio, el *quid* de la cuestión de toda la argumentación de Benhabib pues, lo que quiere decir es que, cuando se introduce *a priori* la necesidad de que la norma moral sea universal se está encorsetando a los participantes reales en los discursos dentro de unos límites que obedecen exclusivamente a una intuición del filósofo. De esta forma, el hecho de que los discursos se orienten a alcanzar un consenso supone introducir un límite irrebable para los que participan en los discursos éticos, lo que, a su vez, obliga al teórico a articular estrictamente las condiciones del discurso, limitándolo a las cuestiones que se ajustan a la concepción previa sobre la racionalidad. He aquí la falta de neutralidad: el discurso queda vedado para las discusiones de aquello que, *a priori*, no es universalizable, es decir: los asuntos de vida buena. Lo que a juicio de Benhabib garantizaría la neutralidad del proceso de deliberación es que dicho principio de universalización no fuera introducido, como dijimos, *desde fuera*, sino que surgiera *desde dentro*, en el seno del debate mismo, y quedara abierto a su consideración.

Trataremos de arrojar algo más de luz sobre esta enmienda fundamental de Benhabib observando el debate desde la perspectiva de la teoría del proceso de racionalización que Habermas toma de Max Weber, pues esa teoría es uno de los enlaces entre el principio de universalización y el principio discursivo. A efectos aclaratorios, y por lo que llevamos dicho, vamos a dar por supuesto que Benhabib no está en desacuerdo con las ideas básicas de que los acuerdos morales han de gozar de reconocimiento general y de que estos arreglos pueden alcanzarse mediante el diálogo racional. Es decir, demos por establecido que no está en desacuerdo con que el *principio D* tenga, por así decirlo, vocación de satisfacer el *principio U*, y que éste es un elemento necesario, aunque insuficiente, de la norma moral. Supongamos entonces que el punto de discordia resida en cómo se defina lo universal y lo racional.

A este respecto, conviene recordar que Habermas ha asumido un concepto de racionalidad que se estructura en torno a la idea de una paulatina ampliación de espacios donde la coordinación de la acción solo es posible a través del intercambio de argumentos. Para Benhabib, si este proceso de racionalización se concibe con los caracteres de necesidad e irreversibilidad con el que Habermas parece adornarlo, no hay forma de librarse de tres consecuencias que serían indeseables para una teoría crítica de la sociedad. La primera es que un proceso tal solo podrá orientarse a completar lo ya existente, es decir, a resolver conflictos que ya hayan sido expresados, pero, en ningún caso, puede servir para la transformación del actual estado de cosas. Se trata de otra forma de abordar la cuestión de si las éticas de raíz

kantiana solo sirven para evaluar normas ya existentes o si también valen para la producción de nuevas normas. Tendremos ocasión de volver sobre ello.

En segundo lugar, si el proceso solo se orienta a completar lo ya existente, esta completitud podrá referirse exclusivamente a aquellos aspectos más abstractos y generales que afecten a todos los individuos por igual, porque un proceso evolutivo de carácter general no es capaz de dar respuesta a cuestiones que dependan del contexto. Así sucede en la teoría de Habermas, cuya concepción del proceso de racionalización obedece a criterios formales, y tales criterios, entienden Benhabib y el propio Habermas, no son instrumentos apropiados para proporcionar directrices capaces de evaluar las formas de vida particulares. Ni siquiera para discernir si unas formas de vida son mejores que otras.

En tercer lugar, el proceso de racionalización, como el resto de las teorías evolutivas, se edifica sobre una concepción mecanicista que puede minusvalorar las potencialidades transformadoras de la agencia humana.

Visto desde esta perspectiva, observamos que lo que Benhabib se empeña en enfatizar es lo que podríamos denominar la *impotencia transformadora del principio de universalización*. Impotencia en la medida de que este principio solo sirve para legitimar una democracia al estilo liberal. No es que Benhabib considere esta función innecesaria o prescindible, por el contrario: la considera fundamental, pero insuficiente si lo que se pretende es poner la filosofía al servicio de la transformación social, reivindicación de la teoría crítica a la que, como ya sabemos, Benhabib no quiere renunciar.

Para suplir estas carencias, nuestra autora pone nombre a ese *universalismo desde dentro* al que ya hemos hecho referencia. Se trata, según su definición, de un *universalismo interactivo* históricamente consciente de sí mismo. Como ya podemos intuir, este *universalismo interactivo* no supone una enmienda a la totalidad del modelo habermasiano sino un modelo alternativo al sistema de fundamentación o, si se quiere, una inversión del orden entre el *principio U* y el *principio D*. Obsérvese, a este respecto, que Benhabib no renuncia al sustantivo “universalismo” para definir el elemento articulador de la ética del discurso, sino que se limita a sustituir el adjetivo “sustitucionalista” por el de “interactivo”. Expliquemos esto con algún detalle.

Por universalismo *sustitucionalista*, Benhabib entiende aquellas formulaciones en la que la posición de los participantes puede sustituirse por una recreación intelectual sin merma para la calidad del proceso. Así, tanto la teoría moral de Kant, como la teoría de la

justicia de Rawls, como la ética del discurso de Habermas son casos de universalismo sustitucionalista. En la consideración de Kant, basta con que un solo pensador alcance la conclusión de que una máxima de acción merece el respeto universal para que así lo deba ser para cualquier agente racional. En la consideración de Rawls, a los principios fundamentales de la justicia puede llegar el propio filósofo con tal de que se pregunte qué podría elegir como justo una persona que nada supiese sobre su condición en el mundo. En el caso de Habermas, es el cuchillo que corta entre lo bueno y lo justo el que determina aquello que puede ser universalizable. En cambio, con el concepto de *universalismo interactivo*, Benhabib establece la idea de que a las máximas que merezcan reconocimiento universal, a los principios de la justicia y a lo que sea bueno y justo, solo puede llegarse por medio de la interacción de las personas concretas que han de soportar las consecuencias de las decisiones.

Así, en vez de optar por la vía de la fundamentación débil y cuasi trascendental que proporciona una pragmática universal que se orienta a satisfacer los criterios del universalismo sustitucionalista, Benhabib opta por una fundamentación igualmente débil pero basada en el reconocimiento de que los principios de *respeto universal* y de *reciprocidad igualitaria* no son los presupuestos irrebasables de una pragmática universal del habla concebida como elementos cuasi trascendentales, sino los logros contingentes de una determinada cultura. Es decir, el producto de interacciones concretas a lo largo del proceso histórico. Veamos las implicaciones de este cambio.

El universalismo interactivo acepta los dos pilares de la situación ideal de habla sobre los que se edifica la ética del discurso: el *principio de respeto universal* y la *reciprocidad igualitaria*, pues ambos constituyen la garantía de que las normas morales sean válidas para todos. Pero, en vez de entenderlas, con Habermas, como principios cuasi trascendentales del habla, los concibe como “nuestras propias clarificaciones filosóficas de lo que constituye el punto de vista moral en el horizonte hermenéutico de la Modernidad”²⁶⁸. Ya hemos mostrado— cuando analizamos *Crítica, Norma y Utopía*— que el motivo por el que consideramos que la interpretación de Benhabib no es correcta reside en que tales principios pueden deducirse cómodamente de los elementos del habla sin añadidos sustantivos. Pero no es el momento de

²⁶⁸ SYO, p. 45.

insistir en ello, sino de seguir el razonamiento de Benhabib para dilucidar lo que pueda aportar al debate.

Nuestra autora entiende que esos principios se alcanzan por medio de un equilibrio reflexivo, entendido en los términos de Rawls, es decir, el filósofo analiza, refina y juzga a la luz de principios filosóficos las intuiciones morales que funcionan en la cultura. Se obtiene así una descripción densa de las presuposiciones morales del horizonte cultural de la Modernidad y la renuncia a concebir la ética del discurso como algo caído del cielo de las abstracciones de una pragmática universal²⁶⁹:

Si la razón es el logro contingente de las criaturas socializadas lingüísticamente, el punto de vista moral no es el centro de Arquímedes, desde el cual el filósofo puede juzgar el mundo. Más bien, el punto de vista moral articula una cierta etapa en el desarrollo de seres humanos lingüísticamente socializados que razonan acerca de su existencia mutua desde el punto de vista de un hipotético cuestionamiento: ¿bajo qué condiciones podemos decir que estas reglas generales de acción son válidas no porque es en lo que tú y yo hemos sido educados para creer, o porque mi tribu, mi nación, mi religión dicen que son así, sino porque son justas, imparciales y en el interés mutuo de todos?²⁷⁰

Vemos así claramente lo dicho con anterioridad: en vez de imponer un principio de universalización *desde afuera*, Benhabib construye su universalismo interactivo de tal forma que el principio funcione *desde dentro*: basta con reconocer su origen en una forma

²⁶⁹ *SYO*, p. 43.

²⁷⁰ Traducción propia de “If reason is the contingent achievement of linguistically socialized creatures, the moral point of view is not timeless Archimedean centre from which the philosopher can judge the world. Rather, the moral point of view articulates a certain stage in the development of linguistically socialized human beings who reason about their mutual existence from the standpoint of a hypothetical questioning: under what conditions can we say that these general rules of action are valid not because it is what you and I have been brought up to believe in, or because my tribe, my nation, my religion says that they are so, but because they are fair, just, impartial, and in the mutual interest of all?”, en S. BENHABIB, “In Defence of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of *Situating the Self*”, *New German Critique*, no. 62 (Spring-Summer, 1994), pp. 174-175.

concreta de vida y dejarlo a merced de que sea cuestionado en el propio debate. El filósofo se libera, así, de la acusación de haber introducido un principio furtivamente y, al tiempo, queda a salvo de la crítica de falta de neutralidad que con frecuencia se hace a la ética del discurso.

Benhabib formaliza el fundamento débil de este universalismo interactivo en los siguientes cinco pasos²⁷¹:

(1) *Una teoría filosófica de la moralidad tiene que mostrar cómo es posible justificar los juicios morales.* Efectivamente, como ya señaló Kant, no corresponde a la filosofía establecer lo que puede aspirar a ser moralmente correcto, pues eso surge espontáneamente de la dinámica social. La tarea de la filosofía se circunscribe a ofrecer una fórmula que permita verificar la corrección de la pauta de conducta ya existente. Desde Kant, la fórmula que garantiza la validez es el controvertido principio de universalidad, que Benhabib asume en los siguientes términos:

Por universalismo entiendo el principio de que todos los seres humanos, en virtud de su humanidad, tienen derecho al respeto moral de los demás, y que ese respeto moral universal implica mínimamente el derecho de los individuos a los derechos humanos, civiles y políticos básicos²⁷².

(2) *Justificar significa que todos han de poder llegar a un acuerdo razonable sobre una afirmación normativa.* El subrayado de la palabra *todos* es nuestro, y con él queremos enfatizar el hecho de que Benhabib está de acuerdo con que una norma moral ha de ser válida *universalmente*: Pero el hecho de que se apele a un acuerdo razonable significa que a la universalidad ha de llegarse por medios dialógicos. Es decir, el *principio D* se impone al *principio U*, según su forma de entender las cosas.

²⁷¹ SYO, pp. 45-46. Véase además S. BENHABIB, "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation", en N. ROSEBLUM (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 151 y ss. Una reelaboración, en español, de este artículo se halla en SYO, pp. 112 y ss.

²⁷² En S. BENHABIB, "In Defence of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of *Situating the Self*", *New German Critique*, no. 62 (Spring-Summer, 1994), pp. 173.

(3) *Este acuerdo razonable se debe alcanzar bajo condiciones que se correspondan con nuestra idea de lo que es un debate justo.* Esta es la formulación de la ética del discurso en términos similares a como la concibe Habermas, es decir, no vale cualquier acuerdo, sino aquel alcanzado en una situación ideal de habla.

(4) Las tres reglas anteriores, que caracterizan lo que entendemos por un debate justo pueden formularse como *los presupuestos universales-pragmáticos del habla argumentativa* y expresarse como un conjunto de reglas de procedimiento. Este punto sería aceptado por Habermas sin problema alguno, como ya vimos en la primera parte de este trabajo cuando hablamos de la formalización de la ética del discurso que ha llevado a cabo Robert Alexy²⁷³.

(5) Este conjunto de reglas reflejan el ideal moral de que debemos respetarnos mutuamente como seres cuyo punto de vista es merecedor de igual consideración (*principio de respeto moral universal*).

(6) *Debemos tratarnos mutuamente como seres humanos concretos y fortalecer la capacidad de expresar este punto de vista creando, siempre que sea posible, prácticas sociales que materialicen el ideal discursivo (principio de reciprocidad igualitaria).*

Vemos que las tesis que separan al universalismo interactivo del universalismo abstracto de la ética del discurso es la concepción del *respeto universal* (5) y de la *reciprocidad igualitaria* (6) como normas morales sustantivas, es decir, introducidas *desde dentro*, y no principios que pueden deducirse de los elementos formales del habla (introducción *desde afuera*). Estos principios son, para Benhabib, normas morales sustantivas porque su deducción implica introducir al menos dos argumentos de carácter sustantivo²⁷⁴:

1) Toda argumentación implica respeto por aquellos con los que uno conversa, respeto que corresponde a la idea de conversación justa. Ser participante competente implica reconocer el principio de igual respeto.

2) Todos somos miembros de un grupo humano concreto en el que hemos sido socializados, socialización que implica que todos los miembros de ese grupo sean tratados de

²⁷³ R. ALEXY, *El concepto y la validez del derecho, op. cit.*, pp. 137-138.

²⁷⁴ SYO, p. 46.

forma equitativa. El respeto es, así, un sentimiento moral que se adquiere en el proceso de socialización comunicativa.

Expresado así, este argumento podría correr el riesgo de ser considerado un caso de comunitarismo extremo en el que el respeto moral solo se debe a los miembros del grupo de pertenencia. Pero Benhabib rechaza esta objeción recordándonos que, bajo la Modernidad, el *grupo* al que pertenecemos ha de ser entendido como el conjunto de todos los seres capaces de habla y acción, es decir, toda la humanidad²⁷⁵. Vemos nuevamente que, en la articulación de nuestra autora, la universalidad surge siempre desde el contexto.

Respecto a la ética comunicativa desarrollada por Habermas, ¿qué se consigue con este cambio? Benhabib está convencida de que se evita la circularidad que impone el universalismo abstracto, pues en el *universalismo interactivo* los participantes en los debates morales pueden cuestionar, incluso, el principio de universalidad, es decir, por qué ha de concederse respeto moral a todos los seres capaces de lenguaje y acción. Nuestra autora considera que, al evitar la circularidad, el *universalismo interactivo* queda libre de la acusación comunitarista de querer imponer dogmáticamente la normatividad de la Modernidad, pues esta normatividad puede también ser cuestionada en el marco del discurso.

No obstante este matiz, Benhabib reconoce que, a efectos prácticos, el principio de universalidad se presenta como irrebasable, pues no es posible defender un argumento a favor de la desigualdad sin incurrir en la paradoja de que quien lo defiende ha de obtener el asentimiento de aquellos que van a ser tratados desigualmente, lo que significa que ya se los ha tratado de forma igualitaria al permitirles participar en la conversación²⁷⁶:

El racista, el sexista o el fanático pueden cuestionar el principio del respeto moral universal y la reciprocidad igualitaria dentro de la conversación moral, pero si quieren establecer que su posición es correcta, no simplemente porque sea poderosa, deben convencer con argumentos de que es así²⁷⁷.

²⁷⁵ *SYO*, p. 47.

²⁷⁶ *SYO*, p. 48.

²⁷⁷ *SYO*, p. 47.

Cierto es, insiste, que “en la medida en que son reglas pragmáticas necesarias para mantener la conversación moral, solo podemos ponerlas entre paréntesis para desafiarlas, pero no podemos suspenderlas por completo”²⁷⁸. Con esta afirmación, Benhabib parece llegar al punto de partida habermasiano: el principio de universalidad es ciertamente irrebutable, y las normas de *respeto moral y reciprocidad igualitaria* están ya implícitas en las prácticas del habla cotidiana. Pero, a su juicio, lo importante es que se puede llegar a esa conclusión sin necesidad de introducir forzosamente el *principio U* como elemento *a priori*.

En este punto conviene insistir en que Benhabib no ha pretendido refutar la ética del discurso, sino reformularla para dar cabida a algunas críticas de los movimientos feministas, comunitaristas y altermundistas que, a su juicio, Habermas no atiende satisfactoriamente. Asimismo, recordemos que una de las guías medulares de su pensamiento es hacer sitio en la teoría crítica a la dimensión utópica iniciada por Karl Marx. En este contexto es en el que hay que ubicar esta crítica al principio de universalización. En los siguientes epígrafes vamos a tener ocasión de comprobar hasta dónde alcanzan los efectos prácticos de esta revisión del principio de universalidad.

2.2. LA DIFERENCIA COMO PUNTO DE PARTIDA: OTRO GENERALIZADO VERSUS OTRO CONCRETO

Una de las dimensiones donde mejor se observan las posibilidades que abre el universalismo interactivo es en la más rica concepción de la alteridad. Pensemos que si al universalismo abstracto de las teorías morales modernas le basta con una definición del otro como el ejemplar de una generalidad (*otro generalizado*), el universalismo interactivo requiere que sobre esta consideración se añada el reconocimiento del individuo como un *otro concreto* a modo de complemento y contrapunto crítico. Esto es así porque es la existencia misma de individuos concretos con circunstancias específicas lo que hace inviable una concepción abstracta del universalismo, pues los individuos, cuando son considerados desde sus propios puntos de vista, no pueden ser sustituidos en sus anhelos y deseos por un arquetipo de cómo es el ser humano en general. No existen seres humanos en general, sino seres concretos con acceso

²⁷⁸ SYO, p. 47.

privilegiado a sus propias circunstancias y con las capacidades de lenguaje y acción para posicionarse sobre lo que merece y no merece reconocimiento universal.

Como ya sabemos, las teorías morales ilustradas llegan al concepto de *otro generalizado* mediante la abstracción de todas aquellas características que individualizan al sujeto con el fin de lograr aislar aquellos elementos comunes que nos permiten hablar de las personas en general. Por su parte, el concepto de *otro concreto* pretende, por así decirlo, devolver al sujeto las características sustraídas, para considerarlo en su concreta materialidad como individuo cargado de afectos, historia y una identidad única. Pero debemos tener la precaución de no hacer una apresurada disyunción entre ambos conceptos. La consideración de *otro generalizado* no debe ser entendida en su vertiente negativa, de la misma forma que el *otro concreto* no es el reverso positivo de aquel. Pensemos que si el universalismo se orienta al consenso de lo que es bueno para todos, va de suyo que a ello se llegue o mediante la abstracción de los aspectos que individualizan a cada persona o mediante la agregación de todos esos aspectos. En otro caso, no podrían existir normas, pues estas se definen por su generalidad. Sin embargo, no es menos cierto que las normas, precisamente por su generalidad, no pueden ser aplicadas a los casos concretos sin alguna forma de juicio que evalúe las circunstancias concretas que hacen al caso.

Este debate entre la generalidad de la norma y su aplicación al contexto es uno de los más recurrentes en la historia de la filosofía moral de las últimas décadas. Pero no es el único. Tan o más importante es el de la consideración de las características particulares que quedan fuera de la definición del *otro generalizado*, o el de la fuente de legitimidad de la selección de unas concretas características sobre las que se edifica la generalización. A este respecto, ya en la primera parte de este trabajo pudimos ver cómo, en el contexto de la crítica al derecho natural, Hegel señaló que las doctrinas liberales llegaban a un concepto del ser humano a partir de la definición de un hipotético estado de naturaleza que no era otra cosa que una ilustración del *statu quo* de la época. Hegel denunciaba que los postulantes de la teoría del derecho natural destacaban y obviaban de forma arbitraria aquellos aspectos del ser humano que mejor o peor encajaban con sus teorías sociales previamente formuladas, con el fin de legitimar el individualismo atomista de facto. Dichas teorías tenían el denominador común de prescindir de la *sustancia ética* en la que se forma la individualidad: los individuos liberales no tenían familia, cultura o lenguaje. En este proceso de abstracción, vino a denunciar el feminismo del siglo XX, la persona queda reducida a la definición de hombre, blanco, adulto

y maximizador de utilidades. Y de esa definición se sigue una infinidad de consecuencias, entre ellas la nítida separación entre la vida pública, cortada a la medida de las necesidades de los hombres y regida por la racionalidad y el derecho, y la vida privada, lugar de reclusión de las mujeres, presidida por las emociones y gobernada por la arbitrariedad del varón. El *otro generalizado* de la teoría liberal es, señala Benhabib, un simple sujeto legal y contractual²⁷⁹.

Por la vía de hacer una abstracción de aquellas características propias de los varones, las teorías liberales, denuncia el feminismo, excluyen a las mujeres del espacio público y les niegan la condición de sujeto moral responsable. A la crítica feminista hay que añadir la que, en términos análogos, hacen comunitaristas y altermundistas al otro generalizado liberal. Todas estas observaciones pueden reducirse a la idea de que el *otro* liberal deja fuera de consideración a determinados grupos de personas debido a una arbitraria selección de aquellos rasgos que considera comunes a todos los sujetos, ya sea por la inclusión de elementos que no poseen todas las personas o por la exclusión de otros que determinan y condicionan decisivamente la vida de unas personas, aunque no de todas ellas. Como bien señala Benhabib:

La cuestión es que en este universo la experiencia de la mujer de los primeros tiempos de la modernidad no tiene lugar. La mujer es simplemente lo que el hombre no es; a saber, no son autónomas ni independientes, pero por lo mismo, no son agresivas sino nutrientes, no competitivas sino dadas, no públicas sino privadas. El mundo de lo femenino está constituido por una serie de negaciones. Ella es, digámoslo de nuevo, lo que él no es. Su identidad se define por una falta —la falta de autonomía, la falta de independencia, la falta de falo—. El hombre narcisista la considera igual a él, solo que su opuesto²⁸⁰.

²⁷⁹ SYO, p. 198 nota 22. El artículo principal en que Benhabib aborda la cuestión del otro concreto es “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory”, PRAXIS International, issue: 4 / 1985, pages: 402-424. También en S. BENHABIB y Drucilla CORNELL (eds.), *Feminism as critique*, Cambridge, Polity Press, 2004, pp. 77-95. Parcialmente reproducido en *El Ser y El Otro*, pp.171-201. Benhabib señala que versiones anteriores de este artículo se leyeron en conferencias sobre “Las mujeres y la moralidad” en Nueva York en 1985.

²⁸⁰ SYO, p. 181.

Para nuestra autora, una visión tal es incompatible con los criterios de reversibilidad y universalidad de la norma moral, vicio del que no están exentas teorías modernas, como se observa en el modelo de razón pública de John Rawls:

Si los seres que son epistemológica y metafísicamente previos a sus características individualizantes, como los considera Rawls, no pueden ser seres humanos; si, por tanto, no hay ninguna *pluralidad* humana detrás del velo de ignorancia sino solo *identidad definicional*, entonces esto tiene consecuencias para los criterios de reversibilidad y universalidad que se dice que constituyen el punto de vista moral. La identidad definicional conduce a la *reversibilidad incompleta*, porque el requisito primario de la reversibilidad, a saber, una distinción coherente entre yo y tú, el ser y el otro, no se puede sostener bajo estas circunstancias. Bajo las condiciones del velo de la ignorancia, el otro desaparece²⁸¹.

Para Benhabib, el consenso que produce el velo de la ignorancia es un acuerdo de seres ficticios, un pacto entre individuos que pueden ser sustituidos unos por otros sin merma para el resultado final que ya ha sido predefinido por el filósofo. Así, si en el liberalismo clásico el otro generalizado se definía por la arbitraria proyección de características individuales, en el caso de Rawls se define por medio de la completa abstracción de la identidad: “las diferencias no se niegan; se vuelven irrelevantes”²⁸².

El modelo habermasiano, el cual puede ser enmarcado en la tradición liberal, no debería estar afectado por este problema. El alemán considera que la razón de ser de la norma moral es ordenar la relación cuando fracasa la coordinación *espontánea* de primer nivel, como sucede generalmente entre extraños:

Las sociedades complejas no pueden mantenerse unidas solamente por medio de sentimientos que como la simpatía y la confianza se dirigen a una esfera de

²⁸¹ *SYO*, pp. 185-186.

²⁸² *SYO*, p. 185

cercanía. El comportamiento moral ante extraños exige virtudes “artificiales”, ante todo la disposición a la justicia²⁸³.

Es decir, no es que la norma moral convierta en extraños a las personas, sino que la norma moral viene a regular una relación entre personas que, de hecho, ya son extrañas las unas para las otras pues “los sentimientos constituyen obviamente una base demasiado estrecha para la solidaridad entre los miembros de una entidad moral que se ha convertido en una comunidad confusa e inabarcable”²⁸⁴. La moral es así concebida como un instrumento de coordinación de las acciones por la vía del entendimiento y del reconocimiento intersubjetivo de normas vinculantes para todos, instrumento que entra en funcionamiento cuando la solidaridad ya no es capaz de coordinar la acción. Frente a la moral, señala Habermas, la solidaridad es el sentimiento que nace del reconocimiento de pertenencia al mismo grupo, en el que cada uno responde por el otro. Sin embargo, Habermas enfatiza que moralidad no significa la reducción del individuo a un concepto, pues “el implacable igualitarismo de la justicia exige, por el contrario, sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro: cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad”²⁸⁵.

Vemos entonces que en la filosofía de Habermas la norma moral iguala a las personas en un *otro generalizado*, pero, además, es la condición de posibilidad de que cada persona desarrolle sin interferencias su individualidad, es decir, su *otro concreto*. Esto es así porque, en la ética del discurso, al filósofo no le corresponde imaginar qué dirían los participantes en una situación ideal de habla, pues son los propios individuos los que han de manifestar libremente sus particulares puntos de vista, sus preferencias y deseos en los términos que ellos mismos deseen hacerlo.

Habermas es deudor del sociólogo Georg Herbert Mead en gran parte de la formulación que hemos visto. Mead es, precisamente, el autor del concepto de otro generalizado (*generalized other*) del que el filósofo alemán se ha hecho eco en su obra. Aunque

²⁸³ J. HABERMAS, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *op. cit.*, p. 41. Véase además p. 29.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 29-78, 36-37.

Benhabib ha rechazado que su uso del concepto pueda ser interpretado como una crítica de la obra de Mead²⁸⁶, resulta interesante detenernos un momento en la obra del sociólogo para observar la forma en la que concibe el desarrollo de la individualidad a partir de la pertenencia del sujeto a una sociedad en concreto, pues algunos elementos nos servirán de guía para contrastar la propuesta de nuestra autora respecto del esquema habermasiano.

Mead define el *yo* (*I, Self*) como la reacción privada de cada sujeto a la sociedad a la que pertenece, y el *mi* (*Me*) como las “actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo”²⁸⁷. Es decir, y según lo entiende Mead, el desarrollo de la personalidad comienza cuando el individuo empieza a incorporar en su conducta y modo de pensar las instituciones de aquella sociedad en la que vive²⁸⁸. Este conjunto de instituciones (ya sean prácticas, ideas, conductas, etc.) forman el *otro generalizado*, que no es más que la forma de llamar a la actitud de toda la comunidad. Esta asunción de la perspectiva social es determinante para el desarrollo de la personalidad, pues

Solo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad en la cual ese grupo está ocupado, solo en esa medida desarrollará una persona completa o poseerá la clase de persona que ha desarrollado²⁸⁹.

Para Mead, resulta equivocado concebir al individuo al modo liberal, pues no es posible imaginar un individuo como previo a la sociedad, ni una sociedad como previa al individuo: ambos surgen en el mismo proceso y ambos se crean mutuamente²⁹⁰. Pero esto no significa que el individuo, el *otro concreto*, el *Self*, quede absorbido en ese *otro generalizado*, pues

²⁸⁶ *SYO*, pp. 182-183.

²⁸⁷ Georg H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, *op. cit.*, p. 202.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 215.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 185.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 215.

El individuo reacciona constantemente a dicha comunidad organizada, expresándose a sí mismo, no necesariamente afirmándose en el sentido ofensivo, sino expresándose, siendo él mismo en el proceso cooperativo que corresponde a cualquier comunidad. Las actitudes involucradas son extraídas del grupo, pero el individuo en quien se organizan tiene la oportunidad de darles una expresión que, quizás, nunca han tenido antes”²⁹¹.

Benhabib no rechaza esta forma de entender el *otro generalizado* y el *otro concreto*, como tampoco pone en duda el papel que desempeña el *otro generalizado* para construir la idea de universalidad de la norma moral. En lo que desea hacer énfasis, una vez más, es en la forma en la que se lleve a efecto la generalización. A su juicio, para evitar los errores del liberalismo y atender a la crítica feminista, comunitarista y altermundista, es preciso mantener la tensión entre el otro generalizado y el otro concreto, concebirlos como un continuo en el que el otro generalizado es la idea normativa a la que apunta el principio de universalización de la norma moral, mientras que el otro concreto es una idea crítica que sirve para señalar los límites ideológicos del discurso universalista y que se encamina a “reconocer la dignidad del otro generalizado a través del reconocimiento de la identidad moral del otro concreto”²⁹². Si lo observamos bien, el debate entre el otro generalizado y el otro concreto reproduce esquemas análogos a los del debate entre el universalismo abstracto y el universalismo interactivo. El otro generalizado liberal es una imposición hecha por el filósofo *desde fuera* del discurso, mientras que el otro generalizado interactivo emerge *desde dentro* de los propios debates.

Veamos esto con algún detalle. Desde la perspectiva moral, el punto de vista del otro generalizado es inevitable, necesario e imprescindible, so pena de dar amparo a teorías racistas o sexistas²⁹³. El otro generalizado nos exige ver a los demás como sujetos de la misma consideración y dignidad que nosotros mismos, motivo por el que, ante ellos nos regimos por las normas de *igualdad y reciprocidad formal*: “cada uno tiene derecho a esperar y dar por

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 222-223.

²⁹² *SYO*, p. 189.

²⁹³ S. BENHABIB, “In Defence of Universalism...”, *op. cit.*, p. 184.

supuesto de nosotros lo mismo que nosotros podemos esperar y dar por supuesto de él o ella”²⁹⁴. A este respecto, Benhabib considera que la ética del discurso cubre satisfactoriamente las necesidades de los individuos en cuanto otros generalizados, pero no satisface por completo las pretensiones de los otros concretos, pues esas pretensiones solo pueden hacerse efectivas en los discursos mismos, a través de las tramas de las relaciones concretas.

Así, estos discursos pueden permitir, por ejemplo, que asuntos que se tienen por privados y cuya discusión quedaría vedada al espacio público por ser propios del individuo en cuanto *otro concreto*, sean elevados a asuntos de interés general. Benhabib pone como ejemplo el caso de la relación de Monica Lewinsky con el presidente estadounidense Bill Clinton, elevado a debate público por cuestiones como si el presidente mintió a la ciudadanía o si utilizó recursos públicos para fines privados. Que un presidente mienta a los ciudadanos o que use recursos en su propio bien se tiene por asuntos de relevancia pública, porque afectan a la convivencia en el seno de una comunidad política cuyos miembros tienen derecho a esperar que quien les gobierna ni les mienta ni se aproveche de los contribuyentes para *asuntos privados*. Para la concepción liberal del espacio público, el fondo de la cuestión es irrelevante, pues cualquier persona tiene la libertad de conducirse en sus relaciones sexuales de la manera que lo tenga por conveniente, siempre que tal manera no suponga un menoscabo de la libertad de los demás. Y, en este caso, la libertad de Lewinsky no parecía haber sido menoscabada. Sin embargo, los movimientos feministas pusieron el foco sobre la relevancia pública de la cuestión privada: el trato que dispensan a las mujeres becarias los altos ejecutivos varones en la administración y en las empresas²⁹⁵.

Benhabib considera que casos como el de Clinton sugieren la necesidad de que la ética del discurso se abra al reconocimiento del otro concreto no solo para atender las legítimas reivindicaciones del feminismo, sino también para hacer realidad el *dictum* marxista de que una teoría crítica se orienta a poner de manifiesto los anhelos y aspiraciones de las personas en sus propios contextos y luchas, en este caso la situación de indefensión de las mujeres por los abusos de poder de los hombres. A ese respecto, los principios formales de la

²⁹⁴ *SYO*, p. 183.

²⁹⁵ *RC*, p. 201.

igualdad y reciprocidad han de completarse con los principios de *equidad y reciprocidad complementaria*, formulados por Benhabib en los siguientes términos:

Cada uno tiene derecho a esperar y suponer formas de conducta del otro a través de las cuales el otro se sienta reconocido y confirmado como un ser individual concreto con necesidades, aptitudes y capacidades específicas²⁹⁶.

Es por este motivo que si la ética del discurso, por mor de su sumisión al principio de universalidad, se orienta exclusivamente a las cuestiones de justicia, quedará incapacitada para dar respuesta a las aspiraciones de las personas concretas:

Mi posición es que restringir la ética discursiva solo al punto de vista de las cuestiones públicas de justicia, como hace a menudo Habermas, es inadecuado; por otro lado, tampoco pienso que una ética restringida al punto de vista de los “otros concretos”, sin los principios universalistas que sostienen a la justicia en las sociedades modernas, sea defendible. Reclamo una mediación de las perspectivas de los otros “generalizados” y “concretos” estudiando de qué forma el punto de vista posconvencional universalista podría modelar las normas públicas de coexistencia tanto como las privadas de amor, atención y amistad²⁹⁷.

Lo que pretende el universalismo interactivo es, pues, incluir la diferencia en la dinámica del diálogo moral. Es decir, tomar la universalidad como un ideal regulativo que nos orienta hacia la consecución de acuerdos satisfactorios para todos, pero mantener la tensión entre ese otro generalizado y los otros concretos, pues solo así, sentencia Benhabib, se garantiza que nos podemos poner en el lugar de las demás personas para juzgar si su posición es similar o distinta a la nuestra²⁹⁸. Pero no solo eso. El otro concreto nos orienta también al reconocimiento de nuestros deberes como miembros de una comunidad de solidaridad:

²⁹⁶ *SYO*, p. 183.

²⁹⁷ *SYO*, p. 81 nota 67.

²⁹⁸ *SYO*, p. 188

Estar en una relación ética como la de ser padre, hermana, hermano o cónyuge significa que como individuos concretos sabemos lo que se espera de nosotros en virtud de los tipos de vínculos sociales que nos unen al otro²⁹⁹.

Esta doble consideración del individuo como otro generalizado y como otro concreto supone contemplar la comunidad en su doble vertiente de *comunidad política* de derechos y obligaciones (*polity*), formada por instituciones y unida por el respeto a valores universales abstractos como la igualdad, la libertad y la justicia; y como una *asociación de necesidades y solidaridad* (*association of needs and solidarity*) unidos por valores e ideales que reconocen a cada persona en su otredad. El otro generalizado y la comunidad política representan el legado del derecho natural; el otro concreto y la asociación mantienen las aspiraciones de las utopías sociales:

La utopía social del otro concreto exige que tratemos al extraño no solo con respeto, sino también con compasión; Ante la interdependencia de nuestras necesidades, debemos avanzar hacia soluciones interdependientes mediante el ejercicio de la imaginación social. El cosmopolitismo no significa eliminar las diferencias locales o descartar los apegos a los más cercanos a nosotros; Significa ampliar la brújula de nuestra simpatía moral cada vez más para que más y más seres humanos nos aparezcan como "otros concretos" cuyos derechos como "otros generalizados" estamos dispuestos a discutir y defender³⁰⁰.

²⁹⁹ Traducción propia de "To stand in such an ethical relationship as a parent, sister, brother, or spouse means that as concrete individuals we know what is expected of us by virtue of the kinds of social bonds which tie us to the other", S. BENHABIB, "In Defence of Universalism...", *op. cit.*, 179.

³⁰⁰ Traducción propia de "The social utopia of the concrete other demands that we treat the stranger not only with respect, but also with compassion; in the face of the interdependence of our needs, we ought to move toward interdependent solutions by exercising social imagination. Cosmopolitanism does not mean eliminating local differences or dismissing attachments to those nearest to us; it means enlarging the compass of our moral sympathy ever wider so that more and more human beings appear to us as 'concrete others' for whose rights as 'generalized others' we are willing to speak up and fight." S. BENHABIB, *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, Polity Press, 2011, p. 193. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra con las siglas *DIA*.

Es interesante esta cita en cuanto nos permite insistir en la necesidad de entender al otro concreto como el contrapunto crítico del otro generalizado y no como su antagonista, so pena de malinterpretar la intención de Benhabib. Nuestra autora señala que, respecto a la consideración de los otros, podemos observar dos tipos de luchas por el reconocimiento. Por un lado, la lucha puede estar motivada por la reivindicación del reconocimiento en la propia otredad, como sucede cuando lo que se pretende es preservar el derecho de un individuo a mantener sus tradiciones culturales, como sucede en las sociedades europeas con las prendas de ropa de algunas comunidades árabes. Por otro lado, las luchas por el reconocimiento pueden tener por objeto la consideración de individuos o colectivos como otros generalizados, es decir como cualquier otro sujeto de derechos y obligaciones de la comunidad en la que se está inserto³⁰¹. Tal es el caso del reconocimiento de los derechos de las mujeres, los niños, los refugiados, etc. cuando lo que se pretende no es que se les reconozca en su alteridad, sino que se les contemple como a cualquier otro ciudadano.

2.3. LO JUSTO Y LO BUENO

2.3.1. UN CUCHILLO ENTRE LO JUSTO Y LO BUENO

Uno de los tópicos más longevos en la historia del pensamiento occidental es el que responde a la cuestión sobre la forma correcta de vida para la persona concebida en su generalidad. Como bien apunta Bernard Williams, el socrático “¿Cómo debemos vivir?” nos invita tanto a reflexionar sobre la cuestión de quién es ese “nosotros” que está siendo interpelado, como sobre la cuestión de si existen formas correctas o incorrectas de vivir la vida³⁰². Respecto de lo primero, la pregunta socrática busca una respuesta válida no solo para quien la pronuncia y sus cercanos interlocutores, ni siquiera para una determinada comunidad, sino que aspira a ser válida para todas las personas. La segunda cuestión está vinculada a la primera, pues la universalidad se consigue mediante el ajuste de la forma de vida a la satisfacción de un criterio de rectitud válido para todos: la vida buena ha de ser una vida en

³⁰¹ *DIA*, p. 192.

³⁰² Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Routledge, 2011, p. 22.

concordancia con algún principio. En la mente del griego, la cuestión por la vida buena debe poder tratarse como un problema susceptible de obtener una respuesta objetiva.

Sin embargo, hay poca controversia en que si bien fue Sócrates el que elevó a categoría filosófica la cuestión, le corresponde a Aristóteles el mérito de haber sido el primero en proporcionar una respuesta capaz de señalar la dirección de estudio a buena parte de la historia de la filosofía occidental. En su *Ética a Nicómaco*, el Estagirita desarrolla un argumento sobresaliente vinculando la vida valiosa con las tendencias de la naturaleza humana, elemento este que, a su juicio, le permite satisfacer tanto el criterio de la universalidad como el de la corrección. Si todos participamos de la misma naturaleza, a todos habrá de satisfacernos los mismos bienes, y en la medida de que esos bienes se orienten a culminar las potencialidades humanas, podemos considerarlos correctos. A partir de ese argumento, Aristóteles llega a una variedad de conclusiones de las cuales dos nos resultan pertinentes. La primera es que la vida buena ha de ser una vida en sociedad, por tanto, la cuestión ha de incluir no solo la realización personal, sino también la relación con los demás y el florecimiento de la comunidad en la que vivimos. La segunda es que la vida buena ha de incluir un componente de reflexión sobre la propia existencia, de tal forma que el cuestionamiento por la forma de vida se constituye en un asunto susceptible de diálogo, enseñanza y aprendizaje.

Este esquema pervivió por muchos siglos, exactamente los que pasaron hasta que el avance de la ciencia moderna comenzó a tornar extraña la concepción teleológica de la naturaleza sobre la que se levantaba la ética aristotélica. Ante el mecanicismo newtoniano, la teleología y el concepto de esencia que le era propio pasaron a engrosar el archivo de las cuestiones metafísicas para las que no era posible una respuesta científica. Esto, unido a los conflictos europeos motivados por las distintas concepciones religiosas, mostró que ya no era posible pensar en una concepción de la vida buena válida para todos los seres humanos. Como bien señala Habermas:

Ante el fracaso de los intentos filosóficos de destacar ciertas formas de vida como ejemplares o como universalmente vinculantes, el liberalismo político extrae la siguiente conclusión: la sociedad justa garantiza a cada uno la misma libertad para desarrollar una autocomprensión ética, la misma libertad para

realizar una concepción personal de la vida buena de acuerdo con el parecer y las capacidades de cada uno³⁰³.

Ante ello, la pregunta por la vida buena comenzó a desvanecerse de los libros de filosofía, ya fuera por la incomodidad de muchos pensadores a la hora de abordar una investigación en la que no estaba garantizada la universalidad de la respuesta, ya fuera porque, como también señala Williams, la filosofía tenía poca teoría que ofrecer al respecto y debía conformarse con ser la voz crítica de las concepciones de la vida buena ya existentes³⁰⁴. Así, desde Kant, la pregunta por cómo debemos vivir se circunscribió, aún con notables excepciones, a la cuestión deontológica sobre cómo debemos comportarnos con los demás. La preocupación por lo bueno cedió el lugar a la cuestión de lo justo:

La justicia por sí sola se convierte en el centro de la teoría moral cuando individuos burgueses en un universo desencantado afrontan la tarea de crear las bases legítimas del orden social para sí mismos. Lo que “debe” ser ahora se define como aquello que se habría de acordar racionalmente para asegurar la paz civil y la prosperidad (Hobbes, Locke), o el “deber” deriva solo de la forma racional de la ley moral (Rousseau, Kant). Mientras se respeten las bases sociales de cooperación y la reivindicación de los derechos de los individuos, el sujeto burgués autónomo puede definir la vida buena como lo dicten su mente y su conciencia³⁰⁵.

Este esquema informa la ética del discurso formulada por Habermas, la cual no es ajena a la tendencia de separar lo bueno de lo justo atendiendo a la particularidad de lo uno y la universalidad de lo otro. La famosa metáfora del cuchillo no puede ser más elocuente:

³⁰³ J. HABERMAS, “¿Cómo responder a la cuestión ética: Derrida y la religión”, en J. HABERMAS, *¡Ay Europa!*, *op. cit.*, pp. 30-31.

³⁰⁴ No en vano y ya desde el mismo título, el libro de Williams citado anteriormente se ocupa tanto de la ética como de los límites de la filosofía a ese respecto.

³⁰⁵ *SYO*, p. 178.

Si definimos las cuestiones prácticas como cuestiones relativas a la ‘vida buena’ (o como cuestiones relativas a la ‘realización de sí mismo’), las cuales se refieren al todo de una forma de vida particular o al todo de una biografía individual, el formalismo ético actúa, en efecto, como un corte: el principio de universalización funciona como un cuchillo que da un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos. Los valores culturales encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, llevan consigo, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretejidos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* a quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general. Pero de ello solo se sigue una delimitación y precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista: ésta no tiene que ver con la de valores, sino con la validez deóntica de normas y validez deóntica de las acciones a que las normas urgen³⁰⁶.

Habermas ha señalado en alguna ocasión que fue el propio Aristóteles el que, elevando la prudencia a forma de razonamiento ético, renunció a tratar la razón práctica como una forma de conocimiento. La prudencia pasó a ser una cuestión de costumbres³⁰⁷. Tan solo con Kant, la cuestión de cómo debemos actuar pudo aspirar a constituirse como una forma de conocimiento universalmente válido, aunque no es menos cierto que lo hizo a costa de excluir la cuestión de la felicidad. Esto hubo de ser así porque la pregunta por la vida buena es relativa a quien se es y a quién se desea ser, por lo que no cabe la posibilidad de proporcionar respuestas universalmente válidas ni imperativos categóricos³⁰⁸. Por su orientación, la cuestión ética que

³⁰⁶ J. HABERMAS “¿En qué consiste la ‘racionalidad’ de una forma de vida?”, *op.cit.*, p. 73. Véase, además p. 80.

³⁰⁷ J. HABERMAS, “Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”, en J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*, p. 87.

³⁰⁸ J. HABERMAS, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op.cit.*, p.112.

se cuestiona por el *yo* es egocéntrica, así como la cuestión política que apela a un *nosotros* es sociocéntrica. Ambas requieren de imperativos hipotéticos cuyas premisas están compuestas por enunciados a propósito de las biografías y las aspiraciones sociales. El imperativo categórico se eleva sobre el egocentrismo y el sociocentrismo, proporcionando una respuesta que aspira a ser válida para cada persona, con independencia de su biografía, y para cada sociedad, con independencia de sus aspiraciones³⁰⁹.

Esto no significa que la cuestión de la vida buena tenga menos relevancia que la cuestión moral ni que la decisión ética respecto de quién se quiere ser caiga en el saco de la arbitrariedad. Pero sí significa que en esas cuestiones relevantes la filosofía debe situarse en un metanivel en que solo cabe investigar “las propiedades formales de los procesos de autocomprensión, sin adoptar ninguna posición hacia los contenidos mismos”³¹⁰. Y entre esas propiedades formales se incluye el estudio y la crítica de la racionalidad de las decisiones éticas pues, aunque la cuestión por la vida buena responda a imperativos hipotéticos, esos imperativos no tienen por qué ser arbitrarios o irracionales. Atendiendo a la biografía y los deseos, unas decisiones pueden estar mejor fundamentadas que otras:

Su deseo de irse de vacaciones, su preferencia por un paisaje otoñal, su rechazo del servicio militar, la envidia que le producen los colegas, puede el agente justificarlas ante un crítico recurriendo a juicios de valor. Los estándares de valor ni tienen la universalidad de normas intersubjetivamente reconocidas ni tampoco son absolutamente privados³¹¹.

Habermas señala que las argumentaciones que sirven para la justificación de estándares evaluativos no se corresponden ni con el discurso teórico ni con el discurso práctico, porque no pueden apelar a un consenso universal. Se trataría de argumentos que se pueden

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 116.

³¹⁰ J. HABERMAS, “¿Cómo responder a la cuestión ética?: Derrida y la religión”, *op.cit.*, p. 30.

³¹¹ *TAC*, p. 40.

asimilar a las razones que se proporcionan en la crítica estética para apoyar el valor de un determinado gusto³¹².

2.3.2. LA JUSTICIA, ¿CENTRO DE LA TEORÍA MORAL?

Como no podía ser de otra manera, esta posición de Habermas no ha pasado desapercibida para el pensamiento comunitarista, que ha puesto sobre la mesa la cuestión de si una moralidad entendida exclusivamente en términos deontológicos puede ser el centro de la teoría moral, dejando vacío de contenido cognitivo las cuestiones referidas a la vida buena. Se preguntan si la filosofía habría de abandonar por completo su antigua vocación de proporcionar orientación vital y dejar el asunto en mano de la psicología y el mercado de la autoayuda. Es cierto que Habermas ha aceptado que si bien no es concebible una vida buena que sea contraria a la moral, de esto no se sigue que una vida lograda se sustancie en el exclusivo cumplimiento moral, pues la racionalización del mundo de la vida no tiene por qué hacer más felices a los afectados³¹³.

Esta respuesta no satisface ni al comunitarismo ni al universalismo interactivo de Benhabib, que coincide con Charles Taylor, Bernard Williams y Michael Sandel en poner en cuestión que la justicia deba ser el centro de la teoría. A juicio de nuestra autora, si aceptáramos algo así estaríamos restringiendo hasta tal punto nuestra experiencia moral que dejaríamos fuera de toda consideración filosófica las obligaciones y relaciones que emergen en los distintos ámbitos de socialización y que no siempre tienen aquellos rasgos formales que permiten clasificarlas como cuestiones estrictamente de justicia³¹⁴. Benhabib estima que, para

³¹² TAC, p. 45.

³¹³ J. HABERMAS “¿En qué consiste la ‘racionalidad’ de una forma de vida?”, *op. cit.*, pp. 94-95.

³¹⁴ S. BENHABIB, “Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy” (1990). Este artículo es el epílogo (*Afterword*) del libro Benhabib, Seyla y Dallmayr, Fred (editors), *The Communicative ethics controversy*. MIT Press, Massachusetts, 1990, pp. 330-369. Se trata de una versión ampliada del aparecido en *The Philosophical Forum* bajo el título “Hermeneutics in Ethics and Social Theory”, editado por Michael Kelly, vol. 21, nos. 1-2 (otoño-invierno 1989-1990), pp. 1-32. Este artículo es una versión dos años anterior al que, con el título inglés “In the Shadow of Aristotle and Hegel. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy” y español de “A la sombra de Aristóteles y Hegel. La ética comunicativa y las controversias actuales en la filosofía

responder de forma solvente a las legítimas críticas no solo comunitaristas, sino también feministas, la ética del discurso ha de poder decir algo en cuestiones que afectan a la vida cotidiana y que los sujetos pueden experimentar como asuntos en los que hay implicados elementos morales. Máxime cuando, como vimos, Habermas había hecho derivar de los trabajos de Georg H. Mead su teoría sobre la socialización. En ellos, el sociólogo norteamericano había vinculado el desarrollo de la individualidad a la dinámica de las asociaciones en las que se sumerge la persona desde su nacimiento.

De esto, dice Benhabib, Habermas parece no alcanzar conclusiones que se antojan evidentes. A modo de ejemplo, nuestra autora se pregunta si en la decisión de ayudar económicamente a nuestros familiares no hay ningún factor moral que contribuya a tomar una decisión correcta e, incluso, universalmente válida, o si se trata tan solo de una decisión referida al estilo de vida sin relevancia moral. Su posición es claramente favorable a que una teoría moral no debe renunciar a la posibilidad de proporcionar algún tipo de orientación ante este tipo de cuestiones.

Para sostener su postura, Benhabib acomete la crítica de los dos argumentos de Habermas para defender la escisión entre las cuestiones éticas y las cuestiones morales. El primero se refiere a que solo los juicios referidos a la justicia tienen una estructura formal y pueden ser estudiados a lo largo de un modelo evolutivo, mientras que no sucede lo mismo con los juicios referidos a la vida buena. Nuestra autora señala que, si bien el planteamiento puede ser correcto, de él no se sigue que la filosofía haya de circunscribirse a lo que es más sencillo estudiar y obviar aquello que no se ajusta a sus procedimientos. La situación podría indicar que lo que se necesita es un modelo menos formalista de teoría ética, como defiende, entre otros, Bernard Williams³¹⁵. En segundo lugar, Habermas ha mantenido que los juicios relativos a la justicia están íntimamente relacionados, no así los juicios éticos. Para el alemán, la justicia no es un valor que quepa ponderar con otros valores, pues la justicia es la virtud moral por excelencia y emerge por encima de los demás valores. Benhabib no está en desacuerdo, pero recuerda que no cabe comprender el desarrollo del auto entendimiento sin el desarrollo de la

práctica” aparece respectivamente en *Situating the Self*, páginas 23-67 y *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, páginas 37-81, ambos de 1992.

³¹⁵ B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, *op.cit.*

capacidad para desarrollar determinadas virtudes éticas³¹⁶. Lo que quiere expresar nuestra autora es que la adquisición del sentido de la justicia requiere del desarrollo de otras virtudes no necesariamente morales en el sentido de Habermas.

En la consideración de Benhabib, la moralidad, las cuestiones de ética y el desarrollo de la sociedad y la personalidad están tan entrelazadas que resulta imposible, y hasta pernicioso, su escisión en compartimentos estancos:

La moral es un dominio capital en el universo de los valores que define las culturas, y éstas son las que proveen de patrones motivacionales e interpretaciones simbólicas a la luz de las cuales los individuos piensan en historias narrativas, proyectan sus visiones de la vida buena, interpretan sus necesidades, etcétera. La teoría moral encuentra este material, por así decirlo, como algo “dado”. Por tanto, la teoría moral está limitada por un lado por las macroinstituciones de un sistema de gobierno, la política, la administración, y el mercado, dentro de cuyos límites se toman las decisiones relativas a la justicia. Por otro lado, la teoría moral está limitada por la cultura, su repertorio de interpretaciones de la buena vida, la personalidad y patrones de socialización. Estos dos dominios forman el contexto más amplio de la ética, en la que la moral no es sino un aspecto³¹⁷.

No obstante, es preciso aclarar dos cuestiones. Por una parte, Benhabib no está diciendo que las decisiones sobre el cuidado hayan de imponerse a las normas morales. Bien al contrario, está convencida de que el cuidado ha de estar sometido al universalismo moral si no se quiere degenerar en una “ética del nosotros” en la que las normas queden validadas tan solo por la conveniencia para el grupo de referencia: Lo correcto limita los preceptos de la conducta virtuosa³¹⁸. Pero, lo correcto, por sí mismo, no puede definir lo que es bueno moralmente:

³¹⁶ S. BENHABIB, “Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy”, *op.cit.*, p. 349.

³¹⁷ *SYO*, pp. 71-72.

³¹⁸ *SYO*, p. 214.

La prueba de universalización debe producir criterios de lo que, en general, moralmente es o no permisible; sin embargo, tales pruebas no son de ningún modo suficientes para establecer lo “que es bueno moralmente”, en el sentido no solo de lo que está permitido sino de lo que es moralmente meritorio en cualquier contexto dado³¹⁹.

Nuestra autora defiende una deontología *débil* en la que una teoría discursiva de la moral establezca los criterios de validez sin anular el espacio para el debate sobre las distintas concepciones del bien, “haciéndolas accesibles de esta forma a la reflexión y la transformación moral”³²⁰.

Por otra parte, Benhabib tampoco está defendiendo que las cuestiones de vida buena puedan o deban ser universalizadas en una suerte de neoaristotelismo. Lo que desea defender es que la constitución afectivo-emocional de los sujetos, así como su historia concreta como agentes morales, deben ser accesibles a la comunicación pública, a la reflexión y a la transformación. Nuestra autora ejemplifica esta necesidad con la situación de las mujeres en las sociedades occidentales. En éstas, las féminas han conseguido importantes derechos políticos y económicos que no siempre han supuesto cambios proporcionales en la esfera privada de las relaciones familiares, donde las relaciones tradicionales de género se reproducen³²¹. Benhabib está convencida de que, si el contenido cultural de estas relaciones no se eleva al debate público, dichas relaciones seguirán marcadas por los roles tradicionales, privando a los sujetos de la posibilidad de aprendizaje que proporcionaría el debate abierto, sin que ello signifique que de tal debate hayan de emerger pautas de comportamiento universales y válidas para todos, pero sin excluir que las cuestiones éticas pueden convertirse en cuestiones de justicia universal³²²:

³¹⁹ *SYO*, p. 49.

³²⁰ *SYO*, p. 91.

³²¹ *SYO*, pp. 94-95.

³²² *RC*, p. 235.

Bajo condiciones de diferenciación de valores, debemos concebir la unidad de la razón no a semejanza de una esfera homogénea de vidrio transparente, en la que podamos acomodar nuestros compromisos cognitivos y de valor, sino más bien como pedazos dispersos de cristal cuyos contornos brillan desde los escombros³²³.

2.4. DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y SITTLICHKEIT POSTCONVENCIONAL

Para nuestra autora, la vida buena no consiste entonces tanto en alcanzar un consenso, como en sostener la práctica de la conversación:

Hay una interesante consecuencia aquí: cuando cambiamos la carga del test moral de la ética del discurso del consenso a la idea de una conversación moral en curso, empezamos a preguntar no por lo que todos podrían o deberían aceptar como lo moralmente permisible o no permisible según el resultado de un discurso práctico, sino qué podría estar permitido y quizás incluso lo que fuera necesario desde el punto de vista de la continuación y la sostenibilidad de la práctica de la conversación moral entre nosotros. El énfasis ahora recae menos sobre el *acuerdo racional* y más en sostener esas prácticas argumentativas y la relación moral en el curso de la cual los acuerdos razonados pueden florecer *como una forma de vida*³²⁴.

Para ello es necesario, dice, hacer hueco en la ética del discurso a las cuestiones de vida buena, aunque se siga considerando que el acuerdo universal en esas áreas no es ni posible ni deseable por causa del pluralismo. Pero este pluralismo no sería incompatible con la articulación de un *modelo comunicativo de necesidades interpretadas* (*a model of communicative need interpretations*) que, por la vía de la manifestación de los propios

³²³ SYO, p. 91.

³²⁴ SYO, p. 53.

individuos de sus anhelos y necesidades, venga a dotar de contenido sustantivo la ética del discurso. Este modelo estaría abierto a la discusión de las cuestiones de justicia sin perder las potencialidades de la ética del discurso en cuanto instrumento de validación y justificación, pero no añadiría limitación alguna a la introducción de cuestiones sobre la vida buena³²⁵. A diferencia del esquema habermasiano, en este modelo no habría un conjunto de temas privilegiados de debate, pues los participantes pueden introducir cualquier tema, incluido, como vimos más arriba, las propias condiciones en las que se desarrolla el debate, lo que permite dejar abierta la cuestión de qué puede definirse como una situación moral, una situación ética o una situación política.

Solo así se está en condiciones, señala nuestra autora, de no imponer dogmáticamente la línea divisoria entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de vida buena, al tiempo que se crea un espacio en el que es posible la reflexión y transformación moral de las distintas concepciones de la vida valiosa³²⁶. Reflexión y transformación que, bajo las condiciones de la Modernidad, ya no pueden estar orientadas a la consecución de una visión omniabarcadora de la vida buena, sino a la convivencia deliberativa entre las variadas concepciones del bien³²⁷:

Lo que requiere de nosotros un compromiso con el universalismo en la ética en este contexto es actuar de una forma que sea coherente con el respeto a la dignidad y el valor de todos los individuos involucrados y la voluntad de resolver asuntos controvertidos a través del debate abierto y sin restricciones de cualquier tipo³²⁸.

De esta forma, la ética dialógica se convierte en una *ética política cívica*, en esa *Sittlichkeit* posconvencional que “concierna a la creación de instituciones, la formación de

³²⁵ S. BENHABIB, S. y CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminism as critique*, *op. cit.*, pp. 92-93.

³²⁶ S. BENHABIB, “Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy”, *op.cit.*, p. 350.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *SYO*, p. 212.

prácticas y el sostenimiento de valores cívicos que cultivan la capacidad del pensamiento ampliado y el compromiso universalista igualitario que los inspira”³²⁹. Esta ética política salva la brecha entre lo justo y lo bueno, pues:

La brecha entre las demandas de justicia, que articula lo moralmente correcto, y las demandas de virtud, que define la calidad de nuestras relaciones con los demás en el mundo de la vida cotidiana, puede superarse cultivando cualidades de amistad y solidaridad cívica. Estas actitudes morales de amistad y solidaridad cívica incluyen extender la simpatía y el afecto que sentimos naturalmente hacia los que están más cerca de nosotros a grupos humanos mayores; así, dichas actitudes personalizan la justicia”³³⁰.

2.4.1. UN MODELO REFLEXIVO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Benhabib entiende que un modelo de democracia deliberativa en la senda de los trabajos realizados por Habermas y Joshua Cohen hace justicia al diseño de una *Sittlichkeit* posconvencional a condición de que su legitimidad nazca de la deliberación libre e irrestricta sobre los asuntos de interés general³³¹. Esta forma de legitimidad sigue la concepción kantiana de que las instituciones de la sociedad democrática responden a exigencias de la razón práctica y, por tanto, tienen una pretensión de validez que trascienden las fronteras y reclaman el reconocimiento universal. Sin embargo, asume también el legado hegeliano al reconocer que las instituciones son el resultado de procesos complejos en el marco de sociedades concretas. Uniendo estos dos legados y, a condición de que se le despoje de sus connotaciones metafísicas,

³²⁹ SYO, p. 158.

³³⁰ SYO, p. 159.

³³¹ S. BENHABIB, “Toward a Deliberative Model of Democracy”, en S. BENHABIB (ed.) *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 68. En particular, nuestra autora se reconoce deudora de “Deliberation and Democratic Legitimacy”, de Joshua Cohen en Alan HAMLIN y Philip PETTIT, *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, London, Blackwell, 1972; y también de Cohen, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy” en S. BENHABIB (ed.) *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, op. cit.

el concepto de espíritu objetivo (*Objektiver Geist*) de Hegel puede resultar apropiado para abordar la democracia como una forma de eticidad concreta, es decir, como el conjunto de reglas colectivas, procedimientos y prácticas que constituyen en una forma de vida³³².

Estas prácticas y procedimientos responden en último término a la convicción de que, en una sociedad democrática, el poder político se legitima tan solo por su servicio al interés general, una condición que solo puede ser satisfecha si las decisiones relevantes están abiertas a un proceso público de deliberación entre ciudadanos libres e iguales³³³. Este procedimiento que garantiza la legitimidad de las normas por la aprobación de todos los afectados depende de que la deliberación en que se alcancen los acuerdos cumpla con las tres condiciones ya conocidas del universalismo interactivo: 1) la participación igual y simétrica; 2) la posibilidad general de cuestionar o proponer cualquier asunto a la deliberación; y 3) la posibilidad de poner en cuestión las mismas normas que rigen el proceso de deliberación, es decir, los puntos 1 y 2³³⁴.

Benhabib quiere poner el énfasis en el hecho de que, un proceso deliberativo de estas características rompe con la separación artificial entre las cuestiones de justicia y de vida buena, pues en los debates no solo se produce un intercambio de puntos de vista y opiniones, sino también un intercambio de información sobre los intereses de los participantes y sobre los hechos respecto de los que se delibera, pues los puntos de vista van siempre entrelazados con información. De esta forma, los participantes en la deliberación pública quedan mejor informados sobre los asuntos en cuestión de lo que lo estaban antes de iniciarse la deliberación³³⁵. Como ya hemos apuntado, este elemento es esencial para nuestra autora, que considera que el proceso de deliberación implica no solo la posibilidad de alcanzar el consenso, sino también la posibilidad de transformación de los puntos de vista iniciales.

³³² S. BENHABIB, “Toward a Deliberative Model of Democracy”, *op. cit.*, p. 69.

³³³ Traducción propia de “This presumption can be fulfilled only if such decisions are in principle open to appropriate public processes of deliberation by free and equal citizens”, S. BENHABIB, “Toward a Deliberative Model of Democracy”, *op. cit.*, p. 69.

³³⁴ S. BENHABIB, “Toward a Deliberative Model of Democracy”, *op. cit.*, p. 70.

³³⁵ *Ibidem*, p. 71.

La democracia deliberativa, señala Benhabib, favorece la toma en consideración de cualquier asunto, pues bajo el imperativo del pluralismo de valores, ni siquiera los bienes más primarios y los valores más universalistas pueden darse por definitivamente fundamentados. A falta de una cosmovisión común a todos los individuos, solo es posible apelar a un procedimiento imparcial que permita resolver el conflicto entre distintos valores. Este modelo de democracia deliberativa no privilegia, además, ni el conflicto ni la cooperación, pues la dinámica social requiere de ambos, hasta el punto de que es fácil observar que cuanto mayor sea el grado de conflictividad en una sociedad, mayor es la necesidad de cooperar para resolver los desencuentros. Finalmente, este modelo de democracia deliberativa, dice Benhabib, es muy consciente de que en las sociedades complejas ya no es posible articular una deliberación en la que participen de forma efectiva todos los posibles afectados de una norma nacional o regional, lo que requiere concebir la esfera pública como el entramado de personas, asociaciones, partidos políticos y agentes económicos y sociales que representan los distintos puntos de vista presentes en la sociedad³³⁶.

2.4.1.1. LA ESFERA PÚBLICA Y SUS PROBLEMAS

Con este modelo de democracia deliberativa Benhabib se considera en condiciones de hacer frente a las críticas más reiteradas a todos los sistemas que entienden la democracia como el diálogo entre los ciudadanos orientado a alcanzar el consenso sobre asuntos de intereses general. Muchas de estas objeciones provienen de las filas liberales y ponen el acento en el temor de que la democracia comprometa las libertades individuales y el Estado de derecho. Una segunda oleada de críticas es la formulada por determinadas variantes del feminismo que apuntan a que el modelo de democracia deliberativa privilegia una modalidad de discurso en perjuicio de otros. La tercera es la crítica institucionalista que califica de peligroso y *naif* hacer descansar en una modalidad plebiscitaria la toma de decisiones sobre asuntos que implican un alto grado de complejidad y requieren de conocimientos técnicos.

³³⁶ *Ibidem*, p. 73.

2.4.1.1.1. *Objeciones feministas e institucionalistas*

Buena parte de la teoría feminista ha criticado el modelo de democracia deliberativa por no considerarlo lo suficientemente inclusivo³³⁷. La crítica se orienta a denostar el modelo de razonamiento público por considerarlo muy “masculinizado” ya que privilegia los aspectos más racionalistas de la comunicación, minusvalorando la expresión de los afectos, deseos y sentimientos. Así, por ejemplo, Iris Young ha distinguido entre democracia deliberativa y democracia comunicativa en base a que, mientras en la primera se favorece el acuerdo y con ello la igualación de perspectivas, en la segunda se favorece la discrepancia y la diferencia, sirviendo el debate público para que los participantes trasciendan y transformen sus visiones iniciales a través del intercambio no solo de razones, sino también de retóricas y narraciones.

Por su parte, Nancy Fraser sostiene que el modelo de democracia deliberativa de corte habermasiano es incompatible con las aspiraciones del feminismo en cuanto tiene a concebir la esfera pública como una unidad, obviando que el debate público se sostiene en miríadas de esferas donde se reproduce la diversidad y pluralidad social. Asimismo, Fraser entiende que un modelo tan racionalista deja fuera del espacio público las expresiones más retóricas, en particular las que hacen uso del cuerpo como elemento comunicativo³³⁸.

Benhabib señala que Iris Young tiene dificultades para explicar cómo podemos saber que se están produciendo transformaciones y trascendencias de las posiciones iniciales de los participantes en los debates si, al mismo tiempo, se renuncia a tener un estándar que, de forma imparcial, mida los acuerdos y desacuerdos y, sobre todo, garanticen que esas trascendencias y transformaciones se han alcanzado sin coerción. Ni las narraciones ni la retórica, señala nuestra autora, pueden proporcionar ese estándar, el cual es preciso buscar en el lenguaje argumental. Lenguaje argumental que, por cierto, no tiene por qué ser incompatible con la expresión de las emociones ni tiene por qué dejar al margen la ilustración de los puntos de vista que pueden facilitar las narraciones. Benhabib entiende que las narraciones y la retórica forman parte de las conversaciones informales cotidianas, pero, por sí solas, no pueden satisfacer las rigurosas exigencias argumentales del debate público, el cual está inserto en el

³³⁷ *Ibidem*, pp. 81-84.

³³⁸ *SYO*, p. 137.

lenguaje jurídico que provee el armazón del Estado de derecho. Sustituir este lenguaje por la retórica podría suponer, señala Benhabib, el riesgo de introducir la arbitrariedad en los debates públicos.

Respecto de la crítica de Fraser a la unidad de la esfera pública, Benhabib entiende que ni siquiera la democracia deliberativa formulada por Habermas concibe el espacio público como un único foro en el que solo caben los asuntos de alta política nacional. Así, señala que en los Estados Unidos, la esfera pública del debate sobre la pornografía no es exactamente la misma esfera pública que el debate sobre la política exterior, ni lo llevan a cabo de forma activa los mismos participantes, aunque puedan interesar a toda la ciudadanía por igual. Tendremos ocasión de volver sobre este asunto en la tercera parte de este trabajo.

Benhabib está de acuerdo en que muchas cuestiones planteadas por los colectivos de mujeres exigen hoy una feminización de la esfera pública, feminización que se ha de traducir en un cuestionamiento de los dualismos normativos que distinguen a los hombres de las mujeres, concediendo un trato desfavorable a estas últimas.

Otra de las críticas más recurrentes a la democracia deliberativa, esta vez desde posiciones más institucionalistas, es aquella de constituir un proyecto utópico incompatible con la complejidad de las sociedades modernas³³⁹. A este respecto, Benhabib señala que su modelo de democracia deliberativa no representa un “proyecto” si por tal se entiende una ideación que se opone a lo factual. Por el contrario, la democracia deliberativa pretende ser una reconstrucción fiel de lo que ya está socialmente vigente o debería estarlo en cumplimiento de los principios en los que se asientan las sociedades democráticas. Por ese motivo, considera que la cuestión quedaría mejor planteada no preguntando si la democracia deliberativa puede ser operativa en las sociedades complejas, sino si las sociedades complejas pueden seguir funcionando bajo la democracia.

Benhabib recurre a diversos estudios que demuestran que los procesos de deliberación social no tienen por qué resultar perjudiciales para el sector económico de las sociedades democráticas. Bien al contrario, pueden contribuir a la resolución de problemas complejos, así como al fomento de la eficiencia y el respeto medioambiental.

³³⁹ S. BENHABIB, “Toward a Deliberative Model of Democracy”, *op. cit.*, pp. 84-87.

2.4.1.1.2. Objeciones liberales

Benhabib señala que todas las teorías sobre la legitimación de la forma democrática de gobierno se nutren, de alguna manera, del legado kantiano, legado del que se deducen concepciones muy dispares de la esfera pública. En una de ellas, a la que se acogen los modelos de democracia deliberativa, se sigue la intuición de la fórmula trascendental de la publicidad, expresada en párrafos como aquel que considera injustas las acciones cuyos principios no soportan la publicidad:

Este principio no tiene que ser considerado como un mero principio *ético* (perteneciente a la doctrina de la virtud) sino también como un principio *jurídico* (que afecta al derecho de los hombres). Porque una máxima que no pueda manifestar en *alta voz* sin arruinar al mismo tiempo mi propio propósito, que debería, por tanto, permanecer *secreta* para poder prosperar y a la que no puedo *reconocer públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, es una máxima que solo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia con que a todos amenaza³⁴⁰.

En la segunda, transitada entre otros por John Rawls, se sigue el hilo que une la moral con la política, de tal forma que la democracia vendría a ser la única forma de gobierno en consonancia con la autonomía y dignidad de la persona³⁴¹:

Solo la constitución establecida de conformidad con los principios, primero de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), segundo, de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos); y tercero, de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos), la única que deriva de la idea de contrato

³⁴⁰ I. KANT, “Hacia la paz perpetua”, *op.cit.*, p. 707-708.

³⁴¹ S. BENHABIB, “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, *op. cit.*, pp. 143-144.

originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo, es *republicana*³⁴².

En la tercera, de la que es deudora la obra de Bruce Ackerman³⁴³, no se requiere de ninguna asunción moral fuerte, pues basta apelar al interés egoísta de cada individuo para alcanzar la conclusión de que todos querrían vivir en un estado democrático, como relata el bien conocido pasaje:

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, por duro que ello suene. Incluso para un pueblo de demonios (siempre que tengan entendimiento), y el problema reza así “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de un modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, den en contenerlos mutuamente de tal manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tiene esas malas inclinaciones”³⁴⁴.

En su teoría de la justicia, Rawls procede según un esquema de *agenda pública restringida*, que reproduce el modelo de estricta separación entre la vida pública y la vida privada. Merced a esta separación, denuncia Benhabib, quedan excluidos del espacio público los discursos contestatarios, la afectividad y las pasiones, y tan solo se permite el paso a la argumentación que imite la racionalidad de las sentencias de la corte suprema norteamericana. Según Benhabib, Rawls es heredero de los temores liberales a que la vida privada se inmiscuya en las decisiones públicas, por lo que ha de establecer *a priori* los límites del debate, límites que se adecúan a la definición previamente establecida de un individuo abstracto.

³⁴² I. KANT, “Hacia la paz perpetua”, Ak. VIII, 349-350, *op. cit.*, p. 675.

³⁴³ Particularmente expresada en obras como *Social Justice in the Liberal State*, New Haven and London, Yale University Press, 1981 y “Why Dialogue”, *The Journal of Philosophy*, volume LXXXVI, no. 1, January 1989.

³⁴⁴ I. KANT, “Hacia la paz perpetua”, Ak. VIII, 366, *op. cit.*, p. 691.

Benhabib señala que, frente al modelo rawlsiano basado en la teoría de la justicia, la democracia deliberativa se distingue por tres elementos. El primero es que el modelo rawlsiano restringe el tipo de asuntos que pueden ser incluidos en la agenda pública a aquellos que son constitucionalmente esenciales o que constituyen asuntos de justicia básica. El segundo es que, para Rawls, la razón pública no es tanto un proceso de razonamiento entre ciudadanos como un principio sobre cómo se debería razonar. Este principio, dice Benhabib, coincide con el de una concepción liberal de la política. En tercer lugar, Rawls restringe el espacio de la razón pública al área del Estado y sus organizaciones, pero no a la sociedad civil en su conjunto. Con esta restricción, cuestiones como la discriminación racial en un club social no constituiría un asunto público, sino privado. En estos tres aspectos, Benhabib considera que la democracia deliberativa supera al modelo rawlsiano³⁴⁵.

No obstante, es preciso considerar la objeción de si el modelo de Rawls preserva mejor los derechos individuales y las libertades personales que la democracia deliberativa. La objeción, señala Benhabib, parte de las premisas de que el modelo orientado al consenso podría privilegiar los medios para silenciar a la disidencia, al tiempo que podría constituir un caso de tiranía de las mayorías sobre las minorías. Benhabib considera, a este respecto, que su modelo de democracia deliberativa tiene como uno de sus principios constitutivos el respeto moral del individuo, nucleado en torno al reconocimiento de la libertad, la igualdad y la autonomía. Como ya hemos señalado, a diferencia de Habermas, Benhabib considera que los principios de respeto moral y reciprocidad igualitaria son normas morales sustantivas, y no presuposiciones pragmáticas del discurso.

Por la presencia de estos principios, el modelo de democracia deliberativa está comprometido con el fomento de la participación en los discursos de las minorías y de los potenciales disidentes, a los que se reconoce el derecho de poner en cuestión y replantear los asuntos a debate. Además de esto, Benhabib recuerda que un modelo de democracia deliberativa solo llama consenso al acuerdo alcanzado sin coerción por todos los participantes, y no al simple compromiso o a al recuento de votos favorables³⁴⁶.

³⁴⁵ RC, pp. 185-186.

³⁴⁶ S. BENHABIB, "Toward a Deliberative Model of Democracy", *op. cit.*, p. 79.

Frente al modelo liberal de Rawls, el de Bruce Ackerman no precisa de ninguna asunción moral fuerte, sino del simple interés de los miembros del “pueblo de demonios”. La democracia es entendida como una cultura política basada en el diálogo con ciertas restricciones, siendo la principal de ellas la neutralidad, que expresa que ninguna razón puede ser aceptada si ella implica que una concepción de lo bueno es mejor que la de los demás o que, con independencia de su visión de lo bueno, algunas personas son superiores a las otras³⁴⁷.

El espacio público se guía por el Imperativo Pragmático Supremo (*Supreme Pragmatic Imperative*) de que los ciudadanos deben participar en un diálogo sobre sus concepciones del bien con personas que no son miembros de sus grupos primarios. En este diálogo, los participantes deben tratar de identificar aquellas presuposiciones normativas que comparten. Benhabib señala que Ackerman está pensando en una sociedad en la que, por mucho que discrepen los ciudadanos, no lo harán sobre valores compartidos como la paz y el orden. Es solo el interés por la conservación de esa paz y ese orden lo que motiva la participación en los diálogos³⁴⁸. Ackerman señala que en esos diálogos públicos se debe ejercer una “abstención conversacional”, es decir, se debe evitar entrar en consideraciones sobre los desacuerdos fundamentales sobre la forma de concebir el bien. Benhabib interpreta este mandato como una condición trascendente y arbitraria que tiene la consecuencia de eliminar del debate público cuestiones como la exploración de las mujeres en el mercado laboral o el trato dado a las minorías, asuntos que quedan fuera de la agenda liberal³⁴⁹. Recuerda que las distinciones entre lo que es público y lo que es privado no cae del cielo ni se debe a una razón trascendental. Más bien, dice, son el resultado de luchas sociales e históricas que han dado como resultado la sociedad actual³⁵⁰.

Benhabib considera que modelos que limitan los asuntos a tratar parten de una epistemología moral cuestionable, cual es la de presuponer que los individuos conocen de

³⁴⁷ S. BENHABIB, “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, *op. cit.*, p. 145.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 146.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 146. *SYO*, p. 114.

³⁵⁰ *SYO*, p. 117.

antemano cuáles son los asuntos en los que tienen profundas discrepancias con los demás, al tiempo que conocen *a priori* que tales discrepancias son de orden moral, estético o religioso y no se deben a una cuestión de justicia. Nuestra autora considera que esta asunción tiene la consecuencia de excluir del debate la voz de los oprimidos y los grupos minoritarios, cerrando el paso a la posibilidad de cualquier transformación social. La posición de Benhabib es que la única guía a la hora de considerar qué asuntos son privados y cuáles públicos consiste en dejar que sean los participantes quienes decidan en cuáles es posible alcanzar un acuerdo general y, por tanto, quedar convertidos en normas. El resto de las cuestiones son las constitutivas de las distintas variedades de vida buena. La única forma de evitar que alguna voz sea silenciada consiste en dejar en manos de los propios participantes la decisión de qué asuntos caben y no caben en el debate público³⁵¹. Como se aprecia, en el modelo deliberativo de Benhabib no se requiere de un cuchillo para cortar entre lo justo y lo bueno, pues basta dejar en manos de los propios participantes la decisión al respecto:

No quiero que me malinterpreten: todas las sociedades humanas viven con un límite entre lo público y lo privado; siempre habrá un ámbito que simplemente no queremos compartir con los demás y que deseamos estar protegidos de la intrusión de los demás. En lo que difiero del teórico político liberal es que, mientras que él o ella parece estar seguro de dónde deberían estar los límites, desconfío profundamente de la política implícita de una certeza lograda sin un debate público verdaderamente abierto³⁵².

³⁵¹ S. BENHABIB, “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, *op. cit.*, p. 148.

³⁵² Traducción propia de: “I do not want to be misunderstood: all human societies live with a boundary between the public and the private; there will always be a realm that we simply will not want to share with others and that we will wish to be protected from the intrusion of others. Where I differ from the liberal political theorist is that, whereas he or she seems to be sure where the boundaries ought to be, I am deeply suspicious of the implicit politics of a certainty attained without truly open public debate”, S. BENHABIB, “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, *op. cit.*, p. 155.

Benhabib señala que el modelo de democracia deliberativa es superior a las alternativas liberales porque es *abierto*, al no establecer límites entre lo que es un asunto público y lo que es un asunto privado y dejar en manos de los participantes la decisión de definir el límite. Es, además, *reflexivo*, en cuanto permite su autocuestionamiento, y es *crítico*, porque puede utilizarse como un procedimiento para la evaluación de las formas institucionalizadas de poder, así como para la evaluación de las distintas concepciones del bien. Lo que precisa este modelo es de ese mecanismo que explique cómo es posible abordar el debate público sobre la vida buena cuando las sociedades complejas están compuestas por individuos que son extraños los unos para los otros. Benhabib defiende, como veremos a continuación, el ejercicio de una forma de *phrónesis*, una “mentalidad ampliada” que se constituye en pieza clave en la estructura teórica del modelo benhabibiano:

Al presentar su punto de vista y posición a los demás, los individuos deben apoyarlos articulando buenas razones en un contexto público a su co-deliberador. Este proceso de articular buenas razones en público obliga al individuo a pensar en lo que sería una buena razón para el resto de las personas involucradas. Por lo tanto, uno se ve obligado a pensar desde el punto de vista de todos los involucrados cuyo acuerdo uno está "cortejando". Nadie puede convencer a otra persona en público de su punto de vista sin poder explicar por qué lo que parece bueno, plausible, justo y conveniente para ella también puede ser considerado desde el punto de vista de todos los implicados. Razonar desde el punto de vista de todos los afectados no solo obliga a una cierta coherencia sobre nuestras propias perspectivas, sino que también fuerza a adoptar un punto de vista que Hannah Arendt siguiendo a Kant, ha llamado la "mentalidad ampliada"³⁵³.

³⁵³ Traducción propia de “When presenting their point of view and positions to others, individuals must support them by articulating good reasons in a public context to their co-deliberator. This process of *articulating good reasons in public* forces the individual to think of what would count as a good reason for all other involved. One is thus forced to think from the standpoint of all involved for whose agreement one is “wooing”. Nobody can convince other in public of her point of view without being able to state why what appears good, plausible, just, and expedient to her can also be considered so from the standpoint of all involved. Reasoning from the standpoint of all involved not only forces a

2.4.1.2. ESFERA PÚBLICA Y PENSAMIENTO AMPLIADO

Una de las muchas formas de interpretar la *phrónesis* aristotélica consiste en entenderla como el arte de saber juzgar los asuntos mundanos: “Parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo [...] para vivir bien en general”³⁵⁴.

El Estagirita entiende que, frente a la sabiduría teórica, que se refiere a lo universal, es decir, a lo que es igual para todos, la prudencia, como forma de una sabiduría práctica, tiene que ver con lo particular, con lo que puede ser de distintas maneras, es decir, con la vida misma y la infinita posibilidad de aconteceres que la conforman³⁵⁵. Así, quien tiene sabiduría práctica, dice Aristóteles, sabe lo que le conviene para alcanzar la vida buena (*eudaimonía*). Y aún los más prudentes son aquellos que no se conforman con reducir la esfera de realización a su propia vida, sino que aspiran a proporcionar esa vida buena a pueblos y ciudades. Por eso dice Aristóteles que la investigación sobre la sabiduría práctica es una disciplina política³⁵⁶.

No obstante, la inmensa variabilidad de posibilidades que ofrece la vida tomada en su conjunto, Aristóteles está convencido de que se puede alcanzar sobre ella una forma de conocimiento que nos sirva de guía para la acción. Es importante destacar que, para el Estagirita, el fin de la sabiduría práctica no es acumular conocimientos, sino obtener orientación para la acción: “investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser

certain coherence upon one’s own view but also force one to adopt a standpoint that Hannah Arendt following Kant, had called the “enlarged mentality”, S. BENHABIB, “Toward a Deliberative Model of Democracy”, *op. cit.*, p. 71-72.

³⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2007, 1140^a 25.

³⁵⁵ *Ibidem*, 1141b 10-15.

³⁵⁶ *Ibidem*, 1094b 5-10.

buenos”³⁵⁷. Por ese motivo, la sabiduría práctica requiere de la experiencia y de un cierto aprendizaje intelectual orientado a saber discernir sobre lo que es recto³⁵⁸.

Kant coincide con Aristóteles en muchos aspectos. Por ejemplo, en que el juicio trata de lo particular, es decir, de aquello para lo que no existe una regla bajo la cual puede ser subsumido. El juicio no se refiere, por tanto, a las cuestiones para las que hay disponible una ciencia, pues esta goza de un conjunto de reglas capaz de arrojar luz sobre los hechos que le corresponden. Y tampoco tiene que ver con la justificación de las decisiones correctas en cuestiones morales, pues en tales asuntos la decisión correcta viene determinada por la adecuación de la voluntad a la ley moral. Ni siquiera tiene relación con la política, pues esta se estructura en torno a derechos individuales que se derivan de forma lógica del concepto de dignidad de la persona. El juicio se aplica, por ejemplo, a las cuestiones como las del gusto estético, aquello en lo que, por ausencia de una regla, podrían existir muchas posibilidades de enjuiciamiento. Y sin embargo esta variedad, Kant se cuestiona sobre cómo es posible que las personas tiendan a coincidir en los juicios del gusto. Tal hecho solo es posible si existe algo así como un sentido común:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendrían una influencia perjudicial en el juicio.³⁵⁹

Es decir, antes de abordar la consideración del objeto en cuestión, el sujeto se cuestiona sobre cómo podrían enjuiciar los demás lo mismo, de tal forma que evita así caer en una forma de subjetivismo que le llevaría a errar el juicio. ¿Cómo se realiza esta operación?

³⁵⁷ *Ibidem*, 1103b 25.

³⁵⁸ *Ibidem*, 1140b, 1142a, 1143a.

³⁵⁹ I. KANT, *Crítica del Juicio*, §40, traducción de Manuel García Morente, Madrid: Gredos, 2010, pp. 420-421.

Comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo solo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan solo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación³⁶⁰.

En definitiva, se hace preciso comparar nuestro juicio con lo que podrían pensar todos los demás, logro que se consigue por la vía de hacer abstracción de lo que motiva la particularidad de nuestro juicio, como las sensaciones y también los intereses. Esto es, las condiciones de posibilidad de la universalidad de la capacidad de juzgar son que el juicio se refiera a las condiciones formales de esa facultad (imaginación y entendimiento), que el juicio prescindiera de los objetos y sensaciones, pues eso nos llevaría de nuevo a la particularización, y, finalmente, que sea desinteresado.

Hasta ahora hemos considerado la facultad de juzgar aplicado al gusto estético. Pero no es esta la única forma en el que Kant concibe el juicio. En la *Crítica de la razón pura* aparece definido de una forma que resulta pertinente para los intereses de Benhabib. Dice allí que el juicio consiste “en la capacidad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada”³⁶¹. Así, a diferencia del juicio *reflexionante* anterior, este juicio *determinante* es lo que nos permite saber si el objeto o el hecho que tenemos presente es un caso de X. Es decir, se podría interpretar que así Kant abre la puerta a que el juicio tenga operatividad en las cuestiones morales, pues solo mediante el juicio cabría considerar si una determinada acción cae bajo la regla moral de, por ejemplo, no robar.

A este respecto, nos interesa tener bien presente que, para Kant, el desarrollo de la facultad de juzgar no tiene relación con el conocimiento de las reglas mismas, pues se pueden conocer todas las reglas de una determinada disciplina y, sin embargo, no tener la capacidad de juzgar correctamente cuál de dichas reglas se aplica a un determinado caso. Es fácil observar que en esta consideración resuena buena parte de la crítica que Benhabib ha

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 420-421.

³⁶¹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, B 171.

venido realizando a la ética del discurso. Nuestra autora no ha dejado de considerar la importancia de disponer de un instrumento que permita verificar la corrección de las normas. En ese caso y en su consideración, la ética del discurso es el mejor instrumento para dar cuenta de la legitimidad o ilegitimidad de una norma vigente. Y, sin embargo, en nada nos sirve la ética del discurso para orientarnos en la consideración de si, ante una determinada situación, es de aplicación una concreta norma moral o, si tan siquiera, nos encontramos ante un hecho de relevancia moral.

Volviendo ahora a Kant, cabe preguntarnos de qué depende el desarrollo del sentido del juicio. Recordemos que, en el caso de Aristóteles, la agudeza del juicio se hacía depender, aunque no solo, de la experiencia vital del sujeto enjuiciador. Por eso, para el Estagirita, la sabiduría práctica no era cosa de jóvenes, sino de personas adultas. Kant no difiere en demasía de esta tesis. En su consideración, la facultad de enjuiciar es un talento natural que solo puede mejorar, o suplir su ausencia, con el ejercicio. Un ejercicio que se lleva a cabo mediante el uso de ejemplos, que vienen a ser como “las andaderas del Juicio, las andaderas de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del Juicio”³⁶².

Ya sea por el uso de los ejemplos o por la disposición natural, el desarrollo de la facultad de enjuiciar nos pone en camino de alcanzar la sabiduría, entendida ésta como el uso práctico de la razón con obediencia a la ley. Para Kant, dicha sabiduría encierra tres máximas: la de pensar por uno mismo, es decir, pensar libremente sin dejarse influir irreflexivamente por lo que piensen los demás (*principio de libertad*); ponerse en el lugar del prójimo, de tal forma que al enjuiciar algo nos acomodemos a cómo podrían pensarlo otras personas de las que presuponemos su razonabilidad (*principio liberal*); y 3) pensar en todo momento de forma coherente (*principio de consecuencia*)³⁶³.

En la teoría del juicio de Kant que hemos expuesto, Hannah Arendt ha querido encontrar las bases de lo que podría haber sido la filosofía política del pensador alemán. Según esta tesis, el filósofo habría observado en su madurez la ausencia de lo que debería haber constituido una crítica de la razón política, un instrumento que ayudara a contemplar bajo la

³⁶² I. KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, B 173-174.

³⁶³ I. KANT, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 119.

luz de la razón acontecimientos como los de la revolución francesa y la americana. Arendt cree que la pregunta que late en los últimos escritos de Kant es la de cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica³⁶⁴.

A este propósito, Arendt nos invita a conectar la teoría del juicio kantiana con la idea de la *sociabilidad* como el objetivo principal del destino humano, defendida por el pensador alemán en “Probable inicio de la historia humana”:

Así pues, con este modo de vida los hombres ya no se podían dispersar en grupos familiares, sino que habían de permanecer juntos y constituir pequeñas comunidades [...] para proteger su propiedad contra cazadores salvajes u hordas de pastores trashumantes. [...] A partir de esta primera y tosca disposición pudo desarrollarse paulatinamente todo el arte humano, cuyos exponentes más beneficiosos son la sociabilidad y la seguridad civil³⁶⁵.

Y también es preciso conectar la teoría del juicio con la idea del *pluralismo*, definido en la *Antropología* como “el modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”³⁶⁶.

A tenor de estas consideraciones, Arendt entiende que la importancia de la teoría kantiana reside en la consideración del juicio como la habilidad fundamental de la vida política³⁶⁷. Esto es así por varias razones. Primero, porque el juicio se orienta a introducir criterios de racionalidad en aquellos espacios no cubiertos por las proposiciones científicas o

³⁶⁴ Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introducción y edición de Ronald Beiner, traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2012, p. 39.

³⁶⁵ I. KANT, “Probable inicio de la historia humana”, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, en *KANT II*, Madrid, Gredos, 2010, p. 123.

³⁶⁶ I. KANT, *Antropología, op.cit.*, §2, p. 29.

³⁶⁷ H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 233.

las normas morales, como es el caso de la política³⁶⁸. Segundo, porque el juicio no puede ser completamente subjetivo so pena de incomunicabilidad, pero tampoco puede ser completamente objetivo, pues entonces su objeto sería materia de la ciencia. Gracias a su comunicabilidad y a que la facultad de juzgar es igual para todos, el juicio nos permite apelar a la aquiescencia de nuestros interlocutores, con los que compartimos el mismo espacio público. Por tanto, el juicio presupone una comunidad de personas que comparten el mismo mundo, una comunidad que solo puede ser persuadida por medio de razones que apelen al *sentido común* radicado en dicha sociedad. De esta forma, Arendt cree que por medio de la teoría del juicio de Kant se consigue devolver el crédito a la opinión y se la rescata de la deshonra en la que la había hecho caer Platón³⁶⁹.

Si bien Arendt no llegó a desarrollar exhaustivamente una teoría del juicio político, se puede reconstruir al menos sus elementos esenciales. La filósofa alemana parte de la tesis kantiana de que en todo juicio se concitan tres elementos: la imaginación, la reflexión y la comunidad con los demás. La *imaginación* es la operación de traer al pensamiento objetos que no están presentes, en este caso se trata no solo de objetos sino también de sujetos, pues si aspiramos a que nuestro juicio sea comunicable y aspire al asentimiento general, tenemos que imaginarnos cómo podrían pensar otras personas sobre los mismos objetos. Como ha señalado acertadamente Ronald Beiner,

Juzgar requiere hacer el esfuerzo por comprender a aquellos con los que no solo no compartimos sus puntos de vista, sino que además pueden llegar a sernos poco gratos. El desacuerdo no nos exime de la responsabilidad para comprender lo que rechazamos; es más, incluso incrementa esta responsabilidad³⁷⁰.

De esta forma, la imaginación se constituye en una virtud sin la cual no puede pensarse en una política democrática, pues ésta exige que, en la medida de que puedan afectarles, justifiquemos ante los demás nuestros puntos de vista. Este “ir de visita”, en palabras

³⁶⁸ H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., pp. 128-129.

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 80-82, 128-129.

³⁷⁰ Ronald BEINER, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit. pp. 157-270, p. 176.

de Arendt, requiere de un ejercicio que no puede ser confundido con la empatía, pues empatizar con el otro podría suponer aceptar sus prejuicios³⁷¹. Recordemos a este respecto dos de los principios de la sabiduría establecidos por Kant: pensar por uno mismo y pensar de forma coherente con uno mismo. La empatía podría quebrar ambos.

El segundo elemento, la *reflexión*, constituye la auténtica actividad del juicio³⁷². Reflexionar significa establecer el criterio de si aquello que hemos imaginado nos agrada o nos desagrada. Para alcanzar esa consideración se hace preciso asumir la posición de espectador y abandonar la de actor. No es posible establecer si algo nos agrada o desagrada cuando estamos actuando, es necesario tomar alguna distancia y pensar sobre ello. El criterio por medio del cual podemos dotar de validez la reflexión, el agrado o desagrado, es su comunicabilidad: es válido en la medida de que pueda ser comunicable e inválido cuando no lo es. Así, señala Arendt como ejemplo:

No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelente esposo³⁷³.

Obvio es decir que, en la medida de que el juicio es un instrumento político, la comunicabilidad, como tercer elemento del juicio, se refiere a todo el conjunto de personas que forman la comunidad política. Así, el agrado por la muerte del padre, el desagrado por el trabajo científico o la alegría por la muerte del buen esposo pueden ser comunicables en un marco muy restringido, pero no pueden aspirar a alcanzar la aquiescencia universal. Para que el juicio genere amplitud es preciso acoger en su seno el mayor número de perspectivas posibles. Así, dice Kant:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los

³⁷¹ H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant, op. cit.*, p. 84.

³⁷² *Ibidem.*, p. 127.

³⁷³ *Ibidem.*, p. 128.

que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirme a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal y como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presente cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensara si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión³⁷⁴.

Lo que queda por dilucidar es si Arendt consigue resolver las importantes lagunas de la teoría kantiana del juicio que impiden su plena disponibilidad como forma de razonamiento político. Beiner ha resaltado algunas de estas lagunas, derivadas, en su mayor parte, del hecho de que Kant, al rechazar los elementos empíricos como componentes de la formación del juicio, elimina la dimensión cognitiva del mismo e inhabilita la teoría del juicio para servir como instrumento para modelar la acción³⁷⁵. En sentido similar se ha expresado Gadamer al acusar a Kant de vaciar de contenido la tradición humanista del *sensus communis*.

Según Gadamer, fue Vico quien recuperó esa tradición en los tiempos modernos para conectar con la distinción ya expresada por Aristóteles entre la *sophia* y la *phrónesis*, entre el saber teórico y el saber práctico. La intención de Vico consistía en señalar los límites a la ciencia moderna, incapaz de dar razón de numerosos aspectos de la vida cotidiana. Por ese motivo, reivindicaba el lugar de la prudencia como forma del razonamiento práctico, y el *sensus communis* como el tipo de conocimiento que hacía posible la vida en comunidad. El *sensus communis* consistía en saber de las cosas que importan: de lo que es correcto e incorrecto, de lo justo y de lo injusto. Al no poder captar un *sensus communis* que se nutre de una infinidad de hechos particulares, la ciencia moderna nada puede decirnos de las virtudes que son necesarias para la vida en sociedad: para alcanzar esa sabiduría es inexcusable

³⁷⁴ H. ARENDT, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 254.

³⁷⁵ R. BEINER, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, *op. cit.*, pp. 157-270, p. 234.

la actitud del participante, no la del espectador³⁷⁶. Sin embargo, continúa Gadamer, Kant despoja al *sensus communis* de su lugar central en la filosofía moral, si bien no excluyó de ella por completo la capacidad de juzgar:

La incondicionalidad del mandamiento moral no significa para la conciencia moral en ningún caso que tenga que ser rígida juzgando a los demás. Al contrario, éticamente es obligado abstraer de las condiciones subjetivas del propio juicio y ponerse en el punto de vista del otro³⁷⁷.

El interés de Benhabib en el replanteamiento arendtiano de la teoría del juicio de Kant reside en que éste permite acomodar algunos elementos de la *frónesis* aristotélica en la filosofía moral moderna³⁷⁸. La combinación de lo que, tan solo en apariencia, parecen dos esquemas de pensamiento diametralmente opuestos, se hace posible, a sus ojos, tan pronto se despoja a la teoría de Kant de las altas dosis de formalismo, apriorismo e insensibilidad al contexto. En particular, la posibilidad se hace evidente, piensa nuestra autora, cuando se deshecha la concepción newtoniana de la acción, según la cual solo es posible *explicar* una acción, pero no *comprenderla*.

Como ya hemos visto en detalle, esta concepción newtoniana llevó a Kant a elaborar un esquema según el cual el juicio no tenía más cabida en la filosofía moral que el de subsumir un posible curso de acción en la norma moral correspondiente. Pero el juicio quedaba anulado para adecuar al contexto la norma moral misma, de tal forma que se pudiera comprobar que, con independencia de su validez, la aplicación de la norma no era contraproducente en el caso concreto. Con la concepción kantiana de la acción y su metafísica de los dos mundos, esto

³⁷⁶ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y Método I*, traducción de Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 48 y ss.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 64.

³⁷⁸ Benhabib aborda esta cuestión en numerosos escritos, entre ellos “Judgment and the moral foundations of politics in Arendt’s thought”, en *Political Theory*, vol. 16 número 1 (febrero de 1988), pp. 29-53). Parte de este texto se reproduce en BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 1996, páginas 173-175, y de forma completa en *El ser y el otro*, páginas 139-142.

no era ni posible ni necesario. Imposible porque la norma moral solo alcanzaba su validez haciendo abstracción de todo contexto, que era la garantía de su universalidad. Satisfecho este criterio, la norma moral no tenía ningún otro que satisfacer. Por eso era innecesario: porque nada podía haber en las circunstancias concretas, las cuales se desarrollan en el mundo de los fenómenos, que pudieran alterar lo que se resuelve en el mundo de las ideas. Como bien afirma Benhabib:

Kant, en realidad, no omitía por completo el rol del juicio en la filosofía práctica. El juicio, ‘como facultad de pensar lo particular bajo lo universal’, es determinante cuando lo universal es algo dado y lo particular queda meramente subsumido bajo él. Es reflexivo solo si lo dado es lo particular y por tanto se debe encontrar su universal. Como, según Kant, la ley moral, entendida como la acción moral guía, es en cualquier circunstancia algo dado, el juicio moral es determinante en vez de reflexivo”³⁷⁹.

Este era el núcleo de la crítica de Hegel a la moral kantiana, terreno que hemos transitado ya y en el que hemos dado cuenta de los motivos por los que Benhabib no puede aceptar la *Sittlichkeit* hegeliana, pues, a su juicio, la *sustancia ética* tendía a asimilar los conceptos de autonomía moral e individualismo egoísta, subestimando gravemente la normatividad subyacente a las teorías morales modernas. Nada de esto parece suceder, a ojos de Benhabib, cuando se incorpora el pensamiento ampliado arendtiano a una moral universalista, pues este deja intacta la normatividad moderna basada en principios. La ganancia radica en que, sin conculcar dichos principios, esta modalidad de sabiduría práctica nos permite tomar en consideración los elementos particulares que concurren en el momento de aplicar la norma.

Benhabib valora la importancia del juicio moral en el hecho de que éste es inerradicable de la experiencia humana, pues “el dominio de lo moral está tan profundamente entrelazado con las interacciones que constituyen el mundo de nuestras vidas que evitar el juicio moral equivale a dejar de interactuar, hablar y actuar en la comunidad humana”³⁸⁰. Así,

³⁷⁹ *SYO*, p. 149.

³⁸⁰ *SYO*, p. 144.

y a modo de una fenomenología del juicio moral, nuestra autora destaca tres papeles que desempeña el juicio moral en nuestras interacciones cotidianas.

El primero es la de la evaluación de los propios deberes. El juicio nos permite discernir si determinadas circunstancias exigen de nosotros una respuesta moral o cabe la posibilidad de ofrecer una respuesta de otro tipo. En este momento el juicio ha de hacer frente a cuestiones como ¿esta situación exige de nosotros que apliquemos el principio de ayudar a los necesitados? La resolución de esa duda pide algo más que la subsunción de un hecho en una regla, pues la subsunción presupone la respuesta y lo que se trata de considerar es si, en este caso en concreto, estamos obligados a ser generosos cuando, pone Benhabib por caso, sabemos que el destinatario ha dilapidado su fortuna³⁸¹. A partir de aquí, Benhabib formula su primera tesis sobre el juicio moral:

El ejercicio del juicio moral al que concierne la identificación epistémica de situaciones y circunstancias humanas como moralmente relevantes no procede según el modelo de la subsunción de un particular en un universal³⁸².

En segundo lugar, cuando ya hemos decidido que la respuesta ha de ser moral, el juicio nos permite evaluar los distintos cursos de acción que pueden dar satisfacción al deber: ¿Cómo debo ejercer el acto de generosidad al que estoy obligado? En esta esfera desempeña un papel fundamental la imaginación, pues el curso de acción más adecuado sería aquel que podría satisfacer mejor las aspiraciones de los afectados, de los cuales tenemos que traer a la mente sus circunstancias. Obvio es decir que hay muchas formas de ser generoso que pueden resultar humillantes para el receptor. La segunda tesis se formula, entonces, en los siguientes términos:

La identidad de una acción moral no es de tal naturaleza como para que pueda ser interpretada a la luz de una regla general que gobierna circunstancias particulares, sino que implica el ejercicio de la imaginación moral, que activa

³⁸¹ *SYO*, p. 146.

³⁸² *SYO*, p. 147.

nuestra capacidad de pensar en narrativas y descripciones de actos posibles a la luz de las cuales nuestras acciones pueden ser entendidas por otros³⁸³.

Finalmente, el juicio nos permite evaluar nuestras propias acciones una vez han sido puestas en práctica, para ver si el deber moral ha quedado satisfecho³⁸⁴. De esto se deduce una tercera tesis sobre el juicio moral:

La evaluación de la máxima de las propias intenciones, en la medida en que éstas materializan principios morales, requiere comprender la historia del ser que es el actor; esta comprensión saca a la luz tanto el conocimiento de uno mismo como el conocimiento de cómo es visto uno por los demás³⁸⁵.

Estos tres momentos de la aplicación de la norma moral al contexto nos impone la obligación de ponernos en el lugar de los demás, de tal forma que es posible reformular el imperativo categórico del “actúa de tal modo que la máxima de tus acciones siempre pueda ser una ley universal de la naturaleza” por un “actúa de tal modo que la máxima de tus acciones tome en cuenta la perspectiva de todos los demás, de manera que estés en condiciones de lograr su consentimiento”³⁸⁶. Así:

La universalización nos exige practicar la reversibilidad de puntos de vista, extendiendo esto al punto de vista de la humanidad. Tal capacidad es esencial para ser un buen participante en una conversación moral y se ve fortalecida por la práctica de dicha conversación. En ella debo saber cómo escuchar, si no puedo entender su punto de vista, debo aprender a representarme el mundo y al otro tal

³⁸³ *SYO*, p. 147.

³⁸⁴ *SYO*, p. 51.

³⁸⁵ *SYO*, p. 148

³⁸⁶ *SYO*, p. 155.

como usted los ve. Si no puedo escuchar, si no puedo entender, la conservación se detiene, se vuelve discusión o quizás nunca llegue a comenzar”³⁸⁷.

Lo que está diciendo Benhabib es que la función del juicio moral es la de producir una máxima de acción digna de la aprobación universal, cumpliendo con las tres tesis arriba mencionadas. Pero es importante insistir en que esto no significa en modo alguno que sea el juicio, que se desarrolla en el ámbito de la subjetividad, el que dote de legitimidad a la norma moral ni que pueda evadir estos los términos señalados por aquella.

Efectivamente, nuestra autora nos invita a distinguir entre el principio y el juicio moral, “entre reglas generales que guían y gobiernan nuestra acción y conducta moral y la forma específica que estas reglas se asumen en acciones, eventos y situaciones específicas”³⁸⁸. De esta forma, no hay contradicción entre las intuiciones morales guiadas por un modelo de conversación igualitario y universalista y el ejercicio del juicio en contexto. Así, el juicio moral en contexto en exclusiva no será apropiado porque las destrezas interpretativas y narrativas pueden ser también utilizadas para propósitos inmorales. Solo los juicios guiados por principios universales de respeto y reciprocidad son buenos juicios morales en el sentido de ser “correctos”³⁸⁹.

No debemos pasar por alto otra cualidad del juicio, importante para Benhabib. Como hemos visto, Hegel reprochó a Kant haber descuidado la capacidad de la razón para moldear los propios deseos. Para Hegel, la racionalidad tiene un momento de universalidad, por el que la razón se abstrae de lo dado y reflexiona sobre ello, y un momento de individualidad, por el que la razón vuelve al mundo donde se hallan los deseos, las inclinaciones y las necesidades y observa cómo han quedado transformados por la reflexión. Así, Hegel definía la virtud como el punto de encuentro entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la moralidad y la eticidad. La virtud queda así definida como la capacidad de actuar correctamente en situaciones concretas.

³⁸⁷ *SYO*, p. 69.

³⁸⁸ *SYO*, p. 155.

³⁸⁹ *SYO*, pp. 70-71.

En esta estela, Benhabib considera que el proceso público de articular razones impone una cierta reflexividad sobre las opiniones de cada participante, pues al presentar sus puntos de vista en público, los individuos deben aportar razones que puedan ser aceptadas por los codeliberadores. Esto fuerza a cada participante a pensar en qué podría contar como una buena razón para los demás. Por tanto, razonar desde la perspectiva de todos los demás no solo fuerza la coherencia sobre nuestros propios puntos de vista, sino que fuerza a uno a adoptar lo que Arendt llamaba “mentalidad ampliada”³⁹⁰.

Es importante contextualizar esta argumentación en dos asuntos que hemos abordado con anterioridad y que son principales en el edificio teórico de nuestra autora. El primero es el de la crítica que Benhabib ha venido haciendo a la ética del discurso, en cuanto ésta se basa en presuposiciones cuasi trascendentales que, a su juicio, la abocan a favorecer una perspectiva legalista del espacio público. Esto es así porque, como vimos, Benhabib entiende que el principio de universalización de la ética del discurso se impone, por así decirlo, desde afuera, encorsetando a los participantes en un discurso en el que los asuntos que pueden abordarse vienen dados de antemano. Este esquema, entiende Benhabib, no satisface el *ethos* democrático-participativo que parece postular la ética del discurso. Para satisfacerlo habría que incorporar al formalismo habermasiano ese momento de “mentalidad ampliada” por el que los participantes en los discursos se abren unos a otro para alcanzar juntos la formulación de un interés generalizable.

El segundo es aquel ya expuesto en *Crítica, Norma y Utopía*, según el cual una de las posibilidades que abre la teoría del juicio es la de permitirnos establecer alguna línea de distinción entre los deseos y necesidades según éstos puedan ser articulados lingüísticamente. De esta forma, y hablando de forma un tanto simple, serían “falsas” todas las necesidades y deseos que no pudieran articularse lingüísticamente, aunque, como bien reconoce Benhabib, no todos los deseos que puedan articularse lingüísticamente son por eso verdaderos³⁹¹. Lo cierto es que el momento de reflexividad que introduce esta “mentalidad ampliada” permite que los individuos tomen conciencia de sus propias motivaciones y esperanzas, con lo que el

³⁹⁰ S. BENHABIB, “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, *Constellations*, Volume 1, Nº 1, 1994 pp. 32-33.

³⁹¹ *CNU*, pp. 337-338.

discurso no solo permite el consenso sobre los intereses que son generalizables, sino, también, la modelación de las propias aspiraciones y deseos.

2.4.2. ITERACIONES DEMOCRÁTICAS

En los últimos años, buena parte de la obra de Seyla Benhabib se ha orientado hacia la cuestión de los principios y prácticas que pueden hacer posible la incorporación de inmigrantes, refugiados y asilados en comunidades políticas que, hasta no hace demasiado tiempo, se definían como identidades más o menos homogéneas. El marcado interés por este asunto lo atestiguan obras tan importantes como *Las reivindicaciones de la cultura* (2002)³⁹², *El derecho de los otros* (2004)³⁹³, la Tanner Lecture de ese mismo año publicada bajo el título *Another Cosmopolitanism*³⁹⁴, *Dignity in Adversity* (2011)³⁹⁵ o el más reciente *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (2018)³⁹⁶. La riqueza del pensamiento de nuestra autora en esta materia la hace acreedora de un tratamiento más pormenorizado del que en este momento podemos ofrecer. Sin embargo, nos ha parecido necesario traerlo a colación en cuanto la cuestión plantea un importante desafío para la ética del discurso, pues en los debates en que se decide la suerte de inmigrantes, refugiados y asilados suele quedar en manos de los que ya pertenecen a la comunidad la decisión sobre qué requisitos han de cumplir los que aún no pertenecen a ella pero desean integrarse. Se produce así la paradoja de que a los colectivos que van a ser afectados de forma decisiva por las normas no les es permitido posicionarse sobre ellas. Esto, señala Benhabib,

³⁹² S. BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, op. cit.

³⁹³ S. BENHABIB, *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, traducción de Edgardo Carosia, Barcelona, Gedisa, 2005. Original inglés *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. En citas siguientes abreviado como DO.

³⁹⁴ S. BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*. With Jeremy Waldron, Bonnie Honig & Will Kymlicka, edited by Robert Post, Oxford, Oxford University Press, 2006. En citas siguientes abreviado como AC.

³⁹⁵ S. BENHABIB, *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, op. cit.

³⁹⁶ S. BENHABIB, *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*, New Jersey, Princeton University Press, 2018.

pone al modelo discursivo ante el dilema de tener que elegir entre ser irrelevante, porque no puede articular un criterio válido de exclusión de esas voces y se ve obligado a aceptar como una contingencia histórica el actual *statu quo*, o ser una quimera, por tener que reconocer que constituye una simple utopía intelectual ante una forma de concebir la democracia que exige un cierre moralmente injustificable³⁹⁷.

2.4.2.1. EL DERECHO A TENER DERECHOS

La teoría moral se enfrenta a la cuestión de tener que resolver las tensiones que pueden producirse entre las exigencias de los derechos humanos, por una parte, y el principio de la soberanía nacional, por otra. Así, la Convención de Ginebra de 1951 impone a los estados firmantes la prohibición de devolver a refugiados o solicitantes de asilo a sus países de origen si esta devolución supusiera un peligro para su integridad física o moral. Se trata, sin embargo, de un deber moral imperfecto, es decir, condicionado a que no se den circunstancias que permitan su incumplimiento. Entre esas circunstancias se encuentra que quien acoja pueda quedar sometido a algún peligro, o que la acogida masiva de refugiados suponga una drástica reducción del nivel de vida³⁹⁸.

Ante la imperfección de este imperativo, el militante en la defensa de los derechos humanos se ve impotente para invocar, en nombre de esos principios universales, el deber de acogida automática de inmigrantes, refugiados y asilados negando a los miembros de las comunidades de acogida la posibilidad de posicionarse respecto de los límites y los criterios para que los extranjeros puedan optar a una primera acogida y a la membresía política. Las comunidades políticas, recuerda Benhabib, se constituyen en torno a la idea de un demos con vocación de autogobierno en el marco de sus fronteras.

Pero el militante comunitarista es igualmente impotente para invocar un presunto derecho de las comunidades locales a negarse a aceptar de forma sistemática a inmigrantes, refugiados y asilados, al menos en una primera instancia, pues eso compromete la seguridad y el bienestar de personas que en numerosísimos casos huyen de sus países de origen debido a persecuciones de toda índole. Benhabib considera particularmente equivocada la tesis

³⁹⁷ DO, p. 22.

³⁹⁸ DO, p. 36.

del declinar de la ciudadanía, defendida entre otros por Michael Sandel y Michael Walzer. Según esta tesis, la globalización lleva aparejada la declinación del Estado-nación y la devaluación de la ciudadanía como institución y práctica. Defienden que, en consecuencia, la identidad de las comunidades es un elemento fundamental para la preservación de la democracia y, en consecuencia, tienden a favorecer tan solo la acogida de los inmigrantes que más se asemejan a los ya residentes³⁹⁹. Así, frente a las reivindicaciones de los derechos humanos, Walzer privilegia la soberanía y opta por la ayuda económica para la acogida en terceros países, pues entiende que así se satisfacen las obligaciones morales con refugiados e inmigrantes al tiempo que se preserva la ciudadanía local⁴⁰⁰.

Benhabib señala que la preocupación por la integridad de la ciudadanía es tan legítima como equivocado el diagnóstico sobre su eclipse, pues diferentes estudios muestran que este tiene más que ver con la globalización de los mercados y la precarización del trabajo que con los flujos migratorios⁴⁰¹. A juicio de nuestra autora, la porosidad de las fronteras no tiene por qué constituir una amenaza para las democracias, pues bien pudiera ser consideradas un enriquecimiento. Todo depende, dice, de que se conciban las democracias como el producto de una *integración cultural* o de una *integración política*. La primera, defendida por Walzer, entiende que las comunidades se forman en torno a un nosotros homogéneo y sin fisuras cuya esencia hay que preservar. La segunda, defendida por Benhabib, entiende que las comunidades se forman en torno a “aquellas prácticas y reglas, tradiciones constitucionales y hábitos institucionales que hacen confluír a los individuos para formar una comunidad política que funcione”⁴⁰².

Nuestro destino, señala Benhabib, es vivir atrapados en un permanente tira y afloja entre la visión de lo universal y las ataduras de lo particular, entre los imperativos de los

³⁹⁹ *DO*, pp. 88-89.

⁴⁰⁰ *DO*, p. 90.

⁴⁰¹ *DO*, p. 89.

⁴⁰² *DO*, p. 92. *SYO*, p. 24.

derechos humanos universales y el principio de la soberanía nacional⁴⁰³. A lo que podemos aspirar, señala, es a

Hacer que esas distinciones ente “ciudadanos” y “extranjeros”, “nosotros” y “ellos”, sean fluidas y negociables a través de *iteraciones democráticas*. Solo entonces podremos avanzar hacia una concepción posmetafísica y posnacional de la solidaridad cosmopolita que en forma creciente vaya colocando a todos los seres humanos, en virtud tan solo de su humanidad, bajo la red de los derechos universales, mientras se van reduciendo golpe a golpe los privilegios excluyentes de la membresía⁴⁰⁴.

Con el concepto de *iteraciones democráticas*, Benhabib quiere dar respuesta a los retos que plantea la globalización, retos que obligan a las sociedades a dotarse de mecanismos para que sea posible el diálogo cultural en el marco de una civilización global⁴⁰⁵. Sería contraproducente, señala, que este diálogo intercultural fuese sustituido por la constitución de una superestructura con capacidad normativa para regular la convivencia mundial. Esta posibilidad, además de técnicamente irrealizable, constituiría una quiebra del principio democrático de que deberían ser las comunidades locales quienes se doten de las normas que han de regular la convivencia. Nuestra autora se sitúa así a medio camino entre quienes postulan que las normas internacionales deben determinar el contenido de las normas locales, por ejemplo, mediante una ética global, y quienes postulan que las normas locales han de prevalecer sobre las normas internacionales. Lo que defiende Benhabib es un sistema de mediaciones (*iteraciones*) entre lo global y lo local⁴⁰⁶.

El término *iteración*, que Benhabib toma de Jacques Derrida, pone énfasis en el proceso por medio del cual el uso de un concepto implica siempre un acto de transformación sobre su significado anterior:

⁴⁰³ DO, p. 23.

⁴⁰⁴ DO, p. 26. *Cursivas nuestras*.

⁴⁰⁵ DO, p. 299.

⁴⁰⁶ DO, p. 129. AC, p. 20;

Cada acto de iteración puede referirse a un antecedente que se toma como autoridad. La interacción e interpretación de normas y de cada aspecto del universo del valor, sin embargo, no son nunca meramente actos de repetición. Cada acto de iteración involucra encontrar sentido a un original con autoridad en un contexto nuevo y diferente. El antecedente es así reposicionado y se le asigna nuevo significado a través de usos y referencias subsiguientes. El significado se ve fortalecido y transformado; inversamente, cuando la apropiación creativa de ese original cesa o deja de tener sentido entonces el original pierde su autoridad entre nosotros⁴⁰⁷.

Esto se aplica a la cuestión del cosmopolitismo en los siguientes términos. Bajo el modelo de la ética del discurso queda validada y reconocida la existencia de derechos morales universales, pero este reconocimiento no adquiere efectividad hasta que no se le dota de fuerza de ley, es decir, hasta que no asume la forma de una norma local⁴⁰⁸. Esto es así porque la efectividad de un derecho se hace depender de la existencia de mecanismos para reclamarlo ante los órganos correspondiente, muy particularmente ante los tribunales de justicia. Así, cabe distinguir entre el *concepto moral universal* de la igualdad, que reconoce idéntica dignidad a cada persona con independencia de sus rasgos definitorios, y la *implementación local* de esa igualdad. Esta distinción apunta a la idea de hacer real la norma moral universal a la luz de las posibilidades y los condicionantes de los contextos donde ha de aplicarse, que es lo que ha venido defendiendo nuestra autora con su concepto de universalismo interactivo⁴⁰⁹. Así, lo que afirma Benhabib es que el imperativo moral de tratar de forma igual a todas las personas podría traducirse en unos lugares en unos criterios más laxos de acogida de refugiados, asilados e inmigrantes, algo que, tal vez, sería contraproducente en otros. Así, las iteraciones democráticas pueden entenderse como

Procesos complejos de debate, deliberación y aprendizaje público, a través de los cuales son cuestionadas y contextualizadas, invocadas y revocadas, las

⁴⁰⁷ *DO*, p. 131.

⁴⁰⁸ *DIA*, p. 87.

⁴⁰⁹ *DIA*, p. 12.

afirmaciones de derechos universalistas, en el conjunto de las instituciones legales y políticas, así como en la esfera pública de las democracias liberales⁴¹⁰.

Estas iteraciones articulan toda la red social, desde las instituciones fuertes de la democracia a las asociaciones y foros informales, posibilitando la *política jurisgenerativa*, a través de la cual las sociedades se constituyen en las autoras de sus propias leyes mediante los debates encaminados a contextualizar, reinterpretar y adaptar a sus propias condiciones derechos reconocidos universalmente⁴¹¹:

Las iteraciones democráticas no se refieren a la pregunta "¿cuáles son las normas válidas para los seres humanos en todo momento y todo lugar?", sino a preguntas tales como: "Teniendo en cuenta nuestros compromisos morales, políticos y constitucionales como pueblo, nuestras obligaciones internacionales con los tratados y documentos de derechos humanos, ¿qué decisiones colectivas podemos alcanzar que se consideren justas y legítimas?"⁴¹²

El modelo de iteraciones democráticas vendría a estar en las antípodas de la idea de un estándar global que regule las condiciones de membresía, como parece deducirse de las tesis de Martha Nussbaum y Amartya Sen⁴¹³. En este tipo de propuestas Benhabib ve la confusión entre los derechos morales y su expresión legal, los primeros se constituyen en guías, normas y estándares cuya concreción ha de resolver en el nivel local si no se quiere conculcar el principio de soberanía popular y las bases mismas de la democracia deliberativa⁴¹⁴: "Un

⁴¹⁰ *DO*, p. 25.

⁴¹¹ *DO*, p. 25; *DIA*, p. 16.

⁴¹² Traducción propia de "Democratic iterations are not concerned with the question, 'which norms are valid for human beings at all times and in all places?' but, rather, with questions such as: 'In view of our moral, political and constitutional commitments as a people, our international obligations to human rights treaties and documents, what collective decisions can we reach which would be deemed both just and legitimate?'" *DIA*, p. 152.

⁴¹³ *DIA*, pp. 79-82.

⁴¹⁴ *DIA*, pp. 79-80; *DO*, p. 84.

pueblo democrático que se considera sujeto a ciertas normas y principios rectores se reapropia y reinterpreta los mismos, mostrándose así no solo como sujeto sino también como autor de las leyes”⁴¹⁵. Si los principios morales fuesen de aplicación directa y no tuviesen que ser expresados en leyes locales se estaría privando a los individuos del derecho a ser no solo objeto de las normas, sino también sus autores⁴¹⁶.

En cuanto autores de las leyes locales que hacen efectivos los derechos humanos, la ciudadanía de las sociedades democráticas queda sujeta al imperativo que impone a los participantes en los diálogos tener en cuenta los intereses de aquellos que no pueden ser escuchados pero que van a sufrir las consecuencias de las decisiones. En el ejercicio de la *mentalidad ampliada*:

Cada persona y toda agente moral que tiene intereses y a quienes mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden impactar y afectar de una manera u otra, es potencialmente un participante en la conversación moral conmigo: tengo la obligación moral de *justificar mis acciones con razones* ante este individuo o los representantes de este ser⁴¹⁷.

Benhabib estima que un modelo que quiera dar respuesta a los retos que nos plantean los inmigrantes, los refugiados y los asilados ha de contemplar la porosidad de las fronteras, aunque estas fronteras no tengan por qué estar permanente abiertas. Es decir, por imperativo moral universal, una comunidad debe garantizar el derecho de primera admisión para refugiados y solicitantes de asilo, pero ha de quedar en manos de esa propia comunidad regular las condiciones de la plena membresía⁴¹⁸. La cuestión de la membresía, entendida como las prácticas y principios por medio de las cuales son incorporados los extranjeros en las comunidades políticas existentes, se constituye así en un elemento central del debate público⁴¹⁹.

⁴¹⁵ *DO*, p. 131.

⁴¹⁶ *DIA*, p. 88.

⁴¹⁷ *DO*, p. 21.

⁴¹⁸ *DO*, p. 156.

⁴¹⁹ *DIA*, p. 138.

Esta cuestión, señala Benhabib, responde al imperativo moral según el cual el derecho fundamental de cualquier persona es el “derecho a tener derechos”, es decir, a ser reconocido como una persona digna de respeto moral y a participar en una comunidad política, como precondiciones de la libertad comunicativa de asentir o rechazar⁴²⁰. El derecho a tener derechos implica el reconocimiento de la persona como otro generalizado y otro concreto: es preciso reconocer no solo su humanidad, sino también su individualidad⁴²¹.

2.4.2.2. LA CONTROVERSIA CULTURAL

Las bondades de la mentalidad ampliada formulada por Benhabib se aprecian cuando la proyectamos sobre los problemas que genera la convivencia de distintas culturas en el seno de las sociedades modernas, las cuales hace ya tiempo que dejaron de ser definidas por la presencia de un etnos homogéneo en un territorio autosuficiente. Esta convivencia de múltiples culturas en el mismo espacio, señala nuestra autora, hace que ya no sea posible asumir el proyecto *cultural-comunitarista* de confiar la cohesión social a la tradición cultural y al pasado común, como pretende Michael Walzer en *Esferas de justicia*⁴²². Una cohesión entendida en esos términos solo podría asegurarse hoy día a través de alguna forma de coerción que obligara a nacionales y a extranjeros a uniformarse bajo el manto común de unas formas culturales que muchos pueden no sentir como propias. Tampoco las sociedades modernas pueden ser contempladas a la luz del modelo *cívico-republicano* de John Rawls, pues el liberalismo parte de la definición de una sociedad con fronteras cerradas en las que es de difícil encaje los procesos migratorios y las interdependencias generadas por una economía globalizada⁴²³.

En cambio, Benhabib entiende que el modelo de *Sittlichkeit* posconvencional está en condiciones de proporcionar instrumentos para hacer frente a los conflictos que surgen

⁴²⁰ *DIA*, pp. 59-60, 69.

⁴²¹ *DIA*, p. 69.

⁴²² Michael WALZER, *Las esferas de la justicia*, traducción de H. Rubio, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁴²³ *DO*, pp. 69-81.

cuando *los otros* ya forman parte de nuestra vida, cuando las distintas formas de vida chocan con modos de ser que, hasta hace muy poco tiempo, se tenían ilusoriamente por uniformes. A este respecto, las exigencias de las democracias deliberativas en las que hoy vivimos ya no se satisfacen si, como sucedió en el debate que tuvo lugar en Francia a finales de los años ochenta sobre el uso del *hiyab*, se elevan a la esfera pública todo tipo de argumentos salvo el de las propias afectadas porque estas no son miembros de la cultura mayoritaria. Así, Benhabib recuerda que cuando el director de la escuela Gabriel-Havez de Creil prohibió a tres niñas el acceso al centro con la cabeza cubierta, los debates posteriores se mantuvieron en el plano institucional y se nutrieron de resoluciones de órganos ejecutivos, legislativos y judiciales y del cruce de opiniones entre intelectuales en los medios de comunicación. Sin embargo, apenas se escuchó lo que tenían que decir las propias niñas, pues de habérselas escuchado, señala, habrían hallado lo que con posterioridad descubrieron los investigadores sociales: que usaban el fular no como un elemento de tradición religiosa que expresaba el sometimiento de la mujer, sino como un elemento identitario que les permitía reivindicarse como personas con una cultura propia ante un sistema educativo que pretendía uniformarlas⁴²⁴. Si se hubiese puesto en práctica la mentalidad ampliada, afirma Benhabib, se hubiese tenido la posibilidad de familiarizarse con el uso del fular tal cual lo llevan haciendo muchas mujeres en las comunidades árabes, evitando así la mecánica de tratar de traducir al propio marco cultural sus conceptos, y abriéndonos a la posibilidad de entender sus propios marcos de referencia⁴²⁵. Así:

De acuerdo con el universalismo interactivo puedo aprender *quién es (son)* el (los) otro(s) sólo a través de sus relatos de autoidentificación. La norma de respeto universal me impone participar en la conversación en la medida en que uno es considerado como otro generalizado, aunque puedo tomar conciencia de la *otredad de los otros*, de aquellos aspectos de su identidad que los convierten en otros para mí, sólo a través de sus propios relatos. Y debido a que los relatos culturales (que abarcan relatos lingüísticos, étnicos y religiosos, así como territoriales y regionales) son cruciales para la constitución narrativa de las

⁴²⁴ DO, p. 197.

⁴²⁵ DO, p. 226.

autoidentidades individuales, dichos procesos de universalismo interactivo son también cruciales en las sociedades multiculturales⁴²⁶.

Sin embargo, Benhabib pone el mayor énfasis en recordar que la comprensión de las razones de los otros no puede tener como premisa la concepción de las culturas como entes autocontenidos, pues si bien es cierto que, como señalan los comunitaristas, las comunidades culturales se constituyen en torno a valores, normas y tradiciones con fuerza prescriptiva para la identidad de sus miembros, no es menos cierto que de eso no se sigue que tales comunidades sean grupos cerrados y herméticos⁴²⁷. Las comunidades culturales, señala nuestra autora, deben ser entendidas como “constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras, imaginarios, entre ‘nosotros’ y el/los ‘otro(s)’”, entidades dinámicas cuya identidad debe quedar abierta al debate y la redefinición de sus marcos de referencia⁴²⁸. Esta concepción es imperativa para un modelo de democracia deliberativa que solo reconoce como interlocutores a los individuos por ser los únicos capaces de expresarse con su propia voz. Es a esos individuos a los que se les reconoce el derecho de ser ellos mismos según deseen definirse, pero tal derecho no se extiende a comunidades completas cuyos auto proclamados portavoces reivindiquen un supuesto derecho a mantener las tradiciones aún *contra* la voluntad de sus integrantes.

Tal reconocimiento de derechos a las comunidades culturales no solo llevaría aparejado el efecto pernicioso de convertir a los individuos en meros agregados, sino también el riesgo de que el reverso de esos derechos de la comunidad sea el sometimiento de quienes sufren esas tradiciones culturales. Así, la invocación del contexto cultural ante los tribunales con el ánimo de ser justos con el acusado se traduce no pocas veces en el hecho de ser injustos con las víctimas:

⁴²⁶ *DO*, p. 44.

⁴²⁷ Benhabib señala que esta tesis es defendida por una sociología reduccionista de la cultura que parte de premisas epistémicas falsas como las de que las culturas son totalidades claramente delimitadas y que son coextensas a los grupos de población. Este es el soporte, dice, del denominado multiculturalismo fuerte o mosaico, *RC*, pp. 27-33.

⁴²⁸ *DO*, pp. 33, 91.

El intento por parte de los tribunales liberales de ser justos con el pluralismo cultural y con las variadas experiencias culturales de los inmigrantes ha resultado en una mayor vulnerabilidad de los miembros más débiles de estos grupos: las mujeres, los niños y las niñas⁴²⁹.

Para Benhabib, la convivencia multicultural pluralista debería dejarse orientar por el principio de *reciprocidad igualitaria*, que garantiza los derechos e todos sin distinción de su adscripción cultural; el *principio de auto adscripción voluntaria*, que impide que una persona sea adscrita, contra su voluntad, a un grupo cultural o que no se le permita, también contra su voluntad, formar parte del mismo; y *principio de libertad de salida y asociación*, que garantice en todo momento la libertad de la persona a pertenecer o no pertenecer a grupos culturales⁴³⁰. Estas normas, dice, amplían los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria al enriquecer el concepto de personas “como seres capaces de autodefinirse y auto interpretarse, cuyas acciones y obras se constituyen a través de relatos culturalmente informados”.

⁴²⁹ *DO*, pp. 154-155.

⁴³⁰ *RC*, p. 215-217.

3. DEMOCRACIA, ESFERA PÚBLICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Cuando se secan los manantiales utópicos se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad⁴³¹.

Jürgen Habermas

No tiene por qué resultar paradójico que, en sociedades que se presentan como orgullosamente democráticas y liberales, florezca con vitalidad la reivindicación del *derecho a decidir*. Solo puede resultar contradictorio para quien concibe la democracia tan solo como un sistema, como un todo acabado en el que, una vez establecida la estructura y promulgadas las reglas de juego, no cupiera esperar más que el ejercicio de los deberes y derechos que procura. En tal caso, habría de sorprender la invocación de un derecho a decidir en un contexto nacido, precisamente, del reconocimiento y la constitución de ese derecho. Sin embargo, es obvio que la democracia no tiene por qué concebirse en tales términos estáticos, pues en ese caso se nos haría incomprensible la evolución observada en el seno de longevas democracias, cuyo abanico de derechos y deberes se ha visto sensiblemente ampliado en virtud, precisamente, de la reivindicación de poder decidir en cada vez mayor número de espacios y materias. La democracia es, para decirlo brevemente, una obra en progreso, una idea siempre inspirada por un anhelo *utópico*.

Sin embargo, no debemos olvidar que la democracia es también *norma*. Pero, por más que definamos la democracia como el ejercicio de la autonomía, es decir, según el principio de que la ley es la expresión de la voluntad de los afectados por ella, esto no se materializa en que los individuos tengan a su disposición en todo momento el derecho a tomar las riendas de su propia vida y a participar libremente en el destino de la comunidad política a

⁴³¹ J. HABERMAS, “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, traducción de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 2002, p. 186.

la que pertenecen. La democracia exige también la adopción de mecanismos que aseguren la realización efectiva de la norma.

De este modo, y siguiendo el esquema de Benhabib, podemos contemplar la democracia en su doble consideración de *norma* y *utopía*. Esto nos permite abordarla tanto como el sistema de reglas que expresan la autonomía de unos sujetos que se constituyen al mismo tiempo como destinatarios y como autores de las leyes, y también como el impulso moral a materializar de forma real y efectiva la promesa de una forma de vida en la que florezcan la libertad, la igualdad y la justicia. La democracia es, pues, aquello en lo que ya vivimos y, al mismo tiempo, aquello en lo que queremos vivir. Es aquello que ya es y aquello que aún no es y podría ser. Y ambos impulsos se nutren de esa misma fuente a la que hemos querido referirnos con la expresión *derecho a decidir*.

Cabe, sin embargo, establecer una matización. El *derecho a decidir* del que hablamos no lo constituye de forma paradigmática el derecho a la autodeterminación de comunidades políticas que quieren llevar ante las urnas la decisión de dejar de pertenecer al Estado que hoy las contiene. Este sería solo un caso. Más bien, queremos entender el derecho a decidir como el abstracto manantial del que emana todo el conjunto de derechos y obligaciones que hacen posible la convivencia de personas libres e iguales en el seno de una comunidad política. Manantial que se nutre del anhelo de gozar de la mayor autonomía para poder tomar las decisiones que afectan a la propia vida y de participar en las decisiones sobre el desarrollo y la forma de las sociedades en las que se desenvuelve esa vida. Este derecho a decidir es el trasfondo de las históricas reivindicaciones de los actores políticos en referencia a ámbitos en los que el principio de autonomía es sustituido por otras fuentes de legitimidad, como pueden serlo la tradición, las relaciones de poder existente o la razón de Estado.

Cuando hablamos del derecho a decidir, hablamos, valga la redundancia, del derecho a tomar una decisión, y esta se refiere al resultado de un proceso por el que un individuo compromete su voluntad en una opción o en un determinado curso de acción en detrimento de otras posibilidades. De esta decisión cabe predicar que está más fundamentada cuanto mayor sea la profundidad del juicio que la respalda. Al proceso de formar ese juicio lo denominamos deliberación, la cual, en el caso de un individuo, se lleva a cabo en su fuero interno, sopesando las razones a favor y en contra de cada opción.

La situación cambia cuando se trata de decisiones que se han de tomar de acuerdo con otras personas. Entonces, esa deliberación ya no puede consistir en la solitaria

meditación del individuo, sino que ha de constituirse a través del juego de intercambiar razones con otras personas. Si elevamos aún más el nivel de participación y consideramos aquellas decisiones que han de tomarse por medio del colectivo que conforma una comunidad política, entonces hablamos de un proceso político deliberativo. En este sentido, la democracia deliberativa es la forma política de convivencia en la que las decisiones que afectan a la ciudadanía son el resultado de un proceso de deliberación en el que participan esos mismos ciudadanos y ciudadanas.

En esta definición, el verbo “participar” constituye la clave de bóveda, pues no es necesario mencionar que, en las sociedades al uso, la presencia real y efectiva de las personas en la toma de decisiones que compromete a toda la ciudadanía es imposible en la práctica. Pero esta imposibilidad no menoscaba en modo alguno el valor de la deliberación para la vida democrática, pues este principio de deliberación es, antes que nada, una regla que sirve para verificar la legitimidad de las normas. A este respecto, todos conocemos casos en que se puede predicar de alguna norma la sospecha de ilegitimidad, con tan solo observar que a buena parte de los afectados por ella se les ha privado de la posibilidad de manifestar sus puntos de vista y objeciones, ya sea porque se ha evitado la publicidad del debate o porque, directamente, se les ha cerrado el paso a presentar sus alegaciones. Esta sospecha de ilegitimidad, obvio es decirlo, no hace que la norma pierda su vigencia en el derecho positivo, pero sí proporciona razones suficientes para tenerla por una norma injusta. Así, atendiendo a este principio regulativo de la deliberación, podemos llamar legítimas a aquellas normas que podrían superar con consenso un proceso deliberativo en el que, en una situación idealizada de igualdad, participara el conjunto de la ciudadanía.

Sin embargo, que el principio deliberativo sea un ideal regulativo no debe servir de excusa para socavar la aspiración de que la deliberación se convierta en una práctica habitual que se lleve a cabo de la forma más amplia, frecuente e inclusiva posible. Este proceso deliberativo es el modo de vida de pequeñas comunidades, asociaciones y organizaciones que, por su reducido tamaño, pueden realizar actos comunicativos en los que participan todos sus miembros. Cuando esta participación efectiva no es posible, hay que presuponer la ficción de una esfera pública, un espacio de encuentro y actividad donde no es tan trascendental la presencia física de las personas, aunque también, como la de los argumentos. Sin este espacio en el que se intercambien razones a propósito de lo que debemos decidir entre todos no es posible concebir ni la democracia deliberativa ni la democracia sin adjetivos. Por este motivo,

no debe sorprender que este concepto de la esfera pública mereciera el primer plano del debate filosófico en los trabajos de Jürgen Habermas en la década de los sesenta del pasado siglo XX. Observó entonces Habermas la emergencia a finales del XVIII de un espacio en el que personas privadas comienzan a debatir sobre lo público, es decir, sobre el ámbito de la administración, la legislación y la acción de gobierno. Destaca el filósofo alemán que tales debates se dejaban orientar tan solo por la racionalidad, por la brújula de lo que entendían como interés general.

Si bien esta recién nacida esfera pública no tenía vocación de irrumpir en el ámbito del poder para tomarlo, lo cierto es que, andando el tiempo, logró transformar la forma de entender ese mismo poder, por medio de la generalización de la convicción de que la ley debía ser la expresión del interés general, interés que podía conocerse a través del debate libre e irrestricto de la ciudadanía.

Bien es cierto que, como ha señalado, entre otras, Nancy Fraser, el acceso de la ciudadanía a ese debate público no era tan libre ni tan irrestricto, pues el mismo quedaba limitado a los propietarios blancos del género masculino. Esto no significa, señala la filósofa norteamericana, que las mujeres, los campesinos o los asalariados no tuvieran sus propios foros de deliberación y debate, constituyéndose en *contra públicos* respecto de esa esfera pública hegemónica. Donde Habermas acentúa la unidad de un público orientado al consenso, Fraser destaca la existencia de múltiples públicos motivados por poner de relieve el disenso. Se trata, a nuestro juicio, de un matiz muy importante a la hora de caracterizar la esfera pública.

En cualquier caso, nos interesa mencionar que la esfera pública descrita por Habermas comenzó a colapsar con el crecimiento de las ciudades y la emergencia de la clase proletaria, así como por la burocratización del propio Estado y su conversión en Estado social. La esfera pública comenzó a percibirse como el espacio para la reivindicación de derechos sectoriales y en el escaparate donde el poder político podía exhibir sus logros. Así, con el tiempo, el debate político fue cediendo ante la publicidad política y el público fue transmutando en un consumidor, relativamente pasivo, de los servicios del Estado.

Dedicaremos el primer apartado de esta tercera parte a reflexionar sobre la importancia de una correcta caracterización de la esfera pública para la realización de un proyecto de democracia deliberativa acorde a ese derecho a decidir del que venimos hablando. Nos proponemos contrastar las muy distintas, pero complementarias visiones del espacio público por parte de Habermas, Benhabib y Nancy Fraser. Veremos que en el filósofo alemán el nacimiento de la esfera pública está vinculado a las exigencias de la publicidad, a la

reivindicación ilustrada de someter a la consideración de la razón los dictados del gobierno. La esfera pública se constituye, así, en un diálogo permanente sobre la acción de gobierno. Veremos, asimismo, que en su teoría se pueden observar dos consideraciones distintas sobre el espacio público, una de carácter más defensiva, en el que el papel de la esfera pública parece reducirse a la defensa del mundo de la vida ante la colonización de los sistemas políticos y económicos, y otra, de carácter más ofensivo, en el que la esfera pública emerge como una instancia crítica llamada a legitimar, o deslegitimar, las acciones de dichos sistemas.

Por su parte, nos interesa destacar de Nancy Fraser su razonamiento de que la participación en la esfera pública debe contemplarse en términos críticos, para posibilitar la denuncia de las desigualdades materiales que impiden la plena participación de los distintos colectivos sociales. A este respecto, es inspiradora su visión de la esfera pública formada por públicos hegemónicos y contra públicos, siendo estos últimos espacios de retirada y reagrupamiento con un importante potencial emancipatorio. Asimismo, nos detendremos en su distinción entre los públicos *débiles*, formados por la red de conversaciones informales de la vida cotidiana, y los públicos fuertes, constituidos por los espacios formales en los que, además del debate, tiene lugar la toma de decisiones. Tanto Fraser como Habermas ven en ellos los correspondientes contextos de descubrimiento y de justificación para los argumentos y las posiciones políticas.

Por su parte, interesa de Benhabib su empeño en señalar que, en cuanto la esfera pública anticipa una situación ideal de habla, debe responder a las normas de la participación igual y simétrica, a la posibilidad de proponer y cuestionar la agenda y a la disponibilidad a retar las propias normas que hacen posible el debate. Como ya hemos señalado en otro lugar, una de las cuestiones de mayor importancia para nuestra autora es la de qué ha de entenderse por interés general y cuál es el instrumento por medio del cual se deciden qué asuntos corresponden al ámbito público y qué asuntos al ámbito privado. Finalmente, prestaremos atención al enriquecimiento de la caracterización de la esfera pública que realiza Benhabib por la vía de incorporar la visión arendtiana del espacio público como aquel en el que los individuos pueden actuar de forma asociativa.

Todos estos elementos nos permitirán arribar a la conclusión de que esta correcta caracterización de la esfera pública ha de contemplar tanto la dimensión unitaria de una esfera pública orientada al consenso como la dimensión múltiple en la que se entretejen los distintos públicos que luchan por elevar al primer plano de la atención los disensos sociales.

En el segundo epígrafe abordaremos lo que entendemos como una laguna de la teoría de las teorías de la democracia deliberativa. Se trata de la sensible cuestión de cómo es posible hacer depender la legitimidad del poder en la deliberación social cuando tal deliberación está mediatizada por unos medios de comunicación que, en los países de libre mercado, se presentan bajo la forma de empresas privadas con ánimo de lucro. En esta parte expondremos algunas consideraciones sobre el papel vertebrador que desempeñan en nuestras sociedades los medios de comunicación. Abogaremos a favor de una teoría normativa de estos instrumentos, de tal forma que la democracia deliberativa pueda ser concebida en una doble dimensión. La primera, como regla con la que verifica la legitimidad de formas concretas de implementar el principio democrático. La segunda, como una ética cívica con la que dar respuesta a los anhelos de transformación de las condiciones actuales de existencia. Concluiremos esta tercer parte con algunas consideraciones sobre la naturaleza utópica de esta dimensión propositiva de la teoría de la democracia deliberativa.

3.1. DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y ESFERA PÚBLICA

En el seno de la teoría crítica, le corresponde a Habermas el mérito de haber traído a primer plano la cuestión de la esfera pública como el espacio donde encuentra la legitimidad el ejercicio del poder político en las sociedades democráticas, idea que resulta el embrión de las teorías de la democracia deliberativa que el filósofo alemán desarrollaría años después. A este respecto, y como señala Nancy Fraser, resulta sugerente leer estos trabajos al trasluz de los distintos movimientos de izquierda que, en torno a los años sesenta del pasado siglo, disolvían toda distinción entre el aparato estatal y la sociedad civil⁴³².

Así, en varios textos de esos años, especialmente en *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas expone las condiciones que hicieron posible el nacimiento de la esfera pública en el siglo XVIII y las razones que llevaron a su colapso a finales del siglo

⁴³² Nancy FRASER, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, No. 25/26 (1990).

posterior⁴³³. El filósofo define ese espacio como el lugar donde individuos privados, es decir, no pertenecientes a la esfera administrativa del Estado, discuten públicamente a propósito de lo que se comienza a entender como “lo público”, o lo que es lo mismo: la esfera de la administración del Estado. Se trata de una fase específica del desarrollo de la sociedad burguesa, resultado de una constelación de causas entre las que se cuentan la progresiva emergencia del Estado nacional y su burocracia administrativa, el aumento del tráfico de mercancías y de noticias del capitalismo temprano y la proliferación de lugares de encuentro.

Señala Habermas que, en su forma embrionaria, la emergencia de esta esfera pública no se corresponde con un cambio en la jerarquía o la estructura de poder, ni siquiera con una demanda de la burguesía de un mayor acceso a la esfera donde se toman las decisiones políticas. Tampoco cabe entender este espacio de forma negativa como todo aquello que no pertenece a la vida privada y que, por tanto, incluiría las relaciones económicas. Se trata ésta de una concepción que, como nos recuerda Fraser, ha sido utilizada por cierto feminismo conservador empeñado en encontrar la liberación de la mujeres en su sumisión a las lógicas de mercado⁴³⁴. Más bien el público burgués es el resultado de un doble movimiento. Por una parte, el de la propia burocracia administrativa, necesitada de utilizar los nuevos canales de comunicación para dar publicidad a unas órdenes y disposiciones que si bien son aprobadas bajo el principio del poder de hecho, se hace preciso que sean conocidas por el “público” para asegurar su cumplimiento. Por otra parte, la reivindicación burguesa de un principio de supervisión sobre esa legislación, con la que el emergente público culto demanda la publicidad en la toma de decisiones políticas. Aunque, como dijimos, en un primer momento este principio de supervisión y de publicidad no retaba la legitimidad de los sujetos que ejercían el poder, porque no se trataba tanto de influir sobre el gobierno como de descubrir las reglas naturales de la buena gobernanza para poder ilustrar a los que tomaban las decisiones, lo cierto, dice

⁴³³ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública...*, *op.cit.* Véase, además, J. HABERMAS, “The Public Sphere: An Encyclopedia Article”, *New German Critique*, nº 3, Autumn, 1974, p. 50.

⁴³⁴ N. FRASER, “Rethinking the Public Sphere”, *op. cit.*, p. 57.

Habermas, es que este principio de publicidad y supervisión acabó constituyéndose en un medio para la transformación del propio poder⁴³⁵.

En primer lugar, porque el interés general se instauraba como medida de la racionalidad del debate público, lo cual obligaba a aceptar el continuo ensanchamiento de la esfera pública, cuyos miembros debían hacer abstracción de su estatus social privado: todas las personas ilustradas debían poder entender de los asuntos propios de la esfera pública cualquiera fuera su ocupación⁴³⁶. En segundo lugar, porque en las distintas constituciones liberales que se van promulgando a lo largo del siglo XVIII y XIX, se comienza a reconocer la libertad de expresión y de información como un derecho, lo que va constituyendo la esfera pública no solo como el espacio que discute a propósito de lo público, sino cada vez más como el lugar donde la ley se encuentra con la racionalidad y el interés general y deja de ser la expresión de la mera voluntad del monarca⁴³⁷. De alguna manera, se comienza a generalizar la idea de que el Estado ha de ser responsable ante la sociedad.

Sin embargo, también es bien conocida la tesis habermasiana del declive de este espacio público. Con los albores del Estado de bienestar asistimos a la expansión del público más allá de la clase burguesa, expansión motivada por los innumerables conflictos de la esfera privada que ocupan el primer plano del debate público y que tematizan las desigualdades sociales del pernicioso inicio del capitalismo industrial. La necesaria regulación estatal para hacer frente a estas reivindicaciones estimula que la esfera pública se convierta, cada vez más, en un espacio de competición entre intereses contrapuestos, intereses que reclaman atención estatal y reformas legislativas. La ley, lejos de ser ya la expresión del interés general, se orienta ahora a satisfacer las demandas de los distintos grupos particulares. Habermas ha hablado, a este respecto, de una refeudalización de la esfera pública, cooptada por grupos de interés que negocian al margen del conocimiento público. La refeudalización es el resultado de una esfera pública que no es ya el espacio del toma y daca de razones, sino el escenario donde se realiza una representación. Efectivamente, los distintos grupos sociales

⁴³⁵ Por definición, la esfera pública burguesa ha de estar disponible para el acceso general, sin embargo, resulta obvio que solo participaban en ellas aquellos cuyo estatus social de propietarios se lo permitía.

⁴³⁶ J. HABERMAS, “The Public Sphere: An Encyclopaedia Article”, *op. cit.*, p. 53.

⁴³⁷ TAC, p. 838.

requieren de algún apoyo social para empoderar sus reivindicaciones de cara a la acción de gobierno, lo que estimula una actividad de relaciones públicas que, sin embargo, ya no apela al raciocinio ni a la formación del juicio, sino que se conforma con la aclamación⁴³⁸.

A esta refeudalización contribuyó, en no menor medida, el desarrollo de los medios de comunicación, que, sin perder su función de transmisores de información, se convirtieron, al mismo tiempo, en instituciones mercantiles a la búsqueda de consumidores por medio de la mezcla de los géneros periodísticos y literarios, atrayendo hacia su terreno de comunicación unidireccional de arriba hacia abajo a un público de oyentes y espectadores a los que se les priva, al mismo tiempo de la posibilidad “de hablar y replicar”⁴³⁹.

Con estas dinámicas, dice Habermas, la representación y la apariencia en el escenario público sustituyen al debate, por medio de la elaboración de unos discursos que ya no apelan a un público raciocinante de individuos privados, sino a una masa de consumidores. La sombría conclusión de Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* es que ya no es posible volver atrás y recuperar esa esfera pública producto de las peculiares circunstancias del desarrollo de la burguesía, y, en consecuencia, solo cabe conformarse con la estimulación de un diálogo público entre organizaciones sociales a las que cabe reclamar poco más que la adopción de mecanismos de deliberación tanto en su régimen interno como en las relaciones entre ellas⁴⁴⁰.

Sin embargo, Habermas vuelve a la cuestión en torno a los años noventa con textos como el prólogo a la edición alemana de 1990 de *Historia y crítica de la opinión pública* o en *Teoría de la acción comunicativa*. En esos escritos, y atendiendo a las críticas que había motivado su obra anterior, procede a la enmienda de algunos de sus planteamientos. Afirma ahora que la caracterización del paso de un público culto a un público consumidor fue presentada en unos términos muy simplificados. Habermas reconoce también que los efectos de los medios de comunicación fueron contradictorios y ambivalentes y que, ni siquiera en su deriva literaria, puede despreciarse su potencial democrático. Con este giro, el filósofo alemán

⁴³⁸ J. HABERMAS, “The Public Sphere: An Encyclopaedia Article”, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁴³⁹ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública...*, *op. cit.*, p.199.

⁴⁴⁰ J. HABERMAS, “The Public Sphere: An Encyclopaedia Article”, *op. cit.*, p. 55.

abre la puerta a la teorización del papel de los medios de comunicación en la democracia deliberativa, como tendremos ocasión de comprobar más adelante. Asimismo, Habermas entiende en este momento que no estuvo acertado al hablar de público en singular y que la esfera pública ha de entenderse como una trama plural de públicos.

Buena parte de estos refinamientos que, a lo largo de estos años, Habermas ha ido introduciendo en su visión de la esfera pública obedece en buena medida a las críticas que desde posiciones feministas se han hecho a sus tesis tempranas. En esta categoría es muy bien conocida la contribución de Nancy Fraser en su artículo “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. Coincidiendo con Habermas en que el concepto de esfera pública es indispensable para la teoría social crítica y para entender la forma de vida democrática, la filósofa norteamericana pone énfasis en que la descrita en *Historia y crítica de la opinión pública* es tan solo una forma específica y limitada de esfera pública, particularmente, una modalidad construida sobre la desigualdad y la relegación de la mujer a la esfera privada. Se trata, dice, de una esfera pública en la que de forma estructural se ha cerrado el paso a amplios colectivos de personas.

Por este motivo, Fraser reta premisas habermasianas como la de que la participación en el espacio público presupone la igualdad de los participantes, cuando lo cierto, señala, es que en el modelo liberal las desigualdades se ponen entre paréntesis tan solo para los hombres, pues respecto de las mujeres se actúa como si ellas no existieran. Estos argumentos invitan a la filósofa norteamericana a considerar que la participación política requiere no solo del reconocimiento de una igualdad formal, sino también de una igualdad social sustantiva, de tal forma que nadie pueda ser marginado de la participación social. Si esas desigualdades no pueden ser tematizadas, la esfera pública se convierte en una forma de dominación sin potencial utópico alguno. A este respecto, considera que la tarea de la teoría social crítica es hacer visibles esas formas en que la desigualdad social “infecta formalmente las esferas públicas existentes y mancha la interacción discursiva dentro de ellas”⁴⁴¹.

Afirma, además, que la esfera pública no puede concebirse como una unidad. Por el contrario, en las sociedades estratificadas debe contemplarse la presencia de múltiples

⁴⁴¹ Traducción propia de “One task for critical theory is to render visible the ways in which societal inequality infects formally inclusive existing public spheres and taints discursive interaction within them.”, N. FRASER, “Rethinking the Public Sphere”, *op. cit.*

públicos competidores, públicos subalternos formados por mujeres, trabajadores, homosexuales, etc. Fraser los caracteriza como espacios de retiro y reagrupamiento donde se conciben y se organizan las actividades de agitación y de protesta social. Estos públicos subalternos o “contra públicos” poseen un importante potencial emancipatorio, en cuanto retan las bases en que se establece el consenso social de facto. Particularmente, señala, el consenso de que los asuntos públicos son aquellos que los hombres definen como tales, un sesgo ideológico del que no siempre está libre Habermas. Fraser, en definitiva, acentúa la riqueza de la concurrencia de múltiples voces críticas donde el autor de *Historia y crítica de la opinión pública* tiende a ver desintegración de la esfera pública.

De forma paralela, la filósofa norteamericana distingue entre los públicos *débiles*, que son aquellos en los que se produce deliberación, pero donde no se toman decisiones, y los públicos *fuertes*, constituidos por los espacios en los que, como sucede en el caso de las cámaras legislativas, se delibera y también se toman decisiones. La esfera pública de las conversaciones informales de esos públicos *débiles* es aquella donde las personas debaten y expresan de forma espontánea y sin estrictas reglas de procedimiento a propósito de asuntos que encuentran relevantes para la convivencia social. Se trata de una especie de *contexto de descubrimiento* en el que se va dando forma a las opiniones sociales⁴⁴². La esfera pública formal, en la que participan organizaciones, asociaciones y partidos políticos, es un *contexto de justificación* donde la comunicación está regida por procedimientos y reglas y que apela a un nosotros más amplio que el que abarcan las conversaciones informales.

Habermas coincide en ver el ámbito parlamentario como un espacio de justificación que, a su vez, depende de los contextos de descubrimiento que propicia el espacio público no regulado por procedimientos. Los espacios públicos *débiles* son así espacios que tienen la ventaja de ser

Un medio de comunicación *no restringida*, en el que los nuevos problemas pueden percibirse de forma más sensible, los discursos de auto entendimiento pueden efectuarse de forma más extensa y expresiva, y las identidades colectivas

⁴⁴² Rousiley MAIA, “Deliberative Democracy and Public Sphere Typology”, *Estudos em Comunicação*, nº 1, 69.102, abril 2007, p. 80.

e interpretaciones de las necesidades pueden articularse de forma más espontánea que en los espacios públicos regulados por procedimientos⁴⁴³.

El espacio de la opinión pública ha de concebirse entonces como una red, un espacio en el que se forma la influencia política y se lucha por tener influencia, pero no se toman decisiones, pues las decisiones corresponden al ámbito político legitimado para tomarlas⁴⁴⁴.

Toda esta caracterización de la esfera pública que hemos ido viendo hasta ahora, en el marco del diálogo entre Habermas y Fraser es asumido por Benhabib en su versión de la democracia deliberativa. Recordemos que nuestra autora entiende por ella la forma de gobierno que halla su legitimidad en la deliberación libre e irrestricta por parte de toda la sociedad sobre asuntos de interés general. A su juicio, la esfera pública digna de una democracia deliberativa ha de cumplir con las tres exigencias de la situación ideal de habla habermasiana, con los matices que introduce Benhabib y que ya hemos visto. Se trata de: 1) la participación igual y simétrica de todos los concernidos por los debates; 2) la posibilidad de proponer y cuestionar la agenda; y 3) la posibilidad de cuestionar las propias normas del debate.

Ya sabemos que el punto tercero es una elaboración de nuestra autora y en su caracterización no vamos a insistir más. Del segundo punto, la posibilidad de proponer y cuestionar la agenda, también sabemos que Benhabib, al igual que Fraser, pone de relieve el énfasis que se desprende en la obra temprana habermasiana de la rígida distinción entre aquellos asuntos que son susceptible de abordarse en el espacio público, estableciendo una tajante distinción entre asuntos públicos y asuntos privados. Se trata de un tópico en el que incurren, de una u otra manera, todas las teorías de acento liberal, cautelosas ante el riesgo de que la esfera pública acabe colonizando los espacios de la privacidad. Sin embargo, ya hemos visto cómo Benhabib demuestra que este temor no está suficientemente fundado. A estos tres elementos aún podríamos añadir un cuarto, que sería el de la racionalidad del propio debate, en cuanto que, como hemos visto en su polémica con Iris Young, nuestra autora defiende un espacio público donde se intercambien razones, pues considera que la racionalidad es el estándar por el que podemos medir las transformaciones que se producen en los puntos de vista.

⁴⁴³ J. HABERMAS, *Facticidad y validez...*, *op. cit.*, p. 384.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, pp. 407 y ss.

Como señala Rousiley Maia, la esfera pública debe asemejarse a la situación ideal de habla, con todas sus idealizaciones, aunque es evidente que el debate público tiene restricciones irrebasables y, por tanto, es preciso expresarlo de forma más realista. No obstante, esta expresión es necesaria si queremos distinguir procesos que sean más deliberativos de otros que sean menos deliberativos. La esfera pública debe estar sometida a un criterio de racionalidad si se trata de salvar las asimetrías de poder o de amplitud los puntos de vista⁴⁴⁵.

Asumiendo esta tradición, Benhabib considera preciso enriquecer la teoría habermasiana y fraseriana de la esfera pública con unas reflexiones en torno a la obra de Hannah Arendt. En un artículo temprano como “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”⁴⁴⁶, Benhabib distingue entre el espacio público agonista de la filósofa alemana, el espacio público liberal y el que entonces denominaba *espacio público socialista-democrático* de Habermas.

Destacaba en aquel momento que, para Arendt, el espacio público es un espacio de competición en el que se lucha por el reconocimiento. Pero también es el espacio donde se puede actuar de forma asociativa. Es el espacio donde puede florecer la libertad y se construye el poder. Sin embargo, Benhabib observa que la filósofa alemana, guiada por su visión idealizada de la polis griega, presupone en todo momento la homogeneidad política y moral, algo que nuestra autora entiende, a nuestro parecer correctamente, como imposible de asumir bajo las condiciones normativas de la modernidad. A este respecto, considera que ya no es posible hablar de una agenda compartida tras la irrupción en el espacio público de colectivos como el de las mujeres, los trabajadores y las personas de distintas culturas que se suman a la convivencia en un mismo espacio territorial. Benhabib señala que la lucha por el reconocimiento se ha transformado en una lucha por la justicia. Y esta lucha por la justicia implica, como también hemos visto, el cuestionamiento de los dualismos normativos que distingue entre hombres y mujeres, en perjuicio de las mujeres.

Frente al modelo de Arendt, Benhabib entiende que la concepción habermasiana del espacio público es más acertada y la única capaz de dar cuenta de la forma en la que se legitiman las democracias modernas. Sin embargo, nuestra autora quiere salvar el

⁴⁴⁵ R. MAIA, “Deliberative Democracy and Public Sphere Typology”, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁴⁶ SYO, pp. 105 y ss.

aspecto asociativo y de agrupación para la formación del poder inserto en la concepción de Arendt, una dimensión que se diluye completamente en el modelo liberal y que no siempre es acentuado en el modelo de Habermas. Así, y siguiendo también la senda iniciada por Fraser, nuestra autora distingue entre una esfera cívica en la que las personas se agrupan de manera más o menos informal y deliberan sobre las cuestiones que les interesan y una esfera institucional en la que se delibera sobre las normas que han de vincular a todos los que conviven bajo un mismo marco jurídico. Al igual que Fraser y Habermas, pero con muy distinto acento, nuestra autora entiende que el vínculo entre la esfera pública cívica y la esfera institucional se realiza, aunque no exclusivamente, a través de los medios de comunicación, pues, como no podía ser de otra manera, Benhabib es plenamente consciente de que en las sociedades actuales ya no es posible un diálogo en el que participen la totalidad de los afectados. Sin embargo, nada nos dice de cómo la presencia de esa mediación puede afectar las propias condiciones que hacen que la esfera pública sea la sede de la legitimidad de las decisiones políticas.

Y es que resulta un tanto desconcertante que, siendo los medios de comunicación de masas una cuestión tan principal en el modelo de democracia deliberativa habermasiano no merezca el mismo nivel de detalle tanto en la obra de Benhabib como en la de Fraser. Esto es aún más sorprendente cuando entendemos que una teoría deliberativa de la democracia ha de responder a la muy sensible cuestión de cómo es posible hacer depender la legitimidad del poder en la deliberación social cuando tal deliberación está mediatizada por medios de comunicación que, en los países de libre mercado, se presentan en su mayor parte bajo la nada inocente forma de empresas privadas con ánimo de lucro. La teoría de Habermas ha de responder a cómo este sistema de medios de comunicación, cuyo tamaño y alcance dependen de la inversión de empresas privadas puede prestar un servicio al conjunto de la sociedad. Por su parte, la teoría de Benhabib ha de hacerse cargo de la cuestión de cómo es posible concebir la democracia deliberativa si dicha teoría no se acompaña de una teorización normativa del papel que están llamados a representar los medios de comunicación. En el siguiente epígrafe trataremos de encontrar las respuestas a estas cuestiones.

3.2. MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA

En este apartado nos proponemos investigar algunos de los elementos constitutivos de una teoría normativa de los medios de comunicación como extensión de la teoría de la democracia deliberativa desarrollada por Seyla Benhabib. En ausencia de un planteamiento pormenorizado por parte de nuestra autora, nos ha parecido pertinente partir de los esbozos de Habermas de una teoría normativa de los medios. Consideramos oportuno contrastar y completar esos argumentos con estudios empíricos y con formulaciones teóricas desarrolladas en los últimos años en el marco de la teoría de la información y de los estudios sobre la comunicación de masas. Finalmente, nos proponemos evaluar en qué medida esta teoría normativa se ajusta a los planteamientos teóricos de nuestra autora.

Queremos preguntarnos qué objetivos ha de cumplir esa teoría normativa, cómo puede fundamentarse y, muy especialmente, qué posibilidades de realización práctica podría tener en las democracias realmente existentes. En definitiva, queremos bosquejar si una teoría normativa sobre los medios de comunicación es una aspiración utópica en el mal sentido, es decir una simple esperanza sin razón que confía en el voluntarismo para su realización o si, por el contrario, supone una razón con esperanza en el avance hacia el cumplimiento de un imperativo moral.

Como hemos dicho, partiremos de algunos textos de Habermas en los que encontramos algunos de los elementos que deberían constituir una teoría de este tipo. Pero consideramos necesario el contraste empírico de la teoría normativa para introducir en la formulación la propia dinámica de los medios de comunicación, pues se han de tener presentes aquellos factores que, por la propia naturaleza del objeto de estudio, les dificulta o impide el cumplimiento de la función que la teoría normativa les impone. Como bien ha señalado Rousiley Maia, es necesario un trabajo empírico para no caer en un vacío utopismo: investigar la forma en que los medios pueden contribuir a uso público de razones y la victoria del mejor argumento es de vital importancia en la democracia⁴⁴⁷.

El aspecto más evidente, y que es necesario acometer desde un principio, es que en los países democráticos de nuestro entorno los medios de comunicación se presentan en

⁴⁴⁷ R. MAIA, “Deliberative Democracy and Public Sphere Typology”, *op. cit.*, p. 92.

gran mayoría como empresas privadas. En un sistema de libre mercado, individuos y colectivos con mayores recursos económicos suelen disponer de mayores y más potentes altavoces para dirigirse a la sociedad, sin que esta pueda evitar, sin grandes esfuerzos, la recepción de los mensajes. La capacidad de influir, o al menos de intervenir en la esfera pública, es directamente proporcional al capital que se posee. Y esta realidad plantea un reto formidable al principio de igual participación de las teorías de la democracia deliberativa.

Por otra parte, se ha de abordar la singular cuestión de que a las empresas de comunicación, cuyo estatuto económico y comercial no es demasiado distinto al del resto de las empresas, las teorías de las democracias deliberativas les imponen la realización de un servicio público que, en el mejor de los casos, podría no proporcionar beneficios económicos y, en el peor, perjudicar la cuenta de resultados. Al mismo tiempo, a estas empresas privadas, se les asegura que puedan hacer frente a la labor social, pero también a la económica, con total autonomía y bajo el amparo de una serie de derechos fundamentales que limitan las injerencias políticas sobre su funcionamiento. De esta forma, se consigue que los productos de los medios de comunicación disfruten de mayor libertad de producción y circulación que el resto de los bienes del mercado.

Pero también es cierto que, como contraparte, estas empresas están sometidas a algunas restricciones que se derivan de su peculiar naturaleza. Así, los medios solo pueden obtener su beneficio económico demostrando a los publicistas que poseen influencia sobre la opinión pública, algo que es solo posible si el público los reconoce como empresas que, más allá de perseguir el beneficio económico, se avienen al cumplimiento de fines de servicio público. Sin embargo, ni esto es siempre así, ni, en el caso que lo fuera, se define en lado alguno en qué consiste este servicio, cuáles son los medios legítimos para desempeñarlo, cuáles las consecuencias de su incumplimiento y qué mecanismos tiene la sociedad para sancionarlos. Bajo el axioma de que la mejor ley de prensa es aquella que no existe, nos encontramos con un sector económico bastante desregulado y bien protegido por un manto relativamente ideológico que dificulta su regulación.

Por tanto, una teoría normativa de los medios de comunicación ha de tener presente esta ambivalencia, pues, como ha señalado Habermas, de la misma forma que los medios pueden reforzar considerablemente la eficacia de los controles sociales por su potencial autoritario, esta posibilidad queda siempre en precario por el potencial emancipador que a su vez conllevan. Esto sucede porque, a su juicio, ninguna comunicación puede quedar totalmente

blindada “contra la posibilidad de ser contradicha por actos capaces de responder autónomamente de sus propios actos y de sus propias opiniones”⁴⁴⁸. Considera el filósofo alemán que los medios no pueden sustraerse sin conflicto a las obligaciones procedentes de su misión periodística⁴⁴⁹, pero no es menos cierto que ese conflicto puede llegar a ser improductivo en sociedades que hayan dejado de confiar en los medios de comunicación por el reiterado incumplimiento de su función social.

3.2.1. HACIA UNA TEORÍA NORMATIVA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Hemos apuntado ya que en el modelo de democracia deliberativa de Habermas, los medios de comunicación de masas desempeñan un papel estructural en la dinamización de la deliberación política. En textos como *Facticidad y validez* se observa nítidamente que el paso de Habermas de un modelo de esfera pública de corte defensivo, como el que aún se presenta en *Teoría de la acción comunicativa*, a uno de carácter más ofensivo, tiene mucho que ver con el papel de los medios de comunicación⁴⁵⁰. Así, en las obras de comienzos de los años noventa, la función de la esfera pública no parece ir más allá de la de escudo del mundo de la vida contra la colonización de los sistemas políticos y económicos. En cambio, según avanza la década, dicho modelo va dando paso a uno de carácter más ambicioso en el que el filósofo alemán se plantea la relación entre la esfera pública, un fenómeno del mundo de la vida, y el sistema político, de tal forma que se pueda explicar cómo el discurso público influye sobre las decisiones políticas y llega a legitimarlas.

Habermas parte de una premisa ya conocida: la esfera pública es un espacio de influencia y de crítica, pero no de poder político. En este espacio se debate de manera informal sobre asuntos de interés para la ciudadanía, al tiempo que se someten a crítica las distintas propuestas procedentes de los sistemas políticos y económicos. Como Habermas bien nos recuerda, en las sociedades modernas no solo el poder político precisa de legitimación, también

⁴⁴⁸ TAC, p. 926.

⁴⁴⁹ TAC, p. 927.

⁴⁵⁰ Jorge Adriano LUBENOW, “Public Sphere and Deliberative Democracy in Jürgen Habermas: Theoretical Model and Critical Discourses”, *American Journal of Sociological Research*, 2012, 2(4): p. 59.

lo requiere el poder económico, el cual, si bien no precisa de mayor legitimación para operar en el mercado, no es menos cierto que, en la medida de que pretende influir sobre las decisiones políticas, ha de hacerlo bajo las condiciones de transparencia.

Pero la esfera pública no tiene a su disposición los mecanismos del poder y del dinero como para alterar los sistemas políticos y económicos. En particular, en el sistema político, el poder es el mecanismo de coordinación de la acción a través del derecho. Por tanto, en una democracia, las decisiones alcanzadas en el espacio público no pueden convertirse en ley ni siquiera gozando del consenso. Todo lo más, la esfera pública puede ejercer influencia trasladando sus deliberaciones al sistema político, el único legitimado para la función legislativa⁴⁵¹.

Para que la función propositiva y la función crítica de fiscalizar el poder político puedan tener éxito, se requiere de algún tipo de mediación que traslade las deliberaciones públicas al sistema de las instituciones del sistema político, en particular al parlamento. De igual manera, se precisa de una mediación que logre dar publicidad a la actuación legislativa ante la opinión pública. La efectividad de este proceso de traslación, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, precisa de unos canales que capten y condensen la opinión pública que se va formando en ámbitos informales y que hagan las necesarias abstracciones de tal forma que los mensajes adquieran un mayor nivel de generalidad. En las sociedades complejas esos canales los constituyen los medios de comunicación, que crean un tipo particular de público de lectores de la prensa y oyentes y espectadores de las emisoras de radio y televisión, además de los múltiples canales informativos de las redes sociales.

Los medios se constituyen así como los canales fundamentales a través de los cuales discurre el proceso de deliberación social sobre los asuntos relevantes y

Han de entenderse como mandatarios de un público ilustrado, cuya disponibilidad al aprendizaje y capacidad de crítica presuponen, invocan y a la vez refuerzan; al igual que la Justicia, han de preservar su independencia respecto de los actores políticos y sociales; han de hacer suyos de forma imparcial las preocupaciones, intereses y temas del público y, a la luz de esos

⁴⁵¹ J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, *op. cit.*, p. 452-453.

temas y contribuciones, exponer el proceso político a una crítica reforzada y a una coerción que lo empuje a legitimarse⁴⁵².

Así, señala Habermas, los medios se presentan como los instrumentos propicios para focalizar, depurar y canalizar este diálogo social en aras de asegurar la legitimidad de los distintos tipos de poder que se dan cita en el seno de las sociedades. Esta dinamización es fundamental para una democracia deliberativa que se hace depender de una esfera pública donde se produzca la confrontación de los distintos argumentos que circulan en la sociedad y, al mismo tiempo, se publicite la acción de gobierno. Solo en la medida de que la ciudadanía conozca las decisiones y actuaciones de los distintos poderes públicos se puede concebir que esté en condiciones de formar un juicio. Y solo en la medida de que el sistema político pueda estar al tanto de ese juicio, puede hablarse de un proceso de deliberación. Como en las sociedades complejas esta publicidad no se puede llevar a cabo de una manera física, se hace preciso contar con órganos de fiscalización que procuren a los ciudadanos la información relevante sobre los asuntos que incumben a todos.

La naturaleza de esta doble función es abordada por el filósofo alemán en sendos artículos de la primera década de este siglo, textos en los que si bien aún no puede encontrarse una teoría bien elaborada sobre los medios de comunicación, sí suponen un excelente punto de partida. En ellos Habermas desarrolla un esquema de la función que están llamados a desempeñar los medios de comunicación en la democracia deliberativa, al tiempo que afronta el que consideramos uno de los aspectos más espinosos de esta cuestión y que ya hemos apuntado: el riesgo de la mercantilización de las empresas periodísticas y la consecuente deriva hacia la industria del entretenimiento⁴⁵³.

El filósofo alemán pergeña en los estudios mencionados un esquema según el cual en las sociedades actuales se crea un circuito de comunicación política en los tres niveles que ya conocemos: el de la esfera formal de los discursos institucionalizados del sistema

⁴⁵² *Ibidem*, p. 460.

⁴⁵³ J. HABERMAS, “Medios, mercados y consumidores: La prensa seria como espina dorsal de la esfera pública política” y “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa”, en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, traducción de Francisco Gil Martín, Madrid, Trotta, 2009.

político, donde se delibera a propósito de las normas y se toman las decisiones vinculantes; el nivel de la comunicación de masas basada en los medios de comunicación y en los que se manifiestan las opiniones públicas; y el nivel de la comunicación cotidiana de la sociedad, que se lleva a cabo en las esferas públicas informales y en el seno de las organizaciones, donde nacen y se configuran los puntos de vista.

La mediación que realizan los medios entre la esfera formal y la esfera informal solo puede ser eficaz si las personas que forman el público receptor de los medios de comunicación son capaces de entender los discursos del sistema político, requerimiento que se satisface solo si se puede demostrar que los miembros del público pueden adoptar posiciones razonadas hacia los temas relevantes. Entendemos que lo que está aquí cuestionando el filósofo alemán es tanto si la generalidad del público tiene el suficiente interés, capacidad y voluntad para entender los mensajes políticos, como si estos mensajes están contruidos de tal forma que puedan ser descifrados por el individuo común como asuntos de su interés. A este respecto, el propio Habermas es bien consciente de que la exigencia de un público atento a la información política puede resultar “excesiva y asombrosa” a la luz de las investigaciones sobre ignorancia pública. Estos estudios parecen dibujar “un retrato desilusionador del ciudadano medio como una persona en gran medida desinformada y desinteresada”⁴⁵⁴. Sin embargo, Habermas llama a no descartar la posibilidad de que, en el largo plazo, el público de los medios de comunicación de masas pueda tomar posición de manera racional ante los temas políticos. Esto depende, en buena medida, de la forma en que se presentan los asuntos.

Por una parte, los agentes que actúan en el sistema político han de hacerse sensibles a los debates que se producen en la sociedad civil y en el ámbito informal de las conversaciones sobre asuntos que pueden tener relevancia. Esta sensibilidad es posible si los medios de comunicación son capaces de elaborar en un formato general estos debates que circulan por la sociedad, detectando en ellos la relevancia para el interés general. Por otra parte, por la vía de destacar estos asuntos, introducen los temas relevantes y las contribuciones apropiadas en las agendas de las instituciones estatales, así como observan y comentan los propios procesos institucionalizados de deliberación y de toma de decisiones. Una vez que los agentes del sistema político se hacen cargo de estos asuntos, deben devolverlos en forma de propuestas legislativas, o de índole similar, al público de los electores, los cuales, con esta

⁴⁵⁴ J. HABERMAS, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *op. cit.*, pp. 171.

información, tienen la posibilidad de posicionarse a favor o en contra de las propuestas, retroalimentando el proceso deliberativo. El resultado que se obtiene de esta circulación comunicativa entre el centro y la periferia, apunta Habermas, son las *opiniones públicas razonadas*, como el producto peculiar de la esfera pública⁴⁵⁵:

La esfera pública hace su contribución a la legitimación democrática de la acción estatal cuando selecciona los asuntos relevantes para la toma política de decisiones, cuando los elabora y convierte en problemas bien planteados y cuando los reúne y empaqueta a modo de opiniones públicas que compiten entre sí junto con los posicionamientos y argumentos que están más o menos bien informados y justificados.

De este modo, la comunicación pública despliega una fuerza estimuladora a la par que orientadora en favor de la formación de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos, mientras que, al mismo tiempo, obliga al sistema político a adaptarse y a ser más transparente⁴⁵⁶.

Se detalla así esa doble circulación del proceso deliberativo de la que ya hemos hablado y que queremos ahora considerar con mayor nivel de atención.

3.2.1.1. LA AGENDA Y EL ENCUADRE DE LA DELIBERACIÓN

El planteamiento normativo de Habermas respecto de los medios de comunicación puede parecer muy ambicioso cuando se lo contrasta con la estructura y la práctica habitual de los medios de comunicación en los países de nuestro entorno.

En el caso de España, basta con hacer un sencillo repaso a la forma en la que se ha informado sobre la cuestión catalana, tanto en Cataluña como en el resto del Estado, para encontrarse con el repertorio de los más nimios detalles capaces de alentar la confrontación, y la ausencia de los argumentos más razonables de una y otra parte. Lo mismo ha sucedido, y a ello tendremos ocasión de volver más adelante, con las diferentes demandas de colectivos de

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁵⁶ J. HABERMAS, “Medios, mercados y consumidores...”, *op. cit.*, p. 134.

mujeres realizados en los últimos años, demandas que con demasiada frecuencia se han encuadrado bajo disyuntivas que no hacen justicia a la razonabilidad de los planteamientos.

Esta actitud, que tal vez en otro tiempo era más propia del medio televisivo, afecta hoy incluso a las cabeceras más señeras de la prensa. Se trata este de un sector al que Habermas aún se refiere como el de las publicaciones “razonadoras”, por ser instrumentos que, por su pausada forma de elaboración, deberían contribuir a la formación de juicios mejor formados, encuadres más sofisticados y mayor reflexividad sobre los asuntos gracias a los artículos de opinión. Pero, como bien señala el filósofo alemán, la formación de un juicio público razonado requiere que se disponga de buena información y de la confección de un marco que permita su comprensión, trabajo que implica investigaciones periodísticas costosas y un plantel profesional capacitado para la comprensión de la dinámica política y social y, sobre todo, talento para la práctica deliberativa. Está por ver que en nuestro entorno podamos encontrar esos mimbres.

Volviendo al plano teórico, Habermas señala que para que la formación de ese juicio público razonado sea factible y se habilite la posibilidad de una deliberación pública sobre los asuntos relevantes, los medios de comunicación han de traer al primer plano las cuestiones relevantes, incluidas las más controvertidas, con toda la información pertinente y los más sobresalientes argumentos a favor y en contra. Se refiere así a la conocida función de agenda (*agenda-setting*) de los medios de comunicación, según la teoría desarrollada por Donald Shaw, David Weaver y Maxwell McCombs⁴⁵⁷.

Estos autores han descubierto que la influencia que ejercen los medios de comunicación sobre la opinión pública no radica tanto en su capacidad de forzar un cambio de opinión sobre los receptores, según la vieja teoría de la aguja hipodérmica, como la de establecer los asuntos sobre los que los receptores de los medios van a formular sus opiniones. Es decir, los medios de comunicación no son efectivos si de lo que se trata es de conseguir que, por ejemplo, la ciudadanía cambie su intención de voto. Pero, en cambio, son bastante efectivos si lo que se pretende es centrar una campaña electoral sobre una serie de temas al tiempo que

⁴⁵⁷ Véase Maxwell McCOMBS, *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*, Second Edition, Cambridge, Polity Press, 2015.

se evita la atención sobre otros. El caso de la sobreexposición del partido político Vox en las elecciones andaluzas de 2018 es un ejemplo reciente.

El efecto de agenda se demuestra observando la correlación entre las noticias publicadas y los asuntos que las personas consideran relevantes, según encuestas de opinión hechas al efecto⁴⁵⁸. Así, ha quedado bien establecido en numerosos estudios que, por ejemplo, el temor público por el crimen tiene más relación con la profusión de noticias que los medios emiten al respecto que con el incremento efectivo de los niveles de la delincuencia⁴⁵⁹. La cuestión no parece ser muy diferente con fenómenos como el de la inmigración y los refugiados.

La intensidad de este efecto se mide a través de una ecuación que toma dos parámetros: la relevancia y la incertidumbre. La relevancia apunta a la necesidad de orientación de los sujetos, según la cual, necesitamos más orientación en asuntos que nos parecen más importantes. La incertidumbre tiene que ver con el grado de conocimiento previo que tenemos sobre estos temas: a menor conocimiento, más susceptible somos de ser influidos por los medios. A más relevancia y más incertidumbre, mayor grado de correlación en el efecto *agenda-setting*⁴⁶⁰.

Esta capacidad de fijar la agenda plantea retos formidables a las teorías de la democracia deliberativa, pues queda en manos de las empresas periodísticas una cuestión tan principal como la selección de aquellos asuntos sobre los que la comunidad política formulará opiniones de forma preferente. A los medios les corresponde seleccionar los temas relevantes para el debate público, pero, al mismo tiempo, gozan del poder de cerrar la puerta de acceso a los asuntos que ubican en la esfera privada o que no consideran de interés general. Se trata de un poder sustancial que, con el desarrollo del capitalismo y la expansión de las grandes corporaciones mediáticas, ha quedado transferido a grandes corporaciones en las que se aúnan el poder económico y político. Es lo que Bernardo Díaz Nosty llama la pre-agenda, esto es, el

⁴⁵⁸ El efecto agenda afecta también a las redes sociales: de 16 millones de tweets analizados en 3.361 *trending topics* de 2010, la correlación con las noticias publicadas por los medios era muy alta. Véase M. McCOMBS, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁵⁹ M. McCOMBS, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴⁶⁰ Ver M. McCOMBS, *op. cit.*, capítulo 4, pp. 63 y ss.

conjunto de relaciones e intereses que imponen al emisor una serie de compromisos informativos, desde magnificar eventos de escaso interés, camuflando lo que simplemente es publicidad, hasta ningunear temas relevantes para salvaguardar la reputación empresarial o política del sujeto noticioso⁴⁶¹.

En buena medida, de los medios de información depende que el debate público se oriente hacia la situación de la sanidad o a la última frase altisonante de un político. Es, por tanto, pertinente prestar alguna atención a la forma en la que se realiza este proceso de selección para ver si puede ser armonizado con los exigentes requisitos de la situación ideal de habla en los términos planteados por Benhabib, a saber: la participación simétrica de todos los participantes, la posibilidad de establecer y cuestionar los asuntos en las agendas y la posibilidad de someter a consideración los propios términos en que se establece el debate. Debemos tener presente, para calibrar la importancia de esta cuestión, que si la legitimidad del poder se consigue por medio del asentimiento que pudiera encontrar en la esfera pública, entonces la imagen selectiva de la realidad que proyectan los medios tendrá una influencia determinante por la vía de la selección de los criterios sobre los que se otorgará, o denegará, ese asentimiento⁴⁶². Como afirma el columnista William Safire, en política, lo que es publicado por los medios y percibido por el público es todo lo que existe⁴⁶³.

Bajo el imperativo de la situación ideal de habla, debería ser la propia esfera pública la que, por medio de la deliberación real y efectiva, seleccionara aquellos asuntos que deberían ser abordados por los medios de comunicación. Pero esto no es materialmente posible. Menos idealizado, pero aún armonizable con la situación ideal de habla, sería que los medios de comunicación fueran genuinos portavoces de la esfera pública, con una representatividad que no fuera cuestionada. Y esto se nos antoja como la peor forma de pensamiento utópico. Por tanto, habrá que dejar a un lado las idealizaciones y estar a los mecanismos por los que los medios de comunicación, en cuanto empresas capitalistas en su mayoría, seleccionan los

⁴⁶¹Véase Salustiano DEL CAMPO y José Félix TEZANOS (eds.), *La Sociedad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

⁴⁶² Del mismo parecer es M. McCOMBS, véase *Setting the Agenda*, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁶³ William Safire, "Like father, unlike son", *The New York Times*, 2 de septiembre de 2002, p. A17, citado por M. McCOMBS, *op. cit.*, p. 38.

asuntos que pasarán al primer plano del discurso público. Y aquí nos encontramos con una miríada de criterios, comenzando por la creencia, bastante generalizada en la profesión, de que los asuntos relevantes son el dictado de la “actualidad”. Esto no es más que un razonamiento circular consistente en afirmar que lo relevante es lo que destaca en esa realidad social que, en buena parte, es una construcción de los propios medios de comunicación. Así, los periodistas pueden considerar relevante la vacua declaración de un representante político con tal de que la misma se refiera a un asunto, igualmente vacuo, presente en los medios de comunicación de los días anteriores. En el sector de la comunicación es moneda corriente llamar actualidad a lo que no es más que el producto de la tradición en la manera de hacer las cosas. Y esa manera no tiene por qué compaginar con lo que pueda ser considerado relevante por las teorías de la democracia deliberativa.

Lo que queremos señalar es que las teorías de la democracia deliberativa han de asumir que los medios de comunicación realizan una tarea de *gatekeepers*, es decir, de guardianes de la puerta por la que se filtran los hechos que pasan a formar parte de ese constructo que es la actualidad periodística. Esta labor de filtrado es inevitable, pues de la multiplicidad de hechos existentes, las páginas de los periódicos y los minutos de las radios y las televisiones solo pueden contener una pequeña cantidad. Los factores que hacen más fácil que unos hechos pasen el filtro y otros no son sumamente variados, obedeciendo a un sinnúmero de categorías, unas más inocentes que otras. Atendiendo a esa graduación, y sin ánimo de agotar la cuestión, se puede considerar como filtrado cercano a la inocencia el de aquellos asuntos que se corresponden con los sucesos de gran magnitud y los anuncios más sobresalientes, cuya presencia en los medios es inevitable. Asimismo, se puede dar la misma consideración a la selección de los asuntos que tienen relación con las agendas cotidianas de las administraciones públicas, como las sesiones parlamentarias o las reuniones del gobierno. No obstante, se debe tener presente que esta inocencia comienza a verse comprometida por el hecho de que el filtro lo pasan algunas de las cuestiones que se abordan en un parlamento, pero no todas ellas, de la misma manera que no todas las decisiones tomadas por el gobierno aparecen automáticamente en los medios de comunicación.

Dejando atrás estos factores más o menos inocentes, la selección de los asuntos relevantes por parte de los medios de comunicación obedece también a criterios que pueden ir desde la propia dinámica de las empresas periodísticas hasta las inconfesables influencias de los distintos poderes sociales y económicos sobre los propios medios. Respecto de los primeros

se podría citar, también sin ánimo de agotar la cuestión, los sesgos y capacidades de los periodistas, que los hacen ser sensibles para algunos asuntos y ciegos para otros, lo “narrable” o “televisable” que sea un suceso, o el coste económico de cubrir determinados hechos. Se trata ésta de una cuestión de interés, pues en su afán por el ahorro de recursos, los medios favorecen la publicación de aquellos emisores que les facilitan el trabajo. Pensemos en la infinidad de notas de prensa ya elaboradas y listas para publicar que a centenares emiten todos los días las administraciones y las relaciones públicas de las grandes corporaciones⁴⁶⁴. A este respecto, no sería descabellado afirmar que en cualquier ciudad, de cualquier tamaño, hay tantos periodistas trabajando para las administraciones públicas y las corporaciones como en los medios de comunicación⁴⁶⁵.

En la categoría de criterios directamente inconfesables se acumulan los intereses comerciales de la propia empresa periodística, las influencias políticas sobre las corporaciones de medios, la composición de su accionariado y la financiación más o menos encubierta por parte de administraciones y organizaciones de todo tipo. Ni que decir tiene que todos estos criterios son opacos para la esfera pública y también para los organismos públicos encargados de su fiscalización. Que hay grandes medios de comunicación que escriben al dictado de partidos políticos y corporaciones es tan cierto como que existen otros muchos que alquilan su capacidad de influencia a todo tipo de agentes políticos y económicos que gustan de que sus textos publicitarios se publiquen bajo la rúbrica de información. Y esto es así porque precisamente esa rúbrica es la que imprime el marchamo de asunto de interés general. En esto consiste la colonización de los sistemas político y económico sobre los medios de comunicación. Pero se trata de una colonización parcial pues, como hemos dicho, los medios de comunicación son entidades a caballo entre el mundo de la vida y el sistema económico.

⁴⁶⁴ La mitad de las noticias que publica *The New York Times* obedecen a notas de prensa y en la otra mitad son muy relevantes las propias notas o las ruedas de prensa que convocan las organizaciones. Y *The New York Times* es uno de los medios que cuenta con más recursos y mayor plantilla. Véase M. McCOMBS, *op. cit.*, pp. 115 y ss.

⁴⁶⁵ A ello hay que añadir la precarización del trabajo en el mundo de la comunicación y la destrucción de empleo que ha sufrido el sector en los años de crisis. Según el informe del año 2015 de la Asociación de Prensa de Madrid, se perdieron más de 12.000 puestos de trabajo entre los años 2008 y 2015.

Lo cierto es que, sumados todos estos criterios, se obtiene el saldo de que las voces más poderosas cuentan con la mayor presencia en los medios de comunicación a través de la selección de los asuntos que son más relevantes para sus intereses particulares, mientras que las voces minoritarias, y no digamos ya las conflictivas, encuentran mucha mayor dificultad a la hora de “colocar” los asuntos de su interés en las agendas de los medios de comunicación, aunque estos asuntos sean socialmente más relevantes que los otros. Como señala Nancy Fraser, los medios son empresas comerciales en el marco del sistema capitalista, empresas con sus propias dinámicas económicas y sus tendencias a marginar aquellos discursos subalternos cuya vocación es, precisamente, la de poner en el punto de mira el *statu quo* al que las empresas de comunicación pertenecen⁴⁶⁶.

La condición de la independencia de los medios de comunicación respecto del poder político suele verse afectada, precisamente, por esta colusión de intereses mediáticos, económicos y políticos en las mismas corporaciones, intereses que se traducen en el cierre del acceso a los medios a aquellos sectores sociales que contradicen las aspiraciones comerciales o políticas de los propietarios de los medios. Estas distorsiones, afirma Habermas, son las que contribuyen a que los ciudadanos se distancien de la política y a que se propaguen los estados de ánimo privatistas y antipolíticos⁴⁶⁷.

No se debe obviar, sin embargo, que la presencia de múltiples instancias de poder en la sociedad permite cierto juego de compensaciones, en la medida de que aunque todos los medios de comunicación estuvieran completamente abducidos por los partidos políticos y las organizaciones empresariales, los conflictos entre esas organizaciones garantizan una relativa variedad de asuntos en los medios de comunicación.

Sin embargo, esta variedad aún no asegura que el formato sea adecuado para los afanes de las teorías de la democracia deliberativa, pues la otra forma de influencia de los medios de comunicación sobre la opinión pública se realiza a través del efecto de encuadre (*issue framing*), el cual es aún más determinante para la calidad del proceso deliberativo que el efecto de *agenda-setting*:

⁴⁶⁶ N. FRASER, “Rethinking the Public Sphere”, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁴⁶⁷ J. HABERMAS, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *op. cit.*, pp. 172-180.

Es la agenda de atributos lo que define un problema y, en algunos casos, inclina la opinión pública hacia una perspectiva particular o una solución preferida. Establecer la agenda de atributos para un tema es el epítome del poder político. Controlar la perspectiva del debate político de cualquier asunto es la influencia última en la opinión pública⁴⁶⁸.

Si por medio de la función de fijar la agenda pública los medios de comunicación seleccionan una buena parte de *sobre qué* pensamos, por medio de la función de encuadre, los medios influyen en *cómo* lo pensamos. Robert Enmans define el *framing* en los siguientes términos:

Enmarcar es seleccionar algunos aspectos de una realidad percibida y hacerlos más destacados en un texto de comunicación, de tal manera que promueva una definición en particular, una interpretación causal, una evaluación moral y / o una recomendación sobre el tratamiento para la cuestión descrita⁴⁶⁹.

Encuadrar una información es al periodismo lo que el montaje es al mundo de la cinematografía. Cualquier noticia puede ser encuadrada de muy distintas maneras, comenzando por la sección del periódico en la que se publica. No es lo mismo colocar un caso de violencia contra las mujeres en la sección de sucesos que en la sección de política. En la sección de sucesos se emite el mensaje de que esos casos son asuntos privados que, solo por su truculencia, merecen pasar al ámbito de lo público, mientras que en la sección de política se le concede la relevancia de un asunto de interés general que debe tener una respuesta legislativa

⁴⁶⁸ Traducción propia de “It is the agenda of attributes that define an issue and in some instances tilt public opinion towards a particular perspective or preferred solution. Setting the agenda of attributes for an issue is the epitome of political power. Controlling the perspective of the political debate of any issue is the ultimate influence on public opinion”, M. McCOMBS, M., *op. cit.*, p. 51.

⁴⁶⁹ Traducción propia de “To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation and/or treatment recommendation for the item described”, Robert ENMAN, “Framing: Toward a clarification of a fractured paradigm”, *Journal of Communication*, 43 (4) (1993): 52, citado por M. McCOMBS, M., *op. cit.*, p. 61.

y ejecutiva por parte de las administraciones. Esto hace que el efecto de encuadre sea aún más importante que el de agenda para la democracia deliberativa, pues, para estimular la deliberación, no basta con que un asunto aparezca generosamente en la agenda pública si ese asunto está tendenciosamente encuadrado. Dependiendo de cómo se encuadren las informaciones, se está orientando la deliberación pública hacia un determinado sentido y auspiciando que el consenso que se alcance venga determinado por ese encuadre. Así, en no pocas ocasiones será mejor que un problema no llegue a la agenda mediática antes de que llegue en una inapropiadas condiciones de encuadre.

Esto puede suceder cuando se encuadran las informaciones siguiendo la pauta del conflicto, un esquema al que los medios son adictos. Se trata de presentar la actualidad de forma polarizada, como el resultado del antagonismo entre extremos irreconciliables. Así, si una fuente afirma cualquier cosa, inmediatamente se busca otra fuente, absolutamente antagónica que pueda posicionarse en sentido contrario. Los medios de comunicación asumen esta práctica bajo la rúbrica de la “imparcialidad”, como si la plasmación de lo que dicen las fuentes más exaltadas tuviera alguna relevancia ética. En este encuadre, las opiniones más razonables son eclipsadas en beneficio de aquellas que, sobre todo en la televisión, atraen mayor audiencia. Se trata, como afirma Habermas, de sacar rédito del *infotainment*, un género en el que la información se presenta bajo el formato del entretenimiento, encuadrando los asuntos de tal forma que, más que a la consecución de un consenso, parecen fomentar la confrontación. Se trata de una modalidad que se ajusta mejor a los cánones del espectáculo:

Sólo cuando los imperativos funcionales de la economía de mercado intervienen dentro de la lógica interna de la creación y de la presentación de los mensajes y de los programas, es cuando se produce de manera encubierta el desplazamiento de un modo de comunicación por otro distinto. El neologismo inglés *infotainment* (*info-diversión*) es una de las palabras claves en esta traslación de las confrontaciones políticas a los medios y contenidos del entretenimiento⁴⁷⁰.

La info-diversión va en detrimento de otros esquemas más favorables a la deliberación pública, como podrían ser los formatos de problema-solución o la simple exposición del mayor número posible de voces a propósito de un asunto. Ya se sabe que, a este

⁴⁷⁰ J. HABERMAS, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *op. cit.*, p. 179.

respecto, un encuadre exhaustivo es tan imposible como una agenda que abarcara todos los temas, pero el abanico de voces puede ampliarse muchísimo más allá de los encorsetamientos que sufren los actuales medios de comunicación.

Tampoco ayuda al mejor encuadre de las informaciones el paternalismo habitual de los medios hacia la educación política de los ciudadanos, tratándolos muy frecuentemente como si fueran menores de edad y necesitaran de la iluminación de políticos, periodistas y expertos. Se trata de la conocida labor de “pedagogía” tan habitual en el léxico mediático y político, pedagogía que, en el mejor de los casos, sirve para ocultar la realidad de que los ciudadanos no entienden lo que previamente no se ha explicado y, en el peor de los casos, para ocultar la estrategia de tratar de sojuzgar a una ciudadanía para que acepten lo que se ha decidido sin su concurso.

Otro de los efectos de un pésimo encuadre lo ofrece el tratamiento de los casos de corrupción. Una de las funciones principales de los medios de comunicación es ser los portavoces de la exigencia de responsabilidad a los funcionarios públicos. Esta misión no se satisface siendo un mero canal de transmisión de innumerables casos de corrupción tratados como sucesos, sino con una implicación en la evaluación, en la exigencia de razones y en la comprobación de la adecuación a los valores democráticos⁴⁷¹. Además, se ha de incentivar en la ciudadanía la necesidad de involucrarse en los asuntos de interés general y participar en ellos, en vez de avocarlos al cinismo de que todas las personas que se dedican a la política son sospechosas de haber cometido alguna corrupción en el pasado. Ese denominado síndrome de *Watergate* ha arruinado más carreras políticas que periodísticas.

3.2.1.2 LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DELIBERATIVOS

Es posible distinguir cuatro tradiciones periodísticas que conforman, cada una de ellas, cuatro ecosistemas de medios de comunicación⁴⁷². Por una parte, el modelo

⁴⁷¹ J.S. ETTEMA, “Journalism as Reason-Giving: Deliberative Democracy, Institutional Accountability, and The News Media Mission”, *Political Communication*, 24, 2007, pp. 143-160, p. 145.

⁴⁷² Clifford G. CHRISTIANS et al., *Normative Theories of the Media: Journalism in Democratic Societies*, Illinois, University of Illinois Press, 2009, pp. 19 y ss. Véase también Daniel C. HALLIN y

corporativo define una prensa con una muy fuerte vocación social en el marco de sociedades con marcado acento comunitarista y con un control centralizado de los propios medios. Este modelo corresponde no solo al de la prensa de los sistemas autoritarios, sino también a los de ciertas democracias de corte administrativo como las vigentes en algunos países asiáticos. Es esta una prensa en la que proliferan personas expertas que, de forma más o menos autoritaria, ilustran a la opinión pública sobre las medidas legislativas necesarias para la buena marcha de los asuntos públicos, sin esperar de las audiencias mucho más que el asentimiento. En este tipo de medios de comunicación predomina una agenda establecida por los sistemas políticos y económicos, con escasa influencia de los grupos sociales minoritarios. El esquema habitual de las informaciones obedece a la estructura de presentación del problema y su solución, es decir, las cuestiones se plantean como retos y se acompañan de las recomendaciones propuestas por los expertos. La finalidad de la prensa es mantener informada a la ciudadanía para asegurar su colaboración sobre lo que ya se tiene decidido hacer.

El segundo ecosistema de medios estaría en las antípodas del anterior y se corresponde con el modelo *libertario*, constituido por empresas capitalista autónomas y amparadas por una rígida libertad de prensa que impide la mínima intervención sobre ellos. Se trata de una prensa de corte individualista, donde la noción de derechos del público es desconocida o ignorada. Preponderante en Estados Unidos y cada vez más frecuente en los países del sur de Europa este modelo florece en situaciones de pluralismo polarizado, lo que motiva una agenda muy politizada y unos esquemas informativos basados en el conflicto y en el espectáculo.

En tercer lugar nos encontraríamos con un sistema de medios de *responsabilidad ciudadana*, constituido por una prensa alternativa a la hegemónica y que favorece una forma de democracia cívica abierta a la mayor participación, la diversidad, el localismo y las formas de democracia directa. Se agrupan aquí los periódicos y emisoras de radio y televisión de grupos feministas, ecologistas y activistas sociales, conformando un tejido de voces diversas que, por su propia naturaleza, no está llamado a ser hegemónico en ninguna sociedad. Sin embargo, desempeña un importante papel de contrapunto en el interior de otros

Paolo MANCINI, *Comparing Media Systems: Three Models of Media and Politics*, Cambridge University Press, 2004.

ecosistemas de medios de comunicación. La agenda se compone de cuestiones sociales expuestas buscando la implicación ciudadana en la resolución de los asuntos.

Finalmente, el modelo de *responsabilidad social* se constituye en torno a un subconjunto de cabeceras cuya actuación esté informada por el principio de responsabilidad ante la sociedad. Presente en ciertas zonas del centro y el norte de Europa, se trata de unos pocos medios de comunicación pero con muy amplia audiencia y muy regulados por las leyes estatales y locales para limitar sus operaciones en el mercado. En estos medios, la agenda suele estar más abierta a las cuestiones que interesan a los grupos sociales más significativos, producto de la presencia de sus representantes en sus consejos de redacción. En su funcionamiento óptimo, la información socio económica y política suele encuadrarse no a conveniencia de las corporaciones, sino bajo la perspectiva del interés general, favoreciendo la toma de decisiones mediante la deliberación sobre los distintos cursos de acción que es posible seguir.

En casi cualquier sociedad conviven medios de comunicación que responden a alguna de estas cuatro modalidades, tipos ideales que, por otra parte, no son compartimentos estancos, pues cada medio suele compartir rasgos de todos los modelos, siendo el dominante el que define su carácter. Así, en nuestro país no es difícil señalar emisoras de radio y televisión públicas en las que se acentúan los rasgos del modelo corporativo. En aquellos que dependen de la administración central es frecuente la excesiva focalización de la información política en la actualidad de los partidos hegemónicos, y sus debates tienden a estructurarse en torno a representantes de las principales fuerzas políticas con la frecuente subrepresentación de otro tipo de voces. Su función de servicio público se compagina, a veces a duras penas, con el recurso al espectáculo como forma de atraer audiencia. En las emisoras regionales es habitual que la vocación corporativa se revele en el afán de promover la cohesión social a través de expresiones culturales tradicionales que salvaguardan una identidad preestablecida. En estos medios, la deliberación se ve también limitada con frecuencia al intercambio de opiniones entre las fuerzas más representativas.

Los medios de comunicación de *responsabilidad ciudadana* están cada vez más presentes gracias a tecnologías como internet, proveyendo de canales de expresión a grupos sociales cuyas demandas no suelen encontrar eco en los medios de comunicación dominante. Su tarea consiste, fundamentalmente, en crear conciencia de grupo y lo que Benhabib se refiere como el aspecto asociativo y de agrupamiento de la esfera pública.

Mucho más hegemónicos son en nuestro país los medios de comunicación de corte libertario que disfrutaron de los beneficios de las desregulaciones llevadas a cabo en las últimas décadas. Se trata de empresas que disponen de importantes recursos financiados a través de la entrada en su accionariado de las grandes corporaciones. El público identifica a estas entidades con intereses políticos y corporativos, fidelidades que fuerzan la sustitución de la deliberación por el enfrentamiento abierto con otros grupos mediáticos de la misma índole.

Sin embargo, el modelo más apropiado para la teoría de la democracia deliberativa, el de la responsabilidad social, se encuentra en serio retroceso en el conjunto de Europa debido a esa desregulación del sector. Las cabeceras que antaño desempeñaron un papel en la difusión de cierta cultura democrática han ido perdiendo su identidad debido, en muchos casos, a una arriesgada política de expansión que los ha hecho rehenes de los tenedores de deuda, pasando a constituirse en activos de los balances de las principales entidades bancarias. La vocación de responsabilidad social hay que buscarla hoy en algunas cabeceras digitales que han recuperado prácticas periodísticas más sensibles a las cuestiones sociales y a la defensa de los valores democráticos, pero cuyas limitaciones presupuestarias les impiden alcanzar altos niveles de difusión.

En este paisaje de medios de comunicación, la democracia deliberativa tiene serias dificultades para constituirse en un instrumento práctico que extienda la deliberación social y que contribuya a la consecución del ideal de que las normas sean la efectiva expresión de la voluntad de aquellos que han de sufrir sus consecuencias. Para que ello fuera así, la sociedad debería asumir el coste de sostener una estructura de medios de comunicación orientados por la responsabilidad social y lo suficientemente fuerte como para constituirse en el núcleo de la deliberación social. En la medida de que realizan un importante servicio público sin apenas valor de mercado, la financiación privada de estos medios tendría que reforzarse a través de una aportación pública transparente y reglada para asegurar su mayor alcance. La contrapartida a esta financiación a través de los impuestos debería ser la de una regulación que no solo los alejara de las dinámicas del mercado, sino que también los orientaran al fomento de la deliberación social. Se trataría, como señala Habermas, de asumir que la comunicación

política es un bien de consumo de carácter especial, un bien que, al afectar a un derecho fundamental como es el de la información, no puede resolverse por la vía del mercado⁴⁷³:

Cuando se trata del gas, de la electricidad o del agua, el Estado está obligado a garantizar el abastecimiento de energía para la población. ¿No debería estar obligado igualmente a hacerlo cuando lo que está en juego es este otro tipo de "energía", cuya ausencia provocará perturbaciones que terminarán perjudicando al propio Estado? Cuando el Estado intenta proteger el bien público que es la prensa de calidad en un caso particular no estamos ante ningún "fallo del sistema". Saber cómo se puede conseguir esto de la mejor manera posible es tan sólo una cuestión pragmática⁴⁷⁴.

Este reforzamiento de la prensa privada sería aún habría de complementarse con una reorientación de los medios de comunicación públicos para mejorar su servicio a la defensa de la diversidad social. Este conglomerado de emisoras de radio y televisión, cuya difusión se extiende a la totalidad del Estado, son particularmente útiles para el fomento del benhabibiano ejercicio de la mentalidad ampliada. A través de esos medios de comunicación se puede facilitar el ejercicio de comprender aquellos punto de vista que no son los nuestros. Los medios de comunicación públicos están en las mejores condiciones para deshacer esos clichés y esas falsas generalizaciones que a menudo explican las fallas morales⁴⁷⁵. Como señala Benhabib a propósito de esta función de los medios:

Las narraciones más estructuradas y la narración de historias pueden ayudar a formar una mentalidad ampliada y la capacidad de tomar el punto de vista de los demás en los procesos deliberativos. Aquí es donde hay un rol para el tipo correcto de periodismo y los medios de comunicación, porque el periodismo es

⁴⁷³ J. HABERMAS, "Medios, mercados y consumidores...", *op. cit.*, p. 131.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁷⁵ A. WELLMER, *Finales de partida*, *op. cit.*, p. 340.

realmente lo que nos hace presentes (re/presenta) a aquellos cuyas historias no podemos escuchar o compartir en primera persona⁴⁷⁶.

Así, mientras que, en términos arendtianos, los medios de comunicación de responsabilidad social fomentan el hábito de la *reflexión*, los medios de comunicación públicos facilitan el de la *imaginación*, elementos constitutivos ambos del juicio moral y político.

Poner remedio a los riesgos que para la democracia supone el excesivo crecimiento de la hoy hegemónica y dominante presencia de medios de comunicación de corte libertarios en manos de conglomerados empresariales y financieros exige un ejercicio de pasividad por parte de las administraciones públicas. A estas les basta, en la mayoría de los casos, con la abstención de cualquier acción encaminada a facilitar su crecimiento. Sin el auxilio oportunista que prestan las administraciones públicas a estos medios de comunicación, su difusión se vería reducida al límite de lo razonable, es decir, al punto donde no pueden determinar decisivamente el curso de la deliberación pública sino participar en la misma como una voz más. Una democracia no puede aspirar a la plena legitimidad mientras continúe consintiendo la vigencia del principio de que a mayor poder económico, mayor capacidad de influencia en la esfera pública, pues eso significa trasladar la prueba de la legitimidad democrática al mercado. Como certeramente ha señalado Victoria Camps,

Un sistema de libre expresión que funcione cívicamente es posible que acabe estimulando la virtud pública y produciendo niveles satisfactorios de participación y deliberación genuinas. Por el contrario, un libre mercado de ideas jamás producirá tal resultado, si lo que prevalece en tal escenario es la dinámica mercantil de intereses particulares y no públicos. En definitiva, la

⁴⁷⁶ Traducción propia de “I’m interested in the way in which more structured narratives or public narratives and story-telling can aid in the formation of an enlarged mentality and in the ability to take the standpoint of the other in deliberative processes. This is where there is a special role for the right kind of journalism and media because journalism is really what makes present to us – re/presents – those whose stories we cannot hear or share first-person”, S. BENHABIB, “On the public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity”, Seyla Benhabib interviewed by Karin Wahl-Jorgensen, 3 August 2008, <https://www.resetdoc.org/story/on-the-public-sphere-deliberation-journalism-and-dignity/>, última consulta 9 de diciembre de 2018.

comunicación tendrá que formar parte de la lista de derechos fundamentales, porque es un bien público al servicio del interés público y no solo del interés comercial⁴⁷⁷.

Con las reformas que hemos apuntado se puede avanzar en dar satisfacción a una de las dimensiones de la democracia deliberativa, aquella que se orienta a la consecución de decisiones colectivas a través del consenso. Pero, como ha señalado Rodney Benson, no se debe subestimar el potencial proactivo de los medios en la esfera pública y confiarlo todo a la regulación⁴⁷⁸, de la misma forma que, decimos nosotros, no se puede subordinar toda la actividad de la esfera pública a la consecución de dicho consenso. Por eso, hemos insistido a lo largo de este trabajo en la tesis de Benhabib de que la participación efectiva de las personas en los procesos de toma de decisiones es al menos tan importante como la decisión que se alcance. Por tanto, hay que concluir que no se ajusta a las exigencias de la teoría crítica un sistema de medios que no contemple la presencia y protección de medios de comunicación que contribuyan a dar voz a aquellos que por las desigualdades sociales o lo minoritario de sus reivindicaciones tienen mayor dificultad para acceder a los sistemas de comunicación de alcance más amplio. Una democracia saludable que no quiera constituirse en una forma de dominación de las mayorías sobre las minorías ha de establecer los mecanismos para que estos medios de comunicación gocen de vitalidad y no encuentren obstáculos para su desarrollo. Esta es una exigencia utópica que posibilita ampliar la práctica de la democracia más allá de las fronteras institucionales.

Estas ideas para la reestructuración de los medios de comunicación no resuelven por sí solas el problema del establecimiento de la agenda pública y los esquemas bajo los que se presentan los textos informativos, problemas cuyas causas obedecen tanto a factores estructurales del propio proceso informativo como a factores coyunturales que responden a la desidia y al dominio de tradiciones y práctica periodísticas que en nada favorecen la deliberación pública.

⁴⁷⁷ Victoria CAMPS, *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, Madrid, PPC, 2010, p. 183.

⁴⁷⁸ R. BENSON, "Shaping the Public Sphere: Habermas and Beyond", *AM Soc.* (2009) 40, p. 182.

El establecimiento de la agenda pública exige más que de una reforma del estatus de las empresas, del fomento de una cultura periodística que se guíe por la exigencia de proveer a la ciudadanía de informaciones útiles para la formación de juicios sobre los asuntos de relevancia. Una guía así habría de sustituir a la hoy vigente, orientada a ofrecer una ingente cantidad de información en el tiempo más breve posible. La actual compulsión mercantil de los medios a ser los primeros en informar se traduce sistemáticamente en una profusión insoportable de noticias y en la consecuente pérdida de calidad de los productos informativos, comprometiendo la eficacia para formar un juicio razonado. En un periodismo útil para la práctica de la democracia deliberativa debe primar la calidad del debate sobre la cantidad de información. Es decir, la información ha de ser provista en función de que los nuevos datos que aporte sean relevantes para la mejor comprensión y consideración de las cuestiones a debate. La democracia no requiere de un periodismo que, a modo de una enciclopedia, levante acta de cada acontecimiento y cada declaración. Por el contrario, requiere que sea una actividad reflexiva que en todo momento se cuestione por la composición y la adecuación de la agenda pública. Como ha señalado la propia Benhabib, durante los prolegómenos de la guerra de Irak de 2003, la profusión de noticias no se tradujo en una mayor profundización del debate⁴⁷⁹.

Esta reflexividad debe alcanzar también a la cuestión de la presentación de los textos informativos, pues los medios han de cumplir la función de servir de plataformas para esa exposición inteligible e iluminadora de las diversas opiniones políticas a la que apunta Habermas. Para que los medios pudieran cumplir esa función, J.S. Ettema señala que sería preciso que respondieran a la exigencia de dar acceso a las distintas voces que puedan concurrir en el debate, reconocer a esas distintas voces como iguales en derecho y tener la sensibilidad (*responsiveness*) para exigir que cada una de las voces respete a todas las demás⁴⁸⁰. La deliberación no es la expresión secuencial de opiniones individuales, ni canalizar las opiniones en el sentido de un consenso que se ha previsto de antemano, sino razonar de forma conjunta⁴⁸¹. Tampoco es una charla, sino una forma de diálogo orientado a algún tipo de acción. Para ello,

⁴⁷⁹ S. BENHABIB, “On the public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity”, Seyla Benhabib interviewed by Karin Wahl-Jorgensen, *op. cit.*

⁴⁸⁰ J.S. ETTEMA, “Journalism as Reason-Giving...”, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁸¹ C. G. CHRISTIANS et al., *Normative Theories of the Media*, *op. cit.*, pp. 29 y ss.

el público debe ser entendido de forma plural, un público de públicos, con el ideal regulativo de hacer que todas las persona estén representadas en el discurso y puedan mostrar su preferencia por una determinada dirección de la acción⁴⁸². Deliberar significa entender las razones del otro mediante un ejercicio de lo que Benhabib denomina mentalidad ampliada, y que debería ser un elemento central en la formación de quienes se preparan para ser periodistas.

Para este fin, la formación periodística en las universidades puede dotar de mejores recursos argumentativos a los y las aspirantes a formar parte de la profesión, pues el periodista debe formarse no solo como moderador de argumentos ajenos, sino también como participante, y muy destacado, en el debate. Por ese motivo, la sociedad puede y debe exigirle responsabilidades de su ejercicio. Por tanto, se ha de estimular el cambio en las prácticas profesionales, de tal modo que la selección de los temas de la agenda pública sean el resultado de un proceso de dar y pedir razones, en el que cada uno se cuestione a propósito de qué asuntos públicos podrían ameritar para aparecer en los medios de comunicación si su elección fuera sometida a las exigentes condiciones de la situación ideal de habla. Como señala Ettema, en la medida de que el periodismo es una actividad eminentemente política, los periodistas también están obligados a observar la realidad desde el punto de vista de la justicia⁴⁸³.

En términos de Benhabib, observar la sociedad desde ese punto de vista supone dar respuesta a las exigencias del individuo en cuanto otro generalizado. En esto se satisface la *norma*. Pero los medios de comunicación han de considerar la agenda pública también en función de las exigencias del otro concreto, por la vía de dar voz a aquellos segmentos infrarrepresentados en la sociedad, segmentos que son los que más necesitados están de que su voz sea escuchada. Y eso es lo que permite hablar de una dimensión *utópica* de la esfera pública:

En su mejor momento el periodismo hace esto; extiende tu visión del mundo al hacer que veas el mundo a través de los ojos de los demás. Informa, al tiempo que amplía la empatía a través del tiempo y el espacio. El mejor tipo de

⁴⁸² S. BENHABIB, “On the public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity”, Seyla Benhabib interviewed by Karin Wahl-Jorgensen, *op. cit.*

⁴⁸³ J.S. ETTEMA, “Journalism as Reason-Giving...”, *op. cit.*, p. 143.

periodismo tiene esta capacidad de unir la dignidad del otro generalizado con la empatía por el otro concreto⁴⁸⁴.

3.3. MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DEMOCRACIA, ¿UNA ENSOÑACIÓN UTÓPICA?

Las teorías de la democracia deliberativa se presentan, al modo kantiano, como una fórmula con la que contrastar el grado de legitimidad de los ordenamientos jurídicos y las decisiones legislativas y gubernamentales. Con esa dimensión se satisfacen las aspiraciones normativas de la teoría crítica, entendidas como la completitud de las demandas de la ilustración en cuanto libertad, igualdad y justicia. Pero si, con Seyla Benhabib, se pretende satisfacer también las aspiraciones utópicas de transformar el momento presente, la democracia ha de constituirse, además, en una forma de vida, una manera de estar juntos a través de la efectiva y continua deliberación en la toma de decisiones que afectan a toda la ciudadanía. Se ha de dar satisfacción, en suma, al plano de la constitución de los sujetos morales, donde, como señala José María Hernández, intervienen los procesos de socialización en comunidades históricamente dadas, pero también ha de darse respuesta al carácter plural de los sujetos constituidos⁴⁸⁵. Para alcanzar esa doble meta, Benhabib postula una ética cívica que reconozca en cada individuo el derecho a expresar sus anhelos e inquietudes y a cuestionar los arreglos que definen la forma de vida presente. Y ha de dotarlo de medios para que esos anhelos y esos cuestionamientos puedan ser escuchados y tengan así la posibilidad de propiciar transformaciones.

⁴⁸⁴ Traducción propia de “At its best journalism does this; it extends your vision of the world by making you see the world through the eyes of the others. It informs you, as well as stretching your empathy across time and space. The best kind of journalism has this capacity of uniting the dignity of the generalised other with empathy for the concrete other...”, BENHABIB, “On the public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity”, Seyla Benhabib interviewed by Karin Wahl-Jorgensen, *op. cit.*

⁴⁸⁵ J.M. HERNÁNDEZ LOSADA, “Comunitarismo, liberalismo y modernidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 3, Madrid (1994), p. 208.

Esa ética cívica requiere fijar su norte en la lucha contra las desigualdades sociales. Por tanto, exige el reconocimiento de las mujeres en una sociedad que aún se resiste a concedernos la misma libertad, igualdad y justicia que otorga a los hombres. Tras décadas de lucha en reivindicación de la efectiva igualdad, las mujeres seguimos encontrando dificultades para hallar el amparo de la norma. Las controvertidas sentencias que se siguen dictando sobre la violencia sexual vienen a demostrar que la ley no es igual para todos. Pero, sobre todo, las mujeres seguimos tropezando con ese saber de fondo forjado y sostenido, en buena medida, por medio de esa labor de socialización que desempeñan, entre otras instituciones, los medios de comunicación. Si, siguiendo a Marx, la crítica se ha de orientar a desentrañar los deseos y anhelos de una época y a mostrar las vías de superación, hoy la crítica debe denunciar el intento de silenciamiento de las mujeres. No en mayor ni en menor medida que ha de denunciar la situación de los refugiados que llegan a nuestras costas y no hallan el amparo de los derechos inalienables que, para mayor rubor, nuestros textos legales les reconocen. Tampoco en mayor ni en menor medida que la denuncia de la situación de los que sufren una desigualdad económica a la que hoy se suman nuevas formas de discriminación a través de la negación del pluralismo. Las mujeres, las personas migrantes y refugiadas y los que sufren la desigualdad económica encarnan esos otros concretos que quedan eclipsados por una esfera pública recortada a la medida de ese otro generalizado aún representado por el arquetipo del varón propietario blanco.

Buena parte de esa cultura de fondo que sostiene la desigualdad está constituida por un patriarcado, que en palabras de Amelia Valcárcel, está tan bien arraigado entre nosotros que resulta difícil, incluso, imaginarlo, porque, cuando comenzamos a vislumbrarlo, ya se ha transformado⁴⁸⁶. Su fortaleza reside en haberse convertido en un *habitus*, un conjunto de esquemas y disposiciones que se traduce en una forma de violencia simbólica desapercibida por las propias víctimas. Con la naturalización de esa violencia simbólica el patriarcado se convierte en un imaginario social que se reproduce a través de los estereotipos de género que permiten que el sistema social, político y cultural se sustente sobre el poder y el dominio de los hombres sobre las mujeres. Estas estructuras de dominación, nos dice Pierre Bourdieu, son el

⁴⁸⁶ Entrevista a Amelia Valcárcel en *Tribuna Feminista*, mayo de 2018. <https://tribunafeminista.elplural.com/2018/05/amelia-valcarcel-el-patriarcado-es-un-tipo-de-orden-que-se-alimenta-de-raices-muy-profundas/>

producto de un trabajo continuado de instituciones como la familia, la Iglesia, la escuela, el Estado y, por supuesto, los medios de comunicación⁴⁸⁷.

La ruptura de ese *habitus* pasa por sacar a las mujeres de ese “no pensamiento” que denuncia Celia Amorós y que encuentra sus orígenes en el mismo momento de la constitución de la normatividad moderna con las teorías del contrato social o, por mejor decir, del contrato sexual que divide con un cuchillo el mundo público de los hombres y el mundo privado de las mujeres⁴⁸⁸, constituyendo de esa manera una esfera pública masculina que, hace ya muchos años denunciada por Nancy Fraser, se resiste a la transformación. Ese muro divisorio entre la vida pública y la vida privada sigue siendo de hormigón, aunque el trabajo continuado del movimiento feminista lo ha hecho menos denso y más penetrable.

Hay que lamentar, sin embargo, que los medios de comunicación sean instrumentos más adecuados para reforzar los valores y para perpetuar los estereotipos que para transformarlos. Pues, para reforzarlos basta con mantenerse fiel a la tradición, mientras que la transformación implica el cambio de lo que, durante muchísimo tiempo, se ha venido haciendo. Si a ello le sumamos la capacidad de los medios para imponer los temas de los que se debate en el espacio público y su capacidad de encuadrarlos, es fácil entender por qué se perpetúan ciertos valores que no favorecen ni el fomento de la democracia ni las promesas de libertad, igualdad y justicia. Y todo esto pasa desapercibido, incluso, para la mejor intencionada de las personas que participan en la dinámica de la comunicación social. En eso consiste un *habitus*.

Hemos traído a colación la cuestión de los medios de comunicación porque somos de la consideración de que una teoría de la democracia deliberativa sin dar cuenta del papel que desempeñan estos instrumentos es una teoría incompleta. Si la adecuación de la esfera pública a la democracia depende de la calidad de los discursos y de la calidad de la participación, entonces la calidad de los medios de comunicación será un buen indicador de la

⁴⁸⁷ Pierre BOURDIEU, *La dominación masculina*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 50.

⁴⁸⁸ Celia AMORÓS, “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, *Asparkía*, número 1, 1992, pp. 41-58. Rosa COBO, “Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau”, en *Papers*, 50, 1996, pp. 265-280.

calidad de la democracia⁴⁸⁹. De nada vale que amplios sectores de la sociedad refinen los conocimientos y los argumentos si los mismos no pueden ser conocidos por el público porque ven cerrado el paso hacia los medios de comunicación. De poco vale que podamos decretar la ilegitimidad de un estado de cosas si ninguna consecuencia normativa se deriva de esa denuncia porque no halla resonancia en la esfera pública. El propósito de una comunicación política para la democracia consiste en ofrecer oportunidades de inclusión a todas las voces implicadas, y dicha inclusión se mide comprobando si los medios de comunicación visibilizan las desigualdades sociales, si dan voz a los distintos grupos, si admiten la permeabilidad entre las zonas de lo público y lo privado y si estimulan que los debates se conviertan en transformaciones. Tal es así porque, siguiendo a Quesada, Colom y Hernández, la democracia ha de concebirse, fundamentalmente como una teoría de la acción política, orientada a dar respuesta a los problemas que se generan en el marco de un cuerpo político⁴⁹⁰.

Por eso no es posible esperar a que las transformaciones se produzcan por el mero transcurrir de la historia, porque resulta evidente que no hay nada que nos asegure que esta avanza en dirección del progreso si nosotros no la empujamos hacia ese curso. Sin embargo, estamos de acuerdo con Manuel Fraijó en que la ética es siempre un saber melancólico, un saber que nunca alcanza su meta, pero que siempre se orienta, con urgencia, a la solidaridad⁴⁹¹. De la misma manera que estamos de acuerdo con Javier Muguerza en que la renuncia a una utopía finalista, a ese punto final de la historia, no implica la renuncia a la anticipación de un mundo mejor, a lo que Kant denominaba la esperanza de futuro. Aunque ese mundo mejor se consiga a base de hacer “mayor hincapié en la capacidad de la razón práctica para decir que “no” al mundo presente –para ‘reaccionar contra lo que no debiera ser’

⁴⁸⁹ Introducción de Craig Calhoun en C. CALHOUN (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1992, p. 2.

⁴⁹⁰ F. QUESADA, F. COLOM y J.M. HERNANDEZ, "La formación de la soberanía democrática: entre el mito de la autoidentidad y las virtudes políticas", *Anuario de Filosofía del Derecho* (VII), 1990, p. 34.

⁴⁹¹ Manuel FRAIJÓ, “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, *Isegoría*, 10, 1994, pp. 65-84.

y ‘rebelarse ante el mal y la injusticia’”⁴⁹². Quizás una teoría normativa de los medios de comunicación solo nos sirva para poder enarbolar legítimamente ese “no”, pero esa negativa no sería poca cosa frente a la peor de las utopías: la utopía del *statu quo*, según la definió Robert Musil⁴⁹³.

Unos medios de comunicación al servicio de la democracia constituirían, al mismo tiempo, una *utopía inmanente* y una *utopía trascendente* en los términos que las define Seyla Benhabib. Inmanente porque en la realidad se encuentra ya el germen de aquello que pudiendo ser, todavía no es. Trascendente porque proyecta el *podría ser* del futuro sobre el *no es* del presente. Pero esta utopía no se afana en la consecución de una sociedad ideal ni de un final feliz. Se proyecta a una sociedad más justa, más libre y plural. Es decir, una sociedad donde se respete la *norma* y se permita pensar en la *utopía*.

⁴⁹² J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 397.

⁴⁹³ C. GÓMEZ, “Ética y utopía”, en C. GÓMEZ y J. MUGUERZA, (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, 2007, p. 504.

4. CONCLUSIÓN

Hemos dividido el presente trabajo en tres partes bien diferenciadas. En la primera, hemos dado cuenta de los trabajos de Benhabib en los que realiza una valiosa recepción de los conceptos, principales categorías y líneas teóricas que han nutrido la teoría social crítica desde Marx hasta Habermas. Para satisfacer esta tarea, hemos llevado a cabo un análisis de la obra principal de nuestra autora en la década de los ochenta, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, la cual ha sido contrastada con otros textos publicados en la misma época y que arrojan luz sobre la evolución del pensamiento de nuestra autora. Además, hemos recurrido a la confrontación con los textos de otros autores cuando ha sido preciso aclarar los términos en los que se enmarca la crítica de Benhabib. Eso ha sido particularmente necesario en el caso de Jürgen Habermas.

La segunda parte del trabajo la hemos dedicado a estructurar y sistematizar los conceptos y argumentos con los que Benhabib desarrolla su teoría de la *Sittlichkeit postconvencional* o *universalismo interactivo*, la cual es una reformulación de las teorías de la democracia deliberativa de Habermas y Joshua Cohen. Esta propuesta de Benhabib no se encuentra sistematizada en ningún texto, sino que se halla dispersa en numerosas monografías y artículos que hemos querido sistematizar y aclarar.

La tercera parte se ha orientado a abordar una laguna en las teorías de la democracia deliberativa que afecta también a la obra de Benhabib. Dichas teorías se articulan en una doble dimensión: como instrumentos para evaluar la legitimidad de las formas existentes de gobernanza y como instrumentos para estimular la participación real y efectiva de la ciudadanía en la toma de decisiones. En virtud de ello nos hemos querido preguntar cómo pueden llevarse a efecto esas dos dimensiones en un espacio público en el que buena parte de la deliberación se realiza a través de medios de comunicación de masas. A este respecto, nos ha parecido conveniente hacer una serie de consideraciones que permitan avanzar hacia la formulación de una teoría normativa de los medios de comunicación.

Como hemos señalado, en la primera parte se ha dedicado un importante esfuerzo al análisis de la recepción que realiza Seyla Benhabib de las tres dimensiones a través de las cuales se estructura la teoría social crítica: la *norma*, la *crítica* y la *utopía*. Tres conceptos que sirven a nuestra autora para poner de relieve la tensión esencial del proyecto que iniciara,

en el primer cuarto del siglo XX, la Escuela de Frankfurt. Se trata de la tensión entre la visión de una comunidad de derechos y deberes, que se mueve en los imperativos morales abstractos, por una parte, y la comunidad de necesidades y solidaridad, que se materializa en acciones e interacciones concretas en una sociedad real, por otra. A estos dos momentos, Benhabib los denomina *norma*, o *política de completitud*, y *utopía*, o *política de transfiguración*. Así, la *norma* consiste en la articulación política de las demandas liberales de justicia, igualdad y derechos individuales, mientras que la *utopía* apunta a la necesidad de transfigurar la realidad social para que de ella emerja un nuevo modelo basado en la solidaridad y la amistad. El hilo conductor de la obra de Benhabib es la necesidad de que ambos polos, el normativo y el utópico, queden representados y equilibrados en una teoría social que pretenda presentarse como crítica.

En esta primera parte, nos hemos esforzado en presentar el complejo esquema conceptual que nuestra autora elabora extrayéndolo de la obra de sus predecesores en la teoría crítica. Cuando ha sido necesario, hemos explicado el origen de los conceptos y las posibles interpretaciones alternativas. En todo momento nos ha orientado el interés por exponer de una forma clara y concisa aquellos elementos que permiten entender la obra que desarrolla nuestra autora a partir de *Critique, Norm, and Utopia*.

Norma y *utopía* se entrelazan en la diagnosis y explicación —basada en una teoría de la crisis— en la que se despliega la dimensión *crítica*. Kant entendió la crítica como la forma de señalarle a la razón sus propios límites para librarla de las *apariencias*. Entre los logros de Hegel y Marx, destaca el de haber ampliado la crítica para llevar ante el tribunal de la razón no solo las apariencias del mundo fenoménico, sino también las apariencias sociales, radicalizando así el programa kantiano. Sin embargo, para Hegel y Marx, la crítica de esta nueva dimensión no puede limitarse a la evaluación de las posibilidades de la razón, sino que también ha de incluir la crítica de cómo *lo que es* ha llegado a ser y de cómo *lo que ha podido ser* no ha sido.

Para llevarla a cabo, la crítica hegeliana, primero, y la marxista, después, se fundamentan en una dialéctica entre *lo ideal* y *lo real*, dialéctica que pretende mostrar la contradicción entre el *ser* conflictivo de la sociedad burguesa y su *deber ser* basado en la normatividad liberal. Se trata de lo que Benhabib denomina una *crítica inmanente*, que extrae sus fuerzas de la propia normatividad con la que se entiende la Ilustración. La *crítica inmanente* apunta hacia el cumplimiento de la *norma*.

Pero, a partir de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel inaugura un nuevo tipo de crítica que nace del contraste entre la concepción de la sociedad como *lo dado* y el hecho de que esa misma sociedad es un fenómeno histórico constituido por el trabajo humano. Nace así una *crítica desfetichizadora*, que Hegel dirige a las teorías del derecho natural, incluida la de Kant, desenmascarándolas como un ejercicio de dogmatismo en el que sus prescripciones normativas no van más allá del deseo de sus propios postulantes. El derecho natural, dice Hegel, eleva a categoría natural un individualismo que elimina la *sustancia ética* que se forma por la pertenencia de los individuos a la comunidad, sustancia ética cuyo paradigma inicial es la *bella armonía* entre lo individual y lo universal que había caracterizado la cultura griega. Con este trasfondo, Hegel critica a Kant por haber deducido la ética de la conciencia solitaria del sujeto, pues eso oculta la evidencia de que la costumbre moral es fruto de la interacción en las prácticas cotidianas en la que se forma esa misma subjetividad. Por eso, las sociedades burguesas viven en la *positividad* de instituciones sin vida, reducidas a mera legalidad. La *Sittlichkeit*, en la cual ética y política forman una unidad, se convierte, en Hegel, en el *ideal*, en *lo otro* de la eticidad perdida en sus extremos que representa la Modernidad. La *crítica desfetichizadora* se orienta al cumplimiento de la *utopía*.

Benhabib destaca las virtudes y defectos del planteamiento de Hegel. Entre las virtudes, se halla la definición de la doble perspectiva desde la que puede ser observada la sociedad: la *perspectiva intersubjetiva*, que se corresponde con la que tienen los propios individuos como participantes de la vida social; y la *perspectiva transubjetiva*, que refleja el punto de vista de un observador que analiza las relaciones sociales desde fuera. Esta articulación es la que posibilita el desarrollo de la doble perspectiva crítica. Asimismo, Benhabib ve en Hegel el acierto de formular el concepto de *espíritu objetivo*, cuya doble vocación descriptiva y normativa permite reconocer al autor de la *Fenomenología* como el primer pensador moderno que supo destacar la dimensión social de la ética. En su haber también se encuentra la articulación, en torno al concepto de *virtud*, del punto de unión entre la moralidad y la eticidad, y así, contra lo que pensaba Kant, la racionalidad se presenta como capaz de transformar nuestra propia naturaleza. De esta forma, Hegel cree liberarse de la metafísica kantiana de los dos mundos que impedía congeniar la moralidad con la felicidad, o el *deber ser* con el *ser*.

El defecto de Hegel radica, según Benhabib, en que con la *Sittlichkeit*, asume el riesgo de caer en el mismo dogmatismo que critica, pues el énfasis en la *sustancia ética* y su

tendencia a asimilar los conceptos de autonomía moral e individualismo egoísta subestiman la normatividad subyacente a las teorías del derecho natural. Con este planteamiento, obvia que la autonomía, tal y como la definió Kant, es la fuente de la *norma* del Estado moderno, ya que la racionalidad de la política ha de incluir el consentimiento de la propia ciudadanía. Por esta vía, la intersubjetividad descubierta por Hegel en las lecciones de Jena queda eclipsada por una *Sittlichkeit* convertida en una *utopía trascendente* que disuelve al individuo en la sociedad. El resultado, dice Benhabib, es que la *eticidad* hegeliana acaba transformada en un escudo contra los excesos revolucionarios de la Modernidad. En esta crítica observamos claramente que el proyecto de Benhabib se orienta hacia el equilibrio entre la *norma* y la *utopía*, y no a la sustitución de la una por la otra.

Por su parte, Marx renuncia a la trascendentalidad de la dialéctica hegeliana y le da un giro materialista que la lleva al interior de la realidad social, en la que los medios y las relaciones de producción determinan el curso de la historia. Marx inicia así lo que Benhabib denomina una *utopía inmanente*, que trata de mostrar que en la realidad se encuentra ya el germen de aquello que pudiendo ser, todavía no es. Esta utopía inmanente requiere de una teoría que se presenta, al mismo tiempo, como *diagnóstico de la realidad* y como *teoría emancipadora*. El diagnóstico consiste en el estudio del sistema capitalista para descubrir su fundamentación en la alienación humana, mientras que la teoría emancipadora establece las bases normativas para la reapropiación por parte de los individuos de las potencialidades de las que han sido alienados por las relaciones capitalistas de producción. Pero Marx formula dos vías cuya complementariedad constituye la principal dificultad teórica del marxismo. Por un lado, la reapropiación debe consistir en recuperar los derechos de los que se ha apropiado la actividad económica, de tal forma que la esfera económica sea puesta al servicio del bien común. Se trata de una *universalización de lo político*, tesis que presenta a Marx como un demócrata radical. Por otro lado, Marx postula también como necesaria la desaparición misma de la esfera mercantil, lo que muestra a un Marx revolucionario que aboga por la desaparición de las clases sociales y del Estado para alcanzar una *socialización de lo universal*. Los conceptos de *universalización de lo político* y *socialización de lo universal* se corresponden, respectivamente, con la *norma* y con la *utopía*.

Esta doble articulación se ve, además, complicada en la filosofía de Marx por otras dos ideas contradictorias. Por un lado, el proletariado ha de reapropiarse del trabajo *como clase social*, lo cual supone concebir la historia según el mismo modelo transubjetivo del

espíritu hegeliano. Frente a esto, Marx introduce una perspectiva *antropológica*, en la que la relación de dominio de la naturaleza se puede traducir en términos de relación intersubjetiva entre seres humanos. El comunismo es formulado entonces no solo como reapropiación del trabajo por parte de la *clase (norma)*, sino, también como la satisfacción de las necesidades de sociabilidad humana (*utopía*).

Este planteamiento alcanza su mayor nivel de elaboración en *El capital*, donde la *crítica desfetichizadora* se articula en términos de *fetichismo de la mercancía*, fenómeno por el que Marx entiende el hecho de que las relaciones sociales se muestran como relaciones entre cosas. De esta forma, Marx consigue entretejer un doble modelo de crisis, según contemplemos la sociedad como participantes o como observadores. Al primero le corresponde la *crisis de la vida*, que es aquella que experimentan los propios individuos respecto a sus necesidades y sentimientos como consecuencia de los fenómenos de alienación. El segundo, la *crisis sistémica*, se refiere al mal funcionamiento de la *lógica funcional* de la economía. Para Benhabib, el mérito de la Teoría Crítica de Marx fue exponer esta duplicidad y señalar que el origen de ambas es la apropiación del trabajo del proletariado, estructura de dominación que se muestra como una relación natural.

El problema es que Marx, dice Benhabib coincidiendo con el diagnóstico de Habermas, no media esos dos puntos de vista, lo que deja al marxismo con un doble problema: el problema *teórico* de cómo articular los conceptos de *integración sistémica e integración social*, y el problema *normativo* de que, al decantarse por la perspectiva sistémica, Marx se ve obligado a absorber toda la pluralidad social bajo el uniformador concepto de *clase social*, lo que acaba abocando a Marx a la misma *filosofía del sujeto* que hacía inoperante la *Sittlichkeit* hegeliana.

Esta filosofía del sujeto es conceptualizada por Benhabib a través de cuatro caracteres: 1) el modelo unitario de actividad; 2) la postulación de una instancia transubjetiva que es el agente de esa actividad; 3) la concepción de la historia como la historia de esa transubjetividad; y 4) la identidad de lo constituido y lo constituyente en el ente transubjetivo. La crítica de Benhabib a este modelo es la de no reconocer la pluralidad de las formas de vida y acabar disolviendo las diferencias que constituyen a los *otros particulares* en el magma de ese *otro concreto* reflejado en el pronombre “nosotros”. La *Sittlichkeit* hegeliana y la clase social marxista son paradigmas de este modelo.

La primera Escuela de Frankfurt continuó el legado marxista y trató de superar sus principales dificultades. Por un lado, tuvo a bien mantener el legado de la doble dimensión de la teoría: como *diagnóstico de la realidad*, para lo cual la filosofía ha de buscar la alianza con las ciencias sociales, y como *teoría emancipadora*, para lo cual esa alianza con la ciencia ha de concebirse de forma dialéctica. Para nuestra autora es importante resaltar en todo momento que la Teoría Crítica ha de ser tanto descriptiva como normativa: ha de ser un diagnóstico de la actualidad al tiempo que un proyecto emancipador.

A este respecto, Benhabib aprecia que, con los planteamientos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se produce un importante giro en el proyecto emancipador, pues el destinatario de la Teoría Crítica no es ya la *clase social*, sino el conjunto de individuos con *sentido crítico*, es decir, toda la humanidad en potencia. Para la filósofa, este desplazamiento amplía el radio de acción de la teoría, pero no la libera de la deuda marxista con la filosofía del sujeto, pues Horkheimer también concibe la praxis social como el trabajo de un sujeto unitario que se despliega en la historia.

En este punto, es de particular importancia la introducción de la obra de Max Weber en el pensamiento marxista. Georg Lukács había combinado el concepto de *racionalización* de Weber con el de *objetivación* de Marx, tratando de estudiar las consecuencias que las relaciones sociales capitalistas generaban sobre el desarrollo de la conciencia proletaria. En *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno asumen las tesis de Lukács y las generalizan para concluir que el desarrollo de la racionalidad ilustrada consiste en el control de la naturaleza, desmintiendo así el postulado marxista de que el trabajo es la vía hacia la emancipación. Al ampliar de esta forma el concepto de cosificación, Horkheimer y Adorno radicalizan, también, el concepto de racionalización, que ahora entienden como un proceso que se inicia en los albores de la historia. La conclusión es que es la propia razón, y no la deformación que sobre ella produce el sistema capitalista, la que debe quedar bajo sospecha.

Para Benhabib, el acierto de Horkheimer y Adorno consistió en entender que la *filosofía del sujeto* y la filosofía de la historia condenaban a una lógica de la identidad que niega la otredad. Pero, al mismo tiempo, señala la aporía de esta sospecha general de la razón, pues ni la propia Teoría Crítica puede quedar a salvo de esa desconfianza, ya que ella misma podría no ser más que otro momento de dominio de la razón. Para salvar esa dificultad, Horkheimer y Adorno transformaron el concepto marxista de crítica en una triple dirección: la crítica inmanente se convirtió en dialéctica negativa; la crítica desfeticizadora, en crítica de la

cultura; y el diagnóstico de la crisis devino en una filosofía retrospectiva con intención utópica. En el marco de su dialéctica negativa, la emancipación tiene que concebirse, a la fuerza, en una redención utópica por medio del arte o la religión, al tiempo que la *norma* se convierte en *mímesis*: una relación con *el otro* que no anula su individualidad. La dimensión intersubjetiva que tanto Hegel como Marx habían puesto de relieve queda ahora anulada en la contemplación desinteresada del arte. Este fue el problema que Horkheimer y Adorno legaron a la segunda generación de Escuela de Frankfurt.

Habermas trató de superar las aporías del proyecto frankfurtiano por medio de una combinación del ideal ilustrado kantiano y de la idea marxista de emancipación. La *dialéctica negativa* es sustituida por la vuelta a la gran teoría de carácter constructivo, pero el paradigma de la filosofía del sujeto queda destrascendentalizado y convertido en una pragmática universal del lenguaje que encuentra el interés emancipatorio de la razón en la estructura de la comunicación humana.

Así, si Marx había concebido tan solo el desarrollo de la especie a través del concepto de *trabajo*, Habermas incorpora, junto a él, el concepto de *interacción*, con el que quiere poner de relieve que la reproducción social no sólo se realiza en el ámbito material, sino también en el ámbito social. Pero, si bien el paradigma del trabajo puede explicar el desarrollo de la *racionalidad instrumental*, en la que se basaba la teoría weberiana de la modernización, es insuficiente para dar cuenta de la *racionalidad comunicativa*, en la que la razón se orienta no hacia el dominio de objetos, sino al *entendimiento lingüístico* entre hablantes.

Con este nuevo aparato conceptual, Habermas puede entender el proceso de racionalización occidental como el doble proceso de incremento del dominio de la naturaleza e incremento de la racionalidad del mundo social. De esta duplicidad emerge un esquema que contempla la sociedad conforme a dos perspectivas: como *sistema* y como *mundo de la vida*, lo cual permite, a su vez, distinguir entre integración sistémica e integración social. Por medio de la *integración sistémica*, solo apreciable desde la perspectiva del observador, la acción social se coordina por medio de las interacciones funcionales que posibilitan instrumentos como el dinero y el poder. A través de la *integración social*, solo disponible para la conciencia de los participantes, la acción se coordina a través de la armonización lingüística de las diversas orientaciones.

Con este modelo, Habermas está en disposición de dejar atrás el paradigma de la filosofía del sujeto, pues el monólogo del sujeto trascendental o del *espíritu* deja su lugar al

entendimiento intersubjetivo entre hablantes. De este modo, señala Benhabib, el concepto de razón comunicativa supone una importante revisión dentro de la Teoría Crítica, pues la autorreflexión y la autonomía se entienden ahora como la capacidad de participar en discursos, y no como autolegislación, autoactualización o mimesis.

Los conceptos de integración, crisis y acción comunicativa quedan, finalmente, integrados en la teoría habermasiana en dos modelos de crisis: la *crisis sistémica* y la *crisis del mundo de la vida*. La crisis sistémica, de carácter económico, requiere que el Estado someta cada vez más dominios de la vida a regulación, lo que produce una *colonización del mundo de la vida* por parte del dinero y el poder, que tienden a invadir las esferas reservadas al entendimiento lingüístico. Para Habermas, esta colonización se traduce en patologías del mundo de la vida: *pérdida de sentido* en la esfera de la reproducción cultural, *anomia* en la esfera de la integración social, y *psicopatología* en la esfera de la personalidad.

Pero Habermas no solo dota a la Teoría Crítica del *diagnóstico de la actualidad* que hemos recapitulado en los párrafos anteriores, sino que, además, la complementa con una teoría normativa basada en una *ética del discurso*. Se trata de una reformulación, en términos de filosofía del lenguaje, de la teoría moral kantiana, conservando sus rasgos cognitivistas, formalistas, deontológicos y universalistas.

Hemos visto que la ética habermasiana es *deontológica* porque sólo se refiere a aquellas acciones que son susceptibles de evaluarse como correctas o justas y no a la luz de si propician la felicidad o la vida buena. Como señala Habermas, el postulado de universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre *lo bueno* y *lo justo*. Es *formal* porque lo que ofrece es un *procedimiento* para discernir qué normas pueden aspirar a ser legítimas, no un catálogo de acciones correctas. Es *cognitivista* porque defiende que las cuestiones morales se pueden resolver racionalmente. Y es *universalista* porque, siguiendo a Kant, establece que una norma es legítima tan solo cuando todos los afectados pueden aceptar las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente del seguimiento de la norma.

Esta ética del discurso se sostiene sobre la pragmática universal y, en particular, sobre el fundamental concepto de *situación ideal de habla*, que define las propiedades formales del discurso que hay que anticipar en toda forma de comunicación. Habermas identifica esta situación ideal de habla con una *forma emancipada de vida* en la que todas las cuestiones públicamente relevantes se tratarían conforme a la máxima de proceder a un discurso del que resultaría un consenso que podría considerarse racional. Así, el *principio*

discursivo, que viene a resumir la ética del discurso, establece que una norma es válida cuando pueda conseguir la aprobación de todos los afectados en cuanto participantes efectivos de un discurso práctico. Con esto sustancia Habermas la dimensión emancipadora de la Teoría Crítica.

Sin embargo, Benhabib, sin dejar de reconocer el esfuerzo de Habermas para sustituir el paradigma de la filosofía del sujeto por el paradigma de la interacción, entiende que la ética del discurso no asume todo el potencial crítico de Hegel a la filosofía moral kantiana. En particular, cuestiona la drástica separación entre el ámbito de la moralidad y el ámbito de la eticidad, pues, como hemos insistido, la filósofa no acepta la unilateralidad de la visión de la comunidad como *norma*, si no se acompaña de la *utopía*, entendida en términos de necesidades y solidaridad.

A este respecto, Benhabib señala que el déficit de la dimensión utópica de la ética del discurso es producto de algunos elementos de la teoría de la racionalización comunicativa que, a su juicio, abocan a Habermas a entender la emancipación tan solo en términos del cumplimiento de la normatividad ilustrada y no como una radical transformación del presente. Esos elementos, así lo hemos detallado, son el estatus *cuasi-trascendental* de ese proceso, el concepto de *progreso* y el *carácter irrevocable* de la racionalización occidental. Para la filósofa, ninguna de esas tesis puede fundamentarse en sentido fuerte, lo que hace oscilar a la ética del discurso entre una concepción *legalista* de la vida pública y un *ethos* democrático-participativo.

El primer modelo, el legalista, se corresponde con lo que Benhabib denomina *organización política*, que consiste en una unidad democrática pluralista con un sistema legal y un entramado burocrático común y que relaciona a los individuos por derechos y deberes. El concepto de *organización política* está íntimamente relacionado con los conceptos de *teoría descriptiva*, *crítica inmanente* y *norma*.

El segundo modelo, el democrático-participativo, se relaciona con la *asociación*, que consiste en la comunidad nucleada en torno a un conjunto de valores e ideales compartidos y que vincula a los individuos a través del reconocimiento de necesidades compartidas y sentimientos de solidaridad. Como es fácil deducir, el concepto de *asociación* se relaciona con los de *teoría normativa*, *crítica desfetichizadora* y *utopía*.

Para la filósofa, la emancipación debe incluir ambos aspectos: la democratización de la toma de decisiones administrativas y, también, la formación de comunidades de necesidades y solidaridad, es decir, la *norma* y la *utopía*.

Esto queda obstaculizado si, como a su juicio hace la ética del discurso, se separan las cuestiones de justicia de las cuestiones de felicidad, pues el desarrollo de la persona incluye tanto el hecho de tomar distancia de nuestro contexto social como la capacidad de articular nuestra relación con esa sociedad. La toma de distancia la relaciona Benhabib con el paradigma del *universalismo sustitucionalista*, que, sobre la base de la concepción de los demás según el esquema del *otro generalizado*, observa a los individuos a través de la lente que los iguala en derechos y deberes y que establece formas de relación basadas en la *reciprocidad formal*. En cambio, el paradigma del *universalismo interactivo*, con fundamento en una concepción de la alteridad como un *otro concreto*, y que Benhabib postula como instancia crítica del universalismo sustitucionalista, exige ver a cada ser humano como un individuo con una identidad concreta. Esto obliga a entender la relación con base en normas de *equidad* y *reciprocidad complementaria*, que incluyen la amistad, el amor y el cuidado.

La unión de la *organización política* y la *asociación* permiten, y este ha sido el objetivo de Benhabib, una relectura contemporánea de la eticidad hegeliana que reconsidera el punto de vista moral universalista desde la perspectiva de su ubicación en la comunidad ética. Se trata de la formulación de una *Sittlichkeit posconvencional* que funde en una sola pieza las dimensiones normativa y utópica.

La segunda parte de este trabajo la hemos dedicado a desgranar los elementos constitutivos del proyecto de Benhabib encaminado a una reformulación de la ética del discurso en torno a las tres ilusiones ilustradas de las que, a su juicio, Habermas y Apel no se han desprendido por completo. A saber: la de una razón legislativa basada en un universalismo *sustitucionalista* (1), la de la concepción del ser humano como *otro generalizado*, es decir, un sujeto descorporeizado y liberado de cualquier relación de solidaridad (2), y la de una *moralidad formalista* ajena a los contextos y alejada de las formas de vida concretas (3).

El análisis pormenorizado de estos tres ejes de la teoría de Benhabib ha motivado los tres primeros epígrafes de la segunda parte. A ellos hemos sumado otro para mostrar cómo estos tres elementos se interrelacionan entre sí para conformar un modelo crítico y reflexivo de democracia deliberativa (4). Finalmente, incorporamos un último epígrafe para abordar cómo este modelo de democracia deliberativa es capaz de hacer frente a una de las

cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo: la situación de refugiados, asilados e inmigrantes, así como a las exigencias que plantea la convivencia de distintas culturas en el marco del antiguo estado-nación (5).

(1) Hemos querido comenzar poniendo de relieve el importante papel que desempeña en la teoría de Benhabib el concepto de *universalismo interactivo*, el cual supone una sustancial enmienda del universalismo sustitucionalista que se remonta a la obra de Kant, que conforma los modelos de democracias liberales de John Rawls o Bruce Ackerman y que, en cierta forma, afecta también a la formulación habermasiana de la ética del discurso. Por *universalismo sustitucionalista* entiende Benhabib la formulación del principio de universalización en términos tales que no tiene en cuenta las peculiaridades de los individuos. Estos, una vez despojados de aquellos elementos que los individualizan, pueden ser sustituidos en las distintas formulaciones morales por la imaginación del propio filósofo, el cual puede idear en la soledad de su gabinete qué principios podrían ser considerado justos por cualquier persona. En principio, esto no tendría por qué afectar a la ética del discurso, pues en ella son los propios afectados los que discuten a propósito de las normas que merecen reconocimiento universal. Sin embargo, Benhabib considera que, al hacer depender el principio discursivo del principio de universalización, Habermas encorseta de tal forma los discursos que hace imposible a los participantes zafarse de las conclusiones ya previstas por el filósofo.

Benhabib señala que esta dependencia entre el principio discursivo y el principio de universalización es innecesaria con tal de que la ética del discurso abandone su aspiración a encontrar una fundamentación cuasi trascendental. Para Benhabib, los principios de igualdad y reciprocidad formal que Habermas deduce de presuposiciones pragmáticas del habla son más bien normas morales sustantivas, producto de la propia forma de entender la justicia en las sociedades modernas. Nuestra autora considera que la unión del principio discursivo con los principios sustantivos de respeto moral universal y reciprocidad igualitaria salva la acusación de dogmatismo y circularidad que con frecuencia se hace a la ética del discurso. Sin embargo, es fácil observar que la nueva formulación de Benhabib no queda a salvo de la acusación de etnocentrismo, pero el hecho de poder hacer frente a esa acusación es lo que demuestra, a juicio de Benhabib, las virtudes del universalismo interactivo. Los participantes en los discursos pueden introducir cualquier asunto que estimen conveniente, incluido el desafío de los principios morales de reciprocidad e igualdad. Se trata, dice nuestra autora, de una circularidad virtuosa.

Hemos mostrado que Benhabib tiende a interpretar de forma poco generosa el principio de universalización de Kant, en la medida en que estima que dicho principio es coextensivo a la regla para verificar, precisamente, la universalidad de las máximas. Consideramos, y así lo hemos defendido, que en la obra de Kant no es el principio de universalización lo que falla, sino la fórmula para satisfacerlo. Por tanto, defendemos que cuando se trata de dirimir la validez de una norma moral, el principio discursivo ha de hacer una imprescindible apelación al principio de universalidad, como ya sucede al contener el *principio D* el *principio U*.

En particular, hemos argumentado que su planteamiento es equivocado cuando acusa a Habermas de haber introducido dogmáticamente el principio de universalización en su teoría moral. A su juicio, la introducción de este principio no solo encorseta y limita los diálogos posibles, sino que compromete el estatus dialógico del consenso que se alcance mediante los procedimientos de la ética del discurso. Estima que se produce así una circularidad entre lo que el filósofo previamente ha pretendido, esto es, alcanzar un consenso, y el resultado de esos mismos discursos. En su consideración, la ética del discurso solo puede librarse de la acusación del dogmatismo y la circularidad si el principio de universalización no es introducido *a priori* como elemento irrebasable de los discursos, sino que mantiene el estatus de un simple presupuesto que ha de quedar disponible para su toma en consideración en el seno del propio debate que, de forma efectiva, llevan a cabo los afectados por las normas. Con respecto a este planteamiento, defendemos con Habermas que el principio de universalización no es introducido *a priori* por el filósofo con el afán de limitar la ética del discurso a los enunciados normativos y excluir de ella los enunciados evaluativos, sino que se trata efectivamente de un elemento irrebasable de la pragmática de la lengua que los participantes en el discurso han de presuponer desde el mismo momento que inician un debate digno de tal nombre. Así, cuando nos indignamos por una situación que consideramos injusta, lo hacemos en la creencia de que se ha infringido una norma en vigor que merece el reconocimiento universal. En el momento de la indignación tenemos la convicción de que si el debate que habría de dirimir la corrección de esa norma se realizara sin coacción alguna alcanzaríamos un consenso sobre la corrección de la norma, es decir, todos aceptarían o rechazarían que el motivo de nuestra indignación es una injusticia. Si esto es así, se llega a la conclusión de que el principio de universalización solo postula la idea de que una norma moral ha de vincular a todos por igual y que ha de merecer el reconocimiento universal. En caso contrario, no hablaríamos de una norma moral. Este principio, en suma, sirve para distinguir la indignación

moral del simple desagrado ante un determinado estado de cosas. Así sucede cuando, por ejemplo, los miembros de una determinada comunidad realizan unas prácticas o escogen una forma de vida que, si bien estamos seguros de que no merecen el reproche moral, lo cierto es que nos resultan incómodas. Aquí no es posible apelar a normas universales que nos vinculen a todos y que, llegado el caso, puedan doblegar la voluntad de los supuestos infractores. Solo tenemos a nuestra disposición el consejo prudencial o la crítica cultural, la cual no puede aspirar al consenso por causa, precisamente, de la pluralidad que Benhabib defiende.

Por otra parte, argumentamos que el hecho de que el principio de universalización quedase disponible para la consideración de los participantes en los discursos no cambiaría demasiado las cosas, pues, como la propia Benhabib se ve obligada a reconocer, la toma en consideración del principio de universalidad implica ya la aceptación *a priori* del propio principio de universalidad. No es posible iniciar un diálogo con el que pretendamos convencer a los demás de lo acertado de nuestros planteamientos si antes no se presupone que, mediante la argumentación, es posible convencer a los demás de algo. Por eso no creemos necesario que, para evitar la circularidad, los principios de simetría y reciprocidad que caracterizan la situación ideal de habla y que determinan la validez de los discursos deban ser considerados normas morales sustantivas. Su estatus, como certeramente defiende Habermas, es el de presuposiciones pragmáticas del habla, presuposiciones que coinciden con la intuición que tenemos de lo que debe ser un debate justo y es eso, precisamente, lo que convierte al discurso en el instrumento apropiado para resolver discrepancias morales. De aceptarse que se trata, por el contrario, de normas morales sustantivas cuyo origen se haya en una determinada cultura, la ética del discurso perdería el punto de apoyo que le permite presentarse como un sistema imparcial de evaluación de la legitimidad de las normas morales. No obstante, Benhabib reconoce que, a efectos prácticos, ya sea como normas formales sustantivas o como presupuestos de la pragmática del habla, el principio de universalidad es ciertamente irrebable en cuanto su desafío implica incurrir en la contradicción performativa de su reconocimiento.

Sin embargo, hemos señalado que prestar demasiada atención a este matiz podría distraernos de la intención de Benhabib con esta crítica, intención que no es otra que mostrarnos que la operatividad del principio discursivo puede ser más amplia que la prevista por Habermas a condición de que el *telos* del consenso pase a un segundo plano en beneficio del acto cooperativo para alcanzar dicho consenso.

(2) En el segundo epígrafe hemos abordado la que tal vez sea la aportación más original de Benhabib en su crítica a la concepción ilustrada de la moralidad. Se trata de la distinción entre el *otro generalizado* y el *otro concreto*, binomio cuya estructura es simétrica a la del universalismo sustitucionalista y el universalismo interactivo. Por *otro generalizado* entiende Benhabib la concepción del individuo según las teorías morales ilustradas. Se trata de un individuo al que le han desposeído de todos aquellos rasgos que lo individualizan, como su género, su posición social o su pertenencia a una determinada cultura. La concepción de un individuo descorporeizado es el sustento del universalismo sustitucionalista en cuanto que un sujeto tal puede representar a todos los demás. Benhabib muestra de forma solvente que las cualidades que constituyen al otro generalizado no han sido seleccionadas de forma inocente, sino que se trata, más bien, de la ilustración de aquellas cualidades más relevantes del individuo de una sociedad liberal modelo: blanco, masculino y maximizador de utilidades. Esta definición del otro generalizado, señala Benhabib, tiene consecuencias políticas relevantes, como las distinciones entre espacio público y vida privada o entre justicia y solidaridad.

Por su parte, el *otro concreto* carece de una definición afirmativa, pues de existir tal definición quedaría anulada la propia naturaleza y funcionalidad del concepto. Nos encontramos ante un constructo crítico que sirve para señalar los límites ideológicos del discurso universalista y para reconocer la dignidad del otro generalizado a través del reconocimiento como un ser humano concreto radicado en un particular contexto vital⁴⁹⁴.

Benhabib se esfuerza en señalar que los conceptos de *otro generalizado* y *otro concreto* forman un continuo en el que no es posible deshacerse de alguno de los dos polos. La idea del *otro generalizado* evita que puedan universalizarse teorías morales racistas o sexistas, mientras que el otro concreto permite que asuntos que hasta ahora se tenían por privados se eleven a la categoría de interés general. Asimismo, estos dos conceptos sirven para conformar las dos perspectivas desde la que puede observarse cualquier sociedad: como una *comunidad política* de derechos y obligaciones formada por otros generalizados y como una *asociación de necesidades y solidaridad* formada por otros concretos. La originalidad de esta doble concepción del otro brinda la posibilidad de entender las luchas sociales según una doble perspectiva: como luchas por el reconocimiento como otros generalizados, es decir, como la reivindicación de que no se tengan en cuenta nuestros atributos particularizantes y se nos trate

494 SYO, p. 189.

como a cualquier otra persona; y como luchas por el reconocimiento como otros concretos, es decir, que se nos reconozca en nuestra particularidad y no se nos trate como a las demás personas. Así, en las luchas de las mujeres puede distinguirse la reivindicación de la igualdad formal como el derecho a no ser discriminadas por razón de sexo, pero también la reivindicación de ser reconocidas como personas que, a diferencia de los hombres, han de soportar, por ejemplo, las cargas de la reproducción.

(3) Esta comunidad de asociación y solidaridad es el núcleo del tercer eje de la crítica de Seyla Benhabib al formalismo ilustrado. Comenzamos el epígrafe retrotrayéndonos a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en la que encontramos que la vida buena se asocia a la vida en sociedad, de tal forma que el florecimiento personal está asociado al florecimiento de la sociedad. Asimismo, hemos destacado la idea del Estagirita respecto de que la vida buena se asocia también a un componente reflexivo sobre la propia existencia, de tal forma que la propia manera de vivir se constituye en un asunto susceptible de deliberación. Nos ha parecido conveniente esta introducción porque, como vimos, tanto la sociabilidad como la reflexividad son dos elementos fundamentales de esa comunidad de asociación y solidaridad que plantea nuestra autora.

Hemos mostrado a continuación cómo el debate sobre la vida buena quedó vacío de contenido ante el avance de la ciencia moderna y el liberalismo político. Así, desde Kant, la ética se asoció casi exclusivamente con la cuestión deontológica de cómo debe regularse la convivencia en términos de justicia. La cuestión de lo bueno dejó su lugar a la cuestión de lo justo, cuya tarea es sentar las bases de la cooperación entre individuos que desarrollan su idea del bien de forma privada y según le dictan sus conciencias. Este planteamiento, si bien de forma más matizada, sigue informando la obra de Habermas, para el que la ética del discurso y el principio de universalización funcionan como un cuchillo que corta entre lo bueno y lo justo. Esto no significa que las cuestiones éticas o las cuestiones políticas queden al albur del decisionismo, pero sí que en estas no es posible alcanzar el nivel de universalidad al que deben aspirar las normas morales. En la obra de Habermas, los planos de la moral, la ética y la política aparecen claramente diferenciados en función del nivel de universalidad que cabe esperar de las normas en cada uno de esos ámbitos. Esta distinción no es tan nítida en la obra de Benhabib, para la que moral, ética y política son planos porosos y permeables.

Hemos dado cuenta de cómo Benhabib coincide con pensadores comunitaristas como Charles Taylor, Bernard Williams y Michael Sandel en la puesta en cuestión de que la justicia deba ser el centro de la teoría ética. Sin embargo, debe ponerse el acento en que Benhabib no defiende la subordinación del universalismo moral al particularismo ético, pues eso supondría aceptar como criterio de validez lo que fuera conveniente para un *nosotros*. Nuestra autora está convencida de que lo correcto limita los preceptos de lo bueno, pero no lo está menos de que lo correcto es insuficiente para definir lo que es moralmente bueno, es decir, lo que es moralmente meritorio según las circunstancias. Por este motivo apuesta por una *deontología débil* que dé cabida al debate sobre las distintas concepciones del bien, haciéndolas así accesibles a la reflexión y la transformación.

(4) Una vez analizados los tres ejes de la crítica de Benhabib al formalismo ilustrado, hemos introducido un epígrafe dedicado a su modelo de democracia deliberativa o *Sittlichkeit posconvencional*, en la que se puede observar la dinámica del universalismo interactivo, la tensión entre el otro concreto y el otro generalizado y el equilibrio entre la justicia y la solidaridad.

Comenzamos recordando la tesis benhabibiana de que la vida buena puede definirse como el sostenimiento de una conversación pública que se encamina no sólo a discernir lo que es justo, sino también a reflexionar sobre lo que constituye una vida digna para cada cual. Nuestra autora tiene en mente esa separación entre la vida pública y la vida privada que, como vimos, es consecuencia de observar la dinámica social desde la exclusiva perspectiva del otro generalizado. Una separación rígida de ambas esferas tiene la virtud de aislar las cuestiones de trascendencia política en las que la ciudadanía debe posicionarse, pero tiene el grave defecto de obviar que la esfera privada, que incluye a mujeres y niños, es hoy el lugar donde se desarrollan “algunas de las luchas culturales más amargas y profundamente divisorias”⁴⁹⁵. Casos como la violencia contra la mujeres y los testimonios del movimiento #MeToo así lo atestiguan.

Su modelo de democracia deliberativa se constituye como una forma de eticidad concreta, una forma de vida constituida por reglas, procedimientos y prácticas. Este modelo se orienta no solo a servir de caja de resonancia de los asuntos relacionados con la

495 RC, pp. 146-147.

justicia y la organización de la vida política, sino también como el lugar donde los individuos aprenden sobre la forma de vida de sus conciudadanos, abriéndose a la posibilidad no sólo de alcanzar consensos sino, aún más importante, de transformar sus concepciones iniciales. El espacio público de la democracia deliberativa benhabibiana no es solo el espacio dónde se pueden alcanzar los consensos, sino también donde se producen las luchas por el reconocimiento de nuevas formas de vida y asociación.

Una concepción así requiere de una caracterización de la esfera pública de forma más amplia a como la conciben las teorías liberales, pero, también, de una forma algo más restringida que la que proponen algunas alternativas feministas. A este respecto, hemos visto que Benhabib acepta las críticas de Iris Young y Nancy Fraser respecto de la “masculinización” del espacio público en las concepciones liberales, pero discrepa de ellas en que el debate en el espacio público ha de estar sometido a un criterio de validez que permita evaluar las reivindicaciones de los colectivos oprimidos, incluidas las mujeres.

Las divergencias con la concepción del espacio público liberal son mucho más acentuadas. Benhabib señala las restricciones que introduce John Rawls en los temas que son susceptibles de formar parte de la agenda pública, con la consecuencia de que las reivindicaciones de las minorías y de los disidentes quedan silenciadas. La pronunciada distinción que hace Rawls entre esfera pública y ámbito privado deja fuera de la consideración de la justicia las relaciones familiares o la explotación laboral que sufren muchas mujeres en las sociedades liberales. Más restrictiva aún es la concepción de la democracia de Bruce Ackerman, para el que los únicos valores que pueden motivar la deliberación pública son el mantenimiento de la paz y el orden. La “abstención conversacional” que predica, considera Benhabib, se orienta igualmente a dejar fuera de la luz pública los discursos más contestatarios con el *statu quo*. Nuestra autora señala que ambas concepciones parten de una epistemología moral cuestionable, pues dan por hecho que los ciudadanos saben de antemano en qué cuestiones tienen serias discrepancias, como saben, también *a priori*, qué cuestiones tienen relación con la justicia. Frente a este modelo, Benhabib considera que la democracia deliberativa da mejor razón de la necesidad de legitimación de esta forma de gobierno, pues el modelo deliberativo no restringe la agenda de la conversación pública ni delimita la esfera pública al espacio de discusión institucional sino que lo extiende al conjunto de la sociedad.

Una concepción tal de la democracia deliberativa exige enriquecer el modelo discursivo contenido en la ética del discurso con alguna modalidad de juicio que permita a la

ciudadanía abrirse a las razones de los demás, así como articular las propias razones para lograr la aquiescencia de los conciudadanos. Benhabib encuentra en los escritos de Hannah Arendt sobre el juicio los elementos que permiten formular un modelo de conversación política.

Arendt entiende que en el juicio se dan cita tres elementos: la imaginación, la reflexión y la comunicabilidad. Por medio de la imaginación podemos recrear en nuestra conciencia las particularidades de todos los potenciales interlocutores; por medio de la reflexión podemos tratar de comprobar en qué medida nuestros argumentos tienen en cuenta dichas particularidades y cómo sería posible reformularlas de tal forma que pudieran ser candidatas a un consenso; finalmente, es la comunicabilidad, es decir, la posibilidad de que ese argumento sea comprendido por una comunidad amplia, lo que certifica su validez.

Frente al esquema arendtiano, que se deja guiar tan solo por la coherencia del pensamiento consigo mismo, Benhabib defiende este mismo modelo de *mentalidad ampliada* pero subordinado a los principios de igualdad y reciprocidad igualitaria: solo los juicios guiados por principios universales de respeto y reciprocidad son buenos juicios morales en el sentido de ser correctos.

(5) En el último epígrafe quisimos abordar el problema de las fronteras de la comunidad política, un asunto al que Benhabib ha dedicado gran parte de su obra en los últimos años. Este problema se bifurca en la doble cuestión de la incorporación de inmigrantes, refugiados y asilados a las comunidades políticas soberanas y la convivencia de distintas culturas en el seno del mismo territorio nacional. La propuesta de Benhabib a ambas cuestiones es la de un cosmopolitismo sin ilusiones que garantice el derecho de toda persona *a tener derechos*.

Nuestra autora señala que las normas que regulan la acogida de los extranjeros plantean un serio problema para la democracia deliberativa, pues es frecuente que a los principales afectados por las normas, los extranjeros, no se les permita participar de forma efectiva en el debate. Es cierto, señala, que refugiados y demandantes de asilo están amparados por la Convención de Ginebra de 1951 que impone a los Estados la obligación de acogerlos. Pero también que ese imperativo puede obviarse en el ejercicio de la soberanía nacional. Para nuestra autora, se produce así un tira y afloja entre la legítima reivindicación de derechos humanos universales y las no menos legítimas reivindicaciones de la soberanía nacional.

Benhabib acierta al señalar que en este debate resulta ilusorio optar por cualquiera de los dos extremos, pues la defensa de la imposición de los principios universales

a entidades soberanas supone infringir el principio de que los individuos son no solo objeto de las normas, sino también sus autores. De la misma forma, la defensa a ultranza de las fronteras en nombre de la tesis del declinar de la ciudadanía supone una grave infracción del derecho de todo individuo a disfrutar de unos derechos básicos. Con su concepto de *iteraciones democráticas*, Benhabib se sitúa a medio camino entre quienes postulan la primacía de las normas internacionales y quienes defienden la primacía de las normas nacionales.

Las iteraciones democráticas, que pueden entenderse como una ilustración del universalismo interactivo o como una reformulación de este, implican que los derechos morales universales deban pasar por el tamiz de su conversión en una norma local. Mediante estas iteraciones, los principios y normas son contextualizados y reinterpretados para adaptarlos a las peculiaridades de cada contexto. Como se dijo anteriormente respecto de la relación del juicio con los principios morales universales, estas iteraciones deben estar orientadas a dar satisfacción a ese *derecho a tener derechos*, es decir, al reconocimiento de la persona como digna de respeto moral.

Finalmente, vimos que la convivencia de distintas culturas en el marco del antiguo estado-nación sirve a Benhabib de piedra de toque para evaluar las potencialidades de su modelo de democracia deliberativa. Nuestra autora señala que los modelos de fronteras cerradas como el cultural-comunitarista de Michael Walzer o el cívico-republicano de John Rawls no pueden satisfacer las demandas de las sociedades actuales, bien porque en ellas ya conviven de forma efectiva distintas culturas, bien porque dichas culturas no se dejan tratar según la falsa concepción del multiculturalismo mosaico.

En definitiva, Benhabib apuesta por el universalismo moral y el federalismo cosmopolita, de fronteras porosas, pero no abiertas, a favor del derecho de primera admisión para refugiados y solicitantes de asilo, pero dejando en manos de la democracia la regulación de la plena membresía.

Nuestra autora señala que el problema que puede plantear la convivencia de distintas culturas en el mismo territorio requiere de la introducción de dos principios que complementen al ya conocido de *reciprocidad igualitaria*. Se trata de los principios de *autoadscripción voluntaria* y de *libertad de salida y asociación*, que garantizan la libertad y el derecho de las personas a pertenecer o no pertenecer a los grupos culturales.

La tercera y última parte de este trabajo la hemos abordado confrontando la teoría de la democracia deliberativa de Benhabib con uno de los más importantes desafíos que

plantean las sociedades contemporáneas: el papel de mediación que desempeñan los medios de comunicación en el proceso deliberativo público. Nuestra intención ha sido la de profundizar en la obra de nuestra autora para contribuir a llenar una laguna. A este respecto, hemos dado razones de por qué una teoría de la democracia deliberativa es incompleta si no se acompaña de una teoría normativa sobre los instrumentos que, en buena medida, posibilitan la deliberación. Partimos, para esa consideración, de la tesis de Benhabib de que la teoría de la democracia deliberativa debe ser entendida en una doble dimensión. Primero, como una regla verificadora de la legitimidad de las formas de gobernanza y de las distintas decisiones políticas, dimensión que se corresponde con la *norma*. Y segundo, como una ética cívica que exige la efectiva participación de los individuos en la aprobación de las normas que afectan a toda la comunidad, lo que se corresponde con la dimensión de la *utopía* en la obra de nuestra autora. Hemos señalado que la democracia deliberativa exige que, en ambas dimensiones, se cumplan dos requisitos que la hagan viable: 1) que las razones y argumentos por los que se toman las decisiones públicas estén a disposición de toda la ciudadanía para que sea posible la toma de postura; y 2) que exista un mecanismo por medio del cual las opiniones y tomas de postura de la ciudadanía puedan ser escuchadas por los que están legalmente habilitados para materializar las decisiones públicas. Estimamos que el cumplimiento de estos dos requisitos es indispensable para hacer efectivo el *derecho a decidir*, es decir, que las opiniones de la ciudadanía sean tomadas en consideración cuando las decisiones que se adoptan desde los poderes públicos tienen repercusión sobre las condiciones de vida, los derechos y las libertades de esa misma ciudadanía.

Hemos comenzado considerando la emergencia de ese derecho a decidir que parece haber florecido en las sociedades europeas y hemos explicado que tal derecho no debe restringirse al ámbito de la decisión sobre la pertenencia de un territorio a un determinado Estado. Por el contrario, entendemos el derecho a decidir como la fuente de la que emanan los derechos y obligaciones que hacen posible la convivencia entre personas libres e iguales. Cuando esa decisión afecta a toda la comunidad debe ser considerada como el resultado de un proceso de deliberación que tiene lugar en la esfera pública. Por ese motivo, hemos considerado pertinente contrastar los trabajos de Jürgen Habermas, Nancy Fraser y Seyla Benhabib respecto de ese espacio público en el que se dirimen los asuntos de interés general.

La conclusión que hemos alcanzado es la de que dicha esfera pública ha de contemplarse bajo la doble óptica de la orientación al consenso y del estímulo del disenso. Es

decir, el espacio público ha de ser no solo el lugar donde es posible el acuerdo respecto de las normas que merecen el reconocimiento de todos los participantes, sino que también ha de ser el espacio donde se reivindicquen nuevas formas de participación social y donde puedan desafiarse las normas vigentes. Con Nancy Fraser, estamos de acuerdo en que el espacio público debe concebirse, también, en términos críticos, para que sea posible la denuncia de las desigualdades materiales que impiden a colectivos subalternos expresar su voz en igualdad de condiciones. De Seyla Benhabib nos ha interesado su tesis de que, en cuanto la esfera pública anticipa una situación ideal de habla, debe responder a las normas de la participación igual y simétrica, a la posibilidad de proponer y cuestionar la agenda y a la disponibilidad a retar las propias normas que hacen posible el debate. En su juicio, la esfera pública no es solo el espacio donde se expresa el consenso, como acentúa Habermas, o el disenso, como enfatiza Fraser, sino que también es el espacio en el que los individuos se encuentran y tienen la posibilidad de actuar asociativamente.

Puesto de manifiesto el papel central que desempeña la esfera pública en las teorías de la democracia deliberativa, nos hemos preguntado cómo es posible hacer depender la legitimidad del poder en la deliberación social cuando dicha deliberación se realiza en buena medida a través de medios de comunicación cuya titularidad es mayoritariamente privada y con ánimo de lucro. La pregunta que es preciso afrontar es la de si es posible una democracia deliberativa cuando la medida de la participación en el espacio público la determina la capacidad económica de poseer medios de comunicación capaces de multiplicar la potencia de unas voces en detrimento de otras menos capacitadas económicamente. Dicho con otras palabras: ¿Debe una teoría de la democracia deliberativa confiar en que el mercado determine qué voces y en qué medida son escuchadas?

A este respecto, hemos expuesto algunas dinámicas de los medios de comunicación que no contribuyen, precisamente, a la realización de una democracia deliberativa. Se ha señalado que los dos efectos más importantes de los medios de comunicación en cuanto a su influencia sobre la opinión pública son los del establecimiento de la agenda y el del encuadre de las piezas informativas. Por el primero, los medios de comunicación seleccionan aquellos temas que forman parte de la agenda pública, forzando la toma de postura de la ciudadanía respecto de cada uno de ellos. Los medios de comunicación no son instrumentos apropiados para hacer cambiar las opiniones, pero sí lo son para determinar sobre qué temas hay que tener opinión. De esta forma, los medios de comunicación pueden

forzar a la opinión pública a posicionarse sobre algunos asuntos, verbigracia la independencia de Cataluña, al tiempo que envían al ostracismo otros muchos asuntos, por ejemplo la existencia de un importante número de personas que viven bajo el umbral de la pobreza. Con respecto al efecto de encuadre, los medios de comunicación influyen sobre la opinión pública por medio de la forma en que presentan las informaciones, favoreciendo que la toma de posturas de la ciudadanía se encamine hacia un determinado tipo de posición. A este respecto, los medios de comunicación suelen favorecer aquellas presentaciones que estimulan el conflicto, favoreciendo un espectáculo que les resulta rentable para la cuenta de resultados. En cambio, suelen ser reacios a formatos de presentación que estimulan la solución de los problemas, para lo cual se requiere de la selección de los mejores argumentos, algo para lo que los periodistas no han sido particularmente preparados y que los medios encuentran poco rentable para su cuenta de resultados.

Por ese motivo, hemos abogado a favor de la necesidad de una teoría normativa de los medios de comunicación que garantice que esos instrumentos presten el servicio público que una teoría de la democracia deliberativa debe demandar de ellos. Hemos mostrado por qué esta teoría normativa ha de dar respuesta al menos a tres cuestiones. La primera es la de cómo congeniar la vocación de servicio público que se exige de los medios de comunicación con el estatus privado de buena parte de esos medios, estatus que se halla protegido por el derecho fundamental a la libertad de expresión e información. La segunda es la cuestión de cómo impulsar y estimular el establecimiento de una agenda pública que sea fruto del consenso ciudadano sobre las cuestiones relevantes. Y la tercera es la de cómo facilitar el encuadre de las piezas informativas, de tal forma que se maximice el potencial deliberativo de los medios.

Respecto de la primera cuestión, la del estatus híbrido público-privado de los medios de comunicación, la teoría normativa ha de resolver de qué manera se pueden establecer mecanismos sobre los medios de comunicación para garantizar su servicio al interés general sin que ello infrinja el derecho fundamental a la libertad de expresión. Respecto de la segunda, la cuestión del establecimiento de la agenda pública, la teoría normativa ha de exponer bajo qué criterios se puede fomentar el mayor grado de participación e inclusión en el establecimiento de la agenda. En cuanto al punto tercero, la cuestión del encuadre, la teoría normativa ha de señalar algunas guías que orienten la presentación de las informaciones con el mayor grado de pluralismo posible, atendiendo al mayor número de voces y facilitando el proceso de deliberación social.

Esta teoría normativa de los medios de comunicación ha de dirigirse a la consecución de objetivos tales como el fomento de las reformas legislativas necesarias, el estímulo en la ampliación y profundización en la formación de los y las periodistas y al establecimiento de criterios de buenas prácticas informativas. Como cualquier otra teoría, ésta ha de servir también para evaluar (*crítica*) las prácticas existentes respecto del conjunto de derechos y deberes (*norma*) y para propiciar su transformación (*utopía*).

Bajo este planteamiento, hemos formulado algunas propuestas que permitirían responder afirmativamente a la cuestión de si es posible fundamentar una teoría normativa de los medios de comunicación en las sociedades democráticas. Dichas propuestas apuntan a la necesidad de intervenir en las dinámicas de las empresas públicas y privadas de comunicación para reorientarlas al servicio del interés general, salvaguardando en todo momento los derechos fundamentales a la libertad de expresión e información. Asimismo, hemos expuesto algunas vías para lograr la socialización de la agenda pública encaminada a estimular la presencia en ella de las cuestiones relevantes que atañen al bienestar de la ciudadanía en su conjunto. Finalmente, hemos señalado las formas en que la disposición de los contenidos informativos podría contribuir a una representación más justa de los intereses de los colectivos sociales, particularmente de aquellos en situación de vulnerabilidad y desigualdad.

Con esto no hemos pretendido agotar sino, más bien, problematizar la cuestión y estimular que, desde la filosofía, se siga profundizando en las posibilidades de adecuación de la esfera pública a las exigencias de una democracia deliberativa cuyo potencial emancipador reside en satisfacer las demandas de la *norma* y de la *utopía*. En el contexto europeo que hoy vivimos y en el que tantos derechos ya conquistados parecen ponerse en cuestión, la defensa de la democracia deliberativa y la participación igualitaria de toda la ciudadanía en las cuestiones que nos afectan a todas y todos se revela ya no como un objetivo político, sino como un imperativo moral.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T., *Dialéctica negativa*, versión castellana de José María Ripalda revisada por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1984.

ALEXY, R., *El concepto y la validez del derecho*, traducción de Jorge M. Seña, Barcelona, Gedisa, 2004.

AMORÓS, C., “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, *Asparkía*, número 1, 1992, pp. 41-58.

ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

ARENDT, H.,

Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política, traducción de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

Conferencias sobre la filosofía política de Kant, introducción y edición de Ronald Beiner, traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2012.

“Verdad y política”, en ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, *vid*, pp. 239-277.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2007.

BEINER, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *vid*, pp. 157-270.

BENHABIB, S.

“*Ancient Battles, New Prejudices, and Future Perspectives: Turkey and the EU*”, con Türküler Isiksel, *Constellations*, 13, No 2, 2006, pp. 218-233.

Another Cosmopolitanism, with Jeremy Waldron, Bonnie Honig & Will Kymlicka, edited by Robert Post, Oxford, Oxford University Press, 2006.

“Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy”, en BENHABIB, S. y DALLMAYR, F. (editors), *The Communicative ethics controversy* (vid), pp. 330-369.

"Crises of the Republic: Transformations of State Sovereignty and the Prospects of Democratic Citizenship", en APPIAH, K.A, BENHABIB, S., MARION YOUNG, I. y FRASER, N., *Justice, Governance, Cosmopolitanism and the Politics of Difference*, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlín, 2005.

Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory, New York, Columbia University Press, 1986.

“Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, en *Constellations*, Volume 1, N° 1, 1994 pp. 26-52.

Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1996.

Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times, Cambridge, Polity Press, 2011.

El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos, traducción de Edgardo Carosia, Barcelona, Gedisa, 2005.

El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo, traducción de Gabriel Zadunaisky, Barcelona: Gedisa, 2006.

“Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard”, *New German Critique*, n. 33 (Autumn, 1984, pp. 103-126.

Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin, New Jersey, Princeton University Press, 2018.

“Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, *Filosoficky Casopis*, 46, pp. 803-818.

“Hermeneutics in Ethics and Social Theory”, *The Philosophical Forum*, edited by Michael Kelly, vol. 21, nos. 1-2 (Autumn-Winter 1989-1990), pp. 1-32.

“In Defence of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of *Situating the Self*”, *New German Critique*, no. 62 (Spring-Summer, 1994), pp. 173-189.

“In Memoriam Iris Young 1949-2006”, *Constellations*, 13, No 4, 2006, pp. 441-444.

“Judgment and the moral foundations of politics in Arendt’s thought”, en *Political Theory*, vol. 16 número 1 (february de 1988), pp. 29-53.

Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global, traducción de Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2006. Originalmente publicado como *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

“Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, en ROSEBLUM, N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, *vid*, pp. 143-156.

Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos, traducción de Gabriel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2005. Originalmente publicado como *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press. 2004.

Natural Right and Hegel: An Essay in Modern Political Philosophy, A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale, Yale University, 1977.

“On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pensky and Peritz”, *Constellations*, 11, No 2, 2004, pp. 291-299.

“On the public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity”, Seyla Benhabib interviewed by Karin Wahl-Jorgensen, 3 August 2008, <https://www.resetdoc.org/story/on-the-public-sphere-deliberation-journalism-and-dignity/>, última consulta 9 de diciembre de 2018.

“Rhetorical Affects and Critical Intentions: A Response to Ben Gregg”, *Theory and Society*, Vol. 16, No. 1 (Jan. 1987), pp. 153-158.

"The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory", *Praxis International*, n.4, 1985, pp. 402-424.

“The Local, The Contextual And/or Critical”, *Constellations*, 3(1), 2006, pp. 83-95.

“The Marxian Method of Critique: Normative Presuppositions”, en *Praxis International*, issue: 3/1984, pp. 284-298.

“The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas”, en *Neue hefte für Philosophie*, Heft 21, 1982, pp. 47-74.

The reluctant modernism of Hannah Arendt, Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 1996.

The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

“The Utopian Dimension in Communicative Ethics”, *New German Critique*, no. 35, 1985, pp. 83-96.

“Toward a Deliberative Model of Democracy”, en S. BENHABIB (ed.) *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, *vid*, pp. 67-94.

“Unholy Wars”, *Constellations* 9 (1), 2002, pp. 34-45.

BENHABIB, S. y CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminism as critique*, Cambridge: Polity Press, 2004.

BENHABIB, S. y DALLMAYR, F. (editors), *The Communicative ethics controversy*, Massachusetts, MIT Press, 1990.

BENSON, R., “Shaping the Public Sphere: Habermas and Beyond”, *AM Soc.* (2009) 40.

BOURDIEU, P. *La dominación masculina*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000.

BUBER, M., *Caminos de utopía*, traducción de J. Rovira Armengol, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006.

CAMPS, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, Madrid, PPC, 2010.

CALHOUN, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1992.

CHRISTIANS, C. G. et al., *Normative Theories of the Media: Journalism in Democratic Societies*, Illinois, University of Illinois Press, 2009.

COBO, R. “Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau”, en *Papers*, 50, 1996, pp. 265-280.

CORTINA, A., *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis, 2008.

DEL CAMPO, S. y TEZANOS, J. F. (eds.), *La Sociedad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, segunda edición, Madrid, Akal, 1998.

ETTEMA, J.S. “Journalism as Reason-Giving: Deliberative Democracy, Institutional Accountability, and The News Media Mission”, *Political Communication*, 24, 2007, pp. 143-160.

FRAIJÓ, M., “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, *Isegoría*, 10, 1994, pp. 65-84.

FRASER, N. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, No. 25/26 (1990), pp. 56-80

GADAMER, H.-G., *Verdad y Método I*, traducción de Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2012.

GÓMEZ, C.,

“Ética y utopía”, en GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, *vid*, pp. 480-509.

“La Escuela de Frankfurt: crítica de la razón y ética en J. Habermas”, en GONZÁLEZ GARCÍA, M., *Filosofía y Cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 565-579.

GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, 2007.

HABERMAS, J.,

¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos, traducción de Francisco Gil Martín, Madrid, Trotta, 2009.

Aclaraciones a la ética del discurso, traducción de José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000.

“¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, *vid*, pp. 97-130.

Ciencia y técnica como “ideología”, traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2007.

“¿Cómo responder a la cuestión ética: Derrida y la religión”, en J. HABERMAS, *¡Ay, Europa!*, *vid*, pp. 26-43.

Conciencia moral y acción comunicativa, traducción de Ramón Cotarelo García, Madrid, Trotta, 2008.

Conocimiento e interés, traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, Madrid, Taurus, 1982

“Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, *vid*, pp. 109-126.

El discurso filosófico de la modernidad, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz, 2008.

“¿En qué consiste la ‘racionalidad’ de una forma de vida?”, en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, *vid*.

Ensayos políticos, traducción de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 2002.

Escritos filosóficos 1. Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 2011.

Escritos sobre moralidad y eticidad, introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 1991.

“Ética del discurso, Notas para un programa sobre su fundamentación”, en HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, *vid*, pp. 53-119.

Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, introducción y traducción, sobre la cuarta edición revisada, de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.

Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública, versión castellana de Antonio Doménech con la colaboración de Rafael Grasa, versión castellana del prefacio de la reedición alemana de 1990 de Francisco Javier Gil Martín, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

“Justicia y solidaridad: Acerca del debate sobre ‘nivel 6’”, en HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Madrid: Trotta, 2000, pp. 55-81.

“La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, *vid*, pp. 157-188.

La ética del discurso y la cuestión de la verdad, traducción de Ramón Vilà Vernis, Madrid, Paidós, 2010 [2003].

La inclusión del otro. Estudios de teoría política, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999.

La lógica de las ciencias sociales, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos, 2007.

“Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”, en HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 83-105.

“Medios, mercados y consumidores: La prensa seria como espina dorsal de la esfera pública política”, en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, *vid*, pp. 129-135.

Perfiles filosófico-políticos, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000.

“Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”, en HABERMAS, *Ensayos políticos, vid*, pp. 43- 68.

Teoría de la acción comunicativa, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2010.

Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2011.

Teoría y praxis. Estudios de filosofía social, traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos, 2008.

“Teorías de la verdad”, en HABERMAS, J., *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos, vid*, pp. 113-158.

“The Public Sphere: An Encyclopaedia Article”, *New German Critique*, nº 3, Autumn, 1974, pp. 49-55.

“¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa”, en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos, vid*, pp. 136-183.

“Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, pp. 29-78.

Verdad y justificación, traducción de Pere Fabra y Luis Díez, Madrid, Trotta, 2007.

HALLIN, D. C., y MANCINI, P., *Comparing Media Systems: Three Models of Media and Politics*, Cambridge University Press, 2004.

HEGEL, G.W.F.,

Fenomenología del Espíritu, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2010.

Lecciones de la filosofía de la historia traducción de María del Carmen Paredes, Madrid, Gredos, 2010.

Líneas fundamentales de la filosofía del derecho, traducción de María del Carmen Paredes, Madrid, Gredos, 2010.

HELD, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1980.

HERNÁNDEZ LOSADA, J.M., "Comunitarismo, liberalismo y modernidad", *Revista Internacional de Filosofía Política* (3) 1994. pp. 200-211.

HONNETH, A., *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, traducción e introducción de Germán Cano, Madrid, Antonio Machado, 2009.

HORKHEIMER, M., "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, traducción de Edgardo Albiuzu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, pp. 223-271.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción e introducción de Juan José Sánchez, novena edición, Madrid, Trotta, 2009.

JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, versión castellana de Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1974 [1973].

KANT, I.

Antropología en sentido pragmático, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.

Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, 2010

Crítica del Juicio, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Gredos, 2010.

Crítica de la razón práctica, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, 2010.

Crítica de la razón pura, traducción y notas de Pedro Ribas, Madrid, Gredos, 2010.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Gredos, 2010.

Hacia la paz perpetua, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Gredos, 2010.

Idea para una historia universal en clave cosmopolita, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Gredos, 2010.

La religión dentro de los límites de la mera razón, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995.

La Metafísica de las Costumbres, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, cuarta edición, Madrid, Tecnos, 2008.

Probable inicio de la historia humana, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Gredos 2010.

KOSELLECK, R., *historia / Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2010.

LEOPOLD, D., *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, traducción de Jaime Blasco Castiñeira, Madrid, Akal, 2007.

LUBENOW, J. A., “Public Sphere and Deliberative Democracy in Jürgen Habermas: Theoretical Model and Critical Discourses”, *American Journal of Sociological Research*, 2012, 2(4).

LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, traducción de Francisco Duque, La Habana, Instituto del Libro, 1970.

MAIA, R., "Deliberative Democracy and Public Sphere Typology", *Estudos em Comunicação*, nº 1, 69.102, abril 2007

MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 2009.

McCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, cuarta edición, Madrid, Tecnos, 2002.

McCOMBS, M., *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*, Second Edition, Cambridge, Polity Press, 2015.

MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, introducción de Charles W. Morris, presentación de la edición castellana de Gino Germani, traducción de Florial Mazía y supervisión de Gino Germani, Madrid, Paidós, 2010.

MUGUERZA, J.,

Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006.

"Primado de la autonomía", en ARAMAYO, R.R., MUGUERZA, J. y VALDECANTOS, A. (compiladores), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Madrid, Paidós, 1995, pp. 133-154.

NUSSBAUM, M., *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, traducción de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2012.

QUESADA, F., COLOM, F., y HERNANDEZ, J.M., "La formación de la soberanía democrática: entre el mito de la autoidentidad y las virtudes políticas", *Anuario de Filosofía del Derecho* (VII), 1990, pp. 27-45.

RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, México D.F., FCE, 2010.

RIVERA DE ROSALES, J., “La moralidad. Hegel versus Kant (II)”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 18, 2004, pp. 386-416.

ROSEBLUM, N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

SÁNCHEZ, J.J., “Introducción. Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”, en HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, novena edición, Madrid, Trotta, 2009.

SÁNCHEZ, MUÑOZ, C., “Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado”, en MÁIZ, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2009, pp. 271-309.

SHKLAR, J. N., *After Utopia: The Decline of Political Faith*, New Jersey, Princeton University Press, 1957.

SITTON, J. F., *Habermas y la sociedad contemporánea*, traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, México, DF, FCE, 2006.

STRAWSON, P. F., “Libertad y resentimiento”, en STRAWSON, P.F., *Libertad y resentimiento*, traducción e Introducción de Juan José Acero, Barcelona, Paidós, 1995.

TAYLOR, Ch., *Hegel*, traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones, Barcelona: Anthropos, 2010 [1975].

WALZER, M. *Las esferas de la justicia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2006.

WELLMER, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1993.

WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Routledge, 2011.

WRIGHT, E.O., *Construyendo utopías reales*, traducción de Ramón Cotarelo, Madrid, Akal, 2010.