

JUSTICIA SOCIAL EMANCIPADORA

Teoría social desde la episteme crítica
de la racionalidad comunicativa y la
interculturalidad latinoamericana

ZULAY C. DÍAZ MONTIEL



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA



**Justicia social emancipadora.
Teoría social desde la episteme crítica de
la racionalidad comunicativa y la
interculturalidad latinoamericana**

Zulay C. Díaz Montiel



© Justicia social emancipadora.

Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana

Este libro fue dictaminado positivamente por tres revisores externos y cuenta con el aval del Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) de la Universidad de Los Andes Venezuela, La Universidad del Zulia – Venezuela, Red de Pensamiento Decolonial, Red CoPaLa, la Cátedra Jorge Alonso y el Fondo Editorial “Mario Briceño -Iragorry”.

Primera Edición, 2020

Hecho en Venezuela

COEDICIÓN

Revista CoPaLa

Revista FAIA Argentina

Red de Pensamiento Decolonial

Fondo Editorial “Mario Briceño - Iragorry”

Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL)

Cátedra: Jorge Alonso

Depósito Legal: ME2020000095

ISBN: 978-980-11-2012-4

Diagramación: Arturo José Bastidas Delgado

Corrección y estilo: Lucía Andreina Parra Mendoza

© Reservados todos los derechos

Los interesados pueden compartir este libro y utilizar partes del mismo con su debida citación y referencia bibliográfica. No se autoriza modificar su contenido ni utilizarlo para fines comerciales.

ÍNDICE DE CONTENIDO

| | |
|--|----|
| DEDICATORIA | 6 |
| PRESENTACIÓN | |
| Jorge Alonso Sánchez | 7 |
| PRÓLOGO | |
| Zulay C. Díaz Montiel | 10 |
| INTRODUCCIÓN | 19 |
| SECCIÓN PRIMERA: | |
| RAZÓN INSTRUMENTAL EN LA MODERNIDAD..... | 23 |
| 1. Problemática de la racionalidad moderna..... | 24 |
| 1.1. Modernidad y racionalización social..... | 33 |
| 2. La institución social como control del poder político..... | 37 |
| 2.1. Ideologización científico-técnica de la institución sociopolítica | 46 |
| SECCIÓN SEGUNDA: | |
| CARÁCTER EMANCIPATORIO DE LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y LA INTERCULTURALIDAD | 54 |
| 1. Racionalidad comunicativa y acción social | 55 |
| 2. Lenguaje y entendimiento intersubjetivo e intercultural desde la pragmática comunicativa | 62 |
| 2.1. Racionalidad intersubjetiva y justicia social de las instituciones políticas..... | 67 |

| | |
|---|----|
| 2.1.1. Intersubjetividad y racionalidad política..... | 72 |
| 2.1.2. Interculturalidad y responsabilidad ciudadana solidaria | 82 |

SECCIÓN TERCERA:

| | |
|--|-----|
| JUSTICIA SOCIAL EMANCIPADORA EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA E INTERCULTURAL | 103 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| 1. Ámbito público del discurso y praxis de la justicia social | 104 |
| 2. Emancipación: discurso de autonomía política en las relaciones ciudadanas interculturales. | 131 |
| 2.1. Ciudadanías para el nuevo orden socio-político | 139 |
| 3. Hacia una democracia emancipadora para el proyecto de ciudadanía intercultural..... | 154 |
| 4. El sentido social de la justicia emancipadora. Solidaridad y Estado de derecho | 167 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| CONSIDERACIONES FINALES | 200 |
|-------------------------------|-----|

| | |
|--------------------|-----|
| BIBLIOGRAFÍA | 213 |
|--------------------|-----|

Dedicatoria

A MI SIEMPRE AMADO MAESTRO
Álvaro B. Márquez-Fernández

Filósofo de la utopía formadora de conciencias.
Gracias por darle vida con TU inspiración y
enseñanzas
Al amanecer que vio nacer
Mí renacer académico

Zulay...

Presentación

Zulay Díaz Montiel, originaria de Maracaibo, tiene una licenciatura y una maestría en filosofía y un doctorado en ciencias humanas. Ha realizado seminarios en investigaciones epistémicas, y se ha especializado en el pensamiento latinoamericano. Entre sus áreas de conocimiento se encuentran la interculturalidad latinoamericana, la crisis de la racionalidad moderna, la teoría de la acción comunicativa, el diálogo intersubjetivo, la democracia y la justicia emancipadora. La Universidad del Zulia le otorgó el premio a la investigación Francisco Eugenio Bustamante. Ha sido jefa de departamento de estudios económicos y sociales, coordinadora de un programa de preparadores de la facultad de ciencias económicas y sociales, asesora editorial y de investigación. Ha dirigido tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Tiene una intensa participación en eventos científicos. Entre los numerosos proyectos de investigación que ha emprendido destacan la crítica a la racionalidad monológica en las ciencias sociales latinoamericanas, la racionalidad posmoderna, la razón instrumental de las instituciones políticas, el discurso político, la crítica a la episteme política del Estado, la justicia emancipadora, el pensamiento complejo y la teoría de redes, la ciudadanía intercultural, la relación entre filosofía, derechos humanos e interculturalidad, y la praxis intercultural de las éticas emancipatorias. En sus temáticas de investigación cuenta con una decena de libros y capítulos de libros, y una treintena de artículos en revistas indexadas en sus temáticas de investigación. Colaboró y publicó varios escritos con Álvaro Márquez Fernández, de quien exploró su filosofía antihegemónica. Es profesora investigadora de la venezolana Universidad del Zulia. Actualmente está al frente de la prestigiada revista Utopía y praxis latinoamericana.

Ha profundizado en el pensar interdiscursivo y el acuerdo compartido desde el paradigma intercultural. Destaca la experiencia de la autoconciencia del sujeto como relación entre individuos que interactúan entre sí, sobre la base del reconocimiento recíproco que crea el conocimiento de cada uno como sí mismo por medio de la conciencia del otro, haciendo ver que el encuentro con el otro es al mismo tiempo medio y fin. También se ha dedicado a analizar el proceso emancipatorio, oponiéndose a la racionalidad instrumental del derecho positivo de la modernidad. Se ha dedicado a examinar la crisis del Estado moderno. Defiende que la construcción de la racionalidad moral y la justicia social implica el afianzamiento de la autonomía de los pueblos, la formación de una voluntad común, hacer prevalecer la democratización y la justicia social, y crear un nuevo orden social cuidando la apertura hacia lo intersubjetivo y plural. Es una perspicaz conocedora de los planteamientos de los pensadores de la Escuela de Francfort y en particular de Habermas.

Díaz Zulay se aleja de las visiones idealistas que se refieren a la equidad e igualdad formal sin tener en cuenta las sociedades de clase donde el orden hegemónico que dirige el poder político funge como conductor de las prácticas procedimentales e institucionales que sirven al Estado para definir e instaurar el orden legal de la justicia. La autora de este libro confiesa ser beligerante en torno a la racionalidad dialógica porque está convencida de que sin ese tipo de razón comunicativa el orden político instaurado por las hegemonías del poder liberal del poder neoliberal del capitalismo se hace insuperable. La autora se propuso y logró generar un nivel de reflexividad y argumentación en términos inter y transdisciplinares. Propone una ruptura epistemológica para entender la racionalidad científica desde un sentido político, filosófico, ético y ecológico. Este libro pone en tela de juicio los espacios de dominio político del Estado capitalista, y abre un espacio de reconocimiento del otro desde la acción directa de los excluidos que están construyendo otros escenarios de una deliberación participativa con

sentido no represor sino liberador. Plantea la necesidad de construir una sociedad que reconozca la pluralidad y la diversidad de su tejido social. Este libro ayuda no solo a criticar las estructuras hegemónicas de una sociedad y del Estado neoliberal, sino a abrirse a las alternativas por medio de una deliberación que consiga democracia y libertad desde una perspectiva emancipatoria. Ante el fracaso del Estado y su institucionalidad, se abren pistas para una nueva organización política que satisfaga el interés general en la que la justicia emancipadora sea una condición de la nueva integración social. En este sentido, este libro se coloca del lado de los potentes movimientos latinoamericanos que han ido surgiendo a finales de 2019 e inicios de 2020. Análisis recientes del pensador social latinoamericano Raúl Zibechi, hacen ver que se ha ido afianzando una autoorganización colectiva para resistir y crear nuevas relaciones por fuera del mercado y del Estado.

Como ha destacado el académico Javier Capera, un condecorador del pensamiento de Díaz Montiel, la autora promueve temas no vistos por grupos cerrados del poder, y se escapa de los grupúsculos tradicionales académicos que velan por los intereses de los de arriba. En contrapartida, Díaz Montiel asumiendo un compromiso ético político en función de las luchas, pensares y sentires de los de abajo, se coloca en un pensamiento sólido emancipatorio. En esa línea se encuentra el presente libro que realiza una crítica a la racionalidad moderna, desnuda la ideologización científico-técnica de la institución sociopolítica y plantea como contrapartida la racionalidad intersubjetiva y la justicia social.

Jorge Alonso Sánchez
Profesor e Investigador emérito
Guadalajara, México

Prólogo

Teoría Social de la Justicia Emancipadora...

En América Latina, la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias políticas, principalmente, enmarcan entre sus intereses epistémicos importantes investigaciones en el campo de la justicia social. Se observan interpretaciones con fuertes referentes al pensamiento de los clásicos europeos, Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Marx, entre otros de la modernidad; sin embargo, aún son escasas e insuficientes las aproximaciones al pensamiento crítico que inaugura la Escuela de Francfort sobre este tema a partir de sus fundadores (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Arendt) y su representante más conspicuo: Jürgen Habermas.

Un interés, muy amplio, se suscita por la adhesión a las versiones ideológicas por no decir “idealistas”, de las tesis europeas de la Justicia social que se afirman enfáticamente en la “equidad e igualdad formal” sin sustanciar el tipo de sociedades de clases donde el orden hegemónico que dirige el poder político es el que funge como conductor de las prácticas procedimentales e institucionales que le sirven al Estado para definir e instaurar el orden legal de la Justicia.

Precisamente, este tipo o clase de Justicia, en sentido jurídico y normativo, es el que se asume en la discusión pública del poder del Estado por parte de ciudadanías muy cercadas por las prácticas políticas que le otorgan al poder del Estado sus normas de mando y de obediencia. Es decir, la “participación política” se logra y “sólo” es efectiva, si se juega con las “reglas” del Estado.

Por consiguiente, la reproducción socio-política que se realiza por parte de las ciudadanías con respecto al reclamo y aplicación de la Justicia se adecua y responde, obviamente, a los roles políticos institucionalizados en la vida pública por las normas que emanan de un Estado que es capaz de obviar, marginar o anular otras praxis ciudadanas que surgen de la disidencia y la conflictividad. Por lo que la “justicia” como el orden perfecto y absoluto es representado por el slogan: “la justicia es una y para todos”. Ello significa que la Justicia, de alguna manera, termina secuestrada por el orden legal que la instauro, además de advertir como “enemigo” a los otros que no se adhieren al status quo.

Esta visión, un tanto genérica de la concepción política de la Justicia en la racionalidad del Estado moderno, es la que se encuentra en crisis en el actual “modo de producción” del capitalismo neoliberal. Su comprensión demanda un esfuerzo de reflexión, crítica e interpretación que haga posible su radical transformación en el menor tiempo posible, pues hoy día no es suficiente pensar en la “reforma del Estado” como un “cambio de la política”; sino, más bien, en el poder de la política como sinónimo de prácticas ciudadanas y de gestión gubernamental local o comunal. Así, entonces, es previsible que los nuevos roles de la política emerjan desde la coparticipación ciudadana a través de los movimientos sociales que permitan acceder al poder con la intención expresa de construir otros espacios de la moralidad política donde las relaciones de fuerza y las alianzas de clase desborden y excedan el campo de la institucionalidad formal de la “justicia de Estado”.

En este libro, *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*, se plantea y replantea la crítica a éstos y otros fundamentos de la teoría y filosofía política de la racionalidad moderna. Traza, en cada uno de sus capítulos, problemas y alternativas de fondo a la crisis política de la racionalidad instrumental de las instituciones del Estado; pero, también, recupera para la eticidad y moralidad pública del poder y el carácter pragmático de la razón dialógica a partir de ciertos principios

emancipadores de la justicia social, tal y cual vienen promovidos por los movimientos alternativos del pensamiento crítico latinoamericano. Una singular simbiosis de las tesis habermasianas de la acción comunicativa y su reiterada insistencia en que la interacción racional del diálogo con el otro es una relación dialéctica entre lenguaje y entendimiento, entre el espacio comunicativo y el discurso de la política, entre la coacción y el argumento racional del consenso. Tesis políticas que se las complementan desde la ética de la liberación, las praxis emancipadoras sociales y la intersubjetividad de la filosofía intercultural.

Atraviesa esta mesurada investigación, en su arqueo filosófico y político, el thelos de la construcción discursiva del poder por parte de quienes son sujetos dialogantes de los intereses, conflictos y consensos. Es decir, las ciudadanías. Las democracias públicas siempre son proyectos alternativos que emergen como consecuencia pragmática de los mundos subjetivos e intencionales de los actores y sujetos sociales. Es, precisamente allí, en el intercambio simbólico, lingüístico, representacional, donde el sentido significante de la política logra su legitimidad en cuanto que es un resultado de los acuerdos comunicativos que se debaten en “ardor” de la disidencia política. El principio democratizador de las democracias públicas pasa, en consecuencia, por una gestión comunicativa que abre el acceso a un ejercicio de la razón dialógica sólo si se cumple con las normas de valor ético y moral que debe condicionar a la política para producir las condiciones materiales (económicas) de la Justicia social.

Como autora de éste libro no defiendo simplemente a priori la apuesta por una racionalidad dialógica que permita imponer los cambios discursivos que se requieren para la transformación de las democracias públicas de la modernidad; soy beligerante, precisamente, por el convencimiento que tengo de que sin este tipo de razón comunicativa el orden político instaurado por las hegemonías del poder neoliberal del capitalismo se hace insuperable y por consecuencia lógica eso implica un socavamiento de las ciudadanías y una real extinción de cualquier principio universal y particular

de la justicia en su acepción humanitaria. Resituar y repensar la política en términos de justicia emancipatoria, me permite efectuar una imposterizable labor de hermenéutica acerca del poder de la política entendida como dominio y la política del poder considerada como Justicia práctica o ciudadana.

Es decir, el sentido de la justicia está en su cumplimiento, o sea, en la obtención de lo justo a través de la igualdad y equidad entre diversas formas de coparticipación que incluyen al otro en el nosotros. Ese tipo de pluralidad a partir de las identidades y de las diferencias, implican una concepción heterotópica de la política, pues se reconoce al otro desde su alteridad inalienable, creativa e intercultural. La consecuencia de esta propuesta es la recuperación de un espacio público donde el ciudadano ha sido extraditado de su más inmediato poder comunicativo y que supone, en principio, su derecho a la opinión pública. De un modo más acuciante: a generar un discurso moral que no siempre tiene por qué responder al discurso dominante de quienes manejan el poder comunicativo de la política y de las democracias mediáticas.

La necesidad de una reformulación del “orden político de la justicia social”, obedece a un interés emancipatorio que estudia el ejercicio de poder que otorga la política a todos sus usuarios para regular y transformar las normas de valor de la eticidad y la moralidad en cuanto que garantes de la vida de todos. La dialogicidad que requiere el espacio público debe proscribir las exclusiones, pues se trata de hacer fáctico el derecho público que tienen las ciudadanías a la obtención de sus bienes materiales y espirituales. La concepción de este tipo de derecho público es, indiscutiblemente, la implementación de una justicia social capaz de superar las desigualdades sociales por las voluntades colectivas, la desintegración institucional por las cooperativas populares, entre otras relaciones susceptibles de decisivos cambios para el reagrupamiento sociopolítico.

La puesta en práctica de un discurso emancipador acerca de la política por medio de sus interlocutores “naturales u originales”, es decir, las ciudadanías generan una mirada finisecular de la

política del Estado moderno. La interacción entre esta teoría social de la justicia emancipadora y los actores o sujetos de la movilidad pública, entendiéndose a los ciudadanos, puede generar ese sentir utópico y revolucionario tan asociado al pensamiento crítico que plantea que la presencia de los ciudadanos en la polis, o sea en el espacio público, depende completamente de aquellos derechos y deberes que éstos obtengan para generar formas de gobernabilidad en conjunto.

Finalmente, en la lectura de este libro encontraremos efectivas vías y alternativas emancipadoras para el logro de una genuina justicia social cuyo punto de partida y de retorno son los sujetos de las praxis políticas en su inserción y correlación con los poderes públicos y los derechos de las ciudadanías. Una tesis muy sugestiva y que vale en sí misma, siempre y cuando evada ese espejismo de la Justicia como “reino de las ideas”, pues se trata de convertirla en “reino de las necesidades” humanas satisfechas.

Desde la perspectiva crítica de la episteme de la racionalidad comunicativa y de las praxis intersubjetivas, dialógicas y éticas, que se suscitan entre los sujetos de las culturas, se explica el interés emancipatorio que tiene la formación democrática ciudadana comprometida con la transformación del Estado social de derecho, desde la razón pragmático-comunicativa e intercultural, como principios fundamentales de re-categorización de la justicia y praxis sociopolítica de emancipación colectiva.

Al profundizar en el perfil epistemológico-político se entiende que, los procesos de integración social que promueven el discurso político de la Modernidad no minimizan o anulan la conflictividad entre los intereses prácticos de las clases sociales y la legitimidad institucional del Estado; por lo que más que existir una correspondencia entre estas dos esferas del poder político, lo que se observa es una permanente desarticulación y exclusión en la participación pluralista ciudadana.

En este libro también se pretende “hilar y tejer” desde las causas y variables que distorsionan y fragmentan esos procesos de acciones sociales intersubjetivas, interculturales y estatales, una

reconstrucción de la esfera sociopolítica donde los actores sociales en su movilidad política, enfrentan y rebasan el orden normativo del Estado neoliberal, con una gestión directa y participativa del poder político que recupera su origen y sede en la ciudadanía, donde el diálogo y la moralidad cívica deben permitir el reconocimiento de todas las identidades sociales. Es decir, que es en el ámbito de lo “público” donde es posible cuestionar el control político que se tiene sobre el ciudadano, a través de una voluntad común y de una opinión pública disidente que permita dotar de otro sentido a ese “nosotros” de la ciudadanía popular que surge a partir de una praxis sociopolítica mucho más autónoma y que reclama el rol emancipador de la justicia social.

El intento por dar respuestas y abrir alternativas a las problemáticas planteadas, a nivel teórico y metodológico, reflexionadas desde el contexto de la realidad latinoamericana, me dio la oportunidad de generar un nivel de reflexividad y argumentación en términos inter y transdisciplinarios. Desde esa perspectiva la interpretación del objeto está enmarcada no sólo a partir de la Teoría de la Acción Comunicativa al considerar el poder como un orden del discurso, la política como el escenario de aparición del diálogo con el otro, y la pragmática como una hermenéutica del significado de la interacción en sus contextos; sino también, porque se ha relacionado en perspectiva compleja y holística, aspectos de la ética social y la filosofía intercultural, en contraste y/o correspondencia analítica con sus diversos pensadores. Se enriquecen de este modo, los diversos juicios y opiniones que se tienen de la filosofía hermenéutica y sociológico-política de Jürgen Habermas desde un contexto intersubjetivo intercultural.

El proceso metodológico abordado, se desarrolló desde la hermenéutica como método de interpretación de la realidad, vista, desde un contexto dinámico y relativo, donde no son posibles las verdades absolutas a través de un proceso de racionalización instrumental de las acciones sociales, donde la praxis sociopolítica ciudadana ha quedado cosificada, pierde la ciudadanía derechos y poder político, además de conciencia crítica para cuestionar el

control social impuesto por el Estado hegemónico neoliberal. Se requiere, entonces, generar un nuevo orden sociopolítico sustentado en la dialogicidad ciudadana como condición para interactuar en el espacio público. Esta será la categoría fundante para el uso del poder originario por parte de los ciudadanos, quienes utilizando la razón práctico-moral dirigen sus acciones comunicativas y la argumentación del discurso al entendimiento intersubjetivo e intercultural, tan necesario para resignificar el sentido del poder de la política que debería estar al servicio de sociedades más justas, equitativas y solidarias.

Esta nueva postura acerca de la comprensión de la racionalidad la coloca en un devenir del ser y de la historia, que hace posible conocer e interpretar el mundo de una manera mucho más sistémica y orgánica que no puede dejar de reconocer lo asistémico e inorgánico, lo fractal, la diseminación, constructividad y deconstructivismo que en un momento u otro componen y recomponen la realidad y nuestra percepción, conceptualización e interpretación. La realidad es una conjunción de posibles momentos que se interceptan en un punto de interacción del que se derivan inciertas situaciones. De ningún modo es recomendable preconcebir un modelo de interpretación de la realidad al que ésta quede sometida. Los modelos de la realidad son múltiples, y en esa multiplicidad de la potencia es que se puede lograr la realización de los procesos que forman parte de la acción humana.

El nuevo paradigma que emerge de la crisis de las ciencias positivas de la modernidad, presenta la construcción histórica de la racionalidad en el espacio de la intersubjetividad intercultural y la dialógicidad. En un primer momento, esto se entiende desde la acción y actuación histórica de seres racionales que son capaces de organizarse cognoscitivamente desde su diferencia y pluralidad, para comprender el sentido de los fenómenos de la realidad de los que son actores y autores; en un segundo momento, pasar de la concepción monológica de la racionalidad hacia otra de carácter dialógico; es decir, asumir que la existencia del logos no está determinada por un solo modelo de pensamiento o de ciencia,

sino que existen modelos divergentes que son necesarios tomar en consideración para entender los diversos puntos de vista con los que se debe construir el conocimiento en su contextualidad socio-histórica.

Es a partir de ese movimiento social e histórico de la razón como episteme, es decir, como un conocimiento sistémico que aborda desde un conjunto de relaciones diversas en su analogía y complementariedad, en su diversidad y discontinuidad, desde las causas hasta las interacciones, desde las intenciones hasta el sentido, desde la pragmática hasta la hermenéutica, que los complejos procesos en los que se constituye la realidad organizan la existencia humana como mundo. Esta nueva visión de la ciencia, que es una nueva visión de la postracionalidad, pasa, por la crítica positivista y objetivista en la que se consumió la razón de la modernidad, hacia una postura donde se reclama otra racionalidad que permite indagar en un mayor campo de la libertad de la acción y del entendimiento, la comprensión intersubjetiva intercultural de la realidad y su respectiva comprensión hermenéutica.

El nuevo paradigma que se presenta, se concibe desde una complejidad dinámica regulada y autorregulada, caótica e incierta, donde la realidad se conjuga a partir de diversos planos ontológicos y cuya aprehensión estaría mediada por el lenguaje y la práctica discursiva e intercultural de cada área de la ciencia y de sus usuarios. Se evita una afirmación dura del plano epistemológico, por otra más débil, que supone la inexistencia y poca fiabilidad de estructuras fundantes de la realidad.

La ruptura epistemológica que se propone es abrir las ciencias a las prácticas sociales, es decir, entender la racionalidad científica no solamente en el sentido estricto de lo que es la ciencia, sino en un sentido lato de lo que son las ciencias entre sí, desde un sentido político, filosófico, ético, ecológico, etc., y replantear el significado cultural e histórico de las ciencias en términos no hegemónicos o dominantes, sino liberadores o emancipadores. Y para lograr ese fin, se deben compartir los medios de los que se disponen para que no un individuo, sino la totalidad del colectivo,

pueda tener acceso al conocimiento científico y pueda participar de su creación o de su uso.

Se opone, entonces, al paradigma de la modernidad y su perspectiva monológica y tecno-científica del conocimiento, esta otra dialógica, intersubjetiva e intercultural del conocimiento; pues, se trata de poner de relieve que el conocimiento de la realidad se obtiene y resulta de una mediación lingüística entre sujetos cognoscentes y objetos conocidos intersubjetivamente y en términos interculturales.

La nueva racionalidad traspasa las fronteras convencionales de la disciplina, y se inserta en una concepción de la ciencia y del conocimiento mucho más asociada con los roles políticos, culturales e históricos de la racionalidad. Al recuperarse para la nueva racionalidad el espacio práctico, el rol ético y moral de la ciencia, los fines e intereses políticos de ésta, pasan inevitablemente por formas institucionales y de Estado que le permiten a la sociedad su debida y pertinente transformación, asumiendo para el desarrollo de la racionalidad científica, entendida como formando parte de la “razón práctica”, un universo de valores éticos y morales sin los cuales no podría darse en la ciencia la condición humana de la que es garante y responsable.

Zulay C. Díaz Montiel

Introducción

El conocimiento científico de las ciencias sociales, debe estar orientado hacia el desarrollo de esa condición humana de cada persona como ciudadano, que le permita niveles de vida con los que pueda satisfacer sus necesidades y resolver a través de la crítica y la argumentación, los problemas y conflictos propios de cada organización social.

En este libro, una vez expuesta la crítica a la institución social moderna, se aborda el estudio de la racionalidad comunicativa como alternativa crítica a la racionalidad instrumental moderna y como fundamento epistemológico para teorizar el tema de la justicia emancipadora, que conjuntamente con la teoría del discurso y la filosofía intercultural, se utiliza como procedimiento que sirve para examinar la validez de las normas existentes que deben ser cumplidas racionalmente y que se han tornado problemáticas en lo que respecta a las condiciones de su cumplimiento.

En este orden de ideas, nos valemos de la tesis filosófico-sociológica de la Teoría de la Acción Comunicativa que es considerada por su autor –Jürgen Habermas- una teoría pragmática del lenguaje, de la Ética del Discurso como teoría de universalización de las normas a partir de acciones morales, para conceptualizar y categorizar los problemas que se estudian, así como de la filosofía latinoamericana intercultural de Raúl Fornet-Betancourt; que trata de explicar los sistemas de vida social que se crean desde el pluralismo cultural.

Es tiempo de comenzar a buscar alternativas, es tiempo

de que podamos desarrollarnos en un espacio público que sea capaz de convocar desde una praxis política emancipadora al bien común, como medio indispensable de la institucionalidad social. Entre todos, unidos, el camino a construirse dejará de ser utopía para convertirse en la realidad de un espacio social, público y deliberante, que nos haga conscientes del rol político con el que nos corresponde crear una sociedad más justa y solidaria.

En vista del planteamiento anterior, se elaboraron una serie de interrogantes que permitieron orientar la interpretación que se hace en este libro de los problemas planteados:

¿Cómo se interpreta la crisis de legitimación de la institucionalización sociopolítica moderna?

¿Cuál es la importancia de la racionalidad comunicativa para los procesos emancipatorios?

¿Por qué el entendimiento debe ser intersubjetivo e intercultural?

¿Cómo se fundamenta en términos discursivos práctico-morales la razón pública?

En la sección primera, se presenta la “Razón instrumental en la Modernidad”. Se aborda la problemática de la racionalidad moderna en sus consideraciones filosóficas y epistemológicas. A partir de esta reflexión, se introduce la crítica a la racionalidad moderna del capitalismo avanzado, a través del desarrollo tecnocientista de las fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, que buscan deslegitimar cualquier otro sentido social (liberador y emancipador) que la ciudadanía contraponga a la racionalidad mediofin del mercado y el consumo tecnocientífico. Siguiendo este orden de ideas, se planteó lo relativo al control del poder político que la racionalidad moderna mantiene en la institución social, como ideología científico-técnica infiltrada en la vida cotidiana y en la complejidad del sistema. Se cuestionó desde la razón práctica el poder de dominio del control instrumental y funcional que tiene esa racionalidad y su incapacidad para hacer más equilibrados y sustentables, sistemas sociales que deberían permitir con más coherencia e integración social satisfacer las necesidades de todos.

Es decir, se discutió la deslegitimación de la institución social de una racionalidad estratégica que ha permitido legitimar la técnica como poder político y con ello, la forma en que se ha desintegrado la esfera social, intentando controlar la existencia humana a partir del carácter represor y compulsivo de la racionalidad técnica.

En consecuencia, el principal objetivo de esta primera sección del desarrollo teórico, es distinguir entre el status filosófico y epistemológico de la razón técnica y la razón práctica, haciendo una interpretación de la crisis de legitimación de la institucionalización sociopolítica desde la racionalización del sistema y la vida cotidiana con el propósito de explicar las distorsiones políticas a las que ha dado lugar la racionalidad moderna en las sociedades actuales.

En la sección segunda: “Carácter emancipatorio de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad”, se desarrolla la perspectiva habermasiana de fundamentar las ciencias sociales en una teoría de la acción comunicativa como mecanismo coordinador de la acción social, así como la perspectiva de Forner-Betancourt de fundamentar el nuevo logos en la filosofía intercultural. En este sentido, se destacan en la acción comunicativa como teoría social, dos aspectos a saber: i) el aspecto teleológico de ejecución de un plan de acción, y, ii) el aspecto comunicativo de interpretación de la situación y obtención de un acuerdo, a través de la intersubjetividad de la pragmática comunicativa como racionalidad intersubjetiva. En este caso, lo fundamental en esta segunda sección del estudio estuvo en analizar el impacto político de la teoría de la acción comunicativa en el marco de la teoría crítica de la sociedad, manejando la nueva acepción filosófica que pasa del paradigma de la conciencia al paradigma lingüístico de la intersubjetividad intercultural. Por otro lado, se destacan en la filosofía intercultural prácticas éticas, dialógicas e intersubjetivas, suscitadas entre sujetos de las culturas como proceso comunicativo polifónico e intercultural que abre espacios de emancipación ciudadana.

En la sección tercera: “Justicia social emancipadora en perspectiva latinoamericana e intercultural”, se da razón de los

fundamentos epistémicos del rol político que debe cumplir la justicia social en América Latina. También se interpreta el carácter social de la moral como formación democrática de la voluntad común que ha sido invalidada en la modernidad entre otras causas por la estatalización de la política. Para hacer frente a esta problemática se abordó la construcción de una práctica ciudadana, dialógica, intersubjetiva e intercultural, capaz de materializar en la vida pública la formación discursiva de la opinión y la voluntad política para efectos de contribuir a transformar la realidad sociopolítica y regular la convivencia humana desde un trato de solidaridad y justicia, de todos para con todos. Entendiendo la sociedad como esfera simultáneamente pública y política, en donde se articula el sentido de la práctica ciudadana en defensa de sus derechos fundamentales y sus derechos políticos, se propuso como principio básico de constitución de esa práctica una praxis sociopolítica que sustenta lo que denominamos justicia emancipadora. Para ello, el proceso de transformación política debe someter a un control comunicativo las condiciones de vida de sociedades desintegradas por la desigualdad, la injusticia y la desesperanza. Se trató pues, de aclarar el sentido sociopolítico con el que se entiende la justicia emancipadora fundamentada en la intersubjetividad lingüística que crea un “nosotros” conjuntamente con la filosofía intercultural, para estatuir en la autocomprensión democrática, radical y deliberante, valores políticos reconocidos en un espacio público de actuación ciudadana intercultural.

SECCIÓN PRIMERA

Razón instrumental en la Modernidad

“Bajo el título de libertad de juicios de valor se ha confirmado también en este campo de investigación, cercano a la praxis, el código que la ciencia moderna hubiera de agradecer a los comienzos del pensar teórico en la filosofía griega: psicológicamente, el compromiso incondicional con la teoría y, epistemológicamente, la separación del conocimiento respecto del interés.”

HABERMAS, Jürgen. (2002).
Ciencia y técnica como ideología. España, p. 162.

SECCIÓN PRIMERA

Razón instrumental en la Modernidad

1. Problemática de la racionalidad Moderna

El descubrimiento del “nuevo mundo”, así como el renacimiento y la reforma, constituyeron los límites históricos entre la edad moderna y la edad media. Según Hegel, el siglo XVII registra el comienzo de la era moderna cuyos cimientos se asientan desde finales del siglo XV. El espíritu de la época como expresión hegeliana, rompió con el mundo de ideas vigentes hasta el momento. Representó una nueva forma de explicar cómo funciona el mundo, que se separaba del pasado filosófico medieval y se autofundamentaba - empleando la razón y desligándose de la religión como poder unificador- en la autonomía de un saber, donde el sujeto interiorizó una relación consigo mismo que el propio Hegel la denominó: “subjetividad”.

El despertar de la humanidad, condujo al conocimiento que puede dar explicación de lo que conoce, empleando la razón y la experiencia a diferencia de la fe¹. Es tiempo de la liberación del sujeto cognoscente donde la voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales. Desde los inicios de la era moderna, la filosofía occidental se desarrolla a través de una interacción entre: sistemas de pensamiento basados en una interpretación

1 Cfr. HABERMAS, J (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. España. Taurus.

mecanicista y materialista del universo y otros que consideraban el pensamiento humano como la única realidad. Esto condujo a descubrimientos científicos de repercusión muy significativa y con ello, al renacimiento de la filosofía.

El objetivo de la vida humana ya no se concibe como preparación para la salvación, sino más bien como la satisfacción de los deseos naturales del individuo. Las instituciones políticas y los principios éticos dejaron de ser considerados como reflejo del mandato divino y comenzaron a ser vistos como formas prácticas de ser en sociedad creadas por el hombre. Asimismo, en la epistemología moderna del siglo XVII, la nueva visión filosófica giró alrededor de la razón (racionalismo) y la experiencia (empirismo) como patrones instaurados para dilucidar acerca de la verdad y sus razones.

Es decir, por un lado, la razón como fuente principal de todo conocimiento verdadero se constituye en sustancia de la subjetividad humana, y por otro lado, la vertiente empirista nace en oposición a la idea de darle excesiva importancia a la subjetividad y a la razón, planteando el conocer como el saber de la percepción de los sentidos y la percepción de uno mismo. Ya las razones filosóficas apuntalaban a no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido su evidencia.

A partir de ese momento, se arraigó el conocer en la experiencia y procedimientos deductivos de la ciencia experimental y en la búsqueda de la verdad mediante el empleo de la razón, tratando de dar solución al problema del conocimiento. La realidad subjetiva define qué es en sí ser real y adquiere hegemonía el método de las ciencias naturales que se transfiere al conocimiento del hombre y la sociedad.

En este devenir, la humanidad registra el nacimiento de una nueva época que sustentó el desarrollo y progreso social del mundo occidental, bajo la condición de: sujetos susceptibles de conocer. Esto dio paso al nacimiento de la ciencia positiva como forma de lograr conocer la verdad del mundo de las cosas, y bajo un modo de organización social de la producción capitalista se auspició su desarrollo, -entre paréntesis-, para fines de máxima explotación de recursos escasos ante necesidades humanas ilimitadas. Esta ciencia positiva logra pues hacer girar el mundo de relaciones sociales alrededor del tecno-cientificismo como forma de respuesta social, ante una realidad cercada por un positivismo irracional que en nombre del crecimiento de las riquezas de las naciones creó un mundo de relaciones socio-políticas que hasta hoy sólo atienden a los intereses económicos de quienes arriesgan sus capitales para llevar a cabo procesos de producción de bienes y servicios –entre paréntesis- para satisfacer necesidades materiales humanas, generándose así mayor suma de felicidad para todos.

En esta etapa de evolución histórica del mundo occidental, las nuevas estructuras sociales se determinaron por la diferenciación de dos sistemas de organización funcional: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, los cuales institucionalizaron la acción económica y la acción administrativa como procesos racionales con arreglo a fines, sustentados en el desarrollo del interés individual como categoría epistémica, sostenida desde la dominación de un sujeto que inspira su acción ateniéndose a sus propias intelecciones.²

De acuerdo con Habermas, el vocablo “modernización” es usado para referir una gama de procesos acumulativos que han dejado una estela de consecuencias a causa de: la formación de capital con el respectivo desarrollo de las relaciones de

2 *Ibidem.*

producción, la implantación del poder político centralizado, el desarrollo de identidades nacionales, las formas de vida urbana y la secularización de valores y normas.

Hoy día, dándose una ruptura entre el concepto de modernidad y la comprensión que ésta obtiene de sí, desde el horizonte de la razón occidental queda entonces, una “sociedad moderna” que reproduce en términos mecanicista las leyes de funcionamiento de la economía y del Estado, de la ciencia y la técnica, que es preciso comenzar a discutir para entender, de qué hablamos cuando referimos el concepto de: “racionalidad moderna.” Lo antes expuesto, explica el fenómeno que desde lo práctico caracteriza la relación entre sujeto-objeto como un principio de dominio, al convertirse el sujeto en objeto, oprimiéndose así su subjetividad; y/o planteándose al mismo tiempo una relación sujeto-naturaleza, que desvirtúa el principio del respeto a la vida como fundamento de la existencia humana en sociedad.³

Este carácter represivo de la razón, se funda en términos generales en la estructura de la relación del sujeto consigo mismo; es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo. Indiscutiblemente la consolidación de la libertad subjetiva, que separa la razón de la religión para presentarse como un poder unificador, caracteriza la racionalidad moderna, como la ruptura entre “saber” y “religión” y a la cual Hegel denominó: mundo del espíritu extrañado de sí mismo.

La racionalidad moderna erige en la razón un ídolo que sustituyó equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello, elevó a absoluto algo finito, degenerando en positiva la disputa entre ortodoxia e ilustración⁴. Se puede

3 *Ibid.*, p. 42.

4 *Ibid.*, p. 38.

interpretar entonces, que las acciones integralmente morales que le dan sentido al valor de los sujetos, fueron desplazadas por un positivismo centrado en la esperanza de recompensas en el más allá. Los fundamentos en la concepción de autoridad de la nueva religión, comienzan a alejarse del pasado idealizado que representó la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la *polis* griega, para apoyar una nueva forma de concebirse la vida en sociedad, que se fundaría en la ciencia y la técnica, entramándose nuevas formas de socializar la independencia adquirida por la subjetividad, como principio de libertad y poder, para buscar la verdad y la realidad de las cosas en el mundo.⁵

Esta época desprendida de la herencia histórica, rompiendo con la convicción que absolutizaba la totalidad del ser desde la aprehensión de lo divino con lo humano, centra en el “sujeto” el poder de la razón.⁶ En la subjetividad como factor perturbador de la tradición histórica, la modernidad se supone como el aislamiento de un sujeto extrañado de sí mismo que pone en marcha la dinámica de una comunicación perturbada por su propia extrañeza, concibiendo Hegel su reconciliación, en el restablecimiento de su totalidad ética desde una religiosidad popular asistida por la razón, la cual podría devenir en condiciones de libertad política.

Hegel, preocupado por superar la razón centrada en el sujeto, entiende la modernidad partiendo de éste.⁷ Esto lo lleva a movilizar su pensamiento contra la autoritaria razón, planteando la intersubjetividad que se presenta -bajo condiciones de amor y vida- como algo que no le es de suyo a la modernidad, sino más bien concebida desde la religiosidad primitiva y la *polis* griega. El espíritu extrañado de la época –como bien lo denominó- genera

5 *Ibid.*, p. 45.

6 *Ibidem.*

7 *Ibidem.*

en la controversia, una positividad instaurada desde la negación del propio poder del ser humano basado en su moral. Así, en la modernidad el ideal de un orden social político global concebido desde la tradición aristotélica, que cimienta sus bases desde la estructura política que deviene en la integración social, ya no existe.

En otras palabras, en el concepto de racionalidad moderna el ideal aristotélico de un orden social basado en el concepto de política como una esfera que comprende al Estado y la sociedad, deja de existir como consecuencia del paso, de una economía de subsistencia basada en una producción agraria y artesana, a un modo de organización social de la producción capitalista, regido por el tráfico de mercancías, creado por la economía y organizado en forma de derecho privado⁸. A través de los medios que son: el valor de cambio y el poder, lo social se separa de lo político y la sociedad económica despolitizada se separa del Estado burocratizado. Es por ello que Habermas plantea que Hegel, describe el tráfico mercantil como un ámbito éticamente neutralizado para la persecución estratégica de intereses privados.

Lo anteriormente expuesto, Habermas lo explica, por un lado, como el nacimiento de una teoría social –siglo XVIII-, fundada en términos de economía política; y por otro lado, una teoría del Estado inspirada por el derecho natural moderno, dándose lugar entonces, a la separación entre Estado y sociedad civil y dentro de ésta última, cada quien es fin para sí mismo; pero sin relación con los otros no pueden alcanzar sus fines, por lo que los “otros” se convierten en medio para el fin del individuo particular.

En otras palabras, el interés individual y egoísta que prima

8 *Ibidem*.

en la sociedad moderna, se erige en su dialéctica a concatenar relaciones con el “otro” que desde la dinámica estructural económica capitalista –como producto del tráfico de mercancías– separa de la esfera política del Estado a la sociedad civil y comienza una forma de relación con el otro, que tergiversa y minimiza la posibilidad de satisfacer los intereses particulares desde la satisfacción del otro, que como “otro”, también posee expectativas y tiene necesidades que cubrir.⁹ La realidad planteada introduce el problema que Hegel, desde un punto de vista histórico-evolutivo, comprende como la relación entre eticidad y moralidad.¹⁰ La reflexión moral hegeliana, comienza cuando el individuo experimenta el orden institucional de la eticidad y los valores de la tradición como causantes de injusticia, o como moralmente cuestionables. Pensó, que, al producirse una ruptura de la identidad histórico-cultural inmediata de los individuos, la moralidad representa un estadio evolutivo posterior y más elevado que la eticidad inmediata, poniendo al relieve el hundimiento de la armonía de la primitiva *polis* griega, que planteaba la visión de un orden político global donde la política integra a la sociedad en su conjunto. Según Hegel,¹¹ la dimensión ética de la vida social contrapone como estadio superior de la eticidad sustancial inmediata, las razones y el sentimiento de la conciencia humana, queriendo decir con ello que: Quien es éticamente virtuoso (en el sentido antiguo) encarna ya el ethos válido y vigente... mientras que un obrar específicamente moral (en sentido moderno) se fundamenta en principios que han de ser justificados ante la propia conciencia.

Además, según Hegel, la moralidad como proceso de distanciamiento crítico del mundo histórico-cultural, se da posterior a la ruptura de la eticidad natural. Sólo cuando esto sucede, se

9 *Ibid.*; p. 53.

10 DE ZAN, Julio. (2002). Panorama de la ética Continental Contemporánea. España. Akal. p. 26.

11 *Ibid.*, p. 27.

puede crear una conciencia moral como momento originario para la evolución de la vida en sociedad, de las instituciones y de lo político. La filosofía hegeliana plantea, que sólo en el marco de la eticidad es posible la determinación del contenido de la moral, como “doctrina ética de los deberes”.¹² El punto de vista kantiano de la moralidad como: reflexión de la conciencia sobre la ley moral y sobre el deber como principio universal de la voluntad autónoma, Hegel lo analiza como una eticidad que respeta y realiza las exigencias de la moralidad.

Es menester entonces, fundamentar filosóficamente los principios morales universalmente válidos, entendiendo que la autonomía y universalidad de la moral como principio kantiano, es superada por Hegel estimando criterios que conduzcan a la sociedad a crear el marco normativo que permita: *i*) regular la interacción de las diferencias sociales *ii*) la igualdad para todos los individuos, *iii*) el respeto a los derechos humanos fundamentales para la vida, así como, *iv*) el respeto a la dignidad de la persona y los grupos.¹³

Se trata pues de asumir una posición entre eticidad y moralidad, como procesos concatenantes en la evolución histórico-social, que alude con un sentido práctico a crear conciencia moral, cuando los ideales de una vida buena se ven amenazados por niveles de desigualdad, injusticia e irrespeto, a la libertad y derechos humanos fundamentales que la institucionalidad instaurada y las propias leyes del derecho natural organizan dentro del sistema social.

Hoy por hoy, las implicaciones que dentro del contenido

12 HEGEL, WG: *Werke*. 2. Frankfurt,1970. pp, 507-508. Citado por: DE ZAN, J (2002): *Op. cit*, p. 18.

13 *Ibid.*, p. 19.

social del mundo occidental ha impuesto la racionalidad moderna en su evolución histórico-cultural, se podrían resumir en una determinada forma de oculto dominio político, institucionalizado para regir desde una racionalización social economicista-instrumental¹⁴. La razón técnica convertida en ideología –según Habermas- ha racionalizado la acción social con un único sentido: desencadenar un proyecto histórico-social en el que los intereses dominantes tienen el propósito de ampliar el aparato productivo-distributivo como procesos económicos, a través del progreso científico-técnico. Ante ésta realidad, los problemas de moralidad no pueden dejar de enfrentarse como parte fundamental de la acción política ciudadana. La misma, debe asumir su rol como protagonista en la creación de una sociedad más justa y solidaria¹⁵.

La necesidad que se tiene de convivir en sociedades políticamente libres para la participación y la cooperación, debe fundarse en un concepto que legitime al Estado en su razón política, haciendo posible a través de una ciudadanía políticamente activa y deliberativa, conciliar un proyecto de transformación social democráticamente pluralista y consensual¹⁶. Para ello, las nuevas concepciones del mundo, deberán salir al paso para buscar formas de vida que comiencen a crear el espacio público necesario para consolidar sociedades democráticas con verdadera integración social, donde se logren hacer explícitos los principios morales que se consideran estar ya latentes en el sentido común.¹⁷ Hay

14 HABERMAS, J (2002a) Ciencia y Técnica como “Ideología”. *España. Tecnos.* p. 54.

15 Cfr. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. (2004): “Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático”, *Revista Quórum Académico*. Año 1, No 1, enero-junio. CICI, Universidad del Zulia, Maracaibo. pp. 63-77.

16 *Ibidem*, p. 67.

17 HABERMAS, J (1991): *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*. Conferencia pronunciada en el departamento de filosofía de la Universidad de Valencia España. Consulta de Internet: <http://by9>.

que constituir a la política en el medio que haga posible que los miembros de comunidades solidarias se tornen conscientes de su recíproca dependencia y que sean esas relaciones las que logren transformar la sociedad en una asociación de ciudadanos libres e iguales.

1.1. Modernidad y racionalización social

La modernidad representó la época en la cual la propia razón destruye la humanidad que posibilita. La razón es negada en favor de una forma de dominación racional con arreglo a fines. Como razón instrumental entonces, quedan las ideas morales sometidas a un enfoque jurídico universalista que se sustancia en el desarrollo de un sentido social cosificado, y así, despojado de su propia validez, asimilando éste, al puro poder que destruye toda capacidad crítica y como consecuencia se instaura la injusticia y desigualdad por la propia neutralización que infiere su lógica interna.¹⁸

De acuerdo con Habermas, Weber analiza el proceso universal de desencantamiento en la historia de las grandes religiones como la condición para dar paso al racionalismo occidental.¹⁹ Para Weber hablar de racionalización social es plantear el concepto de racionalidad con arreglo a fines que al mismo tiempo comparte con Marx, Horkheimer y Adorno. Entiende la modernización de la sociedad como el proceso por el que emerge la empresa capitalista y el Estado moderno, caracterizando la época, por una

hotmail.msn.com/cgi-bin/getmsg?curmbox=F000000001&a=2dd4de94... el día 31/07/2005.

18 HABERMAS, J (1989): *Op. cit.*, p.103.

19 HABERMAS, J (2002a): *Op. cit.*, p 53. “Racionalización significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de decisión racional. En segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación”).

diferenciación de esferas de valor y estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera.²⁰

El nacimiento de la empresa capitalista y del Estado moderno que le sirve de soporte para su viabilidad, encarnan pues, la transferencia de la comprensión del mundo del plano de la tradición cultural al plano de la acción social con arreglos a fines. Esta transferencia hacia un nuevo orden social requirió de la institucionalización de formas de saber diferenciadas; así: el subsistema ciencia independiente de las doctrinas teológicas, la institucionalización del arte y la intelectualidad especializada, racionalizaron la práctica cotidiana.²¹

En la crítica de Habermas a Weber, se infiere que cuando la institucionalización de saberes logra sustituir al saber tradicional en su función de dirigir la acción en la práctica cotidiana, se produce entonces, además de la racionalización en los sistemas económico y estatal, la racionalización del mundo de la vida. Ante tal realidad, en la práctica que constituye el mundo de la vida, el mecanismo de acciones orientadas al entendimiento es tapiado por acciones orientadas al éxito, donde la coordinación es ejecutada a través de valores instrumentales generalizados tales como, el dinero y el poder, que sustituyeron el lenguaje como mecanismo de control.

Lo antes expuesto, ha logrado desencadenar un proceso de objetivación del mundo social y subjetivo sustentado en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, afectándose la libertad de elección entre alternativas a causa de la racionalidad que domina.²²En las

20 HABERMAS, J (2002b): *Teoría de la acción comunicativa, I*. México. Taurus. p. 214.

21 *Ibidem*.

22 BERGER & LUKMANN (1966): p. 57. Citado por: HABERMAS, J (1989): *Op. cit.*, p. 101: “al proceso por el que los productos de la autoalienación

sociedades contemporáneas, la integración social no está sostenida por el consenso sobre valores, al contrario, ésta se sostiene sobre la base de una racionalidad con arreglo a fines. Habermas plantea que más que las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, es el medio dinero (sistema económico) y el poder (sistema administrativo) los que a medida que se desarrollaron necesitaron institucionalizarse para construir el fundamento práctico-moral de los ámbitos de acción organizada, como vínculos que conectaron al mundo de la vida con los sistemas económicos y administrativos. Explica que el problema de la racionalización social moderna presenta serias contradicciones desde su aparición.²³

Se trata de una contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida para la que el lenguaje representa el medio insustituible de entendimiento y los medios de control deslingüistizados que buscan la acción orientada al éxito. Al plantearse disociaciones entre racionalización del mundo de la vida y racionalización de los subsistemas sociales, es de sumo interés entender que la acción con arreglo a fines quedó referida a la racionalidad con arreglo a valores, naciendo una cultura estigmatizada por la inmoralidad y la hipocresía. Así, las acciones práctico-morales quedaron sometidas –en el mundo de la vida– a las exigencias del aparato técnico que sólo busca la calculabilidad de la eficiencia y eficacia de las acciones, generándose con ello, la pérdida de la libertad subjetiva que queda cercada por el

activa del hombre adquieren carácter objetivo es... la objetivación”. También, HABERMASJ (2002b): p. 495: “El pensamiento objetivante sirve a la reproducción de una vida que se caracteriza por la entrega de los sujetos capaces de conocimiento y acción a una autoconservación intransitiva, ciegamente vuelta sobre sí misma, como fin único”.

23 *Ibid.*, p, 437. “La racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar con efectos desintegradores sobre el mundo de la vida”.

utilitarismo del saber y conocer individual y social, que se proyecta en una práctica cotidiana donde se sustituye una orientación al entendimiento –mediada por el lenguaje- por una orientación instrumental –mediada por la técnica- del pensamiento y el obrar.

Con la racionalización moderna, la individualidad del sujeto queda alienada por la dinámica cada vez más compleja de los subsistemas sociales. Emanciparlo, podría devenir en el rescate de su individualidad para corresponder luego, desde una relación intersubjetiva, a la propia intelección que desde el diálogo argumentativo valide la pretensión de lo que es o no racional y moral²⁴. Cuando se concibió la idea de razón, su función era algo más que la de regular meramente la relación entre medios y fines; fue considerada como instrumento para entender los fines, para determinarlos.²⁵ En una sociedad caracterizada por la desigualdad y la injusticia que amenaza a la integración social y ésta a su vez, es gobernada por el sistema económico funcionando de integrador bajo un punto de vista sistémico, las posibilidades de transformación del proceso de racionalización, podrían estar en el terreno de un discurso práctico-moral que exija que los intereses legítimos sean generalizables. La desigualdad en las oportunidades de vida entre los miembros de una misma sociedad ha generado una crisis permanente como consecuencia de la falta de sentido social que puede tener la inequidad distributiva de la riqueza generada.

Desenmascarar el compromiso que la modernidad tiene con una racionalidad técnica, supone un cambio de racionalidad desde la postura de un nuevo paradigma y una reconstrucción de los mecanismos para normar una nueva racionalización del mundo

24 HORKHEIMER, M (1967): p. 21. Citado por: HABERMAS, J (2002b): p. 440.

25 HABERMAS, J (1998a). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Argentina. Amorrortu Editores, p. 11.

de la vida y los subsistemas sociales. Porque en la modernidad la cosificación de las instituciones y las formas de expresión lingüísticas, son parte de las objetivaciones que dan lugar al proceso de racionalización²⁶. Es menester entonces, dimensionar el por qué obrar desde otra racionalidad y otro paradigma.

2. La institución social como control del poder político.

Remontarse al origen de la sociedad y seguir atentamente su desenvolvimiento, nos permite cerciorarnos que es obra de la necesidad la aproximación de los seres humanos, que no pueden nada los unos sin los otros. Por un instinto de supervivencia que funciona bajo leyes naturales, el “ser humano” –según Aristóteles– es condicionado en su desarrollo hacia el “ser social”.²⁷ Es evidente, entonces, que todas las asociaciones humanas tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás y a la cual se llama precisamente: Estado y asociación política.

El ser humano, según lo expresado por Aristóteles en el siglo V a.C., es por su propia naturaleza un ser político y por ende social. Desde que se conoce que el hombre habita la tierra, éste, por necesidad de supervivencia ha tenido que realizar acciones que lo lleven a coordinar con otros –sus semejantes– la puesta en marcha de prácticas organizativas y productivas, que satisfagan las expectativas de su vida social y económica, y el resto de las

26 HABERMAS, J (1989): *Op. cit.*, p. 100. “Se entiende como cosificación la visión que se tiene de los productos humanos: como si fueran otra cosa. Ejm: hechos naturales, consecuencias de las leyes cósmicas o voluntad divina”.

27 ARISTÓTELES (1997): *Política*. España, Vigésima edición. Introducción: Carlos García Gual. Traduc., Patricio de Azcárate. Editorial Espasa. Colección Austral. p. 39. “Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, sino se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo. El individuo que no tiene necesidades, simplemente es un bruto o un dios”.

necesidades que ha de cubrir a lo largo de la trayectoria de su vida.

Aristóteles plantea que el Estado procede de la naturaleza social del individuo, teniendo su origen en las necesidades de la vida y debiendo su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas; el bien para cada cosa es precisamente lo que asegura su existencia. Al mismo tiempo, esa condición socio-humana lo lleva a pensar en la justicia como necesidad social, siendo el derecho la regla de vida para la asociación política y la decisión de lo justo es lo que para él, constituye el derecho²⁸. En otras palabras, es la justicia social la que puede hacer posible que la sabiduría y la virtud que por naturaleza posee el ser humano, estén al servicio de cada uno de los ciudadanos que conforman lo que Aristóteles denomina pueblo; y es la asociación de pueblos los que forman al Estado. Entonces, es la naturaleza socio-política del individuo la que marca la humanización del “ser humano” y, en consecuencia, la institución de la sociedad como mecanismo de autonomía. Según Castoriadis, como individuos somos fragmentos ambulantes y complementarios unos de otros de las instituciones de la sociedad. Lo que decimos y pensamos está instituido en nuestra sociedad natal en cada uno de nosotros; por lo tanto, siendo “nosotros” los que instituímos el orden social, estamos totalmente absorbidos por éste; es decir, antropológicamente hemos sido, somos y seremos, los hacedores de la institución social.²⁹

28 *Ibid.* p. 43. “La naturaleza de una cosa es precisamente su fin y arrastra instintivamente a todos los hombres a la asociación política.”

29 CASTORIADIS, C (2001): *Figuras de lo pensable*. Argentina, Fondo de Cultura Económica de Argentina. Conferencia ofrecida en el coloquio sobre <<psicoanálisis y perspectiva familiar sistémica>>, el 15 de diciembre de 1985, publicada en: ¿Y a-t-il une théorie de L’institution?, Paris, Centro de Estudios de la Familia, pp. 105-121. Refiriéndose al significado de autonomía explica que: “Autós, <<Sí mismo>>; nómos, <<Ley>>. Es autónomo aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre, sino quien se proporciona leyes enfrentando la totalidad de las convenciones, las creencias, entre otros). Para una sociedad, otorgarse a sí misma su ley significa aceptar a fondo la idea de que ella misma crea su institución, y que la crea

Castoriadis plantea que la posibilidad de un pensar sobre la institución no existe sino a partir del momento en que, tanto en los hechos como en los discursos, la institución está cuestionada³⁰. Y como en las sociedades predemocráticas y prefilosóficas no existió esa posibilidad, puesto que la ley fue formulada y dada por Dios a los hombres; nadie podía afirmar ideas, voluntades o deseos, opuestos al orden instituido. Es más, los individuos nunca supieron que los dioses de las tribus eran instituciones³¹. Fue entonces, a partir de la ruptura histórica que implicó el cuestionamiento de la institución en la Grecia antigua con la aparición de la *polis* como comunidad de ciudadanos responsables de sus leyes, de sus actos y su destino, y luego en Europa Occidental a partir de fines de la alta Edad Media, que se erosiona y desaparece lo que aglutina la *polis*, dando paso a las comunas burguesas –mucho antes de toda idea o realidad del capitalismo, tal como lo conocemos hoy- que propiciaron los gérmenes de los movimientos emancipadores y democráticos modernos.

sin poder invocar ningún fundamento extra social, ninguna norma de la norma, ningún parámetro de su parámetro. Esto equivale, pues, a decir que ella misma

debe decidir a propósito de lo que es justo e injusto –en esto radica la cuestión que constituye el tema de la verdadera política.”

30 *Ibid.* p. 117. “Esto constituye el nacimiento de la democracia y de la filosofía, que van de la mano. Castoriadis desde su discurso reflexiona y dice: “Hay gente que se levanta para decir: Las representaciones de la tribu son falsas y tratan de pensar al mundo y al hombre en el mundo de un modo diferente. Y hay gente que se levanta para decir: el poder establecido es injusto, las leyes instituidas son injustas, hay que instaurar otras”. Y se pregunta: “¿Qué quiere decir que el poder establecido es injusto?; ¿Qué le da derecho a decirlo?”

31 *Ibid.* p. 118. El autor asegura que: “No lo saben y no pueden saberlo. Para los hebreos, por ejemplo, no es una ley de la tribu; fue otorgada por el Señor en persona. ¿De qué manera se podría cuestionar esta ley? ¿Cómo se podría decir que la ley de Dios es injusta, cuando la justicia se define como la voluntad de Dios? ¿De qué manera quiere usted estar en condiciones de decir que Dios no existe cuando Dios se define a sí mismo: ¿egó eimi ho ón, <<soy (aquel que) es>>, soy el ser? ¿Cómo se puede decir: <<Dios no existe>> cuando, en la lengua de la tribu, sería el equivalente de: <<el ser no existe>>?”

En la Europa posmedieval, la ruptura de la institucionalidad instituida implicó la creación del espacio político público, realizándose –señala Castoriadis- el esbozo del primer proyecto de autonomía social y autonomía individual. Ese proyecto de autonomía, dio paso a la modernidad, que en nuestras actuales sociedades está siendo cuestionada en el propio seno de su estructura: La institución socio-político-económica. Así pues, la idea misma de institución constituye nuestra obra, nuestro *nómos* y, por tanto, no hay sociedad sin *nómos*. Castoriadis alude así, a la idea de democracia, significando el poder del pueblo para constituir sus propias leyes³². Advierte que, si existe una verdadera política, es aquella que trata de preservar y de desarrollar la autonomía, dando por sentado que lo que marca la humanización del individuo es la institución.

La institución provee el sentido a los individuos socializados y también les brinda los recursos para constituir ese sentido para ellos mismos. El hecho entonces, de que sea la propia sociedad la que se crea a sí misma como sociedad, genera, a juicio de este autor, instituciones animadas por significaciones sociales específicas para cada sociedad considerada³³. En las actuales sociedades autoextrañadas de sí mismas –por la imposición desde fuera del sentido funcional del sistema de mercado-, los problemas de legitimación del *nómos* debido a la carencia de sentido que se

32 *Ibíd.* pp. 122-124. “El hombre únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan.” (...) “La sociedad –la institución- está para humanizar al hombre y que éste, resulte apto para la vida.”

33 *Ibidem.* “La institución primera de la sociedad está en el hecho de que la sociedad se crea a sí misma como sociedad, articulándose e instrumentándose a través de instituciones segundas (lo que no quiere decir, de ninguna manera secundarias)”. (...) “Tomemos dos ejemplos claros: La polis griega es una institución segunda específica, sin la cual el mundo griego antiguo es imposible e inconcebible. La empresa capitalista es igualmente una institución segunda específica. No hay capitalismo sin empresa. El significante de esta institución es creación del capitalismo.”

explica en las disfuncionalidades estructurales de la organización social, han logrado a través de la cosificación de las instituciones socio-políticas generar una praxis desintegradora, desigual e injusta, que puede ser explicada por el mecanismo de organización y desarrollo del capitalismo.

Las reiteradas crisis económicas que las sociedades modernas registran en la actualidad, son el reflejo de las contradicciones que subyacen tras el funcionamiento del sistema de organización social de la producción “capitalista”. Estas contradicciones se evidencian en la irracionalidad e injusticia de un modo de organización socioeconómico, en el que gran parte de la población no posee condiciones materiales para satisfacer sus necesidades básicas y cada vez más, se hunden en la pobreza extrema; mientras que una minoría poblacional, concentra a su vez, cada día más, la riqueza social generada por esa mayoría sumida en la imposibilidad de mejores condiciones de vida.

Día tras día en nuestro acontecer, las exigencias del capitalismo avanzado han logrado, a través del desarrollo tecnocientista de las fuerzas productivas, desatar por medio de las relaciones sociales de producción, un proceso que pierde fuerza legitimante por carecer del sentido social para concretar niveles de entendimiento que satisfagan las expectativas de vida buscadas por esa gran parte de la población excluida de la obtención materializada de los beneficios económicos.

Como consecuencia, los niveles de vulnerabilidad del ámbito social, ocasionados en la estructura del subsistema económico, se convierten en amenazas a la supervivencia del mismo, ante la incapacidad de éste para autogobernarse, por lo que ha tenido que recurrir a la intervención directa del Estado en la economía como una exigencia de sobrevivencia, y así, el

control del poder político institucionalizado se ha erigido como fundamento requerido por el capitalismo de organizaciones, para poder sostener las inequidades de un sistema económico que a medida que avanza, arrastra consigo mismo el desarrollo de sus propias contradicciones.³⁴

En ese orden de ideas, el Estado ha asumido la autorregulación del proceso económico tratando de compensar la carencia de sentido de éste, con sus decisiones en materia de política económica y social. Las instituciones políticas en el modo de organización social de la producción capitalista, están para defender la estabilidad del sistema económico; es decir, no están para coadyuvar a los procesos de socialización que formen ciudadanos que se consideren miembros de un sistema como sujetos capaces de lenguaje y acción. En éste sentido, Habermas explica que en las crisis sociales desatadas por crisis económicas, es donde se evidencia la contradicción inherente a una producción socializada que persigue fines no generalizables.³⁵ La legitimidad del sistema político, ha quedado hipostatizada y convertida en eje del sistema económico. Los fundamentos práctico-morales del sistema político moderno no dan razón de sí para construir un nuevo orden social que concrete nuevas formas de vida. La moderna realidad político-social, transfiere a la sociedad civil una autonomía reificada en las instituciones políticas, creadas sólo para sostener la burocratización del sistema administrativo autonomizado. Del desempeño de ese poder del Estado institucionalizado, depende en las actuales sociedades el desarrollo del capitalismo que ha de

34 UREÑA, E (1978): *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. España, Tecnos, p. 67. “Una vez que las contradicciones inherentes al desarrollo lógico del capitalismo amenazan a éste de derrumbamiento, (...) la forma de producción basada en la revalorización privada del capital abstracto sólo puede subsistir si el Estado interfiere directamente en la economía, con el objetivo de corregir y estabilizar sus propias tendencias autodestructivas.”

35 HABERMAS, J (1998a): *Op. cit.*, p. 57.

cumplir los imperativos funcionales de la sociedad burguesa.

A partir de la filosofía de la praxis gramsciana -siguiendo los señalamientos de Márquez-Fernández³⁶ y Delgado Ocando,³⁷ se puede plantear con toda pertinencia que lo económico y lo político-social se comprenden como articulación dialéctica, puesto que la infraestructura conformada por el sistema económico pasa a otro momento ético-político que es definido como la superestructura, y como tal, lo superestructural se subordina haciéndose reflejo de las relaciones sociales de producción para conformar el bloque histórico.

Márquez-Fernández explica el análisis del fenómeno socio-histórico de las relaciones que han hecho posible la génesis de la forma de dominación burguesa, y es en la esfera política donde el problema de legitimación se constituye en hegemonía política y cultural de un grupo social sobre el resto de la sociedad, bajo la forma de dominación y dirección que es preciso desenmascarar para romper la injusticia e irracionalidad que coarta la libertad y posibilidades de inclusión de las mayorías.³⁸ Así pues, en el moderno capitalismo altamente industrializado las instituciones políticas están creadas para mantener las relaciones sociales de producción capitalistas a través del desarrollo desmesurado de la racionalidad instrumental, a tal punto, que la irracionalidad de ese proceder redujo la realidad política al fenómeno del poder.³⁹

36 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (1983): *Antonio Gramsci: teoría y crisis del estado*. Venezuela. Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. Cuadernos Vol. 3. p. 19.

37 Cfr. DELGADO OCANDO, JM (1987): *Hipótesis para una filosofía Antihegemónica del Derecho y del Estado*. 2º ed., Colección de Cursos y Lecciones. N°. 4. IFD-LUZ, Maracaibo.

38 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (1983): *Op. cit.*, p. 34.

39 CRUZ PRADO, A (1999): *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. España, EUNSA. P. 377. Lo descrito “ha obligado a situar

Este ha sido el proceder político del Estado y la reducción de lo político a poder, es consecuencia de la neutralización recíproca de lo político-social y la autonomización de esferas sociales en donde las instituciones manejan un peso represivo sobre el individuo. En este sentido Habermas plantea que el individualismo institucionalizado a causa del desate de potencialidades racionales sujetas a interacciones regidas por medios –sustituyendo al lenguaje en determinadas situaciones y aspectos-, formó en el espacio y en el tiempo redes cada vez más complejas⁴⁰.

En estas circunstancias, los seres humanos se eximieron de responder por sus actos, excluyendo las acciones y vivencias mismas, para efectos de la constitución de sentido de un saber cultural colectivamente compartido. Éstos, al esconderse detrás del dinero y del poder –como medios de interacción- no asumen la responsabilidad de los actos de afirmar o negar posturas frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, ampliándose así, los grados de libertad de la acción individual orientada al éxito.

A partir de estas ideas que hemos desarrollado, podemos entender los procesos por medio de los cuales se desarrollan los mecanismos de integración sistémica en las sociedades modernas capitalistas, hasta el punto de penetrar en ámbitos de la acción que sólo podrían cumplir adecuadamente sus funciones bajo condiciones de integración social autónomas y libres.

El resultado, es que el mundo de la vida se cosifica y subyace bajo la dependencia del ámbito de la economía y la

lo específicamente político en un factor adicional y superpuesto a la realidad autónoma de lo social (...) Lo político aparece como un elemento parcial y sectorial dentro de la compleja realidad de lo colectivo, perdiendo así el carácter

integrador y arquitectónico que poseía en el pensamiento político clásico.”

40 HABERMAS, J (1999a): *Teoría de la Acción Comunicativa, II*. España, Taurus, p. 434.

administración estatal. El cambio en la coordinación de la acción social, desde el lenguaje a los medios de control sistémico, -dinero y poder- implica una desconexión de la interacción respecto de los contextos en que está inserta en el mundo de la vida; por lo que la sociedad moderna codificó y simbolizó a través de esos medios de control, la creación de una institucionalidad que considera que una acción es racional sólo cuando refiere arreglo a fines.⁴¹

Las consecuencias saltan a la vista, ya que haber reducido la razón práctica a la capacidad de elección racional con arreglo a fines, ha sido y sigue siendo, el modelo para constituir un orden social individualista, centrado en la teleología de la acción y sin el reconocimiento de ese momento moral donde la conciencia guiada por un proceso reflexivo, conlleva a convenir normas que resulten de un consenso valorativo que se obtiene como corolario de acciones orientadas al entendimiento.

Este planteamiento individualista centrado en la teleología de la acción, ha venido a reificar la cultura de los pueblos, en donde la identidad se esconde detrás de medios de control sistémicos que representan la materialización simbólica de una masa poblacional que comienza a sentir como urgente la necesidad de salir de la degradación social a la que ha sido sometida, como fundamento de la integración sistémica.

Es menester, entonces, reproducir las estructuras simbólicas de un mundo de la vida que ha sido remitido por los desequilibrios sistémicos a una reprimenda de su acervo de saber, a través de su cosificación.⁴² (Para mayor explicación Véase en la próxima

41 *Ibid.* p, 376. “La codificación y simbolización descargan la conciencia y aumentan con ello, la capacidad de orientarse en función de contingencias”.

42 *Ibidem.* “Los sistemas de acción al depender de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización, permanecen ligados a las estructuras del mundo de la vida y de la acción comunicativa. Las acciones sólo pueden

sección: Mundo de la vida y Sistema).

2.1. Ideologización científico-técnica de la institución sociopolítica.

La ideologización de las instituciones en la sociedad moderna, Max Weber la introduce desde el concepto de racionalidad definido como la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática⁴³ Weber, plantea que con la industrialización del trabajo social los criterios de la acción instrumental penetran en otros ámbitos de la vida, afectándose de esa manera la autonomía de la elección social e individual. El autor asegura que, los ámbitos sociales quedan sometidos en exclusiva a los criterios de decisión racional, entendiéndose esto, como racionalización social que depende de la institucionalización del progreso científico-técnico. A medida que la técnica se desarrolla, en esa misma medida los ámbitos institucionales de la sociedad son transformados, dando paso a la denominada sociedad moderna avanzada con todas sus implicaciones de contenido, las cuales Marcuse las entendió como un oculto dominio político.⁴⁴ Dominio político que se ejerce desde

coordinarse a través de la formación de un consenso lingüístico”. “La necesidad de entenderse y el riesgo de disenso aumentan por unidad de acción a medida que los agentes comunicativos ya no pueden recurrir al anticipo de consenso que el mundo de la vida entraña. Cuanto más dependan de sus propias aportaciones interpretativas, tanto más se desata el potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico, potencial que se expresa sea: en el acuerdo alcanzado comunicativamente o el disenso comunicativamente regulado”.

43 HABERMAS, J (2002a): *Op. cit.*, p. 53.

44 <<Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Weber>>, en *Kultur und Gesellschaft*, II, Frankfurt a. M., 1965. Citado por: HABERMAS, J. (2002a): *Op. cit.*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. p. 55. “En su crítica a Max Weber, Marcuse llega a la siguiente conclusión: <<El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. No sólo su aplicación, sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante. No es que determinados fines e

una racionalidad que sólo se refiere a las situaciones de empleo posible de la técnica y exige por ello un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad.⁴⁵

Ya Marcuse había escrito en 1956, que en las sociedades capitalistas avanzadas el dominio tiende a perder su carácter explotador y opresor y a tornarse <<racional>>, sin que por ello desaparezca el dominio político⁴⁶. Es decir, es el propio desarrollo de las fuerzas productivas a través del desarrollo tecnológico el que legitima desde su dominio el marco institucional necesario para que funcione la sociedad.

La realidad que caracteriza y en la que se desenvuelve socialmente el ciudadano, se hace legítima desde un poder político hecho para resguardar los intereses de quienes ostentan el poder económico. La libertad y autonomía a la que es sometida la

intereses de dominio sólo se advengan a la técnica a posteriori y desde fuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico. La técnica es en cada caso un proyecto histórico-social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas. Un tal propósito de dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica>>”.

45 *Ibid.* pp. 54-55. “Como la racionalidad de este tipo, sólo se refiere a la correcta elección entre estrategias, a la adecuada utilización de tecnologías y a la pertinente instauración de sistemas (en situaciones dadas para fines dados), lo que en realidad hace es sustraer la trama social global de intereses en la que se eligen estrategias, se utilizan tecnologías y se instauran sistemas a una reflexión y reconstrucción racionales.” (...) “La acción racional con respecto a fines es, por su estructura misma, ejercicio de controles. Por eso, la <<racionalización>> de la vida según criterios de esta racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político. La razón técnica de un sistema social de acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político”.

46 <<Trieblehre und Freiheit>>, en *Freid in der Gegenwart*, Frankf. Beit. z. Soz., vol. VI, 1957. Citado por: HABERMAS, J (2002a). *Op. cit.*, p. 56. “<<el dominio está ahora condicionado por la capacidad y el interés en mantener el aparato en su conjunto y ampliarlo>>”.

sociedad a través de una racionalidad técnica, se desvanece ante la lucha cotidiana de tratar de alcanzar los beneficios materiales que generen la ilusión de mayor calidad de vida. La productividad del trabajo se convierte así en la trampa en la que, esperanzados, todos vamos como borregos al matadero. El contenido político de carácter opresor con el que se ha dirigido la razón técnica en una sociedad mediada por el consumo y la reificación, sólo ha servido para generar hambre y servilismo en un alto porcentaje de la población mundial.

Las consecuencias que en el marco institucional de las sociedades tiene esta racionalidad técnica, está primordialmente en que: en las instituciones políticas en vez de regir la interacción entre sujetos capaces de habla y acción a través de acciones comunicativas, rige en exclusiva la acción instrumental con arreglo a fines.

Las instituciones políticas están sometidas al dominio que impone la eficiencia y eficacia de las acciones en un sentido económico estricto, ofreciéndose así una legitimación del dominio que ha de preservarlas para sus propios fines. En el capitalismo avanzado de acuerdo con Habermas, el subsistema político está para cumplir su principal función: preservar el modo de organización social de la producción capitalista.

La voluntad política en las sociedades actuales ya no existe, y no puede existir ya que de lo que se trata es precisamente de despolitizar la voluntad del pueblo.⁴⁷ En la medida en que quedan

47 *Ibid.*, p. 85. “En la medida en que la actividad estatal se endereza a la estabilidad y crecimiento del sistema económico, la política adopta un peculiar carácter negativo: el objetivo de la política es la prevención de las disfuncionalidades que pudieran amenazar al sistema económico, es decir, la política no se orienta a la realización de fines prácticos, sino a la resolución de cuestiones técnicas”.

excluidas las cuestiones prácticas, también queda sin funciones la opinión pública política. Es decir, la discusión pública queda eliminada del espacio político, y el marco institucional de la sociedad se hace vacío de todo contenido práctico-moral. Es por ello que hay que comenzar a legitimar lo deslegitimado que está la esfera socio-política.

En fin, la *tecnocracia* ha sustituido a la *democracia*, puesto que sin espacio público de discusión no existe democracia y por ende, el marco institucional está seriamente deslegitimado. El control del poder político por parte del poder económico afecta el interés emancipatorio social en el sentido siguiente: al ser despolitizada la masa de la población, que viene legitimada por la conciencia tecnocrática, se objetiva al mismo tiempo al sujeto; es decir, el mundo socio-cultural de la vida es cosificado por la conciencia tecnocrática que escinde de la existencia cultural a una forma de socialización determinada por la comunicación cotidiana, violándose así un interés inherente a nuestra existencia cultural.⁴⁸

La tecnocracia institucionalizada, carece de estructuras práctico-morales que permitan la reproducción cultural como *saber* que nos hace ser *prácticos* de los valores y orientaciones de la acción ética. La materialización institucional tecno-cientista, sólo ha dado cabida a la pérdida del sentido y libertad de un imaginario social que entra en conflicto con la propia comprensión de sus valores y actitudes. Esto lleva por supuesto, a la desintegración social de las instituciones políticas como consecuencia de su falta de representación simbólica dentro de ese imaginario que despierta a la posibilidad de una sociedad más humana y solidaria.

48 *Ibid.*, p. 99. “Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica”.

La ideologización institucional en la que se centra el Estado moderno neoliberal, ha servido -por medio de la razón instrumental técnica- para alinear de acuerdo a intereses hegemónicos, los fundamentos políticos que deben ser creados socialmente con la participación ciudadana de todos. Sin estos principios de democracia política, asumidos, respetados y cumplidos, en la interacción directa de los fines sociales en los asuntos políticos de la ciudadanía y la representación del Estado, no se puede cumplir la máxima del individualismo liberal de la justicia para todos en igualdad de condiciones y oportunidades. Resulta, entonces, una contradicción al interior del propio sistema de integración social, que no permite el desarrollo de identidades ciudadanas diversas y plurales, a favor de un pluralismo político que debiera resultar del espacio dialógico en el que la ciudadanía y la opinión pública deben buscar resolver democráticamente los problemas políticos de la sociedad.

Es tiempo, señala Ureña, de impulsar una praxis humana de emancipación crítica de toda opresión y esto equivale a la construcción de un espacio público donde se discuta acerca de los intereses emancipatorios de sociedades sumidas en la desesperanza y deshumanización⁴⁹. Las instituciones políticas están deslegitimadas por el propio poder político que las controla desde una ideología que excluye la discusión pública moral. Es obvio que el marco institucional sirve de sostén al poder económico, haciendo que la política sea una tarea técnica. La falta de reciprocidad de este modo de intervención político-económico en la sociedad agudiza cada vez más una conciencia social que despierta ante la irracionalidad e injusticia institucionalizada por el propio poder político, que sólo está para ofrecer -de acuerdo a lo

49 UREÑA, E (1978): *Op. cit.*, p. 44.

que diría Ureña- una definición tecnicista de la vida.⁵⁰

Lo antes descrito nos induce a pensar en la contradicción de fondo que arrastra a la modernidad: una irracionalidad que desconoce en su práctica política la esencia de lo que es lo humano en su dimensión social. El contorno político social en el que los individuos y la sociedad se van realizando, es impedido, minimizado o retardado, precisamente, por la ineficaz realización que cumple el *sujeto* frente a las situaciones y experiencias de la realidad que lo deifican. Éste, el sujeto, vale decir, el colectivo social o ciudadanos, encuentra escasas posibilidades materiales de interactuar en un sistema de relaciones donde los derechos cívicos estén implicados en prácticas comunicativas que les permitan decidir públicamente, sobre aquellos asuntos en los que el Estado busca e implementa formas de legislar jurídicamente que no amplían el desarrollo deliberativo de la democracia pública.⁵¹

Las decisiones son inducidas técnicamente por los medios de representación y simbolización que tiene el Estado para dirigir a la sociedad, en especial, los comunicacionales que están cada vez más al servicio de la ideología que formula el Estado para ganar adeptos. Se trata, por el contrario, de ir creando las bases discursivas y consensuales que le permitan a la ciudadanía manejar un discurso político que se valida frente a lo “políticamente correcto”. Es decir, un discurso donde la crítica social y las deliberaciones racionales de la acción ciudadana no están comprometidas con el bloque hegemónico. Señala Stewart, que la democracia representativa puede reforzarse a través de la deliberación entre gobierno y ciudadanos o en el interior del gobierno.

50 *Ibidem.*

51 *Cfr.* FONT, J (Coord.,) (2001): *Ciudadanos y decisiones públicas*. Ariel, Barcelona.

La deliberación significa que la opinión pública sea una opinión informada y reflexionada, puesta a prueba a través de la discusión. Una democracia deliberativa requiere interacción para que la discusión sea posible, aunque la interacción puede tomar muchas formas. Esto representa un movimiento desde una democracia pasiva a una más activa, que incorpore a los ciudadanos en el proceso de gobierno. Supone también el reconocimiento de que el gobierno toma en consideración a los ciudadanos, no sólo como individuos sino también como miembros de la sociedad.⁵²

Las consecuencias son inmediatas: es necesario abrir el espacio público a prácticas ciudadanas. El referente del diálogo político es que estas prácticas ciudadanas deben ser cada vez más comunicativas y discursivas. No puede haber una direccionalidad por parte del discurso oficial del Estado sobre el campo de la deliberación pública; esta intervención que generalmente promueve el Estado es totalmente contraproducente para garantizar la participación ciudadana en los procesos políticos, pues deriva las efectivas causas de los problemas y conflictos sociales hacia formas de activismo que pueden fácilmente ser controladas por vía de las decisiones técnicas a las que nos hemos referido anteriormente.

El asunto que está planteado, no es persuadir a través de los intereses propios del Estado, sino de que el Estado pueda propiciar un espacio de gobernanza entre todos, pues ésta acción para interactuar desde el poder de la democracia es solamente posible si desaparece el control técnico que tiene el Estado

52 STEWART, J (2001): “*De la innovación democrática a la democracia deliberativa*”, Traduc., cast. de FONT, J, en: FONT, J (2001): *Op. cit.*, p. 78. Añade más adelante: “La interacción a través de la discusión refleja la necesidad de gobernanza de una sociedad, donde las necesidades de los individuos se complementan y a la vez entran en conflicto. Discusión en una democracia deliberativa significa discusión informada, de modo de que interacción, información y reflexión se convierten en tres componentes esenciales de la democracia deliberativa”.

sobre la gobernanza y libera la posibilidad de actuar dentro de la democracia en términos de autonomía, derechos humanos y decisiones públicas consensuadas.⁵³

Por otro lado, la inconsistencia del mundo sustentada en una praxis política dominada por el poder económico que no enfrenta los verdaderos problemas sociales a resolver -hambre, miseria, desempleo, ignorancia generalizada, entre otros- cosifica el mundo objetivo y subjetivo incapacitando a los individuos socializados en su razón moral y crítica.

La fuerza práctico-moral capaz de transformar nuestras sociedades, está en el pensar reflexivo que la intersubjetividad de la praxis comunicativa puede generar para crear el espacio público necesario para el discurso político que ha de emanciparnos. Es precisamente en el espacio público, donde podremos establecer las condiciones de diálogo que nos lleven a instituir verdaderas instituciones políticas desde donde nos hagamos capaces de hacer constitutivo de lo social: la justicia, solidaridad y respeto, para con nosotros, entre nosotros y para con la naturaleza.

53 Cfr. RAMÍRES RIBES, M (Comp.,) (2005): *Gobernanza, laberinto de la democracia*. Club de Roma, Capítulo venezolano. Ediplus, Caracas.

SECCIÓN SEGUNDA
CARÁCTER EMANCIPATORIO DE LA RACIONALIDAD
COMUNICATIVA Y LA INTERCULTURALIDAD

“Los contrastes sólo empiezan a resultar llamativos cuando, como es habitual en las tradiciones empiristas, la racionalidad cognitivo-instrumental extraída del empleo monológico del saber proposicional se intenta desgajar de la racionalidad comunicativa.

HABERMAS, J (2002):
Teoría de la acción comunicativa, I. México, p, 32.

(...) La filosofía intercultural se constituye en un proceso comunicativo polifónico donde se consigue sintonía de diversas voces por el continuo contraste con el Otro.

FORNET-BETANCOURT, R. (1994): **Hacia una filosofía intercultural latinoamericana, Costa Rica. Edit. DEL. Colección universitaria, p, 12**

SECCIÓN SEGUNDA
CARÁCTER EMANCIPATORIO DE LA RACIONALIDAD
COMUNICATIVA Y LA INTERCULTURALIDAD

1. Racionalidad comunicativa y acción social.

Jürgen Habermas presenta en la *Teoría de la Acción Comunicativa* tres objetivos que relaciona entre sí: en primer lugar, desarrolla un concepto de racionalidad comunicativa para deslindar las premisas de la filosofía del sujeto de la teoría social moderna. En segundo lugar, construye un concepto de sociedad donde integra los paradigmas *Mundo de la vida* y *Sistema*. Y, por último, reconstruye la teoría crítica de la modernidad con el propósito de rectificar de alguna manera lo que justifica como “el proyecto inacabado de la Ilustración”.

Además, al insertar en la problemática de la racionalidad política y social, científica y económica de la modernidad, un perfil filosófico pragmático y sociológico empírico, amplía significativamente las posibilidades que tiene la *Teoría de la Acción Comunicativa* para dar respuesta a los desafíos de la modernidad poscapitalista. El análisis que desarrolla Habermas de las estructuras pragmáticas de la intersubjetividad y la organización y orientación comprensiva del lenguaje en su función comunicativa, abre un nuevo escenario en los espacios de interacción pública donde la ciudadanía debe, a partir del diálogo, redefinir el sentido de la convivencia democrática y las legitimaciones del Estado.

Nos va a interesar, en esta sección, una aproximación

analítica a estas ideas de Habermas con la finalidad de profundizar en la argumentación de la que parte para centralizar en la categoría de *racionalidad comunicativa* el momento de la *razón práctica* de su Teoría social. El planteamiento monológico del pensador solitario que dominó el mundo moderno, a partir de Descartes, significó plantear los problemas básicos del pensamiento y la acción desde el binomio: sujeto cognoscente-objeto cognoscible. Se entendía de ese modo que en la modernidad el dominio de lo epistemológico se sobrepuso a lo ontológico, lo que dio origen al desarrollo de una racionalidad basada en una experimentación cosificante y reduccionista que por siglos ha logrado objetivar hasta la propia condición humana.

En la actualidad, ese concepto epistemológico de racionalidad moderna, entendido como una explicación científica absoluta acerca del funcionamiento del mundo como totalidad o conjunto de hechos, es insuficiente para comprender filosóficamente el desarrollo del conocimiento a través de las diversas praxis sociales que orientan su sentido histórico, siendo un reto y, más que un reto, un compromiso ético, superar el positivismo científico.

En la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas se plantea una liberación del espacio de la *razón práctica*, en sus referentes ético-morales que sirven a las prácticas políticas y sociales para deslindarse del dominio de una racionalidad estratégica que induce el control técnico-científico de la *esfera pública*, con la expresa intención de orientar la *acción* a través del predominio de una lógica instrumental y funcional de la racionalidad. Se evita, a través de esta mediación técnica que descontextualiza lo público, precisamente, la dinámica de la *interacción comunicativa* entre quienes participan en los sistemas de coordinación de la pluralidad de las acciones sociales. La puesta en marcha en el mundo socio-político moderno de este tipo de racionalidad inductora de medios

y fines tecno-científicos, sólo ha respondido a intereses económicos poco generalizables, puesto que los *finés* solo logran inequidad e injusticia en detrimento de la libertad humana y la condición del otro como sujeto.

En este sentido, la crítica para la superación del cientificismo positivista de la racionalidad moderna, algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Habermas, la han asumido desde una posición teórica que permite defundamentar, en términos pragmáticos, los supuestos y principios de los intereses de la ciencia moderna en su hegemonía socio-política, ideológica e histórica. Pero, se requiere, también, erradicar por completo el paradigma de la conciencia y su respectiva orientación subjetivista, que ha servido de complemento a la hegemonía de la ciencia positiva, para lograr una concepción de los intereses del conocimiento científico y los fines políticos, en términos emancipadores. Es lo que señala Habermas puntualmente cuando formula su crítica y que toca la concepción filosófica que se gesta en la Modernidad del *sujeto* y de la ciencia como un estadio *progresivo* de racionalidad.

El paradigma de la pragmática intersubjetiva del lenguaje (comunicación lingüística), propuesto por Habermas, desarrolla como base normativa, en su *Teoría social de la acción comunicativa*, que no es un “sujeto puro” autónomo y trascendente el *sujeto* de la acción cognoscente porque la construcción racional de la realidad está mediada por procesos de intercambios simbólicos y lingüísticos que constantemente están creando los sistemas de representación de la realidad a través del discurso. Es, entonces, en esa trama lingüística-discursiva que el lenguaje como medio de entendimiento le permite a un colectivo cultural e histórico construir los modelos y procesos de inteligibilidad e interpretación del mundo, vale decir, la Ciencia. No es posible un mundo dado *a priori*, el mundo es el resultado de un complejo

conjunto de sistemas de significación que dan origen a diversas formas de considerar los principios de orden del pensamiento, la acción y la realidad. El autor, asume el análisis de las estructuras generales de la acción comunicativa, para proponer desde la pragmática comunicativa y deliberativa una forma de asumirnos y preservarnos como especie humana. Considera, por otra parte, que el desarrollo democrático de los sistemas sociales requiere de una filosofía práctica que dimensione la moral cívica para construir una ciudadanía discursiva que aprenda a generar acuerdos entre quienes son y se sienten socialmente parte de la política, el Estado y las instituciones, coordinando acciones sociales que se establezcan desde la comunicación y tengan como fin el entendimiento que conlleva al consenso; cuestión esta, que requiere al mismo tiempo de las condiciones de una racionalidad que le es inmanente a la acción comunicativa, -la racionalidad comunicativa-.

En este orden de ideas, Habermas da un giro pragmático dentro del giro lingüístico que implica la superación del paradigma del sujeto y/o reflexión tradicional sobre la conciencia (desde Descartes y Locke hasta Husserl, pasando por Kant), donde pone de relieve la unidad trascendental sujeto-cosujeto de la comunicación lingüística, afirmando que esta última, no es un mero medio de transmisión de significados (dimensión sintáctico-semántica del lenguaje) ya constituidos en la conciencia de una manera prelingüística. Por el contrario, el *telos* del lenguaje es el entendimiento con los otros (racionalidad comunicativa), que hace posible la constitución de un “nosotros” y con ello, media como un mundo de sentido y validez compartidos en el que se constituye, se descubre, y se reconocen a la vez, la subjetividad del sujeto y el sentido del mundo objetivo, así como las estructuras normativas del mundo social.⁵⁴

Ante esta transformación pragmática y hermenéutica de la

54 DE ZAN, J (2002): Op. cit., p.11.

estructura de la ciencia, la constitución del sentido intersubjetivo, por medio del uso comunicativo del lenguaje y sus respectivas pretensiones de validez, presuponen como condición necesaria el reconocimiento y respeto de principios normativos de orden moral, sin los cuales, no podría existir ninguna comunidad intersubjetiva. No hay racionalidad posible sin moralidad, porque a través del proceso comunicativo abierto y público se trasciende el carácter vivencial del mundo subjetivo.

Usando el lenguaje para transformar ese saber particular, subjetivo, en un saber con pretensiones de validez objetivas, podremos encontrar la manera de constituir un “nosotros” con un sentido emancipatorio. Se asume entonces, que la importancia filosófica y sociológica de la *Teoría de la Acción Comunicativa*; está, por un lado, en la puesta en práctica de una crítica epistémica a los fundamentos racionalistas de la modernidad y el paradigma de la “filosofía del sujeto”; por otro, en la construcción social de una nueva ciudadanía que ponga en práctica su poder comunicativo. Logrando capacidades de razonamiento dialógico y argumentación discursiva, se puede crear la consensualidad necesaria para abordar intereses generalizables y beneficios que cubran las expectativas de justicia para todos. Ante una realidad social moderna que ha reducido lo racional a lo instrumental, Habermas deja de lado el paradigma de la conciencia por el paradigma de la intersubjetividad con el objeto de dar una explicación de la interacción socio-política lingüísticamente mediada y regida por normas, en términos de pragmática formal.

Eso explica que cuando se domina una lengua se poseen las estructuras básicas y reglas fundamentales que nos capacitan para comunicarnos, no sólo para expresar oraciones gramaticalmente correctas, sino también, para ponernos en relación con el mundo físico que nos rodea, con los demás sujetos y con nuestras

intenciones, deseos y sentimientos⁵⁵. Este movimiento pragmático y hermenéutico que sufre el campo de la acción social, libera ese universo de competencias comunicativas que facilitará en los ciudadanos, usuarios del lenguaje, mayores niveles de integración porque la dirección política del discurso está nutrida por intereses donde la comunicación parte del reconocimiento del otro en una dimensión de encuentro que permite que la facticidad social y humana, pueda ser sometida a una discusión crítica y dialógica entre los que se valen del discurso para afrontar los problemas y negociar las soluciones.

La mediación de la palabra como primacía del diálogo y la dotación de sentidos vivenciales que provienen de diferentes mundos de vida, es lo que políticamente puede permitir la problematización del campo social y la solución de conflictos. El derecho a la palabra, el uso del lenguaje en la acción comunicativa que se propicia por parte del sistema de interacción social, es lo que viene a hacer posible la consensualidad entre los intereses generalizables y los fines particulares de los que forman parte del conjunto societal. Desde estas referencias, el entendimiento lingüístico como racionalidad comunicativa, discursiva y argumentativa, conduce a un acuerdo motivado racionalmente entre los participantes que es medido por pretensiones de validez susceptibles de crítica y donde al actuar comunicativamente, los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un *mundo de vida* en la que se encarnan las estructuras de racionalidad que pueden identificar los procesos de cosificación.

Para Habermas, como participantes en una comunicación no sólo entablamos relación con el mundo objetivo como sugiere el empirismo. Con los actos de habla, validamos desde su estructura

55 Cfr. McCARTHY, Th (1995): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. España, Tecnos.

intersubjetiva: lo que exponemos –verdad de lo que decimos-, lo que apelamos - rectitud y legitimidad, de nuestra comunicación en relación a las normas sociales- y lo que expresamos –autenticidad en relación con las intenciones manifiestas- desde quien nos escucha, lo que sabemos o sublimamos. Esto supone aspectos que delatan la racionalidad de la acción comunicativa, desde la interpretación que regula sin ninguna coerción la definición de la situación de *acción*. Así pues, las relaciones entre actor y mundo en las acciones sociales, se conectan en la *Teoría de la Acción Comunicativa* desde tres mundos a saber: –mundo objetivo, mundo social, mundo subjetivo; que no deben confundirse con el *mundo de la vida*- que constituyen el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación.⁵⁶

Mientras que en el mundo objetivo se hace referencia a la existencia de estado de cosas; el sentido del mundo social puede aclararse por referencia a la vigencia de normas reconocidas como válidas y justificadas para un grupo social que regula sus problemas de acción en beneficio de todos. Asimismo, mientras que las acciones teleológicas hacen referencia sólo al mundo objetivo, en el caso de las acciones sociales se hace referencia a dos mundos a la vez; al mundo objetivo de estado de cosas existentes y simultáneamente al mundo social al que pertenece el actor y los actores que pueden iniciar entre sí interacciones normativamente reguladas. En la cooperación social, los sujetos coordinan sus interacciones en el

56 HABERMAS, J (2002b): *Op. cit.*, p. 110. “Las pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas. Estas manifestaciones pueden analizarse más en detalle; por un lado, bajo el aspecto de cómo pueden fundamentarse, y, por otro, bajo el aspecto de cómo los actores se refieren con ellas a algo en el mundo. El concepto de racionalidad comunicativa remite, por el primer lado, a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez; y por el otro, a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones.”

mundo por medio de la acción comunicativa, lo que quiere decir que, en la *Teoría de la Acción Comunicativa*, opera un medio lingüístico en el que se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo, introduciéndose el entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción social. Así, queda expuesta la diferencia de la racionalidad comunicativa con la razón práctica, tal como fue concebida en la filosofía moderna, por el hecho de que la razón práctica, ya no se entiende como atributo o facultad de un sujeto: ni del sujeto individual empírico, ni de un problemático sujeto trascendental, ni de algún macrosujeto de la historia (como fue pensado por Hegel y por Marx).⁵⁷

La racionalidad comunicativa se proyecta entonces, en la acción comunicativa como ámbito de la comprensión intersubjetiva y tiene como lugar originario la trama de interacciones comunicativas que se tejen en el *mundo de la vida*. Como consecuencia, el *mundo de la vida* ha de imponer las condiciones de validez o de racionalidad del discurso, a través de la búsqueda de la razón en la práctica comunicativa cotidiana.

2 Lenguaje y entendimiento intersubjetivo e intercultural desde la pragmática comunicativa

Es importante destacar aquí, la dimensión pragmática del lenguaje porque es a través de esta dimensión que se construye la relación comunicativa y dialógica en la sociedad. Las representaciones y simbolizaciones contenidas en los códigos lingüísticos se exponen a un proceso fáctico de comprensión que se logra por medio de la palabra y los diferentes discursos que se generan en las relaciones sociales. Y es a través de éstos, que el lenguaje alcanza su sentido, la condición pragmática que lo orienta

57 DE ZAN, J (2002): *Op. cit.*, p. 102.

hacia un entendimiento que debe ser discutido, reflexionado y consensuado.

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

En la definición del “lenguaje como medio de entendimiento”, se coloca en un primer plano, el habla y la interlocución. La propia acción de habla pretende, formal y materialmente, construir los medios discursivos que hagan posible desarrollar una racionalidad efectivamente comunicativa, ya que los fines e intereses comunicativos que se presentan en la sociedad, tienen su origen en una intersubjetividad que se basa en las presuposiciones pragmático-formales de los actos de habla. Esta concepción pragmatista del lenguaje, emerge y se constituye directamente a partir del *mundo de vida* de los hablantes; es decir, compromete las relaciones de significación entre los hablantes desde diversas perspectivas de la interpretación del discurso con el que se connota la realidad.

Los sistemas de significación y representación que se elaboran culturalmente en sociedades cada vez más discursivas, son mediados simbólicamente con el mundo objetivo, subjetivo e

intersubjetivo. Desde esta perspectiva se sitúa a dicho sujeto en un mundo simbólicamente estructurado y compartido con los otros sujetos.⁵⁸

La comprensión del uso comunicativo del lenguaje explica las condiciones que hacen posible el entendimiento intersubjetivo desde la fuerza reflexiva para la argumentación, que se desarrolla en la comprensión; y, con la construcción racional de la competencia comunicativa, se define la validez y el potencial crítico del entendimiento intersubjetivo como vía para el logro de los consensos. Así, esta dimensión comunicativa del lenguaje, es decir, esta racionalidad dialógica que se desarrolla a través de un proceso de interacción social donde se privilegia el lenguaje como medio de comprensión, permite, precisamente, profundizar en el análisis de las condiciones de la intersubjetividad en la comunicación. Estas condiciones a su vez, suponen presupuestos universales de la acción comunicativa como un tipo de acción orientada al entendimiento⁵⁹. En cuanto tal, son pretensiones precisas para todo aquel que participe en un proceso de entendimiento: se trata de que el hablante elija una expresión inteligible, para que hablante y oyente puedan entenderse entre sí. El hablante debe portar la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente pueda compartir el saber del hablante. El hablante necesita expresar sus intenciones de forma veraz, para que el oyente pueda creer en su manifestación. Y, por último, el hablante tiene que elegir una manifestación correcta para concordar o discordar, y luego acordar con el oyente.

En el proyecto habermasiano de la teoría social sustentada en las presuposiciones pragmático-formales del habla, la acción

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

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

comunicativa como pragmática universal nos remite a una reconstrucción racional de la competencia comunicativa inherente a la racionalidad del habla, que se deduce de las condiciones generales del uso del lenguaje, más allá, de las limitaciones socio-culturales impuestas por un *ethos*. Además, las competencias comunicativas concretadas en la acción comunicativa, sólo pueden lograrse sin perturbaciones mientras los participantes en la comunicación supongan que las pretensiones de validez que unos a otros se plantean, son pretensiones planteadas con razón. Por lo que el acuerdo como objetivo del entendimiento se crea en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua⁶⁰.

En un sistema sociopolítico intercultural se asume el diálogo entre culturas, abriendo un nuevo horizonte para repensar las historias socioculturales de la humanidad. La diversidad cultural apunta a la inclusión de esos otros saberes prácticos, necesarios para hacer posibles construir procesos políticos donde se reconozcan las diversas formas de vida y concepciones del mundo. Se trata de posibilitar otros mundos en convivencia solidaria donde el sentido y significado de la política, se constituya en un proyecto discursivo por parte de cada cultura en su capacidad para construir los escenarios de mundos de vida que contribuyan al fomento del *diálogo intercultural*.

No se trata de desculturalizar las culturas en un intento

60 *Ibid.*, p. 301. “El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro correspondientes pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. (...) En cuanto, a lo menos para una de las pretensiones de validez, queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeñabilidad, la acción comunicativa no puede proseguir. Nos vemos, entonces, básicamente ante la alternativa, o de pasar a la acción estratégica, o de interrumpir en general la comunicación, o también de retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel que representa el habla argumentativa (con el fin de pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que hemos dejado hipotéticamente en suspenso).”

retórico o ideológico de la política por negar su historicidad; más bien, se trata de generar dinámicas de acciones intersubjetivas entre historicidades que pueden comunicarse sin menoscabo o rechazo, dominio o control, de las identidades originales o auténticas; Por lo que desde la perspectiva de la interculturalidad, la pluralidad comunicativa entre culturas pasará, entonces, por afirmar las representaciones autóctonas de las identidades colectivas, para no caer en la estandarización que predica la globalización universalista, que no es más que una particularidad cultural globalizada en términos hegemónicos.⁶¹

En el contexto del entendimiento intercultural e intersubjetivo de la comunicación, la dimensión pragmática del lenguaje se constituye en la competencia comunicativa como conjunto de expresiones o reglas por las que producimos una situación de diálogo intercultural, donde se reconstruye una pragmática universal como sistema de reglas con las que producimos o generamos las situaciones de un posible hablar entre culturas. En este devenir, todo acto de habla con sentido es un acto intersubjetivo de comunicación, siendo las relaciones interpersonales lo fundamental para que la gramática del lenguaje mantenga su valor frente a su lógica intercultural.

La razón intercultural-intersubjetiva y comunicativa se constituiría en la episteme liberadora y crítica, siendo la base del planteamiento reformulador de la consistencia del mundo, en cuanto a la solidaridad, libertad, igualdad y respeto, que nos debemos todos, para con nosotros mismos y con los demás. Dichas

61 *Ibíd.*, p, 51, 52. (...) “Memoria, conmemoración y trasmisión suponen comunidad. Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad, como la que propaga la cultura hegemónica.”

reformulaciones podrían estar dadas en la revisión de la relación de contacto, de nosotros con nosotros, y de nosotros con ellos, con el mundo y con el otro, producido a través del lenguaje. Los criterios para considerar una vía de acceso a la transformación social diferente al logicismo que siempre entendió lo social como una condición ajena a los problemas propiamente cognitivos, deben basarse en el consentimiento de todos los involucrados como planteamiento demócrata radical. Y en este sentido, la sociedad tiene que buscar formas de autonomía moral que permitan legitimar la libertad política e igualdad que todos tenemos como humanos, ciudadanos en el mundo.

Desde la praxis política del diálogo intercultural se debe crear el mecanismo a través del cual la democracia puede convertir las preferencias autointeresadas en preferencias imparciales, a favor de la equidad distributiva⁶². Se debe aspirar a un orden en el contexto social mundial que contribuya a una distribución más equitativa de la riqueza generada y, sobre todo, abogar por la justicia de generar acuerdos moralmente aceptados por todos. Esto contribuirá a la reconstrucción de sociedades sumidas en el desinterés político como consecuencia de la exclusión de la ciudadanía en el debate de su propio destino.

2.1. Racionalidad intersubjetiva y justicia social de las instituciones políticas.

El marco categorial donde se sitúa Habermas, para plantear una teoría de la sociedad en términos comunicativos, toma en consideración la pragmática hermenéutica como un concepto generativo que le permite explicar los plexos de *sentidos* que se

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

hacen intersubjetivamente vinculantes en la trama social. Explica que en las formas intersubjetivas del entendimiento posible, las reglas vistas como abstracciones deberán constituir y transformar pragmáticamente la *comunidad del sentido intersubjetivamente compartido*⁶³. Ante lo expuesto, la posibilidad de resignificación del sentido social está dada en el diálogo intersubjetivo que vale como un proceso racional inherente a la práctica cotidiana de sujetos capaces de habla y acción, en cuanto que el sentido social compartido comunicativamente puede poseer significados convencionalmente idénticos a la vez que diferentes. En una teoría de la comunicación lingüística, el *sentido* como categoría de constitución social guarda una relación inmanente con la verdad, -mas allá del concepto husserliano de verdad como evidencia-⁶⁴ como un hecho de saber fundado en los procesos de influjo recíprocos que para el individuo significan el hecho de estar socializado.⁶⁵

El entendimiento del *sentido compartido* de lo social puede, por medio del diálogo intersubjetivo, constituir una sociedad que tenga conciencia de formar una unidad con el

63 HABERMAS, J (2001): *Op. cit.*, pp. 19-32. “Por “sentido” entiendo paradigmáticamente el significado de una palabra o una oración (...) el sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica; las intenciones, para cobrar claridad, tienen que poder adoptar siempre una forma simbólica y poder ser expresadas o manifestadas”. (...) “Como la generación lingüística en sentido estricto de las oraciones que empleamos en los actos de habla tanto con fines cognitivos como con fines relativos a la acción. (...) entre las estructuras dotadas de sentido que una teoría generativa de la sociedad ha de explicar figuran tanto las estructuras de la personalidad como las formas de intersubjetividad dentro de las cuales los sujetos se expresan mediante el habla y la acción. (...) el uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales y, a la inversa.”

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

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

otro. Ese proceso de creación de conciencia colectiva, podría operacionalizarse desde un proyecto político que contemple el diálogo intersubjetivo como proceso racional que subyace en la propia práctica cotidiana de relaciones simétricas entre sujetos, haciéndose posible constituir sociedades más humanas y justas. Así, en el plano trascendental que es la intersubjetividad, ha de haber un sentido comunicado y compartido por el otro que reconstruya la perspectiva de un mundo social común, donde “yo” y los “otros”, salen al encuentro y constituyen “nuestro” mundo social. En este contexto, la intersubjetividad de la validez de la regla para llegar al consenso, presupone la capacidad de participar en una práctica pública susceptible de enjuiciar críticamente el comportamiento en cuanto a su veracidad y rectitud, a través de los actos de habla que tienen por meta el establecimiento de relaciones recíprocas, donde los participantes en el diálogo reflejan los hechos. Así, en las pretensiones de validez que un hablante entabla al ejecutar actos de habla, se fundan relaciones intersubjetivas, es decir, tienen la facticidad de hechos sociales.

En las sociedades contemporáneas, donde la negociación de intereses generalizables como constituyentes para enfrentar el proceso de racionalización moderna es una constante, se podría insertar y desarrollar el diálogo intersubjetivo en los procesos de organización de la acción comunicativa con el propósito de favorecer el intercambio de opiniones. A través del diálogo, se pueden tematizar pretensiones de validez que han sido problematizadas; es decir, alegando razones se llega a un acuerdo que encuentra su validez mediante la acción que justifica y da explicaciones pertinentes para disipar las dudas acerca de la pretensión de verdad de tales opiniones. Esa pretensión de verdad convalida a su vez la legitimidad que los sujetos presuponen para justificar las normas que creen poder sostener en un discurso libre de coacción.⁶⁶

66 HABERMAS, J (1998b): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado*

La problemática de las pretensiones de validez y reglas de acción, debe remitir al cosmos social a una fundamentación con acceso al enjuiciamiento objetivo que sólo con la validez intersubjetiva puede obtener el sentido de un consenso fundado. Se trata entonces, de que el diálogo posibilite la autonomía del proceso de socialización orientando la acción hacia el entendimiento sin coacción en la formación discursiva de la voluntad. Para ello, el sistema socio-cultural debe generar la estructura de comunicación de la *acción*, así como la efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos. El diálogo intersubjetivo como proceso racional, puede hacer posible la construcción de nuevos mecanismos sociales que configuren los fines más justos, a través de medios colectivamente consensuados por medio del ejercicio de la argumentación, para un nuevo proyecto de vida social.

Los preceptos moral-discursivos que funden dicho proceso, estarán dados por la propia fuerza del *sentido intersubjetivo* que da la capacidad de abrirse a la consideración de los fines de otros, para lograr la integración social construida desde la voluntad general⁶⁷. En este sentido, una forma de vida comunicativa puede perfilar relaciones relevantes para la fundamentación de la moral, sustentada desde la igualdad de derechos a la hora de emitir convicciones y necesidades. Eso incluye un repertorio público de reglas de comprensión presupuestas en común, que, en forma de reglas operativas, conlleve a los principios morales de respeto y solidaridad para coadyuvar a la integración social. La formación del juicio moral en el discurso, debe hacer valer principios de respeto e igualdad, que bajo crítica, puedan ser revisados dirimiendo cualquier sesgo que imposibilite la validez de rectitud

democrático de derecho en términos de teoría del discurso p. 9.

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

que fundamente un consenso fundado.⁶⁸

Habermas considera que los conflictos de acción pueden resolverse a través de juicios morales que le den sentido a la validez de las normas, y como consecuencia, estén por encima de los intereses individuales. Explica que en el reconocimiento intersubjetivo logrado a través de un diálogo pueden construirse propuestas de acción que desde la racionalidad práctica del argumento depuren ese juicio, con la idea de lograr como resultado el acuerdo que por consenso haga posible la integración social. Así pues, es menester de la acción política, -como acción institucionalizadora- reconstruir un orden social que interprete el significado de una nueva politización del ciudadano como forma de estar en sociedad. La misma, es constituyente de un principio básico para lograr la transformación desde la integración. Una convivencia pública y comunicativa, puede constituir y redefinir maneras correlativas del contenido de sentido que una sociedad le da a su existencia, siendo la pluralidad el espacio intersubjetivo que la comunicación establece, lo que sienta las bases del *discurso dialógico* para confrontar la discusión de cómo lograr la integración social a partir del *sentido* compartido.

Para Habermas, cuando las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la *acción*, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria de integración social. Explica que cuando esto ocurre puede hablarse de acción comunicativa, porque los actores de la comunicación –hablantes y oyentes- tratarán de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través

68 *Ibid.*, p, 129. “forma de vida comunicativa” entendida como el conjunto de interacciones significativa e interpretativamente mediadas que los participantes

tienen que seguir por cuenta propia y, de este modo, también con ayuda de fundamentaciones”.

de procesos de entendimiento. Por lo que la razonabilidad de las acciones políticas presupone el empleo de un lenguaje orientado al entendimiento, siendo la propia comprensión hermenéutica del sentido, la que da paso al conocimiento intersubjetivo de lo que ha de hacerse para remediar situaciones de conflicto⁶⁹. Sólo por la vía de un acuerdo comunicativo consensuado, podremos reconstruir un concepto de sociedad emancipadora de los supuestos que la teoría positivista ha instaurado en sociedades hoy día devastadas por la injusticia. La verdadera autonomía social se hace posible con la interacción comunicativa y recíproca entre todos los involucrados en el contexto de la realidad social, que cada vez más, reduce las condiciones del propio sistema a la incapacidad de autogobernarse.

2.1.1. Intersubjetividad y racionalidad política

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

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

Para lograrlo, es indispensable, entonces, la relegitimación de los sistemas políticos institucionalizados y el sentido político y social del que éstos han sido dotados por la ciudadanía; que todos debemos rescatar para construir una verdadera *acción social* que nos integre, siendo lo irreductible de la interacción lingüística la praxis humana que podría acercarnos a un modelo de formación socio-político no coactivo de la voluntad común y convertirnos en una comunidad de comunicación sujeta a las necesidades de cooperación y solidaridad humana.⁷⁰

A través del diálogo reflexivo podremos reconstruir la institucionalidad política como representación simbólica de interacciones sociales manejadas con niveles de justicia práctica que enfrenten la sumisión que ha sufrido la esfera política por parte de la racionalidad técnica. Habermas afirma que a medida que somos más reflexivos, desatamos un potencial racional de entendimiento lingüístico, porque a mayor reflexión, mayor será la necesidad que tenemos de entendernos con el otro. Por supuesto, la necesidad de entendernos aumenta también la posibilidad de disentir, y lo que el dinero y el poder hacen como medios sistémicos, es sustituir al lenguaje como medio de entendimiento; sobre todo, como un mecanismo de coordinación entre contextos sociales que se presentan limitados por la hegemonía del poder⁷¹. Ellos están, para reducir los riesgos a disentir ante nuevas exigencias que proclama la ciudadanía frente al Estado, intentando suturar los quiebres que se generan en el desarrollo político y público de la interacción societal. Se requiere que la praxis pública del colectivo ciudadano

70 HABERMAS, J (1999a): *Op. cit.*, p, 352.

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

genere un orden de acciones comunes, donde la interpretación intersubjetiva de la acción traduzca el reconocimiento de la capacidad de participación ciudadana en la construcción del espacio público. Luego, las instituciones políticas se conciben a partir de un discurso pragmático no coactivo de la voluntad común, para llegar a formar una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar en solidaridad.

Para esto, el poder político institucional debe velar por la legitimidad de las leyes. Entretanto, la justicia como dimensión de la validez, puede dar prioridad a lo justo ante lo bueno a manera de proteger la libertad, solidaridad e integridad ciudadana. Cuidar responsablemente de un discurso práctico como sentido individualista de la igualdad, es tarea de toda sociedad que rescata lo fundamental de buscar la integración social. Los intereses y derechos en conflicto, deben ser tratados desde la perspectiva de todos, sin exclusión.

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

otros en la percepción de una situación común. Es decir, el paso de una reflexión monológica al diálogo deberá fundar una nueva racionalidad que no dependa ya directamente del sujeto, sino más bien, de las relaciones interpersonales que ese sujeto establece para formar un “nosotros”.

En este sentido, el mundo moral que nosotros como personas morales debemos hacer realidad conjuntamente, sólo es factible desde un significado constructivo⁷². Las condiciones de comprensión intersubjetiva deben fundarse en un concepto de autonomía que trascienda lo subjetivo y se inserte en lo intersubjetivo y desde allí, afirmarnos como seres libres e iguales. Sin embargo, las convicciones morales de acuerdo con Habermas sólo moverán la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que *enganche* la preocupación por el propio bien al interés por la justicia.⁷³

72 HABERMAS, J (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Coloquio con Jürgen Habermas. (París IV, Sorbona, 1º de febrero de 2001), España, Paidós, pp. 23,29, 87,34. “La voluntad de una persona se ve afectada por razones que deben contar igualmente para todas las demás personas (en la medida en que sean vistas como miembros de una comunidad moral). Esta interpenetración de la voluntad libre y la razón práctica permite concebir la comunidad moral como una comunidad inclusiva y autolegisladora de individuos libres e iguales, que se sienten obligados a tratarse unos a otros como fines en sí mismos”. (...) “Lo que obliga a los participantes en el debate práctico es la fuerza vinculante de un tipo de razones que se supone deben convencer igualmente a todos los demás (no sólo razones que reflejan preferencias mías o de otras personas, sino razones a la luz de las cuales todos los participantes podrían descubrir conjuntamente, frente a cualquier cuestión que necesitara regulación, qué tipo de práctica responde igualmente a los intereses de todos” (...) “Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo caracterizado por unas relaciones interpersonales bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una sociedad que se autodetermina sirve como sustituto para la referencia ontológica a un mundo objetivo”. (...) Habermas entiende por razones morales a “aquellas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista”.

73 HABERMAS, J (2002d): *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una*

Bajo este punto de vista las razones morales son las únicas que nos pueden emancipar de la cosificación en la que estamos sumergidos. Es cuestión de poder comprender que, en este momento de las sociedades modernas, las consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad dependen de la autocomprensión que tengamos nosotros mismos de los nuevos espacios de decisión que autónomamente construyamos desde una praxis multicultural donde nos consideremos como seres normativos, además de poner en práctica la responsabilidad y respeto mutuo que nos debemos los unos a los otros. La praxis objetivadora que ha quebrado la tradición de nuestros mundos de vida, nos ha puesto de espaldas de las regulaciones morales que deben regir nuestras conductas y enfrentar el racionalismo técnico como única posibilidad de ser racionales.

Las reflexiones normativas que en el espacio público se discutan deben coadyuvar al desarrollo de una noción de ciudadanía multicultural que desde la pluralidad de la razón dialógica defina los derechos civiles, tomando en cuenta, los contextos culturales de cada uno de nuestros pueblos y haciendo referencia a la justicia desde el punto de vista moral para calificar el interés individual con respecto al interés de todos. Reconociéndonos por encima de las propias barreras subculturales a través de una cultura política a la que todos tengamos acceso y derechos de participación, podremos construir la nueva sociedad. La razón práctica de la dimensión comunicativa al desplegarse a través del lenguaje como medio intersubjetivo, dará significados a la concepción de un mundo inspirado desde la formación democrática de la voluntad política

eugenesia liberal? España, Paidós, p. 14. “Puede que haya teorías deontológicas sucesoras de Kant que expliquen cómo fundamentar y aplicar las normas

morales, pero aún nos adeudan la respuesta a la pregunta de por qué debemos en *definitiva* ser morales”.

para crear una moral autónoma que atienda a nuestra comprensión antropológica. Los juicios morales a los que haya lugar, tendrán que comportar acciones morales que nos hagan crear esa visión de mundo que se arraiga en una cultura política en donde las decisiones tomen en cuenta los valores creados para sostenerlas.

Hay que inventar el lenguaje intercultural que haga posible que esa cultura política resulte de nuestro propio *discurso teórico-práctico*. Para ello, las cosas que son justas hacer deben estar facultadas por una razón práctica intersubjetiva que desate la autonomía desde la tradición para hacernos sensibles a nuestra propia inmanencia moral. Es decir, los fundamentos normativos de la integración social deberán constituirse desde las transparentes estructuras comunicativas de nuestros *mundos de vida*. Debemos aspirar a mejores condiciones de vida, debemos salirle al paso al analfabetismo, al desempleo, a la pobreza material y también a la pobreza espiritual que coarta nuestra voluntad política y la fragmenta.

Hay que aspirar a una formación democrática radical de la voluntad, que no intente separar la política de la moral. Más que tener buenas razones para ello, de lo que se trata es de tener una relación existencial fundamental de querer ser nosotros mismos.⁷⁴ Hay que ubicar el valor de la democracia en la moralización de las preferencias de las personas y como única forma de alcanzar conocimiento moral, que nos dé capacidad integradora. Es

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

indiscutible que en la Modernidad la política se redujo a mero poder de coacción, más que a adhesión y/o acción común. Esto, propició la separación entre lo político y lo social desvirtuándose el carácter de la política como un saber orgánico acerca de fines prácticos; es decir, como racionalidad del propio sujeto como agente. Y esta separación al mismo tiempo, abrió el tratamiento de lo político desde dos perspectivas: la sociológica y la norma-jurídico. En este sentido, Prados refiere que desde la perspectiva sociológica, lo político es considerado como un fenómeno social más: el fenómeno del poder; mientras que, desde una perspectiva jurídico-normativista, el saber político es entendido como un conocimiento acerca de la construcción de una estructura legal, de un organigrama normativo, que somete a una medida racional ese fenómeno social que es el poder. Así, a lo sociológico se le impone una racionalidad jurídico-formal independientemente de su condición ético-político.⁷⁵

En la modernidad lo político como naturaleza práctica del ser humano, lejos de constituir el sentido de la acción social

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

integradora, se convierte en artífice de una racionalización social objetivada desde la propia realidad de la acción. La racionalidad práctica de la política, queda escindida así, de la vida política y de todo razonamiento moral en la política para generar un colectivo desde la acción común. Asimismo, Cruz Prados explica que la realidad política que los clásicos entendieron como forma de vida y que expresaron con el concepto de *politeia*, en la modernidad ha sido escindida en dos entidades independientes (lo sociológico y lo jurídico), sometiendo, e incluso invalidando, la relevancia de lo sociológico a una medida racional fija, como lo es, el orden normativo abstracto que se basa a sí mismo para justificarse y configurarse.⁷⁶

Es importante advertir, que una racionalidad impuesta desde una acción ordenadora, como lo es la acción jurídica, no puede pretender dar cuenta de la racionalidad de la acción política como racionalidad práctica, ya que es al propio sujeto de la acción al que se le invalida sobreponiendo ante él, una razón que nada tiene que ver con sus razones como sujeto de acción política. Es decir, las razones de lo político no median en la validez de las exigencias y propósitos de los ciudadanos en un contexto específico.⁷⁷ Ahora bien, si ante lo descrito afirmamos que la vida política de un pueblo es su vida institucional como forma concreta

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

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

y práctica desde donde se puede transformar su esfera socio-cultural y viceversa, nos situamos en un contexto de posibilidades donde los ciudadanos como sujetos de la acción política se hacen capaces de articular desde la propia institucionalidad instituida, la transformación de ésta. Así, la acción política como acción que instituye la sociedad, es por tanto acción institucionalizadora que define su propia naturaleza política.

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

En este acontecer, la sociedad civil nacerá para mediar entre lo público y lo privado, deliberando abiertamente asuntos en defensa de intereses generalizables. Cohen y Arato explican que una sociedad civil autorreflexiva de su propia acción política, modifica el modelo de sociedad política, porque su tarea se convierte en puente móvil para contrarrestar la anomia societal. En este sentido, aunque existen serias deficiencias, no por ello, se puede dejar de afirmar que en la sociedad actual comienzan a instituirse la figura del ciudadano, y éste por su propia naturaleza dialógica e intersubjetiva, comienza a sentir la necesidad de una práctica política democrática, más allá de lo que hasta ahora eso ha significado en la praxis política de nuestros pueblos. Deliberar acerca de lo que nos podría conducir a la construcción de principios de moralidad social como presupuestos democráticos, exige la justicia social como mecanismo de acción política concretada

desde la institucionalidad como racionalidad política. Para ello, la autocomprensión hermenéutica de nuestro proceso sociocultural, será indispensable, aunque no suficiente, para afianzar la autonomía que como pueblos soberanos debemos usar para generar un proceso de formación ciudadana enmarcado en un contexto de tradiciones.

La argumentación moral desde donde sostengamos políticamente nuestra autonomía hay que desarrollarla desde un esfuerzo cooperativo y respeto mutuo, que nos invite al *diálogo intersubjetivo*. Las interacciones comunicativas por medio de las cuales se coordina en el *espacio público* la argumentación cuya finalidad es el consenso, requiere el acuerdo.⁷⁸ El discurso práctico moral debe institucionalizar aspectos de lo que es justo y solidario para efecto de transformar la racionalidad práctica que dirija las acciones a seguir. Obrar políticamente desde la autonomía de los juicios morales es lo que puede coadyuvar a la integración social a través del acuerdo de todos los involucrados. Adoptando el punto de vista moral, se pueden obtener soluciones a través del diálogo referidas a intereses generalizables que las cuestiones de justicia poseen en su estructura, permitiendo atender de manera ponderada e igualitaria el interés de todos.

En Latinoamérica, por ejemplo, constituir una ciudadanía deliberante implica entonces, obtener autonomía moral concretada en juicios morales que nos lleven a establecer reglas de cooperación, constitutivas de lo intersubjetivo como forma de establecer normas que han de concebirse en el espacio público desde el diálogo. A través de la cooperación y el respeto entre iguales, se puede desarrollar una noción de justicia que, por su propio fundamento solidario, induzca a crear una responsabilidad colectiva que

78 HABERMAS, Jürgen (1993): “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica” en: HERRERA, María (1993): *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. México. Alianza Editorial. p. 68.

busque como fin último, la integración social desde la equidad y la justicia que debe prevalecer en las instituciones sociales como producto irreductible de acciones ciudadanas coordinadas desde la institucionalidad entendida desde la racionalidad política. Sólo una racionalidad política basada en juicios morales podrá fortalecer un proceso de institución ciudadana como proyecto de transformación e integración social.

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

2.1.2. Interculturalidad y responsabilidad ciudadana solidaria

Si entendemos la emancipación como praxis socio-política intersubjetiva e intercultural de reconocimiento recíproco, que exige igual respeto a través de acciones comunicativas orientadas al entendimiento por la dignidad de todos y cada uno de los miembros de una comunidad, eso nos permite pasar de lo individual a lo social, de lo privado a la esfera pública, concibiendo el discurso ético-político como el desarrollo de una moral donde la idea de una *razón dialógica* debe inspirar progresivamente el modo de organización política democrática, plural e intercultural. Lograrlo,

sería asegurar la solidaridad y el respeto a la dignidad humana para enfrentar las condiciones de miseria e injusticias en las que la mayoría de las personas en el mundo se encuentran.⁷⁹

Es decir, concretaríamos un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales que apunte a los derechos fundamentales que encarnan, como es evidente, intereses generalizables que pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer. La lucha de los oprimidos por lograr el reconocimiento como seres humanos, incluso, ofrece una perspectiva de discusión a la problemática de universalización de los derechos humanos.⁸⁰

Así pues, el logro de un Estado social donde el concepto de democracia esté asociado y ampliado éticamente, va a ser determinante para el desarrollo de una vida ciudadana que permita efectivamente la democratización de valores morales que le sirven de práctica social.⁸¹ La esfera pública construida de esta manera, se hace un espacio idóneo para procedimientos de justicia política,

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

80 DÍAZ MONTIEL, Zulay C. (2017). Raúl Fornet-Betancourt. Intersubjetividad, diálogo y ética intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana. Brasil. Nova Harmonia, p. 63.

81 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ. Á (2006): “El rol de integración política de la ética en la sociedad civil”. *Polis*. Revista Académica. Vol 5, No 13. Universidad Bolivariana, Chile. Versión electrónica: <http://7www.revistapolis.cV13/trece.htm>. Consultado el día 25 de mayo de 2006.

porque la toma de decisiones incluiría las diferencias desde el punto de vista de las necesidades de todos los involucrados.

La discusión moral y el debate democrático intercultural, deben definirse por el carácter genuino de los argumentos, para institucionalizar en las prácticas sociales el juicio moral de ciudadanos que participan deliberativamente en la creación de su presente y futuro como sociedad. La discusión pública donde moralmente se construyan las soluciones a los problemas, debe sustentar su fuerza integradora en la participación de todos sin otra coerción que la del mejor argumento.

La idea de fundamentar comunicativamente la moral a través del discurso, comprometería formas de comportamiento frente a otros, con un sentido social de justicia, que por supuesto, se inserta en los requerimientos de una moral necesitada de vitalidad a través del lenguaje desde el cual entran los individuos en una relación práctica con sentido social, entendida, desde el derecho de todo sujeto a la convivencia intercultural que trasciende el *ethos* y fomenta la crítica ética a las culturas.⁸²

El esquema de interacciones que se establece entre un yo y el (los) otro (s), con los actos de habla, crea expectativas de acción recíprocas que podrían universalizar el discurso moral-práctico por medio de la validez normativa implícita en la teoría del discurso, e inserta en la razón práctica en su uso ético y moral. No obstante, si las condiciones de vida no permiten preservar la vida de cualquier ser humano, la ética se tendría que transformar necesariamente en una ética intercultural, que con su crítica al logocentrismo colonizador moderno, logre la inclusión de otras formas de vida donde se asegure un vínculo de reciprocidad vivencial y valorativo

82 *Cfr.* FORNT-BETANCOURT, Raúl. (2001). Transformación intercultural de la filosofía. España. Desclée.

desde la vida misma. Sólo desde el diálogo intercultural, podemos abrirnos a una transformación política real, más democrática e igualitaria, donde las cuestiones de justicia sean objeto de estudio de la moral más que de la ética, por la imposibilidad de esta última, de explicar lo relativo a lo justo desde particularidades culturales.⁸³

Cuando se trata de asuntos de justicia debemos abrirnos al pluralismo de las concepciones interculturales del mundo desde el respeto y la solidaridad con el otro; ese otro que en su mundo de vida tiene otro horizonte y otra particularidad cultural. Si partimos de que el problema de las sociedades actuales es rescatar de la miseria y la ignorancia a la especie humana que ha estado lejos de vivir una vida buena y feliz, esto atañe a todos los hombres y mujeres que a la luz de sus juicios morales se sientan comprometidos con ellos mismos y sus semejantes sin distingo cultural alguno. Se trata de centrar las intuiciones morales básicas en algo más universal que las particularidades de una tradición, esto implica fundar una concepción de justicia intercultural que rebase las fronteras de un *ethos* para mirarnos como especie.⁸⁴

83 Cfr., SALAS ASTRAIN, Ricardo. (2005). *Ética intercultural. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Chile. Ediciones UCSH.

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

Las intuiciones morales se desvelan en las relaciones de reconocimiento mutuo y esta independencia nos hace vulnerables, por lo que somos seres necesitados del respeto recíproco para preservar la integridad de la persona y de las relaciones interpersonales desde las diferencias, que al mismo tiempo crean la identidad personal y social de cada uno de nosotros y de cada *ethos*. Los acuerdos razonados en este sentido, se ven necesitados de institucionalizar el uso público de una *razón práctica* intercultural, - en sus tres modalidades: pragmático, ético y moral- en el ámbito jurídico-político, como estructura básica de la institucionalización de la autonomía política.⁸⁵

La comprensión de puntos de vista plurales, exige una ley moral consensuada social y democráticamente para modificar las actitudes que hasta ahora han apoyado nuestro proyecto de vida individual, y pasar así, a lo plural, diverso e intercultural, como incondicional no absoluto, porque es bueno también para cada quien en particular actuar de ese modo y generar con ello un proyecto de vida más humano que nos sirva a todos.

La concepción normativa de acuerdos razonados, es un estilo de democracia deliberante y plural que va más allá de una vida buena, en cuanto que la legitimidad de esos acuerdos entretejen las negociaciones y deliberaciones pragmáticas con los discursos ético y moral, concibiendo los principios básicos del Estado democrático constitucional como respuesta a la pregunta de cómo pueden ponerse en práctica condiciones de deliberación racional tanto en el ámbito oficial gubernamental como en el extraoficial de la esfera pública política y plantear así, la denominada soberanía

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

popular.⁸⁶

La base de los fundamentos de las decisiones que públicamente pueden justificarse, parten de la condición plural que la razonabilidad intersubjetiva lleva inserta. Hablar del pluralismo de la justicia, no es aludir a guerras doctrinales; por el contrario, es pretender sustentar las decisiones públicas que toman los involucrados, en fundamentos justificados racionalmente y admitidos por cada uno de los participantes. Consensuar acuerdos racionalmente motivados desde las diferencias solapadas por el consenso, implica a la vez, formar una voluntad política común desde un uso de la razón práctica capaz de crear libertad de elección y de conciencia. En este sentido, el pluralismo de la justicia adopta un <<punto de vista>> moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume, apelando a convicciones y normas morales que se supone son compartidas por todos.⁸⁷ Es decir, con independencia de concepciones del mundo el sentido de la pluralidad de la justicia opera más allá de los límites de un *ethos* o forma de vida, para inscribirse en la diversidad intercultural como una acreditación más del sentido epistémico del paradigma de la intersubjetividad.

86 *Ibidem*. “En este modelo de descentramiento deliberativo del poder político,

los múltiples y variados ámbitos en que se detectan, se definen y se discuten los problemas de la sociedad, y el público cultural y políticamente movilizado que

usa de esos ámbitos, sirven de base al autogobierno democrático y así también a la autonomía política.”

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

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

En este orden de ideas, a la cuestión de las intervenciones humanitarias le corresponde, como una imagen reflejada, el desafío de la interculturalidad como carácter originario de una coexistencia de igualdad de derechos de las diferentes culturas, subculturas y formas de vida en el interior de una misma comunidad o nación-estado.⁸⁸ La responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro y el igual respeto para cada cual, se considera como el contenido racional de una moral discursiva cuyas reglas de procedimiento son universalizables. El igual respeto a cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad.⁸⁹ Y ese solidario hacerse responsable

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

89 *Ibid.* p. 23. “La desconfianza postmoderna frente a un universalismo despiadadamente asimilador y unificador malinterpreta el sentido de esta moral y elimina en el ardor de la disputa la estructura racional de una moral de igual respeto y responsabilidad solidaria que, precisamente, un universalismo bien entendido hace valer.” (...) “Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La <<inclusión el otro>> indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que

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

La práctica de la pluralidad de la justicia, exige una comprensión crítica para fundamentarla moralmente. Aquí, se conecta el paso a una sociedad pluralista justificada públicamente –y con ello, la universalidad que abarca el mundo- y sin apoyo de la religión, desde un sistema de reglas discursivas que haría que el inaplacable igualitarismo como principio que la justicia exige, se refleje en la sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro.⁹⁰

Cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad, y para alcanzarlo, serán la razón y la voluntad fundidas en una unidad, las que guíen nuestra *razón práctica*. La naturaleza intersubjetiva e intercultural de la formación colectiva de la voluntad para romper las cadenas de una universalidad falsa meramente pretendida, trasciende los límites de la formación individual de la misma, cuando se hace capaz de modificar lo monológico del pensar y el actuar, para acercarnos a un <<nosotros>> que cambia totalmente el rol en el que el otro sujeto nos sale al encuentro.⁹¹

son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños.”

90 *Ibidem*.

91 Cfr. HABERMAS, J (2000 b): *Aclaraciones a la ética del discurso*. España, Trotta. Habermas en su teoría del discurso hace referencia a los diferentes usos de la razón práctica, tomando como hilo conductor el deber pragmático, ético y moral. En este sentido plantea que: “El deber de las recomendaciones pragmáticas está relativizado por fines y valores subjetivos, se dirige al arbitrio de un sujeto que adopta decisiones prudentes con base en actitudes y preferencias de las que parte de modo contingente. El deber de los consejos éticos, relativizado por el telos de la vida buena, se dirige a la tendencia a la autorrealización, por tanto, a la resolución de un individuo que se decide a llevar una vida auténtica: La capacidad de decisión existencial o de autoelección radical opera siempre dentro del horizonte de la biografía, y de las huellas de ésta el individuo puede

Es por ello que la *razón práctica* debe ser una razón intersubjetiva e intercultural, que además se disgrega en tres distintos discursos prácticos a saber: pragmáticos, éticos y morales. En cada uno de ellos, razón y voluntad, operan de manera distinta. En el *discurso práctico* de la justicia se instituye un discurso práctico-moral constitutivo de la validez de las normas que nos puede servir para fundamentar principios formales de validez universal a través de lo que es justo y solidario. En todo caso, el rostro humano que hemos de crear, debe trascender los límites de la formación individual de la voluntad, para entrar en la razón examinadora de normas que opera en un <<nosotros>> argumentante constituido por la intersubjetividad intercultural de la formación colectiva de una voluntad común, que nos puede llevar a desvelar con las luchas políticas y movimientos sociales, cómo aprender del hambre y la miseria en la que está sumida la gran mayoría de los pueblos del Sur.

Para lograrlo, hemos de emprender prácticas civiles

aprender quién es él y quién le gustaría ser. Por último, el deber categórico de los mandatos morales está dirigido a la —en sentido enfático— libre voluntad de una persona que actúa con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma: sólo esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar enteramente por las convicciones morales.” p.118. (...) “Los discursos pragmáticos en los que fundamentamos técnicas y estrategias, están conectados con la formación fáctica de la voluntad. No existe relación interna alguna entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales, razón y voluntad se modifican de manera

que las fundamentaciones constituyen un motivo racional para ese cambio.

Razón y voluntad se determinan recíprocamente, quedando la voluntad inserta en el contexto biográfico tematizado. Los discursos moral-prácticos, exigen ruptura con todas las obviedades de la eticidad concreta asimilada por acostumbramiento, así como el distanciamiento respecto de los contextos vitales con los cuales la propia identidad está entretejida.” p.119. (..) “El discurso moral-práctico significa la ampliación ideal de nuestra comunidad de comunicación desde cada perspectiva interior. La voluntad determinada por razones morales no queda externa a la razón argumentante; la voluntad autónoma queda totalmente interiorizada en la razón.” p.121.

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

Cuanto más prevalezcan los principios de igualdad en la praxis social, más pluralmente se diferenciarán entre sí las formas y proyectos de vida sustentados en una formación política que entiende la justicia y solidaridad desde el punto de vista del respeto a todos por igual. Es así que los procedimientos institucionalizados y los presupuestos discursivos de las argumentaciones que sean precisos desarrollar en el discurso ético-político, pueden fomentar una identidad colectiva que tiene que tomar en cuenta la interculturalidad de vidas individuales. Para generar cambios radicales y abrirnos a la *esfera pública*, se hace menester explicarnos a nosotros mismos: ¿cómo tenemos que intervenir para tener un mundo mejor y qué debemos hacer? Estas preguntas, sólo pueden tener una respuesta en sentido moral: *haciendo lo que se debe hacer*.

Según Habermas, sólo el sentido imperativo de los mandatos morales se entiende como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivas, porque lo que se debe hacer tiene un sentido justo y por tanto es un deber actuar así. Abrirnos a un mundo mejor, se convierte entonces, en una tarea institucional político-jurídica. Política, porque hay que constituir el *espacio público* como espacio de encuentro para el proceso discursivo

entre: Estado, ciudadanos y sociedades. Jurídica, porque en el campo del actuar regulado por normas, -o como diría Habermas, el correspondiente discurso moral-práctico- abre paso por su exigibilidad, de la moral al derecho; es decir, debe legitimar las normas jurídicas que han de institucionalizarse desde las prácticas ciudadanas.

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

Al trasfondo del sistema existen hoy por hoy mundos de vida cosificados, donde apenas se vislumbra, desde la resignación y las desigualdades, una voluntad ciudadana acompañada de una razón reflexiva que pregunta acerca de nuestras propias interpretaciones del mundo y su funcionamiento delante de una realidad que es adversa a su emancipación. Incluso, para satisfacer las necesidades socio-económicas requeridas como mínimas. Sin base ética, inmersos en el caos y la desesperanza, los pueblos y las sociedades emprenden la tarea de comprender cuáles son las posibilidades que tienen para abordar la construcción de un mundo más humano y solidario, más y mejor compartido.

Márquez-Fernández, en una reciente entrevista, explica cómo la falta de un pensamiento crítico permanente que deje de responder a los conflictos sociales influye decisivamente en la aceptación de retóricas políticas que lo que hacen es reproducir un orden de ideas donde la conciliación y la analogía se presenta como la norma de vida y el proyecto político que es necesario cumplir.⁹² Asimismo, cuando le preguntan cuáles son las particularidades y semejanzas sociales del momento actual latinoamericano; responde que aun cuando las historias y los pueblos siempre son diferentes, desde muchos puntos de vista, sería insensato suponer que no existen semejanzas, parecidos, identidades entre unos y otros.⁹³ En este sentido, explica que los hombres siempre son los mismos, en la medida que luchan por sus ideales, por sus valores, por sus ilusiones y sueños. La humanidad es una sola y ella contiene todos los géneros de la vida. La vida es una y todos sentimos la necesidad de compartirla más allá de nuestras individualidades.

La voluntad pública es la voluntad de una ciudadanía que comparte principios y razones morales que le permitan unificar intereses a partir de intereses comunes donde todos se reconozcan sin dejar de lado sus particularidades y diferencias. En todo caso, cualesquier posibilidad de decisiones colectivas que abordemos tendrán que estar comprometidas con los nuevos fundamentos de la razón, considerados auto reflexivo y comunicativo, constitutivos de la dimensión pragmática del lenguaje que abre el camino a la racionalidad comunicativa y la posibilidad de afrontar la ideología del pensamiento.⁹⁴ La emancipación como liberación del ser humano, es un *discurso práctico-moral* como expresión de juicio racional, que toma distancia de una praxis político-social cosificada

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

93 *Ibidem.*

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

en sus propios argumentos; y socavada en su discurso, que ya no tiene nada que ofrecer. En las sociedades capitalistas actuales, lo que se está produciendo es un desmoronamiento del *mundo de la vida* de la Modernidad.

La fuerte autonomización tanto del sistema económico como del sistema administrativo del Estado en las sociedades modernas capitalistas, constituye una amenaza para la comunicación cotidiana como lógica del *mundo de la vida*, y para contrarrestar esto, se examina como única forma viable, el trasladar el principio de legitimidad apoyado en el principio del discurso a la sociedad como un todo, desde la legalidad a través del derecho. La ética del discurso, sustentada en la teoría de la argumentación, asegura una moralidad que puede hacer frente a las nuevas decisiones políticas que habrán de asumirse para emanciparnos.⁹⁵ Sólo así puede transmitirse la experiencia del reconocimiento mutuo y la igualdad propia de las <<relaciones cara a cara>> a una sociedad constituida por personas que se relacionan <<anónimamente>>, como extraños.

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

Para enfrentar el reto emancipador de transformarnos, no

95 VALLESPÍN, F (2000): “Una disputa de familia: El debate Rawls-Habermas”, en: HABERMAS, J & RAWLS, J (2000): *Debate sobre el liberalismo político*. España, Paidós, p. 31.

cabe duda de que el giro lingüístico que da cabida al paradigma de la intersubjetividad y la función comunicativa del lenguaje, nos explica cómo a través de un proceso político-demócrata-intercultural-deliberante, podemos construir la opinión y voluntad colectiva a través de la institucionalización de los presupuestos y procedimientos comunicativos que han de guiar las interacciones entre: ciudadanía, Estado y sociedad.

Entre estas tres vertientes convergentes habrán de discurrir acciones de entendimiento a través del diálogo, que nos lleven a construir la esfera pública con los fundamentos que la racionalidad comunicativa porta para rescatar el poder moral en los argumentos que los ciudadanos ponen a discusión para transformar el Estado y las sociedades. El concepto procedimental de política deliberativa habermasiana, confronta la comprensión del proceso democrático frente a la concepción liberal y republicana de la política, integrándolas luego, en la unidad práctico-política que conformaría el discurso pragmático, ético y moral de la democracia deliberativa.⁹⁶

Conforme al modelo liberal, la formación democrática de la voluntad tiene lugar en forma de ponderación de intereses

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

y compromisos; es decir, la razón práctico-liberal sólo entiende la razón práctica desde el discurso pragmático. Según el modelo republicano, la formación democrática de la voluntad se efectúa en forma de autocomprensión ética; hay un consenso de fondo por la pertenencia a una misma cultura. Para esta concepción de la política, la razón práctica se resume en el discurso ético de adherencia a un *ethos*. El modelo deliberativo de democracia, integra el discurso pragmático liberal y el discurso ético republicano y los une como discursos prácticos que conjuntamente con el discurso práctico-moral integran el concepto procedimental de política para la deliberación y solución de los problemas socio-políticos.

Con la comparación de los modelos normativos de democracia anteriormente expuestos, se desarrolla una concepción procedimental del proceso democrático donde lo fundamental está en descentrar al Estado para neutralizar su poder con la práctica de autodeterminación de los ciudadanos.⁹⁷ Tanto respecto de la concepción liberal del Estado como guardián de una sociedad económica (en el sentido de centrada en la economía), como respecto de la concepción republicana de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado, la política deliberativa Habermasiana se plantea serias incongruencias acerca de la concepción de lo que son y representan para estas teorías empiristas, los ciudadanos y la sociedad.

La concepción republicana entiende la constitución social como la formación de la opinión y voluntad política de ciudadanos capaces de generar acción desde la eticidad concreta de una comunidad; es decir, en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos, la comunidad se hace consciente de sí misma y opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia se entiende, entonces, como

97 HABERMAS, J (1998b): *Op. cit.*, p. 372.

autoorganización política de la sociedad en su conjunto.

Habermas plantea que, en los escritos políticos de Arendt,⁹⁸ la argumentación ciudadana que se da en la esfera pública, va direccionada a enfrentar el partidismo estatalizado y por demás ilegítimo de toda representación ciudadana, buscando pues disolverlo, descentralizando el poder burocráticamente autonomizado del Estado. La ciudadanía despolitizada, busca en la forma comunicativa su propia autodeterminación. Con ello, de lo que se trata es de retornar a una sociedad en su totalidad política, o lo que Aristóteles concibió como “Polis”. Asimismo, el estatus del ciudadano en la concepción republicana de la política tiene una connotación positiva.⁹⁹ Los derechos ciudadanos son libertades positivas que permiten que aquellos se conviertan en actores y autores de una comunidad de libres e iguales. En este sentido, la justificación de la existencia del Estado radica en que garantiza un proceso inclusivo de formación de la opinión y la voluntad pública, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de qué fines y normas son de interés común de todos.¹⁰⁰ Los ciudadanos republicanos actúan exclusivamente por intereses no privados, y esos intereses, tienen un contenido intersubjetivo al constituirse el sistema de derechos y deberes de forma recíproca, fundando con ello relaciones simétricas de reconocimiento.

Encuanto el modelo liberal, la política es una lucha concebida en forma exclusivamente estratégica. La opinión y formación de la voluntad pública tiene como fin la obtención del poder. El uso práctico de la razón, -como anteriormente se explicó- se dirige sólo a ponderar intereses y compromisos de parcialidades políticas. La democracia en esta concepción, se entiende como un puente que

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

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

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

se extiende entre el aparato estatal y la sociedad. La formación democrática de la voluntad de ciudadanos autointeresados, tiene la función de legitimar el ejercicio del poder político; aquí, el poder de gobernar se funda en los resultados electorales y el gobierno así constituido, tendrá que responder ante la opinión pública acerca del uso que hace de ese poder. En la concepción liberal de la política, el pueblo, queda relegado al anonimato del derecho constitucional.

Habermas propone un modelo político constituido, por un lado, por el Estado con su política institucional que agrupa al gobierno, tribunales de justicia, consejo electoral, entre otros. Por otro lado, constituido por la esfera pública y la sociedad civil; se localizan sujetos políticos cuya misión sería condicionar las decisiones del Estado desde la esfera pública, llamando la atención sobre los problemas que se han de resolver.¹⁰¹ La posibilidad de realización de la política deliberativa residiría en la robustez de la sociedad civil para “problematizar” y “procesar” públicamente todos los asuntos que afectan a los ciudadanos.

Desde la esfera pública se ha de exigir una traducción jurídico-política de los problemas sociales. La idea es neutralizar el poder administrativo del Estado con una formación democrática de la opinión y la voluntad pública que ostenta el poder comunicativo. Ese poder no puede mandar por sí mismo, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección.¹⁰² La teoría del discurso hace depender la política deliberativa, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente.¹⁰³

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

49 HABERMAS, J (1998b): *Op. cit.*, p. 376. 103 *Ibid.*, p. 374.

No se trata de que la ciudadanía se constituya en veedora del gobierno que administra al Estado, de lo que se trata es de erigir un poder ciudadano que se destaque como poder social para atender los intereses globales de las sociedades. Ese poder comunicativamente creado, ha de constituir su autonomía para diferenciarse del poder económico, así como de la administración pública.

Contando con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se efectúan en la red de comunicación de los espacios públicos políticos con procedimientos democráticos, instituiremos la solidaridad como categoría sociológica que refuerza la integración social, frente a la integración sistémica que proporcionan el dinero y el poder.¹⁰⁴ Un sistema político diferenciado y articulado en términos de Estado de derecho, ha de incorporar deliberaciones exentas de coacción de cualquier tipo, extendiendo éstas a toda regulación que en interés de todos por igual haya que asumir en la esfera pública. Esto pasa por el sentido de una cultura política que no es meramente semántico, porque aparece caracterizado por su potencial crítico frente a las formas desviadas del poder del Estado.¹⁰⁵

Si es que deseamos hacer valer la praxis de autoconstitución democrática de un colectivo como fuente de legitimidad originaria para las decisiones sociales, tendremos que hacer valer derechos de participación y comunicación como medio de protección y de despliegue de la fuerza socializadora de las interacciones, y de gestación de las libertades comunicativas. La idea de Estado moderno erguido sobre el monopolio de la violencia legítima, debe ser sustituido por un Estado de derecho que asume una sociedad

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

52 PRIETO NAVARRO, E (2003): *Op. cit.*, p. 406.

civil seriamente informada, que discute en la esfera pública los problemas sociales que nos atañe a todos.

El Estado capitalista o Estado de injusticia, debe ser revertido por una nueva forma de Estado que logre hacer frente a las demandas que provienen de la sociedad civil. En este orden de ideas, la concepción positiva del Estado que tiene una tradición consolidada en el *bonum vivere* de Aristóteles –considera Bobbio-,¹⁰⁶ retomada por la filosofía escolástica en términos de posibilidad de hacer una vida feliz, y que culmina en la concepción racional del Estado que va de Hobbes, pasando por Spinoza y Rousseau, hasta Hegel, tendrá que revertir la primacía de un sentido político que juzga la moral sobre un segundo plano.

La *salus rei publicae* no tiene sentido cuando no se obliga a tomar en cuenta los preceptos morales con los que está comprometido el individuo en sus relaciones con los otros individuos. En contraposición, la política montada desde la interacción lingüística como acción irreductible de la praxis humana, puede hacer frente a una visión positiva del Estado, en la medida que convoque a las sociedades actuales –que viven en un mundo altamente complejo y globalizado-, a buscar a través del diálogo reflexivo, intersubjetivo e intercultural, un espacio público -más allá inclusive de las fronteras de los Estados-, que el modelo democrático comunicativo que se concreta en prácticas discursivas puede ofrecer, para incorporar la dimensión moral dentro del contexto político.

En esta concepción política, el poder del Estado no debe ser otro que el poder que comunicativamente se genera en la praxis ciudadana donde se delinearán fines y normas de interés común; y

106 BOBBIO, N (2004): *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*. México, F. C. E, p. 178.

es precisamente ese poder democrático del Estado, el que debe justificar su propia existencia.

Los ciudadanos así constituidos, son poseedores del control comunicativo y democrático que ha de detectar los problemas de integración social para efectos de discusión-solución en la esfera pública, que es la esfera donde las decisiones políticas que se toman –de acuerdo con el planteamiento deliberativo de política habermasiana- tienen que ser justificadas a través del asentimiento de todos los involucrados sin otra restricción que las mejores razones argumentativas.

El Estado moderno, no puede continuar disociado del poder comunicativo que tiene que ejercer la sociedad civil; esto cada día se hace más inviable, porque sólo ha servido para autonomizar un poder administrativo que se esconde en un derecho poco legítimo, al no ser condicionado por decisiones políticas vinculantes a los verdaderos problemas sociales que nos agobian a todos. El cambio democrático que en nuestras sociedades han de dirigir los nuevos procesos de constitución social, tendrá que comenzar por intematizar la atención imparcial a los intereses de todos en las discusiones y decisiones colectivas, como única forma de acceder a los problemas de manipulación, desigualdades e injusticias sociales.

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

Zulay C. Díaz Montiel

y actuen colectivamente

**SECCIÓN TERCERA:
JUSTICIA SOCIAL EMANCIPADORA EN PERSPECTIVA
LATINOAMERICANA E INTERCULTURAL**

El proceso democrático lo dominan principios generales de justicia, que son elemento constitutivo de toda comunidad de ciudadanos por igual. En una palabra, el procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones presupone como portador una asociación que consiente en regular imparcialmente las condiciones de su convivencia.

Se hace menester entonces entender que:

El pueblo, (...) es el portador de una soberanía que en principio no puede delegarse: en su calidad de soberano el pueblo no puede dejarse representar. El poder constituyente se funda en la práctica de autodeterminación de los ciudadanos, no de sus representantes.

HABERMAS, Jürgen. (1998). Facticidad y validez. pp. 377, 383.

Sospechamos que la constelación de saberes dominantes, debido sobre todo a que se levanta sobre los fundamentos filosóficos de una humanidad europeizante y androcéntrica, privilegia el saber que sabe hacer “industria” y nos instala así en una relación instrumental con el saber.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). Tareas y propuestas de la filosofía intercultural. Alemania. editorial Mainz, p. 9.

SECCIÓN TERCERA:
JUSTICIA SOCIAL EMANCIPADORA EN PERSPECTIVA
LATINOAMERICANA E INTERCULTURAL

1. Ámbito público del discurso y praxis de la justicia social.

La crisis de la racionalidad política de la sociedad moderna, es, según lo hemos venido planteando a lo largo de esta investigación, un resultado de la expansión de los colectivos sociales que no son alcanzados y absorbidos por los contenidos institucionales del orden de clases del Estado hegemónico. Esa crisis del sistema político por su ineficacia orgánica para controlar y direccionar la movilidad social de acuerdo a sus intereses, debido a una insuficiencia estructural en los procesos de consensualidad y legitimidad, genera una reacción social de desobediencia civil y desacato permanente, a través del conflicto y en muchos casos la violencia.

Los escenarios de acción y participación de los movimientos sociales surgen y se desarrollan en el propio seno de la sociedad capitalista moderna. Ese espacio de co-presencia no es solamente una representación institucional, simbólica y lingüística de los diversos colectivos ciudadanos en pugna por superar las situaciones de exclusión y segregación social y política; es mucho más, es la gesta de una lucha que asume el colectivo en su condición histórica y cultural de pueblo con el propósito de generar nuevas condiciones de vida que permitan los cambios sociales. No se trata de simples reivindicaciones económicas o simples adhesiones a los partidos

políticos tradicionales, por el contrario, se buscan otros horizontes para una experiencia política ciudadana que les permita reconstruir desde otras perspectivas su integración social a nuevas formas de activismos políticos donde el sentido emancipador y liberador es decisivo en el desarrollo de la democracia política.

Esta realidad se vive con especial sensibilidad en la esfera pública y civil de las sociedades latinoamericanas, donde el discurso sobre la igualdad, la libertad y la justicia, es de alguna manera sinónimo de otra cultura de la participación donde todos obtienen el mayor reconocimiento posible en su relación social con la política, el Estado y la economía. Todas las relaciones humanas están interceptadas por un sistema de vida correlativo, que supone un sistema activo de dinámicas donde todos son copartícipes, directa e indirectamente, de los procesos sociales, sus medios, fines y resultados. No se puede concebir un “mundo social” sin esas correlaciones que en el orden de la política le permite a cada uno de los ciudadanos en su conjunto, ser actores del universo de correlaciones que se tejen entre sí. Esa visión de la sociedad como un conjunto o sistema abierto de las interacciones, precisamente, supone una consideración de la sociedad donde el conjunto o sistema de un modo permanente sufre transformaciones continuas en sus desarrollos. Vale decir, que la sociedad y las relaciones sociales de cada persona o ciudadano, es un condicionante fundamental para la democratización de los poderes políticos y públicos que se regentan a través del Estado.

El Estado, en sentido superestructural, debe responder a los cambios y transformaciones que se producen al interior de las relaciones sociales, consecuencias de la interacción de cada ciudadano en el orden cívico de la polis. Existe en esa esfera de la ciudadanía, y lo veremos enseguida en términos arendtianos, un colectivo humano individual y particular, donde, por medio de la

asociación y reconocimiento de la pluralidad que los conforman, es que se logra la creación y recreación de los ámbitos de vida donde cada ciudadano encuentra su lugar de correspondencia en el desarrollo del sistema de relaciones y que es consecuencia del grado de movilidad que el mismo sistema le proporciona (o le puede negar). Desde ese punto de vista, el pensamiento de Arendt es orientador sobre las características y propósitos que se deben lograr en una sociedad donde el mundo se asume y reconoce como compartido. Entonces, el mundo que habitamos es mundo en la medida que existe la actividad humana que lo produce, resultando posible la vida en términos humanos como consecuencia de la actividad que conjuntamente realizamos con otros desde nuestras particularidades. En este sentido, Hannah Arendt¹⁰⁷ plantea que siendo los seres humanos sujetos en continua interacción con otros sujetos, se tiene como condición de existencia humana la “pluralidad”, y es en la acción y el discurso como actividad donde encontramos dicha condición.

La singularidad que cada ser humano es, construye la humanidad que se define desde el acto y el discurso como capacidades creativas a través de las cuales interactuamos con otros, manifestando la máxima expresión de libertad desde la “pluralidad” como condición de la “praxis”; por lo que, la pluralidad como condición de toda actividad humana, restringe la capacidad de ser únicos a la impronta de lo plural como condición de la praxis. Siendo entonces la pluralidad la condición humana, es condición para la existencia de la praxis, que, a su vez, se convierte en condición de la vida política en cuanto que la pluralidad es la que condiciona la actividad política como categoría para el pensamiento político y viceversa. Los seres humanos iguales y distintos a la vez, en pensamiento, palabra y obra, desde la pluralidad humana como condición de acto y discurso, somos

107 Cfr. ARENDT, Hannah. (2002). *Op. Cit.*

seres únicos que en interacción con otros dotamos de humanidad al mundo y nos insertamos en él como seres creadores de esa propia humanidad que nos asiste.

Desde la pluralidad como condición humana, creamos las iniciativas a través de la palabra y los actos, haciéndonos seres capaces de transformar la realidad. En este devenir, la interacción discursiva como único carácter realmente humano, conjuntamente con la capacidad que tenemos de “hacer”, nos revela la capacidad de ser distintos con respecto a nuestros iguales –humanos-, desde el doble carácter que la pluralidad como condición de existencia posee: somos iguales y distintos a la vez. En este orden de ideas, Hannah Arendt explica que a la acción y al discurso como actividad humana les corresponde en efecto la condición de la pluralidad, como “condición” de existencia. Por tanto, todo ser humano es social y toda sociedad es una institución humana. O como diría Castoriadis: toda sociedad es nuestro *nómos*. Ninguna clase de vida humana resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifique la presencia de otros seres humanos. Así pues, la *vita activa*, hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de sujetos y de cosas realizadas por éstos que nunca deja de trascender ni trasciende por completo.¹⁰⁸

Es por ello, que la condición de pluralidad hace a los seres humanos originariamente comunitarios, por lo que vivir juntos y conformar comunidad es considerar la voluntad común como tendencia de todos los seres humanos. A lo largo de la historia, la pluralidad como condicionalidad humana tiene su registro en la procura de un orden social que haga posible la vida con otros semejantes. La historicidad de la humanidad, ha sido, es y será condicionada, por el hecho de vivir juntos, razón por la que la

108 *Ibíd.*, p.37.

construcción del espacio público o espacio de aparición de unos y otros, se da con la idea de convivir desde el respeto a la diversidad plural de opiniones entre iguales, para instituir las normas que han de regir lo que es colectivo, es decir, de todos por igual, desde la libertad que nos define como humanos.

En la condición de diversidad que en la distinción entre iguales poseemos con nuestro discurso y actuación, se ha revelado la capacidad de transformar la realidad, que sólo juntos construimos y sólo juntos hemos cambiado y cambiaremos. El ser humano, entonces, nos viene de la capacidad de realizar acciones (en comunidad) y tener discurso (razón y praxis), interactuando de esta manera con los demás para intervenir el mundo, como mundo de humanos y de cosas. Con la aparición de la *polis* se articula la primera distinción entre lo público y lo privado en el mundo occidental; esto representó una ruptura con el saber socio-histórico logrado hasta el momento, y se instituye por primera vez el espacio público como espacio político que los ciudadanos comparten. Por lo que siendo público el espacio político, se convierte en la esfera común de convivencia humana entre quienes eran considerados iguales.

Con la *polis*, lo que se distingue es el espacio privado del espacio público, que significó la disposición a compartir pública o privadamente unos bienes, que cuando son públicos, son disfrutados por el conjunto de humanos que por compartir una vida en común se constituyen en “pueblo”. Más tarde –en el mundo romano- la *res publica* es la cosa o propiedad del pueblo. Desde entonces, establecer en cualquier momento histórico cómo será ese espacio público, requiere de acciones políticas que lo configuren, es decir, lo que es común a todo ciudadano, lo que se ha de compartir, entra en el plano político que denominamos espacio público. Y así, preguntarnos cómo será ese espacio público, se constituye en

la primera decisión política ordenadora de las acciones políticas que limitan qué es lo público y qué lo privado. En este sentido, la acción política se hace condición de la acción social en cuanto que las decisiones políticas como actuación deliberada y consciente se constituyen en la base necesaria para abrir espacios a la espontaneidad social.¹⁰⁹

En el mundo occidental, toda sociedad, entonces, es un conjunto humano socio-político. Y en cuanto que la política se ha venido constituyendo en fundamento de la configuración de lo social, las decisiones sociales están siempre a la sombra de las decisiones políticas que previamente ordenan el espacio público. Para Arendt, el hecho histórico de la aparición de la *polis* griega p. ej., significó la configuración del fundamento político de lo público, considerándose acciones políticas a lo que Aristóteles llamó *bios politikos*; es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) de los que surge la esfera de los asuntos humanos, como espacio público-político.¹¹⁰ Más tarde, la modernidad como un nuevo rompimiento de la *praxis* socio-histórica de las sociedades occidentales, propicia un intento por generar la institucionalización socio-política de la subjetividad y el razonamiento reflexivo de lo que se consideraría verdaderamente humano. Sin embargo, este postulado del principio racional de la política de la modernidad no se cumple satisfactoriamente, puesto que el pensamiento filosófico de la modernidad va a considerar el poder político como una fuerza de coacción que le permite al Estado mantener su dominancia sobre el resto del orden social.

109 CRUZ, PRADOS. A. (1999): Op. cit. p. 295. “Lo político -entendido como determinación deliberada de lo público- es el fundamento de lo social: del contenido y posible configuración común de lo privado. Con independencia de lo político, no se puede explicar ni dar razón de la fisonomía del ámbito social, pues la misma distinción público-privado es ya una decisión política.”

110 ARENDT, Hannah. (2002). Op. cit. p. 39.

Ahora bien, cuando el espíritu de la época moderna rompe con los esquemas tradicionales de distinción entre lo público y lo privado, (siglo XVII), se instituye una concepción de espacio público como lugar donde surge la opinión pública como eje de cohesión social y legitimación de lo político. En este caso, vale la pena señalar que ya Habermas plantea que la vida pública burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público para oponerse al poder político valiéndose de su raciocinio.¹¹¹ Esta afirmación del pensador alemán es sumamente significativa para nuestra reflexión, pues se acerca a una concepción de la política como un lugar donde se puede organizar socialmente la opinión de la ciudadanía en torno al poder y a las relaciones de ésta con el Estado.

El sentido democratizador de esa afirmación estriba en que se le otorga al ciudadano un espacio de libertades para la deliberación y la crítica, para generar y motivar acciones y/o conductas que efectivamente pueden enfrentar, resistir y superar, las normativas de coacción que implementa el Estado para instituir jurídicamente la obediencia social y política. La recuperación de un espacio público donde la sociedad puede desarrollar sus autonomías ciudadanas y sus opiniones acerca de la participación, es lo que les permite a las relaciones sociales una dinámica que está más allá del control social del Estado. Ya en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, se plasman una serie de grupos de derechos fundamentales tales como: los principios de libertad de expresión de opinión y pensamiento, libertad de prensa, de reunión y asociación, igualdad ante la ley y protección a la propiedad privada, entre otros, abriéndose nuevos caminos para la vida ciudadana.

111 HABERMAS, Jürgen. (2002e). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. España. GG. p.65.

Con el nacimiento del “Estado de derecho” los burgueses de la época consiguen conectar la ley con la opinión pública. Lo que se pretendía era subordinar las funciones del poder público a las necesidades y requerimientos de la ideología burguesa, ya que la idea de “Estado de derecho” nunca correspondió a los imperativos universales de sus enunciados. El acceso a los privilegios de la ciudadanía estaba vetado a las mujeres, analfabetas, esclavos y trabajadores asalariados, evidenciándose claramente una distancia entre la universalidad del <<ciudadano>> y la particularidad del <<burgués>> cualificado por la educación y la propiedad.¹¹² La vida pública de la época quedaba garantizada, sólo cuando las condiciones económicas y sociales ofrecían a cada uno la posibilidad de cumplir con los criterios de admisión; es decir, eran los instruidos y propietarios los que tenían acceso al espacio público.¹¹³

Es así, como desde sus comienzos la sociedad burguesa requirió de un espacio público para desarrollar el modelo de producción capitalista liberal, y sobre todo, para la legitimidad de la “libertad-democrática”. La razón burguesa se hace manifiesta en el debate de la opinión pública, dando lugar a que lo público se escinda en minorías manipuladoras de los criterios racionales, convirtiéndose en el espacio para expandir la ideología burguesa. El problema está, en que algo tan fundamental como la libertad de expresión, es, hoy por hoy, la construcción de una superestructura fundada por la clase ilustrada y dominante económicamente, haciendo posible con ello, un nuevo orden social donde las mayorías, analfabetas y de escasos recursos económicos, quedaron fuera del bienestar proporcionado por la nueva estructura socio-

112 TOMÉ, JL. (2004). *Op. cit.* p. 152.

113 HABERMAS, J. (2002e). *Op. cit.* p. 120. “Una publicidad de la que estuvieran *eo ipso* excluidos determinados grupos no sólo sería incompleta, sino que en modo alguno podría hablarse de publicidad. (...) ...el lugar histórico y social en el que se ha desarrollado esta autocomprensión: en la esfera íntima, inserta en público, de la pequeña familia patriarcal brota la consciencia de ese, si así se quiere, informe humanidad. Mientras tanto, el público había adquirido ya una forma perfectamente definida; es el público lector burgués del siglo XVIII.”

económica y socio-política, a la que sólo tuvo acceso la clase burguesa.

En estas circunstancias históricas, el espacio público que se consolida supone la constitución de la dimensión pública burguesa y el funcionamiento de sus instituciones políticas. La opinión pública que surge no representó la voluntad general, por el contrario, representó los intereses del grupo socialmente dominante. En este devenir, el mundo occidental enfrenta un cambio de época radical (a partir de 1791), donde la formación de una voluntad general democráticamente instituida se ve opacada por la usurpación de la razón universal (razón trascendental kantiana), por parte de la clase burguesa. El proceso histórico que desencadena la realidad socio-política de las sociedades occidentales actuales, tiene sus raíces en la constitución de un espacio público que se crea para estatuir la forma y contenido político de lo que una clase dominante considerará en nombre de la pluralidad, como su vida pública. Con ello, el planteamiento kantiano del individuo autónomo que conecta la ley moral con la política mediante el proceso de formación de opinión y voluntad común, no está garantizado en la institución política burguesa, ya que desde su creación, el espacio público-político, moderno-burgués, con su poder hegemónico, se encargó de cosificar a través de la ciencia y la tecnología, la verdadera autonomía ciudadana para los procesos de toma de decisiones colectivas que buscan el interés general.

Arendt y más tarde Habermas, se encargaron pues, de profundizar en la concepción de opinión pública y dinámica política, estudiando el proceso histórico llevado a cabo desde la institución de la *polis*. Para Arendt,¹¹⁴ la modernidad representó un cambio drástico con respecto a la concepción que se tuvo en la antigua Grecia y luego en la Roma medieval, de: lo político, lo

114 Cfr. ARENDT, Hannah. (2002). *Op. cit.* Cap. II: La esfera pública y la privada. pp. 37-83.

social, lo público y lo privado. Explica que, para los griegos, lo público era lo político; esto representó que todo aquel que lograba el dominio de las necesidades vitales en la familia, tales como: vivienda, y manutención de él y todos los que estaban a su cargo, tuviese condición para la libertad de la *polis* adquiriendo como consecuencia una especie de segunda vida: su *bios politikos*. Es decir, para los griegos, la esfera pública, surge como esfera de los asuntos humanos donde la vida privada y/o doméstica existe en beneficio de la libertad del hombre en la *polis*.

Asimismo, lo privado significó el espacio particular de un dueño o señor, habitado por seres (personas, animales, cosas) que dependían de él y estaban <<privados>> tanto de derechos políticos como de proyección social. En esta esfera de la vida, los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades; por lo que trabajar para ganarse la vida era la actividad fundamentalmente privada, siendo los esclavos los que realizaban dicha labor. En la época moderna desaparece esta concepción tradicional de lo público y lo privado. El antiguo deslinde entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado se desdibuja, apareciendo la perspectiva de lo social como un fenómeno moderno cuya forma política se hace evidente con la creación de la Nación-Estado. La sociedad, asume aspectos de la vida que antes fueron considerados pertenecientes a la esfera privada, considerándose social al género humano como conjunto de individuos que necesitan de un Estado-nación para velar por el interés común. La nueva esfera social, transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados, y todos sus miembros consideraron la actividad social como medio de mantener su propia vida y la de su familia. Arendt en su libro, *La condición humana*, explica que una de las características del auge de lo social, fue el automatismo de los asuntos humanos que con la sociedad de masas se produce bajo el nombre de “armonía de intereses” al tiempo que se sustituye

el Estado y gobierno tradicionales por la pura administración pública. Esto produjo a su vez, la sustitución de la acción como condición primordialmente humana, por la conducta y luego por la burocracia.¹¹⁵ De esta manera la <<conducta social>> se convierte en modelo de todas las fases de la vida humana.

El carácter monolítico que adquiere la sociedad, diluye lo privado en lo social, y lo público es sólo una función de los procesos de creación de riqueza como el único interés planteado para agruparnos. No obstante, este único interés común que queda, no crea espacios de significación vital compartidos, sino que sirve al mero incremento de la acumulación de capitales.¹¹⁶ Ya el mundo en común que representó la esfera pública, no existe, no nos une, porque con la llegada de la modernidad, lo público perdió su poder de agruparnos. Y en la actualidad, las sociedades se convierten en grupos de personas esencialmente sin mundo. A través de Habermas podemos apreciar un cierto complemento con el pensamiento de Arendt, pues considera en la misma línea de análisis, el espacio público como ámbito de la vida social abierto a todos los ciudadanos que actúan según intereses generales. Para el autor, el concepto moderno de *öffentlichkeit* <<publicidad>> <<vida pública>> representa la génesis de una esfera pública

115 ARENDT, Hannah. (2002). *Op. cit.* pp. 55-57. La sociedad moderna se instituye como “la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”. (...) “Para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y ésta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, fue finalmente seguida por la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, como <<ciencias del comportamiento>>, apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada.”

116 ARENDT, Hannah. (2002). *Op. cit.* p. 62. “Lo que hace tan difícil soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.”

autónoma de deliberación política, institucionalizada de forma jurídica como sociedad civil burguesa y con el nacimiento del Estado de derecho burgués, consigue conectar la ley con la opinión pública.

Este autor, en su obra *Historia y crítica de la opinión pública*, hace un recorrido de la evolución de lo público a lo largo de la historia y más tarde, en su libro *Facticidad y validez*, propone un concepto de espacio público, como espacio de opinión pública que aparece con el surgimiento de la burguesía en la modernidad. Ese espacio público como espacio de opinión pública, es una esfera ciudadana para expresar públicamente los problemas que aquejan en el ámbito de la vida privada.¹¹⁷ Ambos autores nos permiten una interesante contextualización de los actores y movimientos sociales con respecto a la participación política que se debe cumplir en la cogestión del poder que realiza y ejecuta el Estado en el campo del espacio público, que es el espacio donde la colectividad o ciudadanía realiza la resignificación y repolitización de las normativas que emanan del Estado.

Precisamente, este momento y movimiento de las praxis sociales le permite a la ciudadanía, situarse ante los principios de racionalidad política, ética y moral de quienes detentan el poder estatal y la relación de dominio y obediencia que propone el Estado

117 HABERMAS, J. (1998b). *Op. cit.* p. 440. “La esfera o el espacio de la opinión pública no puede entenderse como institución y, ciertamente, tampoco como organización; no es un entramado de normas con diferenciación de competencias y de roles, con regulación de las condiciones de pertenencia, etc.; tampoco representa un sistema; permite, ciertamente, trazados internos de límites, pero se caracteriza por horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior. El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de posturas, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos.”

en los cumplimientos que se deben efectuar por parte del conjunto de las clases sociales. Por tratarse de respuestas a proyectos o programas que adelante el Estado en pro de sus intereses, se requiere que la colectividad o ciudadanía pueda lograr acuerdos mínimos que le permitan al Estado su ejecución. Sin embargo, no todo es neutro o adoctrinante en la dinámica de la vida con la que se nutre el espacio público, ya que éste cada vez más es el lugar del encuentro y reconocimiento de la conflictividad pública entre Estado y ciudadanía. Por lo que el ciudadano busca ganar más espacio público para la intersección social y política que le permita articular movimientos y procesos que incluso se opongan a los intereses del Estado.

La consideración de una democracia participativa que procura hacer pública las relaciones de fuerzas dominantes del Estado sobre lo público y civil, es una propuesta que tiende abiertamente a la transformación estructural de las instituciones del Estado moderno, por otras articulaciones y relaciones de poder con otros principios de equilibrio, tolerancia y justicia. Asimismo, la opinión pública generada desde el espacio público, tiene como medio propio de interacción la acción comunicativa como práctica cotidiana del mundo de la vida, y en él, se producen opiniones a través de argumentos susceptibles de crítica. La dependencia que el espacio de opinión pública tiene con el mundo de la vida, se da desde la función de comunicación del lenguaje como medio de interacción que articula las decisiones que han de lograr la solución a los problemas sociales a través de la discusión pública. Y es esto, lo que distingue al espacio público del resto de las interacciones sistémicas de funcionalidad instrumental y/o estratégicas, que utilizan como medios de interacción el dinero y el poder.

A los ciudadanos les es constitutivo ese espacio de opinión pública, como espacio de expresión y deliberación ciudadana de

asuntos colectivos. No obstante, la opinión pública puede llegar a ser manipulada por actores que ocupan posiciones de poder, pero dicha manipulación, siempre se hará a costa de desvirtuar la sintonización de vidas individuales en formas de vida colectiva, teniendo como consecuencias la pérdida de los múltiples sentidos sociales que se expresan y desarrollan en las relaciones sociales. Eso ocasiona, a su vez, perder parte de la legitimidad de las instituciones. Sin embargo, desde el punto de vista de los movimientos de insurgencia y oposición, se observa una denuncia permanente a través de diversas manifestaciones públicas que la coacción puede enmascarar y reprimir, pero no elimina las contradicciones, al contrario, las incrementa.

Habermas plantea que las opiniones públicas pueden manipularse, pero ni pueden comprarse públicamente, ni tampoco arrancárselas al público mediante un evidente ejercicio de presión pública.¹¹⁸ Los ciudadanos, no tienen otra manera de influenciar la institucionalización del poder político, si no es mediante la aparición en el espacio público de sus opiniones. De sus interpretaciones y agrupándose como público, dependerá la cohesión social para legitimar las decisiones políticas en la búsqueda de sus intereses sociales. Sólo a través de la vitalidad de ese espacio de opinión pública ciudadana se puede concretar la verdadera autonomía y hacer posible a través del discurso, la integración social que se concreta en una voluntad común. La emancipación es el resultado de un poder ciudadano que surge de la interacción comunicativa para imponerse a los intereses de grupos privilegiados, y constituir de ese modo el Estado de derecho.

De esta manera, las prácticas y decisiones políticas quedan sujetas a las prácticas comunicativas ciudadanas que se producen en la libertad e igualdad de derecho a participar a favor del interés

118 HABERMAS, J. (1998b). *Op.cit.* pp. 444-445.

colectivo, que, a su vez, representa el interés de cada uno de los sujetos involucrados. Ahora bien, la pregunta es obvia: ¿pueden realmente los ciudadanos a través de su poder comunicativo ejercer influencia sobre el sistema político constituido? Habermas contestó a esta pregunta diciendo que en los instantes de movilización ciudadana, empiezan a vibrar las estructuras en las que se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición, y a partir de ese momento, cambian las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político.¹¹⁹ Es de hacer notar, que en sociedades como las de América Latina las relaciones políticas de dominación que el Estado ha ejercido y ejerce sobre la formación de consensos ciudadanos, son dirigidos a través de una racionalidad de la acción puramente teleológica y contingente, principalmente a través de los procesos electorales. Significa entonces que regular el proceso de inserción ciudadana como poder político originario, pasa en primer lugar, por la aprehensión de procedimientos democráticos que instituyan el poder comunicativo ciudadano. No obstante, la impronta de la institución del poder comunicativo ciudadano, sería algo así como el “broche de oro” con el que se cerraría el proceso de transición por el cual actualmente se atraviesa en estas sociedades, para iniciar un verdadero proceso emancipatorio.

No obstante, los pueblos latinoamericanos tienen pendiente, en primer lugar, acelerar procesos de cambios que impacten en las políticas de transformación del Estado como representante del poder político de quienes en sus funciones de poder originario no pueden dejarse representar, por lo que es indispensable la participación ciudadana en el sistema socio-político con prácticas que incorporen el ejercicio directo de su poder en las transformaciones inducidas, con el mínimo de mediación (intervención) estatal. En segundo lugar, desmontar el Estado moderno desde los auténticos movimientos sociales donde la participación es de carácter plural

119 *Ibíd.*, p. 460.

y que desde su origen histórico y cultural (revolución francesa y norteamericana), han inspirado los ideales emancipatorios.

Desde estos planteamientos, podemos considerar que es en el escenario del “espacio público” donde las relaciones y convivencias de interacción entre los diversos actores sociales, prefiguran y potencian las diversas praxis socio-políticas, que al ser contrarias u opuestas al sistema normativo-coactivo del Estado y su institucionalidad, favorecen otras condiciones para comprender el sentido emancipador de la justicia social. En estas circunstancias de crítica política al orden constituido de la racionalidad moderna, es obvio que la interacción social de la ciudadanía hace posible la proliferación de praxis socio-políticas cuya tendencia es hacia la justicia emancipadora que se presenta como una relación de fuerza en el imaginario social; efectivamente, capaz de contribuir a la creación de una nueva sociedad que deberá erigirse desde un poder popular, colectivo y ciudadano que permita la solución de los problemas sociales, políticos y económicos, por medio de una autogestión de los actores sociales en el marco de una legitimidad política circunscrita y compartida por las normas constitucionales del Estado.

El Estado resulta un co-gestor del poder popular y ciudadano a la orden de sus demandas públicas, de los procedimientos, actividades y tareas, que han de crear la viabilidad política para la recomposición de las fuerzas sociales en sentido emancipador. A los pueblos latinoamericanos, al borde del límite de la inestabilidad socio-política se les presentan, al parecer, dos alternativas que difieren entre sí en términos antagónicos. La primera de ellas, seguir en una desfragmentación socio-cultural de nuestras identidades a través de la hegemonía de la ciencia, del mercado de consumo y las tecnologías de la producción. La segunda, plantear la emancipación a través de praxis políticas emergentes

y disolutivas de las estructuras de poder que se nos han impuesto, y recuperar el sentido de las luchas históricas que han contribuido en el desarrollo de las conciencias ciudadanas autónomas y libres.

No se puede permanecer en sumisión, sirviendo y contribuyendo a que los imperios hegemónicos del poder económico y administrativo sigan fortaleciéndose en su condición de poder a expensas de nuestra propia condición humana. Es necesario construir nuestro propio sentido social, con una identidad que defender de la depredación imperial moderna. Se trata entonces de entender, cuál es la alternativa por la que optamos como pueblos y cómo se construye. Por supuesto, en la perspectiva de esta investigación, se opta por reconstruir los nuevas flexiones que deben formar parte de los sistemas sociales que a su vez no impliquen crear coacciones normativas o límites políticos a las relaciones sociales entre ciudadanía y Estado; pues, se trata, precisamente, de liberar al Estado de su carga hegemónica sobre la ciudadanía, lo que deberá garantizar, por demás, las verdaderas relaciones de mutua convivencia que deben existir entre ciudadanos y Estado.

Se trata de minimizar las jerarquías socio-políticas y hacer factible que la ciudadanía gestione la solución a los problemas que le aquejan desde la incorporación activa, no burocratizada, pero sí planificada, de su actuación como garante de los principios de justicia social, y desde allí, consensuar soluciones a los problemas que en la actualidad enfrentamos, tales como la exclusión, el hambre, la pobreza, el desempleo, la inflación, la desigualdad socio-política, entre otros, que develan la deslegitimación institucional que en esta etapa de transición funciona como un “atractor dinámico” para el cambio y la transformación de relaciones cívicas y políticas de extrema complejidad.

El nuevo Estado que resulte de esta reducción o

simplificación de jerarquías, debe ser propuesto desde el diálogo disidente y confrontador entre ciudadanos plurales, que promueven acciones morales, o lo que es lo mismo decir: acciones que ordenen lo particular a través de lo que se puede compartir en común. Desde la transformación del egoísmo individual en solidaridad colectiva, se abren nuevas posibilidades para la creación de un nuevo orden social que promueve el bien común desde la creación de una voluntad común, creadora al mismo tiempo, de solidaridad intencional de facto desde el discurso moral ciudadano como fuente de reproducción social.

La tesis teórico-normativa de la praxis socio-política de la justicia emancipadora que se ha venido proponiendo, pasa por construir, en primera instancia, la constitución de un espacio público como espacio de deliberación, plural y solidario, de ciudadanos que reflexionan y dialogan acerca de cuáles deben ser los fines colectivos que fomentan la cooperación y la integración social válida para todos. En la participación igualitaria de todos los interesados, en la discusión pública de los asuntos sociales, se deben fundar las normas políticas que aseguren desde principios democráticos el logro de formas de integración social sujetas a una práctica de la solidaridad que sea consecuente con una relación de intersubjetividad entendida como principio de justicia social.

El espacio público como concentración de voluntad ciudadana, se constituye en el espacio idóneo donde construir el proyecto de creación de esa “voluntad común” que se debe entender –a juicio de Habermas- como función propia de la razón práctico-discursiva-moral. Esto garantizaría que, en la comunidad, como “comunidad de comunicación dialógica”, puedan darse razones que generen acuerdos que encaucen a las sociedades hacia el bien común. Sólo por medio de la condición ético-moral de la ciudadanía para aunar voluntades es que se puede eliminar la dominación y/o

violencia con la que hasta ahora ha prevalecido como respuesta a una concepción política del poder que se ha reflejado en nuestro imaginario social y de interacciones colectivas, como un poder político interpretando exclusivamente el poder como dominación.

Con el descubrimiento de América, comienza en América Latina nuestra historia de dominados, (1492). Desde entonces, hasta el momento actual, han pasado más de quinientos años en los cuales hemos construido sistemas políticos y modos de organización social, que sólo han servido a los intereses de quienes a lo largo del tiempo, han ostentado el poder hegemónico como potencias mundiales. ¿De dónde nace nuestra sumisión?, y ¿qué posibilidades tenemos para emanciparnos de ella? Originariamente hemos sido creados y no creadores en un espacio público cuya construcción atiende a los intereses comunitarios de un mundo, centro, nor-occidental, al cual hasta hoy pertenecemos, pero en condiciones de poca igualdad, manteniendo y arraigando nuestra condición tercermundista desde relaciones inversamente proporcionales con ese primer mundo. A medida que ellos logran mayor participación en los beneficios obtenidos por su gestión pública, nosotros como latinoamericanos, ayudamos en ese proceso a costa de menor participación en los beneficios obtenidos, así se desfragmenta nuestra comprensión de la totalidad y de la identidad como pueblos soberanos.

Nos incorporamos a la modernidad desde una experiencia histórica que no ha sido, ni es, nuestra historia vivencial. En nuestra condición de colonizados, nos hemos afiliado a un mundo moderno desarrollado, que hasta hoy, sólo responde a los intereses del progreso tecno-científico que sirve a su propio bienestar, fungiendo Latinoamérica, dentro de ese conjunto, como parte de un sistema cuya función y participación no ha sido creación reflexiva de lo que queremos ser y hacer desde nuestras propias particularidades.

Hasta ahora, la condición de pueblos tercermundista la hemos considerado parte de una creación externa a nosotros y como un obrar de la naturaleza que hemos aceptado sin más, no entendiendo aún que el proceso puede ser revertido desde nuestra propia condición original y plural.

González Casanova, en su obra *Las nuevas ciencias y las humanidades*, advierte que el dominio de una visión de cómo debe ser el mundo, ha logrado en el capitalismo tardío vincular ciencia y potencia, combinando más que nunca la cultura de las letras y la cultura de las armas, para dividir al mundo en <<el mundo occidental>> que dicen representar y <<el resto de la humanidad>>¹²⁰ a la que pueden y <<deben>> sumar a sus filas o neutralizar y asolar. Este autor, refiere que toda alternativa a ese sistema socio-cultural dominante, debe redefinir su búsqueda en función de: *i*) abordar las explicaciones de lo que ocurre en el conjunto del sistema capitalista mundial; *ii*) cómo se ve afectada el resto de la humanidad; y, *iii*) cómo abordar la crítica al sistema dominante desde un pensar-hacer que pregunte acerca de las condiciones que obstaculizan y las condiciones que favorecen, el

120 GONZÁLEZ, CASANOVA. Pablo. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. España. Anthropos. pp. 162, 163. De acuerdo con González Casanova las grandes potencias del mundo occidental: “no buscan un juego en el que todos ganen, meta inalcanzable y contradictoria en sus propios términos. Buscan que la humanidad acepte las reglas del juego que ellos como <<los poderosos entre los poderosos>> le imponen, y que le imponen en la medida de lo posible con mezclas de respeto e intimidación a la persona humana y a los intereses individuales y colectivos, generando, entre discursos y hechos de cooptación y represión, una opción racional múltiple de conformismo iluminado, de pobres que reconocen la necesidad de su propia desgracia, reconocida también, a modo de empatía, por el Banco Mundial, y amenazada, a modo de exclusión y de eliminación por otras instancias políticas y militares como el Fondo Monetario Internacional, el Departamento de Estado y sus asociados globales, los servicios secretos, las fuerzas <<no convencionales>> y las mafias.”

logro de los objetivos de la transformación y el cambio.¹²¹ González Casanova interpreta las fuentes de la autonomía del pensar-hacer y sus límites, desde las propias experiencias y narrativas de quienes actúan guiados por un saber que les es común en su cotidianidad.¹²² Será el futuro asumido latinoamericano, que comienza a hacer un presente que tiene como meta la construcción de lo público como espacio comunitario, donde la comunidad política de ciudadanos autónomos delibere acerca de sus desgracias y padecimientos, preguntándose: ¿cuáles son las posibilidades emancipatorias que se tienen para instituir un orden social que nos sea propio?

Construir el espacio público como espacio latinoamericano que puede albergar la opinión de todos los involucrados, requerirá garantizar en primera instancia que se concrete una estrategia de cambio y transformación del Estado. Desde la ontologización del poder (*potentia*) de la comunidad política como sujeto colectivo: los pueblos conformados por sus ciudadanos y desde sus praxis ciudadanas como poder originario (*potentia*), podría estar el punto de partida del pensar-hacer, propuesto desde una praxis socio-política de la justicia emancipadora.

Por su parte, Boaventura de Sousa¹²³ en su obra *El milenio*

121 *Ibid.* p. 166. “Cuando el pensamiento alternativo plantea un sistema que haga realidad los derechos humanos tiene que preguntarse qué le falta o le sobra a su teoría, modelo, marco o mapa o proyecto mínimo para incluir las relaciones y estructuras significativas, consecuentes, efectivas a defender y construir.”

122 *Ibid.* p. 136. “(...) “los significados del mundo y de la acción en el mundo se encuentran a partir de la situación de las propias gentes con las que uno piensa y actúa, de la voz de sus ancianos, de la lectura de sus clásicos, de la sabiduría de sus <<hombres fríos>> y de la <<locura>> de sus <<caballeros andantes>>. Con ellos se perfilan esquemas, o marcos de reflexión y de acción, sujetos a la prueba del razonamiento dialogado, de la acción concertada y del sentimiento creador, luchador.”

123 BOAVENTURA DE SOUSA, Santos. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Colombia. Trotta. p. 331. “(...) bajo la misma denominación de Estado, está surgiendo una nueva forma de organización

huérfano, destaca una concepción de <<Estado como novísimo movimiento social>> que resulta muy interesante para lo que se está analizando. Nos explica que dicha concepción parte de la idea opuesta al <<Estado-empresario>>, para proponer una articulación privilegiada entre los principios del Estado y la comunidad de ciudadanos, donde predominen los de esta última. Esta concepción de Estado, sujeta la importancia del cambio y la transformación del propio Estado a la <<descentralización>> de la naturaleza de su fuerza; queriendo decir con ello, que deja de ser controlador de la regulación social, en cuanto que se convierte en un componente más de un espacio público que se amplía, más allá del reducido espacio público estatal al cual estamos acostumbrados.

En esta concepción, el Estado hace las veces de meta regulador de las concesiones del poder estatal,¹²⁴ asegurando ante la sociedad, la coordinación de todos aquellos sectores que adquieren parcelas de poder estatal, y en última instancia, son los que velan por el cumplimiento de lo acordado previamente por la comunidad de ciudadanos para solucionar problemas comunitarios específicos. En Latinoamérica, el hecho mismo de que el poder

política más vasta que el Estado; una organización integrada por un conjunto híbrido de flujos, redes y organizaciones donde se combinan e interpenetran elementos estatales y no estatales, tanto nacionales como locales y globales, del que el Estado es el articulador. Esta nueva organización política no tiene centro. La coordinación del Estado funciona como imaginación del centro. La regulación social que surge de esta nueva forma política es mucho más amplia y férrea que la regulación protagonizada por el Estado en periodos anteriores.”
124 *Ibid.*, p. 332. “Las luchas por la democratización de este espacio público tiene así un doble objetivo: la democratización de la metarregulación y la democratización interna de los agentes no estatales de la regulación. En esta nueva configuración política, la máscara liberal del Estado como portador del interés general cae definitivamente. El Estado se convierte en un interés sectorial *sui generis* cuya especificidad consiste en asegurar las reglas de juego entre los distintos intereses sectoriales. En cuanto sujeto político, el Estado pasa a caracterizarse más por su emergencia que por su coherencia. De ahí que pueda concebirse como un <<novísimo movimiento social>>.”

de regulación del Estado haya fracasado, ha permitido una nueva reorganización política donde el Estado tiene la debilidad expresa en su incoherencia para regular desde él mismo, los asuntos socio-políticos que deben satisfacer el interés general de los ciudadanos. La posibilidad de construir colectivamente un espacio público no estatal, haría posible que el Estado se convierta en un componente más donde la participación política ciudadana coadyuve en esta etapa de transición, a la descentralización del poder centralizado del Estado como regulador de los asuntos socio-políticos.

El desarrollo de nuevos procesos políticos en las sociedades latinoamericanas actuales, debe ser tratado en el espacio público como espacio de deliberación ciudadana. Esto es posible desde una racionalidad práctica capaz de establecer nuevos principios de racionalización que constituyan actos sociales que procedan desde razonamientos morales. Se trata de entender el nuevo orden social a partir de razonamientos normados por discursos ético-morales, que permita la socialización de individuos comprometidos con ellos mismos y con los demás en fines comunes a la vez que generales. La praxis socio-política de la justicia emancipadora en un contexto de comunicación pública, se hace posible a través del pluralismo como condición de la integración social. Desde esta perspectiva socio-política que reflexiona críticamente acerca de las posibilidades que se tiene en las sociedades actuales de reinventar el espacio público, se ha de disponer de la voluntad autónoma y democrática de los ciudadanos con potestad para consensuar conjuntamente el nuevo orden social que ha de regir la vida en común. En las sociedades actuales, lo que está en juego son las cuestiones relativas a la justicia política, y por ende, la discusión de las cuestiones práctico-morales hay que socializarlas en el espacio público para instituir la disposición activa de que cada quien disponga de su propia voluntad al tiempo que pueda contar con la de los otros. Hay que llegar a entender por qué el discurso

moral es imprescindible. Hay que llegar a entender por qué no son suficientes el orden jurídico ni el marco económico para regular los fines de justicia social.

Desde la constitución de un espacio público instituido bajo un punto de vista ciudadano, se puede regular un orden para tratar los conflictos sociales desde un discurso moral que se independice de las concepciones del mundo que cada cual asume. Esto permite traspasar los límites de los Estados-nación, e incorporar con un sentido epistémico intersubjetivo un nuevo trato de lo público y lo común. Estableciendo un orden social basado en la diversidad cultural de pueblos que creen en el “Estado de derecho”, asumido con justicia política, se pueden orientar acciones sociales que defiendan un proyecto social válido que proponga la inclusión de todo ser humano. Para lograr esto, es el discurso moral construido comunicativamente a partir de nosotros mismos como sujetos, quien regularía el nuevo orden social para tratar los conflictos sociales desde un punto de vista pragmático discursivo. Esto abriría un proceso de racionalidad moral que conlleva acciones intersubjetivas y comunicativas que se orientan por medio de una praxis socio-política que sólo puede ser desarrollada por la ciudadanía en uso de su legítimo poder soberano. Es decir, son los ciudadanos los que deben juzgar su modo de ser y actuar en sociedad. Y esto pasa por justificar la validez de las normas y reglas existentes para reconocer y aceptar lo que los derechos fundamentales deben garantizar a todos los ciudadanos. Por lo que el discurso práctico es el procedimiento a seguir para examinar la validez de toda norma que se haya tornado problemática para la sociedad.

En todo caso, en las sociedades latinoamericanas, tomando en consideración el discurso de Boaventura, se hace imprescindible, para transformar la sociedad, la superación de los preconceptos

fundantes para ampliar los principios y criterios de inclusión social de ciudadanos excluidos del espacio público, mediante nuevas sinergias entre el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia.¹²⁵ Para él, <<la reinención de la emancipación social>> consiste en plasmar en un proyecto hermenéutico la alternativa política que puede tener Latinoamérica ante la globalización neoliberal, llevada a cabo por los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales ante una realidad social que excluye y discrimina.¹²⁶ Esta reflexión teórica, consiste en determinar en qué medida la alternativa a la globalización podría ser producida desde abajo y cuáles podrían ser sus posibilidades y límites. Este proyecto de transformación societal lo plantea Boaventura de Sousa, en los términos que rápidamente pasamos a presentar.

En primera instancia, el autor aduce la necesidad de tratar las nuevas prácticas sociales alternativas que se están presentando en Latinoamérica desde un modelo diferente de racionalidad, al tiempo que plantea que es necesario también construir la crítica al modelo de racionalidad hegemónico existente en occidente. Con miras a lograrlo, propone una crítica a esa razón indolente, que hila desde una razón cosmopolita que a su vez se concreta en tres proyectos sociológicos que han dado lugar a la comprensión del mundo y a la legitimación del poder social imperante en nuestras sociedades. Su respuesta epistémica se fundamenta, entonces, en lo que él llama tres proyectos sociológicos como crítica a la razón indolente, que suscribe desde la razón cosmopolita, éstos son: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. Bajo esta perspectiva crítica Boaventura construye una vía de acceso que se concentra en un diagnóstico

125 *Ibíd.*, p. 10.

126 *Ibíd.*, p. 151.

de situación de los nuevos movimientos sociales alternativos, desde donde se puede partir para conocer el rumbo que hoy está tomando el mundo tercermundista para dar respuestas a los grandes problemas sociales que le agobian.

El proyecto sociológico de la sociología de las ausencias, tiene como propósito demostrar que la inexistencia de algo es precisamente creación de un imaginario social cosificado que crea como no existente, desde su propia práctica socio-política, las posibles alternativas de lo que considera real-existente. En este caso, la real posibilidad de este proyecto de las ausencias es transformar objetos imposibles de existir desde el punto de vista de la razón metonímica, en posibles, y basándose en ellos, transformar las ausencias en presencias de experiencias posibles.¹²⁷ Es importante destacar que el contexto socio-político en el cual germinó una razón indolente de acuerdo con el autor, subyace en variadas formas en las que el conocimiento hegemónico ha determinado relaciones de poder impuestas desde la dominación ejercida por el Estado liberal y otras instituciones no menos importantes, hacia el control absoluto del espacio y discurso público. Esto, ha hecho posible que la riqueza social de nuestros pueblos se desperdicie como forma de nutrir las ideas que proclaman que no hay alternativa.¹²⁸

127 *Ibid.* p.160. El autor se interroga acerca de los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. Al respecto acota: “¿Qué existe en el sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? (...) ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación?” También refiere que: “No hay un modo único de no existir, ya que son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal.”

128 *Ibid.*, pp. 152, 153, 154. “La indolencia de la razón criticada en este ensayo se da bajo cuatro formas diferentes: la razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica

Boaventura trata el tema de las jerarquías dentro de la ideología subyacente a un brutal sistema de dominación como ha sido la colonialidad del poder, que por supuesto, halló a través de la institución del Estado-nación la posibilidad de que el poder soberano del pueblo pudiese ser representado en el uso de su poder soberano. Al respecto y utilizando la idea de la sociología de las ausencias, se puede decir entonces, que el espacio público en nuestros pueblos ha sido instituido desde la transformación de las ausencias ciudadanas convertidas en presencias no existentes desde su partidización, con el objeto de despolitizar la actuación del pueblo desde la socialización de la tergiversación plena de lo que debe ser el espacio y discurso público, como espacio y discurso político ciudadano. La sociología de las emergencias trata de la investigación acerca de las alternativas latentes en el horizonte de las posibilidades concretas de un presente, que se amplía desde la consideración de principios y acciones que promueven las condiciones de un futuro hecho desde el presente. En este sentido, la tendencia del futuro como futuro concreto de lo porvenir, es consecuencia de un presente que lo registra como real-posible analizando las posibilidades de su concreción desde las acciones más idóneas para lograrlo.

En este orden de ideas, el autor analiza las posibilidades de transformación social asumiendo la sociología de las emergencias para señalar los campos sociales que cuentan con mayores expectativas para la multiplicidad y diversidad de los enfrentamientos entre saberes y prácticas hegemónicas y saberes y prácticas alternativas. Entre las posibles experiencias que se están concretando para Latinoamérica, es importante destacar las experiencias de reconocimiento y de democracia, así como

a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materia prima; y la razón proléptica, que no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.”

de comunicación e información. Se trata de experiencias que ya es posible visualizar en el enfrentamiento a la discriminación a través de los derechos colectivos instituidos por la actuación política ciudadana y su participación cada vez más constante en las decisiones donde se procuran satisfacer intereses generalizables. Y, por otro lado, en la proliferación de medios de comunicación alternativos que comienzan a hacer posible la institucionalización de una opinión pública fidedigna de los intereses ciudadanos.

En cuanto a lo que refiere el autor acerca de lo que entiende como trabajo de traducción, se plantea un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, como disponibles (sociología de las ausencias) y posibles (sociología de las emergencias). En este sentido, trata de identificar lo igual y lo diferente que desde una hermenéutica diatópica se puede presentar como una variada composición de traducciones que en términos tanto de teoría como de praxis, le da espacio y temporalidad a prácticas anti-hegemónicas que emergen como verdaderos mecanismos sociales de emancipación. Lo importante de todo esto es entender que la praxis socio-política tiene su inteligibilidad en la traducción de formas de organización que se materializan en transformaciones y cambios del orden social desde el espacio y discurso público, posibles, desde la participación ciudadana. Dar sentido a ese nuevo orden desde la teoría y la praxis, implica a mi modesto entender, crear las condiciones de justicia social para emanciparnos de prácticas y saberes hegemónicos que sólo nos han conducido a invalidar nuestro “ser humano” como condición de pluralidad.

2. Emancipación: discurso de la autonomía política en las relaciones ciudadanas interculturales.

La emancipación como forma de pensar el cambio social como

ideal y realidad, tiene que ver mucho con la autonomía que portan pueblos soberanos para determinar: qué son y qué quieren ser; cuáles son las posibilidades de cambios que tienen desde formas de pensamiento alternativos al pensamiento único instaurado; cómo agotar en el plano político la confrontación violenta para dar paso al diálogo disidente que resulte en consensos. Se trata de interpretar desde la desconfiguración de lo configurado hasta ahora en el orden socio-político, modos alternativos y contingentes de pensamiento y acción que transformen los Estados-nación desde la participación ciudadana en el espacio público político.

Como propuesta, la emancipación vista desde la actuación ciudadana nos invita a preguntarnos: ¿qué autonomía y cuál democracia? Aunque no es posible elaborar una respuesta apriorística, es importante destacar que desde la autonomía de los pueblos constituida por sistemas democráticos de deliberación pública de los asuntos que conciernen a todo ser humano, se pueden construir alternativas posibles que permitan un tránsito por nuevos procesos históricos socio-políticos.

El planteamiento de un proyecto de justicia social, busca enfrentar la exclusión a través de la transformación de las jerarquías de poder del Estado, interviniendo desde la acción ciudadana el orden del poder instituido. La posibilidad de nuevas creaciones históricas es parte fundamental de la posibilidad teórico-práctica para lograr incorporar una racionalidad que guíe el sentido colectivo con el que hay que tratar los asuntos públicos de interés general buscando siempre el bien de todos. Si lo que buscamos es una sociedad más justa e intercultural, tenemos que librar la lucha por medio de una praxis emancipadora guiada por una racionalidad crítica.

Enrique Dussel, nos plantea que el excluido que aparece de

una cierta nada para crear un nuevo momento histórico, irrumpe tanto como excluido de la argumentación, como de la vida misma. Se trata de millones de latinoamericanos y otros tantos africanos y asiáticos, sumidos en la pobreza, en la miseria, el hambre y la muerte inminente. Claman con razón al derecho de dar sus razones.¹²⁹

Al estudiar la realidad latinoamericana, no podemos dejar de entender que los problemas a superar para lograr verdaderas transformaciones socio-políticas nos atañe como comunidad intercultural. La construcción de un nuevo orden debe necesariamente incluir al excluido de la “comunidad de comunicación dialógica” y de toda institución formalmente creada, como ese Otro, que desde sus diferencias reclama igualdad de trato y de condición. Para ello, hay que aprender a socializar la disidencia, la solidaridad y el respeto que como seres humanos nos debemos los unos a los otros sin distingo de clases, razas religiones o culturas.

Al respecto Fernet-Betancourt explica cómo a través de la reconstrucción intercultural de la razón filosófica se puede ampliar, por medio de la traducción, el horizonte de entendimiento como proceso de intercambio de interpretaciones de formas de vida entre culturas.¹³⁰

Empero, ¿cómo incorporar al “¿Otro”, ese “Otro” negado

129 DUSSEL, Enrique. (1994): “La razón del otro. La “interpelación” como acto-de-habla”. En: DUSSEL, Enrique (Comp.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina*. México. Siglo XXI editores. p. 89.

130 Cfr., FERNET-BETANCOURT, Raúl. “Filosofía intercultural”. In: SALAS ASTRAIN, Ricardo. (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. II: Chile. Ediciones Universidad Católica Silvia Heriquez (UCSH).

y por negado invisible?

La exigencia moral más fuerte es la de incorporar al pobre, al desasistido socialmente, al negado que ha estado fuera de la totalidad social¹³¹. La única manera de comprender su exterioridad es experimentando el encuentro con él, aproximarse a él. En este orden de ideas hay que acentuar las praxis de la emancipación, buscando compartir la vida con ese “Otro” que inmerso en un mundo que me resisto a obviar por su evidente apariencia, se presenta como lo que es: “Otreidad”.

No habrá justicia social mientras no profundicemos nuestro conocimiento en la experiencia del “Otro”. Y profundizar en el conocimiento de quién es el “Otro”, implica, pues, defender el principio de justicia política con el que sostener procesos emancipatorios, se convierte en una praxis autónoma de ciudadanos que dentro de procedimientos democráticos buscan la verdadera pluralidad social. La idea de justicia social pasa inexorablemente por la tarea de preguntarnos, repito, acerca de cuál democracia y qué autonomía hay que establecer en Latinoamérica para lograr la transformación hacia un espacio público intercultural.

¿Cuáles son los mecanismos, procedimientos, y reglas a instrumentalizar para legitimar un nuevo orden social que nos permita reconstruir el proceso democrático desde la autonomía ciudadana? O lo que es igual decir: ¿Cómo re-construirnos como miembros de sociedades cuyas formas de vida se sustenten en una praxis ciudadana emancipadora intercultural?

La realidad Latinoamericana nos lleva a considerar que no sólo la justicia mediante el discurso práctico podría emanciparnos. La solución de los intereses en conflicto requiere ir más allá

131 *Ibíd.* p. 22.

de la fuerza de los argumentos. Sí, es cierto, necesitamos del consenso de los involucrados, empero, no es menos cierto, que dejando de considerar nuestra condición de dominados y tercermundistas, estamos obviando nuestro *sui géneris* mundo de vida como realidad cultural que condiciona nuestras posibilidades de emancipación. Debemos comenzar el proceso de emancipación desde nuestra condición de dominados.

Ampliar el horizonte de la interpretación de nosotros mismos requiere de decisiones morales que inspiren actitudes solidarias. Somos pueblos a los que se les hace urgente enfrentar el reto de considerar lo que el Otro ha sido y es, negado por la “comunidad de comunicación dialógica”. ¿Cómo pretender entonces consensuar con el Otro ausente, inexistente de facto? Ese Otro hoy reclama por sus derechos, por su inclusión en el espacio público.

La verdadera justicia social, no tiene otra alternativa que crear el camino político para incluir al Otro renegado; sólo así, podemos crear una realidad más justa para todos. La perspectiva común de la realidad que queremos hay que fundarla, puesto que, al carecer de ella, no hay argumentación que pueda superar la desigualdad y falta de solidaridad. En Rawls¹³² nos encontramos con una reflexión muy similar cuando considera que transformar el orden social sólo puede ser posible llevando a cabo el bien de

132 RAWLS, John. (2004). *Teoría de la justicia*. México. Fondo de cultura económica. p. 473. (...) “la sociabilidad de los seres humanos no debe entenderse de modo trivial. No significa, simplemente, que la sociedad es necesaria para la vida humana. (...) Cuando los hombres están seguros en el disfrute del ejercicio de sus propios poderes, se hallan dispuestos a apreciar las perfecciones de los demás, especialmente cuando sus diversas excelencias tienen un lugar convenido en una forma de vida cuyos objetivos todos aceptan. (...) es a través de la unión social fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados de los otros”.

la comunidad a través de los principios de justicia. Dándose una profunda oposición de intereses podemos lograr la integración social a través de la convicción de crear una sociedad que actúe en el espacio público y consolide su orden, con base a principios justos que guíen la convivencia intercultural.

En este sentido, las transformaciones desde el diálogo intercultural pueden incorporar en el mundo de hoy, las posibilidades que tiene el ser humano de concretarse como sujeto intersubjetivo; siendo un sujeto comunitario y/o ciudadano, que utiliza la racionalidad dialógica intercultural para dirigir acciones hacia el entendimiento con el otro, diferente en su perspectiva de mundo y forma de vida. Este sujeto comunitario, emerge de la pluralidad cultural antropológicamente definida con un discurso ético-político que trama el sentido de un *cosmos* universal que dignifica la condición humana del sujeto. Hinkelammert lo llamó sujeto reprimido en su retorno hacia la emancipación.¹³³

A partir de allí, se puede abrir un nuevo escenario en los espacios de interacción intercultural, que redefina el sentido de la convivencia en términos de la dignificación de ser humano. Lo significativo de una posibilidad comunicativa intercultural desde un discurso práctico-moral, es el potencial de emancipación que la praxis sociopolítica intercultural puede tener frente a la globalización neoliberal. Tal como lo sostiene Fernet-Betancourt, esto es posible, si se retoma la crítica a la universalidad homogeneizante y se comienza a filosofar en términos de universalizar la condición de solidaridad humana.

Es propicio hacer notar en este momento, que el desarrollo de la justicia social y política depende de la razón moral con la

133 Cfr., HINKELAMMERT, Franz. (2006). El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Venezuela. Fundación editorial El Perro y la Rana.

que los sujetos enfrentamos la responsabilidad de nuestros actos.¹³⁴ Esa razón moral, es la que permite la concepción de una justicia intrínseca en las normas morales que cada individuo se impone a sí mismo como resultante de esa dimensión moral compartida con Otros en sus relaciones intersubjetivas. Conviene, según Rawls, reafirmar el sentido de justicia como regulador de las relaciones humanas entre seres morales, libres e iguales, para elaborar las bases de dicha relación, entendiendo que todo principio justo a los que se podría adherir intersubjetivamente cualquier persona racional, está dado por la autonomía que sólo se define en la aceptación de condiciones que mejor expresen su naturaleza humana, consideradas éstas como libertad, imparcialidad e igualdad, desde la diferencia, lo que cada quien es en su contexto cultural.

Es así, como la independencia intersubjetiva con la que cada quien fija una concepción de lo justo sobre bases razonables, se funda en la autonomía que define la objetividad con la que actuamos guiados por principios que deseáramos que todos siguiéramos, para adoptar en común el punto de vista general adecuado.¹³⁵ En este orden de ideas, retomamos de Rawls su lectura intersubjetiva del concepto kantiano de autonomía: actuamos de modo autónomo

134 Uso razón moral como razón resolutoria en términos equitativos e imparciales de los conflictos interpersonales, de clase y/o cualesquier otra índole.

135 *Ibid.*, p. 469. El autor comenta que: “El punto esencial aquí consiste en que los principios que mejor se adecuan a nuestra naturaleza de seres racionales, libres e iguales, establecen por sí solos, nuestra responsabilidad. De otro modo, es probable que la autonomía conduzca a una simple colisión de voluntades que se autoproclaman justas, y que la objetividad origine la adhesión a un sistema coherente, pero individual”. Además: (...) “Si las normas morales tradicionales ya no son adecuadas y no podemos convenir en las que han de sustituirlas, podemos, en todo caso, decidir, con un juicio claro, cómo pensamos actuar y cerrar el paso al que pretenda que, de una u otra forma, alguien ha decidido ya por nosotros y que debemos aceptar esta o aquella autoridad.”

cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de la razón.¹³⁶

Se entiende, entonces, que, en un Estado democrático de derecho, se necesita del ejercicio del poder político de ciudadanos autónomos que acepten en tanto que libres e iguales, las normas que rigen su comunidad, sólo bajo procedimientos democráticos que las legitimen. Así pues, la autonomía política de los ciudadanos, es indispensable e insustituible para legitimar las leyes que rigen nuestra vida en común. Sólo podríamos ser autónomos políticamente hablando, cuando seamos sociedades capaces de crear las leyes a las cuales nos debemos someter todos. El esfuerzo cooperativo que emprendamos debe estar abierto a la crítica, de tal manera que las interpretaciones resultantes sean consecuencia del uso intersubjetivo de la razón. La autonomía política de los ciudadanos generaría verdadera justicia política, en cuanto que el carácter moral que la sostiene sometería a la institución social, a las leyes y al Estado, a la crítica reconstructiva para un nuevo orden social, discriminando las limitaciones del Estado para llevar a cabo la tarea que sólo el poder político originario puede acometer en condiciones de justicia social. La puesta en marcha de la autonomía política de los ciudadanos hay que traducirla en principios de justicia con aplicabilidad práctica desde la crítica moral, fundando de esa manera un nuevo espacio público donde se logren distinguir las formas injustas de dominio, tanto económico como administrativo.¹³⁷

136 *Ibíd.*, p. 464-465.

137 HÖFFE, Otfried. (2003). *Justicia política*. España. Paidós I.C.E. / U.A.B. pp. 44-45. “Si se quiere realizar una crítica del derecho y del Estado bajo la rúbrica de la justicia política, ésta debe tener el significado de una crítica ética del poder. Con ella se buscan las condiciones y criterios del poder justo, se distinguen las formas justas e injustas de dominio y se indican con argumentos morales los límites de un Estado potencialmente omnipotente, el Leviatán.”

2.1. Ciudadanías para el nuevo orden socio-político.

Si consideramos en el lenguaje de Habermas el discurso político de los ciudadanos como un resultado de su crítica moral acerca del Estado y las formas jurídicas de las que se vale para mantener el status de poder; entonces, es pertinente repensar desde esa crítica sobre cuáles deberían ser las nuevas flexiones que ha de tener el Estado, y que deberán ser consideradas normativamente a partir de los intereses comunes que sirven de orientación a las formas de poder que deben emanar del pueblo. En principio, el referente político es considerar que la noción de poder es y debe ser una representación reconocida válidamente por todos.

Es el reconocimiento del valor de la norma con la que se reviste el poder político para generar la acción social compartida a través del Estado que le sirve de regulador. Pero en sí mismo el poder representado define los límites del Estado en su ejercicio, pero en absoluto limita a la ciudadanía en su obediencia legal. Es más, el poder representado es una representación del poder intersubjetivo de la mayoría ciudadana que se sirve de él como expresión autónoma de su soberanía y de ningún modo cae bajo la égida dominante del poder como poder de Estado. Teniendo estatus jurídico la autonomía política de los ciudadanos, se puede generar el discurso moral como praxis emancipadora que pone en correspondencia su propia acción moral con la acción del poder del Estado. Es decir, la acción moral ciudadana es el sustrato ético sobre la que reposa el ejercicio del poder del Estado. La posibilidad de un desconocimiento de la “base ética” del poder del Estado, por parte de la legitimidad que le concede la ciudadanía, supondría una concepción positivista del poder del Estado para desconocer sus fuentes de legitimación pública, que reside en la ciudadanía de la que es objeto jurídico.

Por esa razón, desde la base o soporte moral del poder que reside en la ciudadanía, la coparticipación entre Estado y sociedad puede ser comprendida en un sentido mucho más amplio y menos restrictivo. Al impregnar el espacio público de relaciones sociales interferidas por valoraciones éticas y morales, entonces el discurso de la política se asume desde compromisos compartidos y fines mutuos. La argumentación racional, la justicia como discurso práctico-moral y su carácter normativo fundamental, se constituyen en la base de la libertad y la solidaridad del pueblo, que frente al Estado legitima con su praxis las normas de convivencia pública, convirtiéndose así, en praxis emancipadora.

Höffe explica, que considerado desde un punto de vista práctico-filosófico, el discurso sobre la justicia se impone por sí mismo.¹³⁸ Cuando de lo que se trata es de justicia política, atañe a ese discurso la crítica al derecho y al Estado, rechazando la idea de ausencia de poder del Estado, y por el contrario, convenir en la de un poder justo. No se trata de instaurar un anarquismo político del ciudadano, de lo que se trata es de que la cuestión de la legitimidad de las reglas que guían la convivencia pública no se haga representar por parcialidad política alguna que tergiversar lo que sólo el poder ciudadano representa. La justicia política que la ciudadanía puede instaurar, pasa por reconocer en primera instancia que sin Estado y sin derecho, desaparece su razón de ser.¹³⁹

138 *Ibíd.*, p. 49. “Cuando se defienden los derechos humanos, cuando se persigue la liberación de un poder extraño o se aspira a un nuevo orden económico mundial, cuando se exige una mayor capacidad de codecisión o un mundo habitable también para las generaciones futuras, estos objetivos, que constituyen en ocasiones fuente de conflicto político, se basan de forma expresa o latente en una idea de la justicia. Estas demandas se dirigen sobre todo a las instituciones sociales y expresamente a las formas jurídicas y estatales (nacionales o internacionales); se trata, por tanto, de una justicia política”

139 *Ibíd.*, p. 51. “Si el derecho y el Estado ya no son necesarios, la justicia política resulta tan inútil como las lámparas de gas en un mundo que sólo conoce

La acepción de autonomía política ciudadana que se propone en nuestras reflexiones, significa pues negarnos tanto al dogmatismo político como al escepticismo político. Al primero, nos negamos por su estricto sentido positivista y monolítico; al segundo, por su falta de límites al poder del Estado y al derecho. En otras palabras, se alude a que no es legítimo un Estado que esté sujeto a un orden absolutista de la ley; sino, por el contrario, la legitimidad de un Estado social de derecho se corresponde a un desideratum moral de la acción ciudadana en relación a la justicia que se pretende lograr con el sistema jurídico del derecho.¹⁴⁰

Se propone pues desde una actitud crítica, la necesidad de un nuevo orden socio-político cuya garantía pública se obtenga mediante la praxis del poder ciudadano.¹⁴¹ Las exigencias básicas de la justicia política: pluralismo y solidaridad, libertad e igualdad, deben convertirse en la condición necesaria para

la luz eléctrica.

140 *Ibid.*, p. 53. “No es válida la imagen hobbesiana de lo político, puesto que con la legitimación se rechaza la total ausencia de dominio como principio de la sociedad y con la limitación se excluye la posibilidad del absolutismo estatal. El lugar del *Leviatán*, que únicamente lleva insignias del poder, lo ocupa la *iustitia*, cuyo símbolo de dominio, la espada, está ya de antemano al servicio de la justicia.”

141 *Ibid.*, pp. 57-58. “Es decisivo un contexto sistemático que se puede formular en la siguiente *triple hipótesis*: si la comunidad humana debe adoptar una forma legítima, entonces debe tener, en primer lugar, un carácter jurídico, en segundo lugar, el derecho debe poseer la cualidad de la justicia y, en tercer lugar, el derecho justo debe gozar de la protección de un ordenamiento jurídico público y, consecuentemente, adoptar la forma de un Estado (justo). La tesis fundamental de la filosofía política se puede formular también en la secuencia siguiente: 1) el Estado está obligado a ser justo, 2) la justicia política constituye la medida normativo-crítica del derecho, y 3) el derecho justo es la forma legítima de la convivencia humana.” (...) “Sólo si se entiende la justicia en sentido jurídico y no como una categoría ética individual y sólo si la justicia (política) se refiere a su materialización en un Estado, es posible mantener la tesis del positivismo jurídico y al mismo tiempo evitar la consecuencia cínica de abandonar el derecho y el Estado al arbitrio de los gobernantes.”

consolidar la convivencia humana dirigida por dicha praxis. Y para ello, derecho, justicia y Estado, de acuerdo a lo que plantea Höffe, son tres conceptos fundamentales que deben ser tratados de manera conjunta para instituir el nuevo orden de la convivencia humana. La autonomía política ciudadana habrá de considerar la crítica al poder político del Estado desde fundamentos morales que legitimen y limiten su poder de coacción. Visto de este modo, la autonomía política ciudadana se convierte en la perspectiva fundamental para la fundamentación de los nuevos principios normativos a incorporar en las Constituciones de las sociedades contemporáneas que padecen de déficit de justicia política.

La justicia política como concepto que necesariamente refiere “legitimación” de normas, procedimientos y leyes que se administran en una sociedad a través del ordenamiento jurídico y estatal, lo que debe cuestionar es la legitimación de la aplicación de la coacción social, como limitante de la libertad ciudadana y demás instituciones sociales. La relación de equilibrio entre el estado y el derecho deben ser los principios de la justicia; y para ello, es indispensable, en aras de proteger el bien de todos y cada uno, formas de gobiernos democráticos deliberativos y un Estado de derecho que logre la legitimación de sus actos a través de prácticas morales y discursivas de la ciudadanía que representa. Lo expuesto nos permite considerar, por otra parte, el vínculo de la praxis socio-política de la justicia emancipadora con la crítica al derecho positivo, ya que la actuación desde la autonomía ciudadana daría rango de derecho válido a lo que la jurisprudencia positiva de antemano y muchas veces sin legitimación alguna, considera legítimo teniendo sólo un estatus legal. El orden coercitivo del Estado y la ley, no constituyen *per se* un orden institucional justo. Por el contrario, las exigencias de la justicia traducidas como libertad e igualdad, pluralismo y solidaridad, entre otras no menos importantes, deben ser orientadas en su aplicación por los derechos

legítimos de los que todos debemos beneficiarnos equitativamente.

Se trata de instaurar en la sociedad poderes públicos que distribuyan plenas garantías en el uso de los derechos ciudadanos, señalando que los derechos constituyen un beneficio humano que garantiza la vida de todos. Es inadmisibles que alguien o un sector de la sociedad intente ejercer sus derechos en contra del derecho que los demás también tienen. Al poder originario que porta el pueblo, le compete garantizar con su actuación la existencia real de la justicia política. Así pues, se aboga por la transformación de un Estado que se debería reconstituir permanentemente a partir de relaciones ciudadanas que legitiman su poder a través de la participación directa en las prácticas públicas que realiza el Estado en beneficio de la colectividad. El seno del poder del Estado está referido al espacio público que comparte con la ciudadanía en la aceptación de las regulaciones que deben estar al servicio de las libertades públicas, y que el Estado debe resguardar.¹⁴² A través de un Estado de derecho que se institucionaliza por medios democráticos del poder, el apoyo fáctico social es el único con capacidad de legitimarlo. Así, p. e.j., frente al poder despótico de un gobierno, el pueblo debería hacer uso de su poder originario para promover el re-establecimiento de los valores y derechos fundamentales acordados en abierta y libre participación ciudadana, con el interés de recuperar las prácticas democráticas

142 *Ibid.*, pp. 156-157. (...) “Los poderes del Estado no se basan en un poder absoluto propio, sino que se derivan de la renuncia al poder de quienes son soberanos en un sentido primordial y originario, quienes forman una comunidad de derecho. El poder del Estado es legítimo únicamente porque los límites de la libertad que suponen las libertades fundamentales son beneficiosos para cada uno de ellos y porque todos se hallan en una situación mejor cuando hay un poder común que es responsable de las libertades fundamentales. (...) “Sería iluso pensar en una justicia sin el poder para su ejecución, pero defender el poder del Estado sin la justicia sería el cinismo del puro poder.” (...) “El lugar del *Leviatán*. Que sólo lleva símbolos de poder, lo ocupa la *Iustitia*, cuyo signo de poder, la espada, debe concordar con los símbolos de la justicia, los ojos tapados, y la balanza, más aún, está a su servicio.”

de la organización institucional socio-política. Pero, ¿cuáles son esos valores democráticos que el poder originario del pueblo debe re-establecer? La respuesta debería responderse con otra pregunta: ¿qué tipo o forma de democracia como sistema social y político puede permitir una gobernabilidad donde las libertades individuales –limitadas por un orden legal- y colectivas pueden emprender praxis emancipatorias?

En estos tiempos recientes, los pueblos latinoamericanos están inmersos en la lucha de no seguir dejándose representar en su originaria autonomía política, comienzan a recorrer un camino, que como bien lo dice el poeta, “se hace al andar”. Las experiencias políticas exceden los formatos rígidamente institucionalizados para la participación democrática. El Estado moderno de alguna manera está siendo superado a la vez que absorbido por el activismo político insurgente que se desplaza en medio del desorden público que las gestiones gubernamentales no pueden controlar y dominar. La praxis de la política ahora está fuera del marco del Estado centralizado y se fracturan las correspondencias entre los equilibrios forzados de una sociedad civil en manos de los partidos y las clases hegemónicas que debían responder a los intereses de un Estado al servicio de los intereses del capitalismo neoliberal. La irrupción en el escenario de público por parte de los movimientos sociales en América Latina, están generando una topología de la realidad política, donde las libertades que se vienen conquistando para disentir desde el interior del Estado centralizado abre las relaciones ciudadanas a otros contextos, donde el Estado no tenía ninguna presencia que no fuera la expresamente punitiva. Necesariamente se abren las reglas democráticas producto de las nuevas demandas sociales de participación y activismo político, que superan la capacidad de respuesta y de tolerancia formal con la que el Estado pretende subsanar los procesos de crisis institucional. Touraine, lo expresa con sencillez cuando plantea que la sociología

de los sistemas debe dejar sitio a una sociología de los actores y los sujetos.¹⁴³ En este sentido, el poder absoluto del Estado no tiene asidero frente a la renovada mirada de quienes ya hastiados, comienzan a comprender que tener sociedades más justas implica instituir un nuevo orden en las instituciones que conforman la sociedad. El nuevo orden social a instaurar, deberá tener como objetivo principal consensuar las reglas, normas y procedimientos que hagan posible una nueva convivencia social, racionalizando desde una ética de la política las nuevas conductas ciudadanas que responden a relaciones ciudadanas humanizadas por medio de una moralidad pública que sirve de reconocimiento a todos los participantes. Esa nueva realidad que emerge de las ruinas del orden anacrónico de la sociedad actual neoliberal apuesta, precisamente, por una recuperación del individuo en cuanto parte de la transformación socio-política del Estado. Ese desafío responde a un devenir de los ciudadanos hacia el Estado (de abajo hacia arriba), sólo así, podrá ser des-centrado el poder hegemónico del Estado y restituido el poder originario que descansa en el pueblo, el cual debe actuar, en aras de defender su propio derecho.

¿Cómo pueden los ciudadanos defender sus derechos interculturales?

La idea de una sociedad justa, pasa por un dialogar acerca de la razón de ser del Estado en cuanto gestor de las libertades públicas y políticas necesaria para el desarrollo de las relaciones intersubjetivas entre ciudadanos, Estado y sociedad. La posibilidad de neutralizar el poder omnipresente del Estado neoliberal, tiene viabilidad a través de la intersubjetividad entendida como espacio

143 TOURAINE, Alain. (2006). *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy*. Argentina. Paidós. p. 73. El autor comenta que. “vivimos el final de la representación <<social>> de nuestra experiencia”. Por lo que: (...) “debemos cuestionar las categorías en las que se ha basado la sociología clásica que ha llegado al final de su camino.”

de convivencia intercultural para la formación democrática de la voluntad y opinión pública. Otras posibles alternativas de coparticipación que puedan permitirle al pueblo acceder a las instancias de poder donde reside el Estado-nación, resultan en los hechos muy limitativas debido al poder de condicionamientos que posee este tipo de Estado para la adopción y reproducción de sus valores ideológicos en las diversas clases sociales. No se puede subestimar la competencia doctrinaria del Estado-nación para universalizar a través de su discurso hegemónico su representación del poder popular que le ha servido de andamio para perpetuarse en el poder político y en la dirección socio-cultural de la sociedad. Pero al pueblo inaugurar en la esfera de lo público su presencia ciudadana intercultural, las condiciones de represión y coacción, incluso la consensualidad marginal y estratégica del Estado-nación, entra en una entropía de fuerzas donde la ciudadanía política logra obtener mayores niveles de movilidad interinstitucional para el reacomodo de sus fuerzas en dispersión.

Precisamente, al aglutinar a los segregados y excluidos socialmente a partir de una voluntad de coparticipación portadora de una moralidad pública intercultural que permita nuevas relaciones sociales de organización y activismo político, el cambio de las instituciones políticas del Estado-nación presenta significativos desprendimientos del tejido social excluido. Ahora la integración social responde a la intervención de gruesos sectores marginales que están en posición de mando al hacer uso del poder popular y de los espacios públicos para su reproducción. Espacios dedicados a la educación de la ciudadanía que requieren de cambios sociales en el tiempo. La condición de pueblo como actor y movimiento de participación hace posible condicionar por parte de ese pueblo la esfera de intervención pública donde se desarrollan los poderes del Estado, en especial las decisiones de coacción arbitrarias a favor del Estado.

Esta realidad se puede resumir en la feliz expresión de “un capitalismo sin ciudadanía”, ya que de lo que se trata es de crear una ciudadanía poscapitalista. Sin el desarrollo de una ciudadanía política capaz de intervenir en las decisiones que instituyen el orden de lo social al estilo de la sociedad represiva neoliberal y globalizante; no es posible adversar a un sistema político que no cesa de reproducirse por medio de la explotación económico-social. Las relaciones Estado-ciudadanía son institucionalizadas bajo el modelo monetarista del mercado y del capital. A estos efectos, la ciudadanía significa: identificación con los contratos sociales entre empresarios, trabajadores y gobierno, con sus derechos y deberes a menudo monetarios.¹⁴⁴

El ciudadano, personificado en el *homo oeconomicus* y transformado en el “ser natural” de la humanidad, sólo ha logrado materializar su interés individual. Las virtudes como la solidaridad, honestidad, hermandad, entre otras, al no ser derivadas de su racionalidad ético-política, se convierten en sentimentalismos y falta de objetividad. Ante una época donde el capitalismo alcanza su máximo nivel de alienación –p. ej., el capitalismo de organizaciones globalizadas- la ciudadanía que reclama otros derechos públicos y políticos, sociales y económicos, puede unificar y ampliar las prácticas de su poder originario para convertir la globalización del mercado en un escenario para la demanda de los derechos fundamentales y socio-políticos del ser humano. Esta ciudadanía comprometida con las libertades públicas y políticas, con su voluntad para la participación colectiva, es generadora de praxis de la justicia emancipadora. La transformación de la dominación del poder político-administrativo y económico, requiere de replantear la concepción del concepto de ciudadanía

144 WIM, Dierckxsens. (1998). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía: por una mundialización sin neoliberalismo*. Costa Rica. DEI. Colección Universitaria. p. 114.

como nuevo sujeto de la democracia.

Hasta ahora hemos expuesto cómo la autonomía política del ciudadano puede ser punto de partida para la transformación de la institución socio-política. Sin embargo: ¿en qué consiste esa autonomía?

Michelangelo Bovero¹⁴⁵ traza un recorrido de lo que a lo largo de la historia del mundo occidental se ha entendido como “ciudadano”. Fue en la Grecia antigua donde se comienza a hablar por primera vez acerca de lo que se entiende por ciudadano. Aristóteles, creador del término, expresó que ser ciudadano era ser miembro de la asamblea pública¹⁴⁶. Ciertamente es que para el filósofo de la *polis* ser ciudadano es participar en el poder de decisión colectiva. La ciudadanía es política y la política es social. Participar en el poder político para Aristóteles significó, pues, que el ciudadano no podía ser pacífico frente a las decisiones políticas, no podía ser súbdito; al contrario, debía ser partícipe del diseño de la ley y su normativa. Por lo que, para Aristóteles, sólo en una democracia los hombres libres son ciudadanos, mientras que en una aristocracia los nobles serán los denominados para este título y en una oligarquía son ciudadanos sólo los ricos.

Para los romanos, el término “ciudadano” se fue adaptando a una creación meramente positiva y motivada en cada ocasión por razones de oportunismo político. No obstante, los romanos acuñaron por primera vez un concepto jurídico de “ciudadano” distinguiendo el estatus *civitatis*, de la de extranjero. Ciudadano es ser *civis*, miembro de la *civitas*, que significa ser sujeto de derechos

145 Cfr. BOVERO, Michelangelo. (2002). *Una gramática de la democracia: contra el gobierno de los peores*. España. Editorial Trotta.

146 ARISTÓTELES. *Política*. Libro tercero, capítulo I. España. Colección Austral. pp. 109-114.

en general y obviamente de deberes explícitamente reconocidos por el ordenamiento romano.¹⁴⁷ Ya en la modernidad, los derechos de la persona se universalizan y los derechos ciudadanos son derechos políticos asumidos dentro de cada comunidad política y/o unidad político-territorial (Estado-nación). Persona y ciudadano, son dos cosas distintas, siendo incluso revocables los derechos ciudadanos desde un sentido de no pertenencia a la comunidad política.

Si bien es cierto que reconocer los derechos fundamentales del hombre representó un avance extraordinario en materia jurídico-universal, tampoco es menos cierto que en la evolución histórica moderna los derechos ciudadanos se deslindaron en la práctica de los derechos del hombre. Los derechos ciudadanos, se han manifestado como derechos otorgados desde y por un Estado-nación, lo que ha imposibilitado la participación -de todo aquel que no se considere ciudadano-, en la elaboración de normas que de hecho les afectan, teniendo entonces como cargas las consecuencias de decisiones políticas arbitrarias, si se quiere, desde la fundamentación misma de los derechos del hombre. Participar en la formación del orden socio-político de un Estado-nación debe ser un derecho sin discusión de toda persona sometida a esa normativa. No existe ninguna razón válida para excluir a alguno de aquellos que están sometidos a un ordenamiento normativo del derecho de participar en la formación de ese mismo ordenamiento.¹⁴⁸

147 BENVENISTE, É. (1976). "II vocabolario delle istituzioni indoeuropee I". Einaudi, Torino. p. 258. En: BOVERO, M. (2002). *Op. cit.* pp. 124-125. "El vocabulario de las instituciones indo europeas, sostiene que el término latino *civis* -en el significado de <<ciudadano>>- no tiene equivalentes en las otras lenguas de matriz indoeuropea, y sostiene que debemos reconocer en *civis* la denominación con la que se indicaba, en sus orígenes, a los miembros de un grupo depositario de los derechos derivados del ser indígena, en contraposición a las diversas variedades de "extranjeros"

148 BOVERO, M. (2002). *Op. cit.* p. 132. (...) "los derechos de <<ciudadanía política>>, los derechos de participación en el proceso de decisión política, deben ser considerados derechos de la persona, es decir, corresponden (deberían

Debería ser potestad de toda persona que no haya faltado a su ser *politikos* participar de sus derechos políticos, aun encontrándose fuera del Estado-nación que reconoce legalmente su ciudadanía. En la práctica, al convertirse los derechos ciudadanos en derechos de la persona, cada quien contaría como uno solo “el pueblo”, para universalizar la institución del *demos* como verdadera fuerza *-kratos-* de poder soberano.

¿Por qué no utilizar el desarrollo contemporáneo del sistema capitalista como una oportunidad -que la propia innovación tecnológica hace posible sin poder controlar sus fines-, para estructurar una nueva organicidad política ciudadana?

¿Suena a utopía irremediablemente, o acaso puede comenzar a considerarse que el espacio en expansión que la nueva geometría del poder económico ha considerado, puede también ser utilizado para expandir los derechos políticos de las personas?

La reducción en la que quedan los derechos políticos de las personas frente a la nueva realidad mundial del capital, limita el estatus de ciudadano a un espacio territorial, que, desde hace mucho tiempo atrás, ya no se puede entender como los límites del capital. Al respecto, ¿cuáles son los argumentos que se pueden poner a dialogar? El anarquismo político de los dirigentes desata un sentido, sin sentido, de poderes sin competencias, es algo así como el poder por el propio poder, sin razones que no sean otras que buscar beneficios particulares que ni siquiera pueden generalizarse. Así pues, el mundo globalizado de hoy, que sólo se plantea como fines establecer nuevas y más poderosas hegemonías surgidas del poder económico a través de la expansión de los límites del sistema político-económico del primer mundo, puede

corresponder) a todo individuo en tanto que persona, en la medida en la que la persona está sometida a esas decisiones políticas.”

también comenzar a ser visto, por los países denominados por ellos tercermundista, como una gran oportunidad para mundializar los derechos del ciudadano, aludiendo para ello, al derecho que toda persona debe tener desde su propia condición de existencia: la pluralidad.

La autonomía ciudadana fungiendo como el *kratos* del *demos*, tiene que desligarse del poder del Estado como institución social que intenta deliberar públicamente sus decisiones, pero sin la efectiva participación directa de la ciudadanía, puesto que se vale de su capacidad legislativa para ordenar el todo social homogéneamente. No legisla discursivamente acerca de las razones que hacen posible el bien social, un bien posible que pueda ser compartido con y para todos. A través de la participación en la deliberación de problemas públicos es que se da inicio a una praxis social de la justicia emancipadora. Los intereses no comunes se ven superados por los intereses colectivizados que sirven de reconocimientos políticos, sociales o económicos en cuanto sustento de los derechos humanos de todos los ciudadanos a una sociedad que les brinde compartir en común. Se busca justificar argumentativamente desde la diversidad y pluralidad, las decisiones colectivas dentro de un marco institucional socio-político que haga posible rebatir las formas ilegítimas de influenciar en las decisiones públicas. Así, p. ej., el dinero y el poder de posición, jamás debería considerarse como razones que puedan justificar decisiones públicas legítimas.

Ejercer los derechos políticos desde la autonomía ciudadana, implica pues, crear una nueva *civitas* que construya decisiones colectivas a través del diálogo público, que busque dar razones fundamentadas con una idea de justicia y bien común. A la autonomía ciudadana que reivindique el estatus del poder político ciudadano, le es de suyo como necesario, buscar

procedimientos democráticos que tengan condición deliberativa. Las decisiones colectivas para ser legítimas, necesariamente deben estar respaldadas por razones que todos aceptamos como válidas. En este sentido, las formas democráticas del poder tienen que ser practicadas bajo un marco social y por ende institucional, donde convergen razones públicas desde la libre deliberación pública. Esto permite concretar acuerdos para la adopción de un criterio de decisión que haga posible asumir la normativa como una totalidad siempre en proceso, donde sea la experiencia de cada quien la que se legitima en el conjunto de las decisiones públicas en las que todos participan. Es el logro de la unidad o consenso como instancia previa y de tránsito a la diversidad del diálogo y las opiniones. Es necesario y urgente entender que las decisiones colectivas no son decisiones de un grupo selecto de personas de la comunidad política: es considerar el diálogo como acto del habla con los otros como un proceso o mediación hacia el entendimiento, que inevitablemente pasa por procedimientos de conflictos, crisis, entre otros que permiten legitimar las decisiones públicas.

Hay que fundar el consenso desde un conjunto de razones que podrían ser aceptadas como justificación para cualquier decisión.¹⁴⁹ Visto así, el consenso comienza realmente a ser consecuencia de las reglas y normativas legitimadas como procedimientos para llegar a consensuar decisiones colectivas en términos razonables. En América Latina, se hace imprescindible comenzar a darle forma y contenido a un proyecto político para la construcción de ciudadanías, que, según palabras de Robinson

149 ARAUJO, Cícero. (2003). “Democracia, pluralismo y bien común”. En: CABANCHIK, S. / PENELAS, F. / TOZZI, Y. (Comp). (2003). El giro pragmático en la filosofía. España. Gedisa. p. 31. “Incluso si yo no concordase con la decisión, la misma sería aceptable si su <<razón>> fuese parte del abanico de razones que yo aceptaría. Sin eso, ninguna regla mayoritaria sería aceptable, aún cuando las personas disfrutasen de todas las libertades políticas para defender sus posiciones”.

Salazar, debería comenzar a asumir con mayor responsabilidad mecanismos verdaderamente democráticos que le permitan orientar acciones colectivas, sin esperar que renazca el Estado benefactor para guiar sus acciones políticas.¹⁵⁰

¿Qué quiere decir este autor?

¿será acaso que el nuevo proyecto ciudadano de autogestión pública en los asuntos de interés general se verá necesitado de una racionalidad distinta a la utilizada hasta ahora, que empiece a racionalizar bajo un enfoque emancipador las acciones colectivas?

La auto-representación de quienes haciendo uso de su poder originario, salen a la calle a reclamar por sus derechos sin un líder que dirija el cómo lograr sus metas, cada vez se hace más evidente; pareciera que desde América Latina se comienza a configurar un cambio radical de relacionalidad entre la sociedad civil y la sociedad política, donde los esquemas políticos establecidos por los poderes hegemónicos, están siendo derrumbados por la asunción del poder originario del pueblo sin mediación alguna. Cuando se trata de asuntos de interés general como la justicia social, la evidencia empírica nos alerta de la progresiva tensión que se manifiesta entre Estado y Sociedad. La mediación social, parcializada y poco generalizable del Estado moderno, comienza a ser objeto de reflexión del ciudadano de a pie, ese, al cual se le ha negado hasta su existencia, es el que está saliendo a reclamar sus derechos.

150 SALAZAR, P. Robinson. (2005): “Ciudadanía emancipada y emancipatoria”. En: SALAZAR, P. Robinson. / LENGUITA, Paula. (Comp.). (2005). *Democracia emancipatoria*. Argentina. Librosenred., p. 54.

3. Hacia una democracia emancipadora para el proyecto de ciudadanía intercultural

Las sociedades latinoamericanas pueden ser definidas por su pluralismo social, cultural, además de sus diferentes concepciones del mundo. En su diversidad histórica hemos visto surgir vínculos interculturales que forman un plexo donde han echado raíces las nuevas caracterizaciones de la organización política. Más allá de las transformaciones socio-políticas que hicieron nacer nuestros Estados-nación, se erigen economías de enclave cuya función de sostenimiento del llamado capitalismo del primer mundo, en su momento se han constituido en verdaderos límites para el desarrollo económico, político y social latinoamericano. Pero la historia reciente está generando grandes cambios en esta relación del capitalismo de la periferia con el central, pues los ascensos a la dirección política del Estado por parte de actores sociales emergentes y de tradiciones pre-occidentales le han impregnado al activismo político otros protagonismos que están dejando en la distancia los modelos neoliberales de la sociedad y su progreso.

Cierto es que la lógica de explotación del capital extranjero en Latinoamérica, ha tenido y tiene características muy particulares en cada región. Sin embargo, eso no nos exime para expresar que la dominación capitalista de la cual es objeto Latinoamérica, nos ha estigmatizado como pueblos sin capacidad de desarrollo, sumisos ante relaciones de poder que minimizan y dejan mucho que desear en cuanto a nuestra condición de pueblos soberanos. Ante la posición triunfante del neoliberalismo económico, que cada vez más concentra sus esfuerzos en la periferia hacia la obtención de ganancias especulativas, observamos el fortalecimiento de ese primer mundo a costa y en detrimento de la exclusión productiva de países periféricos como los que conformamos la América Latina.¹⁵¹ Lo especulativo de estos capitales globalizados, ha

hecho posible que las grandes trasnacionales ya sin patria y sin tener que rendir cuentas a nadie –ni a ciudadanos, ni al Estado mismo- se conviertan en el detonador de una situación económica que sigue sin asegurarnos un trabajo estable con seguridad social.

Observamos entonces, que las serias disfuncionalidades que se pueden seguir percibiendo en el capitalismo del primer mundo que sólo asegura el reciclaje a escala de capitales improductivos, produce en los denominados países tercermundistas una progresiva exclusión que termina significando una pérdida de derechos adquiridos, esto es, una pérdida de ciudadanía.¹⁵² El mundo en general se halla en una coyuntura histórica donde la fragmentación organizativa ha alcanzado su máximo nivel.

Ante esta realidad, ¿Qué posibilidades existen para generar el cambio social?

¿Se podría comenzar a hablar de la mundialización de la ciudadanía para trascender al igual que lo ha hecho el capital las fronteras de los Estados-nación, enfrentando con ello la arremetida del capital globalizado?

Son muchas las interrogantes que lejos de suscitar respuestas siguen un repertorio mayor de preguntas. Por ejemplo:

¿Cuál debe ser el sentido social con el que se asume el proyecto de la democracia emancipadora? y ¿qué tiene que ver esta democracia con la reivindicación del rol político ciudadano?

En la civilización griega, Medina Núñez explica que se constituye el mundo occidental en el primer registro de concepciones democráticas como modelo de relación entre los

151 WIM, Dierckxsens. (1998). *Op. cit.* p. 21.

152 *Ibidem.*

ciudadanos y su respectivo gobierno.¹⁵³ La participación activa de ciudadanos en las decisiones públicas y el voto como proceso de elección para que la voz del *demos* fuese representada, fue uno de los elementos constitutivos de esos registros como forma de gobierno democrático.

Atenas, fue la gran ciudad antigua donde la participación ciudadana en las decisiones de la *polis* conformó el más representativo nivel de intervención del pueblo jamás visto hasta entonces. El modelo ideal y utópico de la *polis* griega supuso la primera interpretación compartida de un orden político acerca de la ciudad y el Estado, donde los ciudadanos, orientaron su voluntad hacia el interés colectivo como interés de todos. Más tarde, la historia del mundo occidental ha de olvidar el modelo democrático de los griegos y el nacimiento de la *res pública* romana, hasta constituirse en el Estado moderno la idea de <<soberanía>>¹⁵⁴, que resultó en aras de acabar con el Estado de “guerra de todos contra todos” en la Europa medieval. A partir de este momento, fue menester de la modernidad comenzar a interpretar cómo poder vivir en paz sin

153 Cfr. MEDINA, N. Ignacio. (2005). “Democracia y participación ciudadana: la herencia de la cultura política griega”. En: SALAZAR, Robinson / LENGUITA, Paula. (Comp.). (2005). *Democracia emancipatoria. Argentina. Libros en red.com*, p. 10. “Si la palabra *demos* expresaba el conjunto de personas que viven en comunidad ligados por intereses colectivos que se expresaban en instituciones aceptadas por todos, entonces cuando se inventa la palabra compuesta *demos* y *kratos* (fuerza, poder) a través de la expresión democracia, lo que tenemos es el deseo de una forma de gobierno de una comunidad en donde la participación de los ciudadanos es la clave fundamental del funcionamiento de la *polis* (el espacio donde vive la comunidad.”

154 HABERMAS, J. (2001). *Más allá del Estado nacional*. Traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo. España. Trotta. p. 24. “Poder soberano es aquel que se acredita por su capacidad de imponer la paz por vía de imponer el derecho que él mismo pone, haciendo abstracción del enfrentamiento entre visiones últimas del mundo, es decir, colocándose también por encima de unas visiones del mundo que, enfrentadas, condujeron al tipo de guerra civil de la que el Estado soberano es la salida.”

consideraciones religiosas y metafísicas compartidas. El Estado moderno nace así, como depositario de la soberanía del pueblo. Habiéndose instaurado en el Estado moderno el poder político, éste desde entonces hasta hoy, ha hecho uso de ese poder político-administrativo restándole capacidad de creación a una *civitas*, que tal como se había planteado -como el verdadero poder soberano-, tendría que legitimarlo. Desde entonces, la filosofía política ha tenido en sus manos el gran tema: ¿cómo frenar el poder del Estado, cómo legitimar su poder; es célebre la frase de Kant para anunciar la <<paradoja del poder>>.

Es así, como el Estado asume un rol hegemónico en la conducción de la sociedad civil, esa fuerza según Márquez-Fernández, es represiva de las libertades públicas y lo que predomina regularmente es una dirección de fuerza sobre la voluntad general del colectivo social que permite controlar a la ciudadanía a través de la coacción.¹⁵⁵ En Latinoamérica, el entramado institucional creado por gobiernos viciados por la corrupción, la impunidad y la componenda, no ha hecho posible la instauración de la justicia social, de ahí que los pilares institucionales sean inviables para una “política de todos y para todos”.¹⁵⁶ Ante este vacío de mediación efectiva entre Estado y sociedad, Robinson Salazar asegura que se hace urgente un nuevo

155 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. (2007). “De la revolución política a la democracia de los derechos ciudadanos en el presente actual de Venezuela.” Ponencia presentada en la Universidad de Bruselas. Inédito. p. 2. “Para formar, entonces, las nuevas ciudadanía requieren de un Estado fortalecido legal y legítimamente, cuya génesis sea la voluntad popular. Reconstruir la trama social de las relaciones que desarrolla la ciudadanía en razón de un pleno ejercicio de sus derechos, supone garantizar un espacio donde el ejercicio de la política sea de todos y para todos.”

156 SALAZAR, P. Robinson. (2005): *Op. cit.* p.53. “Las relaciones Estado y sociedad están obstruidas y distanciadas, la vidapolítico usa o utiliza los canales tradicionales (partidos políticos, sindicatos u otras formas de representación política), se decide por tomar las calles, asumir la autorepresentación y ejercitar la democracia plebiscitaria.”

proyecto de reforma del Estado que tome en cuenta los reclamos de las ciudadanías emergentes.

Es de hacer notar de acuerdo al diagnóstico de los dos autores anteriores, que el entramado de relaciones entre Estado y sociedad, está puesto en tela de juicio por parte de quienes ya no creen en las mediaciones de gobiernos que no asumen su poder de posición para dar respuestas a las necesidades de ciudadanos que aspiran a un nuevo orden social que sea capaz de generar esas respuestas y con verdadera justicia social. La vía para tales aspiraciones, se está manifestando de “abajo hacia arriba”, en una ciudadanía que pregunta por sus derechos para responder a sus deberes, que desconoce la intermediación partidista para dar salida a las disputas planteadas, emancipándose a través de las luchas populares y razonando el conflicto desde la instauración de un espacio público donde se recrean formas de cooperación a través del diálogo.

En Latinoamérica, a falta de sistemas democráticos capaces de responder a las expectativas del debate público planteado por una ciudadanía que comienza a reclamar por su participación política, nos preguntamos:

¿Cómo pasar de una democracia representativa a una democracia deliberativa y plural?

El debate se hace urgente, cuando de lo que se trata es de reinventar la política para sustentar una democracia deliberativa y plural que abra la posibilidad de tener sociedades más universales y abiertas. Hay crisis de legitimidad de las instituciones políticas y vivimos en sociedades cada día más violentas, injustas y desiguales. Incivildad y violencia, corroen el tejido social al tiempo que promueven la emergencia de una cultura cívica de

participación y responsabilidad.¹⁵⁷

Hay que comenzar a darle sentido a un momento histórico que busca salidas en la transformación del orden socio-político. Comenzar por el debate que busque gobernabilidad democrática en la transición de una esfera pública anclada en las instituciones políticas formales, hacia una esfera pública organizada desde un paradigma intersubjetivo y dialógico, debe ser una tarea política que fortalezca la deliberación ciudadana.

¿Es posible construir una Latinoamérica capaz de actuar políticamente para evitar el aumento de las desigualdades sociales?

La idea de autodeterminación de una comunidad democrática que conecte democracia y justicia, buscando reivindicar los derechos socio-políticos ciudadanos, podría comenzar a integrarnos desde la igualdad de derechos para todos. Debemos aprender a vivir respetando las diferencias de todos como latinoamericanos. Empero, pasar de la política del poder a una sociedad civil latinoamericana, requiere de la construcción de reglas y procedimientos de actuación civil, más allá de las fronteras de los Estados, más allá de nuestras diferencias.

Habermas plantea que ser directamente miembro de una asociación de ciudadanos que esté más allá de las fronteras de los Estados nacionales, sería una defensa para los ciudadanos frente a las arbitrariedades de su propio gobierno.¹⁵⁸ Se trata entonces

157 HENRIQUE, Cardoso. Fernando. (2007). "La democracia en el centro de la agenda". En: SORJ, B./ DARCY de Oliveira, M. (2007). *Sociedad civil y democracia en América Latina: Crisis y reinención de la política*. Brasil. Ediciones Centro Edelstein. p. 8. Sin embargo, "Los ciudadanos son, hoy, más informados y activos. Tienen múltiples intereses e identidades. No se conforman con el papel de activos y oyentes, espectadores y electores. Piensan cada vez más por su propia cabeza."

de desmontar las democracias sometidas al poder administrativo del Estado. La competencia entre partidos y la dominación de la mayoría, no pueden seguir siendo las únicas particularidades del sentido de lo que hasta ahora hemos denominado democracia. La democracia de masas instaurada no puede seguir siendo continuación de esquemas estilizados desde el primer mundo.

Desde el Estado moderno se ha instituido un concepto de democracia que partió de la creación de sociedades que comenzaron a comprender el mundo desde un <<subjetivismo ético>>, cuyo punto de partida es la igualdad de cada individuo ante la ley. Podríamos decir en términos empiristas, que la comprensión moderna de la libertad significó entonces, que la validez de las normas era un asunto de aceptación por parte de cada sujeto desde su criterio particular. No obstante, a pesar de que nadie podría negar que la democracia sea el único sistema legítimo para gobernar una sociedad, hay que comenzar a entender que por sí mismo un régimen democrático carece de legitimidad. Insistimos entonces:

¿Cuál democracia hace posible como sistema político una relación entre Estado y ciudadanos capaces de impedir los abusos de los gobiernos de turno?

En Latinoamérica la legitimidad subjetiva planteada por la modernidad, sólo ha servido como estabilizadora de la conciencia social para impedir el regreso de gobiernos impuestos por la fuerza y no por el voto. Lo que se trata de lograr es la legitimidad de la actuación del Estado, aun cuando éste ni siquiera consiga satisfacer medianamente las demandas sociales. Los medios democráticos hasta ahora utilizados, no han sido capaces de modelar instituciones donde lo que “es” sea lo que “debe ser”. Al insistir en esto, comenzamos a asociar que una democracia como

sistema para orientar un orden social, no podría estar desconectada de la justificación moral de cada una de sus instituciones.¹⁵⁹ Las prácticas democráticas deben crear instituciones que se encuentren orientadas hacia un cierto fin o valor considerado por el interés de todos y dilucidar acerca de los elementos esenciales que le dan valor.

Una democracia genuina no debe intentar separar la política del discurso moral como episteme que la sustenta racionalmente. Por el contrario, el valor de la democracia se halla en la moralización de las preferencias intersubjetivas. La democracia vista como un discurso práctico-moral, tiene sus fundamentos epistemológicos en la función de comunicación del lenguaje, se trata de coordinar desde la imparcial igualdad de condiciones, los pros y los contras de las decisiones colectivas a partir de argumentos que se esgrimen con el fin de llegar a un consenso que satisfaga un interés generalizable.

Una democracia deliberativa, considerada como una forma procedimental de la praxis argumentativa que involucre al Estado y a la ciudadanía, estaría planteando de facto un punto de vista moral a partir del cual se pueden interpretar y dar soluciones a los problemas sociales de manera más ecuánime e imparcial.

159 NINO, Carlos. (1997). *Op. cit.* pp. 23-24. (...) “ver a la democracia como un concepto normativo no debería conducirnos hacia el otro extremo, el del utopismo. Esta perspectiva no sólo resultaría en la búsqueda de lo imposible, sino que caracterizaría a los componentes fácticos de las prácticas sociales actuales como si todas ellas tuvieran un valor democrático equivalente”. El autor refiere que: (,) “imperfectas como son, las prácticas sociales de las democracias actuales se encuentran más cerca del estado democrático ideal que los sistemas que no tienen ningún rasgo democrático. Por otro lado, no es una utopía en sentido negativo proponerse un ideal que, aunque quizá nunca se alcance en

la realidad, pueda sin embargo distinguir una gradación de situaciones reales o posibles que logren ubicarse de acuerdo con su proximidad o lejanía respecto de aquel ideal”.

Esa manera imparcial, surge de las estructuras intersubjetivas de la función de comunicación del lenguaje, como racionalidad del lenguaje mismo, es decir, las posibilidades de entendernos, necesariamente, si queremos actuar racionalmente y desde un punto de vista moral, se inscriben en el diálogo y la confrontación argumentativa. El discurso moral tiene una manera particular de emprender esta tarea. Como discurso práctico, ha de apelar a la justicia del sentido al tener que involucrar los intereses de todos para regular nuestra convivencia desde lo que se tiene que hacer para superar la pobreza, la inequidad distributiva y la falta de solidaridad y compromiso, entre otros. Para ello, tenemos que hacernos autónomos como pueblos soberanos y desde la propia condición de una voluntad libre, asegurar formas y prácticas civiles de comunicación que instituyan nuestra voluntad colectiva desde una nueva institucionalidad social.

Esta reformulación de la democracia considerada intersubjetivamente y desde la argumentación dialógica o discursiva, está supeditada al involucramiento de los actores afectados. En este caso, somos los ciudadanos los que a través de relaciones intersubjetivas podemos lograr sociedades normadas para obrar de acuerdo al interés general. No podemos seguir valorando nuestros fracasos desde nuestros modos aislados y particularizados de ver el mundo. Debemos ir más allá, y comenzar a insistir en los valores de justicia y equidad que sólo el discurso moral puede acometer desde la confrontación entre los intereses personales y colectivos, haciendo valer las propuestas de cambio, desde el punto de vista de todos los involucrados en las consecuencias de las decisiones que toman los gobiernos en representación del pueblo.

Comprendernos, como destinatarios de normas obligantes, es entender que sólo se puede ser democrático en contextos intersubjetivos desde donde el pueblo siempre es el garante

de la legitimidad de las praxis del poder político. Sólo en un sistema socio-político democrático y deliberativo podremos emanciparnos, reivindicando el rol político del ciudadano como participantes en un discurso público, porque lo que allí se diálogos es para hablar en nombre de un “nosotros”. La justicia social sólo puede institucionalizarse por medio de democracias deliberativas a través de la participación ciudadana. De ahí, que no cabe concebir hablar de ciudadanía en función de la pertenencia a grupos y especificidades de raza o color alguno. Tal como lo plantea Kymlicka, la ciudadanía debería ser un foro donde la gente superase sus diferencias y pensase en el bien común de todos los ciudadanos¹⁶⁰ La transformación de la estructura socio-política instaurada por el Estado moderno, dependerá en mucho de la capacidad de sus ciudadanos de reinventar la democracia.

Los ciudadanos tienen que instituir nuevos valores políticos para reinventar la democracia desde un espacio público de deliberación, que proporcione las bases de una nueva integración social que ordene un nuevo sentido social. Es a través del diálogo como se pueden cambiar los intereses de las personas. Y la democracia como proceso de aprendizaje público, puede ser la forma más confiable para convertir intereses particulares y autointerés, en preferencias imparciales. La brecha que se abre cada vez más, entre Estado y sociedad, nos hace preguntarnos: ¿Dónde está realmente el valor de una democracia deliberativa al constituirse en una alternativa para la participación ciudadana?

No es fácil, sumergidos en un mundo político sostenido desde el positivismo empírico, concebir una respuesta. Sin embargo, cuando nos involucramos directamente todos los que estamos afectados, las decisiones que pueden acercarse más

160 KYMLICKA, Hill. (2002). *Ciudadanía multicultural*. España. Paidós. p. 241.

a soluciones justas serán aquellas en las que autónomamente participemos en su diseño con voluntad y sentido colectivo. Por lo tanto, buscar alcanzar un consenso desde acciones dirigidas al entendimiento para alcanzar soluciones justas a las desigualdades que conllevan a una existencia inhumana, puede comenzar a ser un camino a construir para paliar la imposibilidad que hemos tenido para construir un mundo más justo desde nuestras prácticas políticas.

Más participación directa por parte de los ciudadanos, menos apatía, más comunicación colectiva producida de “abajo hacia arriba” y mejor calidad del debate público, son razones que esgrime Carlos Santiago Nino, para que mejore el valor epistémico del discurso práctico-moral democrático y éste pueda rendir los beneficios esperados para todos. En todo caso, a través de la moralidad pública e intersubjetiva podemos evaluar los efectos ocasionados en los problemas que nos atañen a todos, con respecto al logro de sus soluciones.

Las deficiencias de la historia democrática reciente que hemos podido constatar en Latinoamérica, nos ha conducido a producir resultados moralmente inaceptables. Por un lado, la representación de los intereses del pueblo por parte de los gobiernos presidencialistas de la región; y por otro lado, la asunción de la direccionalidad del proceso político por parte de los medios de comunicación masiva, entre otros, le han restado valor práctico-moral a las democracias, porque ha sido muy distorsionada esa representatividad para poder acercarse a resolver las reales necesidades del pueblo. Aunado a esto, la apatía política ciudadana para asumir su rol, causada entre otros factores, por una sobrecarga de demandas populares sobre un sistema administrativo exageradamente burocratizado que no las puede satisfacer y como consecuencia las limita, ha abierto más la brecha entre

las desigualdades sociales por falta de participación.¹⁶¹ No habrá salida posible a través de decisiones parcializadas para solucionar problemas que nos atañe a todos.

Una democracia más legítima desde un punto de vista moral, podría producir un sistema socio-político más justo; y para lograrlo, debemos comenzar a tener una participación permanente en la acción política. Ese proceder práctico, intersubjetivo, directo y reflexivo, será el modo de fortalecer el proceso democrático y a través de él atacar la miseria y toda profunda desigualdad humana. Los ciudadanos debemos comenzar a reflexionar acerca de cómo crear la discusión pública y comenzar a hacer propuestas a los gobiernos de turno para encauzar a través de verdaderas soluciones, la resolución de los problemas colectivos. Desde la razón moral como razón política y bajo un perfil epistémico interpretado en términos comunicativos, se pueden comenzar procesos de diálogo y discernimiento argumentativo que nos conduzcan a fortalecer el proceso democrático.

A través de la razón práctica y por medio del lenguaje, los seres humanos poseemos la facultad deliberativa para resolver problemas concretos. En este caso, como capacidad intersubjetiva, esta razón práctica funciona como un principio de justificación

161 NINO, Carlos. *Op. cit.* pp. 214-215. “Mi posición es que las causas y las soluciones de la crisis de la democracia no pueden ser detectadas sin una concepción acerca de qué es lo que hace a la democracia valiosa. De otro modo podríamos terminar fortaleciendo algo que atente contra su valor. La apatía política en sectores significativos de la ciudadanía es lamentable en una democracia dado que los intereses y las opiniones relevantes no serán considerados. El incremento en el grado de participación política no debería sobrecargar el sistema con demandas insaciables sino que debería poder dar a la gente un sentido de responsabilidad al hacer explícitas sus preocupaciones”. (...) “La participación atenúa el abismo que existe entre el gobierno y la sociedad, que se siente incluso en democracias que funcionan relativamente bien y que hace al gobierno parecer ajeno y distante”.

normativa que hace posible considerar sin coacción instrumental alguna, la elección de la norma a seguir para resolver situaciones en conflicto, donde todos los involucrados intervienen para formar un criterio con sentido colectivo que apunte más allá de la formación de un juicio individual condicionado en términos intersubjetivos, y considerar así las posibles alternativas de acción.

Acciones y decisiones, deberán corresponderse y sobrepasar los límites de una formación individual de la voluntad para que esto sea posible. Para Habermas, por ejemplo, institucionalizar eficazmente el discurso público y racional de los ciudadanos, implica que los discursos morales se encaucen a través de los discursos de deliberación política, y de esta manera puedan, posteriormente, llegar a ser reforzados con validez jurídica. Es decir, será la aceptabilidad racional que inspiren las cuestiones de justicia las que pueden decidir, desde una perspectiva moral, lo que es de interés por igual para todos.¹⁶² Y en este devenir, el relacionar afirmaciones normativas con la intersubjetividad como modo de basar las pretensiones de validez de las discusiones públicas, es lo que se hace significativo en términos epistemológicos para explicar la objetividad que tienen las convicciones morales del uso público de la razón.

Desde este razonamiento, se puede asumir la praxis argumentativa pública para crear opinión y voluntad de hacer, de transformar. Además, con ciudadanos autónomos creadores de sus condiciones sociopolíticas, que proceden a enfrentar situaciones en conflicto desde el uso público de la razón y bajo procedimientos democráticos, se puede aspirar a concretar mecanismos de legitimidad que sólo los ciudadanos están en condiciones de hacerlo. Este proceder formularía un principio democrático que devenirá en mejoras que coadyuvarán en formas de mejor vida

162 HABERMAS, J. (2000a). *Op. cit.* p. 63.

para todos. Si la libertad individual y el desarrollo tecnológico han facilitado nuevas formas de acción política y social, con muchas más razones la libertad intersubjetiva que busca la igualdad socio-política, podrá fortalecer los principios democráticos que deben operar en un proceso constante de invención de las nuevas sociedades a través de la re-invencción de sus instituciones.

La democracia es participación ciudadana en el debate público de los asuntos socio-políticos para fortalecer la voluntad del pueblo, es diálogo y justificación para actuar de acuerdo con lo consensuado. En este sentido, como sistema de gobierno con intervención directa de los ciudadanos no acepta representación alguna, pero sí aspira a que quien gobierne sea el delegado que responda ante los ciudadanos acerca de la distribución y organización administrativa de los recursos necesarios, para producir bienes y servicios públicos que satisfagan las necesidades del colectivo. Instaurar una democracia deliberativa y plural que nos pueda emancipar de los esquemas modernos de actuación política del Estado, pasa por entender la necesidad de expresar sin retaliación alguna lo que significa: “soberanía del pueblo”. A los efectos, el pueblo, como base social de los espacios públicos autónomos se deberá distinguir como un poder que, distinto al poder económico burgués y al poder administrativo del Estado, logra la integración social, la solidaridad, como medio para formalizar la voluntad política ciudadana.

4. El sentido social de la justicia emancipadora. Solidaridad y Estado de derecho.

Rousseau expresó nítidamente el sentido de la idea de democracia en los siguientes términos: “la vida política común debe ser organizada de tal manera que los destinatarios del derecho

en vigor puedan considerarse ellos mismos como sus autores.”¹⁶³

¿En qué hemos convertido esa idea de democracia sobre la que se funda el Estado constitucional moderno?

¿Acaso esa idea se expresó alguna vez en la práctica del Estado, de los políticos o los jueces?

Hoy más que ayer, ninguna respuesta posible a las preguntas anteriores puede atinar considerar legítima una contestación positiva al respecto. La legitimidad que hoy reclaman los ciudadanos, sujetos de la democracia, va más allá del reduccionismo ético al que han sido sometidos los discursos y las prácticas políticas del Estado y el derecho. Los principios democráticos que sólo los ciudadanos portan y pueden poner en marcha desde su actuación pública y deliberativa, es lo que puede darle el sentido social y emancipador al verdadero valor práctico de la democracia. En este devenir, tratamos de significar un proyecto socio-político que dé cabida a la participación ciudadana, con el objeto de reinstaurar los principios democráticos que han de coadyuvar a la transformación política del Estado, como instancia mediadora entre éste y la sociedad. Por vía de la participación política ciudadana, es posible recuperar los principios y valores que deben regir la convivencia humana, haciendo posible que, la solidaridad, la equidad y la cooperación, sean los que refunden la democracia que todos podríamos estar dispuestos a construir.

Abogamos entonces, por un sentido social de la justicia emancipadora desde una práctica de autodeterminación política ciudadana. No es el mercado, ni el poder administrativo del Estado,

163 Cfr. ROUSSEAU-Jean-Jacques. (1988). *El contrato social*. Madrid, Tecnos.

sino más bien el diálogo el que podrá, como instancia o medio, legitimar no sólo el sentido de un orden social democrático, que ya es mucho decir, sino también, la fuerza vinculante de la praxis ciudadana para ejercer el dominio político legitimador del espacio de actuación de todos o espacio público-político.

A través de la formación de la voluntad común ciudadana se puede crear una voluntad de poder frente a los imperativos sistémicos, cuando los ciudadanos, buscando el sentido social que portan en lo político, logren institucionalizar el diálogo y la deliberación, como medio que complementa de forma racional la política instrumental del Estado. Son los ciudadanos los que pueden recuperar la gobernabilidad del Estado con su legítima participación, siendo los únicos que podrían construir con su participación política un nuevo Estado que reivindique las capacidades humanas y enfrentar así, los desafíos de crear un nuevo sentido social que nos vincule a todos desde la solidaridad y no sólo desde imperativos sistémicos, donde participemos en la creación de los procedimientos y normativas sociales al que todos debemos someternos, y por tanto, todos debemos ayudar a crear.

No obstante, a la acción política ciudadana hay que propinarle un campo de posibilidades de actuación, y en este sentido, Ladrière expresa que el lenguaje de la acción humana tiene dos instancias que debemos distinguir: los procesos y las arquitecturas.¹⁶⁴ Los ciudadanos han de actuar en el espacio público para asegurar romper con los condicionamientos sistémicos e instaurar a través de la orientación normativa de la acción, un sentido que verifique la emancipación en las formas de reflexión

164 LADRIÈRE, J. (2001). *La articulación del sentido*. España. Ediciones Sígueme. p. 156. “Los procesos son sucesiones reguladas de estados en el tiempo. Para que haya proceso, y no simplemente yuxtaposición caótica, se precisa justamente la intervención de la regla. (...) Las arquitecturas son conjuntos organizados conforme a leyes que se distribuyen jerárquicamente.”

de quienes participan decididamente para generar el cambio y la transformación social.

Hay que desmontar las condiciones de estabilidad en las que actualmente están determinadas las propiedades de movilidad ciudadana en el espacio público; y a través de la participación activa de los ciudadanos, plantearnos las nuevas posibilidades que se abren para la transformación del sentido social instaurado. Las tantas posibles soluciones al problema, han de tomar en cuenta la creación que ha de dar lugar al nuevo sentido social, y con ello, la elección de la máxima que realice lo que expresa, de hecho, debe involucrar a todos los que por consenso aceptan deliberadamente las consecuencias de las decisiones elegidas para tal fin. Sólo así, podremos ser y hacernos los verdaderos responsables de la conducción de nuestra noción dialogal para implicarnos en un proceso de responsabilidad social desde la asunción de nuestra responsabilidad política. Sólo así, podremos emanciparnos.

El nuevo sentido social debe ser potenciado desde las propias relaciones intersubjetivas de quienes ponen en marcha los procesos de cambio. Para ello, debemos servirnos de una racionalidad que le dé inteligibilidad a la solidaridad y a la justicia como categorías con las que el sentido social debe asumir el cambio. Los criterios que hemos de evocar han de reconstruir/construir los procedimientos que guíen la interacción pública ciudadana para comprender en todo momento, por qué actuamos y cómo nos construimos para actuar. Emanciparnos, requiere de un mínimo de justicia indeclinable como verdadero respeto por la autonomía. El reconocimiento del Otro es clave en este devenir de cambio; no se trata sino de entendernos, por lo que las obligaciones morales de la comunidad política ciudadana deben cobrar vida en las instituciones para crear una verdadera sociedad humana. Se trata de que la emancipación legitime las luchas y no de que a través de la presión y la violencia

queramos lograrlo.

Un orden justo en la comunidad política pasa por la lucha del reconocimiento legítimo de criterios que identifiquen lo no legítimo. Adela Cortina advierte que es de suicidas renunciar en el siglo XXI a la solidaridad como categoría legítima para plantear la transformación social. Hoy más que nunca, entendemos lo necesitados que estamos los unos de los otros; sin embargo, lo aterrador del asunto es observar que, a pesar de entenderlo, no hemos sido capaces de humanizar ese entendimiento. Son las luces y las sombras de un tiempo contradictorio en política, en economía, en ciencia, en la organización social, que nos llevan a cerciorarnos de que efectivamente estamos en un momento histórico y crucial, para la humanidad, que le urge potenciarse. No obstante, es de hacer notar que el reconocimiento de que necesitamos a Otros para llevar a cabo nuestros planes vitales, es sin duda el comienzo de esa potenciación.

En este orden de ideas, si logramos establecer los fundamentos morales como guía del discurso público ciudadano, estaríamos iniciándonos en una fase de ese proceso histórico que comenzaría a despejar dudas acerca de cómo vamos a hacer posible la transformación del sentido social. El interesarnos por el interés de todos, haría surgir la justicia social desde convicciones morales pactadas intersubjetivamente y encarnadas en la vida cotidiana.

Quien reconoce a los demás como seres humanos, se exige a sí mismo como demanda de justicia, que ningún ser humano se vea mermado en las capacidades que le permitan acceder a los bienes y servicios necesarios para llevar una vida digna y con todas las oportunidades.¹⁶⁵ Este sentido de la justicia ciertamente

165 CORTINA, Adela. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. España. Ediciones Nobel. p. 262.

que es posible lograrlo, en contraposición a un mundo de cálculo, instrumentalizado. Descubrir la justicia de las normas sólo es posible contando con el asentimiento de todos los que de una u otra forma padecemos las consecuencias de las mismas. Nos centramos pues, en el lado teórico de la crítica para afirmar la tesis de que el debate ciudadano en Latinoamérica, entre ciudadanos-ciudadanos, ciudadanos-Estado, ciudadanos-sociedad, ciudadanos-Estado-sociedad, es la fuente de generación de un nuevo sentido social con justicia guiada por la solidaridad, donde la nueva integración social se establece desde las reivindicaciones de lo que es verdaderamente humano.

La importancia del debate, radica en su aporte a las luchas legítimas para la democratización social contemporánea. Con el debate ciudadano, es posible introducir un orden de regulaciones en el espacio público que brota de la autonomía y voluntad política y colectiva de éstos, que atiende, ya no a reglas impuestas desde fuera por el mercado o el poder administrativo del Estado, sino más bien, a reglas inherentes a la propia relacionalidad humana que es posible a través del lenguaje.

Son reglas, intrínsecas a la función de comunicación del lenguaje, que sólo quienes se involucran desde una relación lingüística asumen para ser racionales en sus planteamientos, asegurando la viabilidad de las ideas a través del cumplimiento de pretensiones de validez que universalizan a su vez, las pretensiones de justicia social con las que planteamos debe asumirse un orden societal, más humano y menos instrumental.

Una teoría social de la justicia emancipadora planteada en estos términos, atiende a una concepción antropológica del hombre tal como la planteada por Aristóteles, desdeñando así las concepciones antropológicas hobbesianas donde el orden político figura como limitante del poder que unos individuos

siempre querrán tener sobre los otros. Somos animales políticos por naturaleza, y aun, sin ninguna necesidad de auxilio mutuo, según Aristóteles, las personas tendemos a la convivencia. El bien común como fin de la política, debe consistir en un orden racional de estados de cosas que los seres humanos creamos para instituir nuestra preservación como seres humanos. Ese empoderamiento del fin de la política por parte de los ciudadanos, debe poder institucionalizar los procesos y las arquitecturas que hagan viables la posibilidad de establecer en concreto el poder del pueblo, como un poder que atiende a un orden superior de preservación de los intereses humanos, y que se horizontaliza con respecto al poder económico del capital y el poder administrativo del Estado.

El poder del pueblo horizontalizado con respecto a los poderes antes señalados, no va a depender ni de fines económicos, ni burocráticos. Por el contrario, sirviéndose de la función intersubjetiva de comunicación del lenguaje como medio para alcanzar un fin muy específico: “el consenso” que resulta de acciones dirigidas al entendimiento, difiere radicalmente de los fines que utilizan medios instrumentales como el dinero y el poder. Ahora bien, si el lenguaje es el medio que asegura la asunción del poder del pueblo con verdadera justicia social:

¿Cómo institucionalizarlo?

¿Cómo autointegrarnos?

¿En qué difiere este planteamiento con el de la polisemia conceptual a la que ha dado lugar la denominada “sociedad civil”?

¿Cómo se inserta o se desecha en esta tesis?

Yamandú Acosta en su libro *Las nuevas referencias del*

pensamiento crítico en América Latina, refiere la importancia del debate sobre la “sociedad civil” por su aporte a las luchas por la democratización en las sociedades contemporáneas.¹⁶⁶ Fundamenta su tesis considerando las contribuciones que los científicos sociales han hecho al tema; y a través de un análisis comparativo, su propósito es establecer un nivel de sistematización que permita enriquecer el pensamiento crítico latinoamericano. El pensamiento crítico en América Latina, ha puesto de estandarte el estudio de la transformación de la “sociedad civil”. Los hallazgos teóricos en las dos últimas décadas del siglo XX, evidencian una importante reformulación de la llamada “sociedad civil”, producto de la propia participación que han tenido los actores sociales y los políticos.¹⁶⁷

Se trata entonces, de un registro de transformaciones operadas en la sociabilidad comunitaria ejercida públicamente, que explica la vocación democrática manifiesta en la sociedad civil latinoamericana en general, expresada en un pluralismo socio-

166 ACOSTA, Yamandú. (2003). *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina: Ética y ampliación de la sociedad civil*. Uruguay. Universidad de la República Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. p. 9. “Las sociedades latinoamericanas como el resto de las sociedades contemporáneas enfrentan una crisis de legitimidad, que es expresión de una crisis de sentido y una crisis de sentido que expresa a su vez, una crisis de racionalidad. Socialmente, esa triple crisis se expresa como desintegración social.”

167 *Ibíd.* p. 10. El autor comenta que desde la transformación de la sociedad civil: “(...) se constatan o se pueden esperar, líneas de pensamiento y comportamiento que impliquen cambios en otras instancias mediadoras de lo real social con ella estrechamente vinculadas: la sociedad política, el estado y el mercado. Los criterios éticos de la crítica vinculados a la articulación y ampliación de la sociedad civil, se proyectan con sentido crítico y transformador sobre esas mediaciones institucionales, sin las cuales, la emergente sociedad civil no puede afirmarse, pero en relación a las cuales para poder afirmarse en términos de integración autónoma, debe tratar de mantener un control crítico, a los efectos de evitar que se totalicen y terminen distorsionándola o negándola.”

político que cada vez más toma distancia respecto a la pretensión de la fuerza como fundamento del orden social.¹⁶⁸ El autor expresa que la visión crítica latinoamericana, está planteando la ruptura que en la región se está manifestando respecto a esa concepción moderna de una sociedad civil domesticada, desmovilizada y relativamente atomizada en su papel político, por parte del Estado y el mercado.

Las rupturas entre otras no menos importantes, pasan por rechazar tanto el modelo hobbesiano de Estado, como el modelo de Estado de Locke. El primero, porque ya la condición de súbditos de un soberano (Estado), les es insuficiente a los ciudadanos para poder convocarse mutuamente desde su propia autonomía y voluntad política, y deliberar así, asuntos que a todos concierne. El segundo, porque los ciudadanos comenzando a reflexionar acerca de su responsabilidad moral y el rol que les toca cumplir en el ámbito público político, comienza a entender que la sociedad civil, no puede seguir siendo reducida a una sociedad de propietarios.¹⁶⁹ No obstante, insisto en que la reducción de la ciudadanía a sociedad civil, es no advertir que en la diversidad de las relaciones sociales actuales, América Latina comienza a abogar por la inclusión

168 *Ibíd.* p. 19.

169 *Ibíd.* p. 283. “(...) hay ruptura con Hobbes y el modelo hobbesiano de un modo específico. Como señala Lechner, el leviatán frente al que hay que reaccionar en América Latina no es el Estado de bienestar keynesiano sino el Estado autoritario. El Estado autoritario en sus expresiones burocrático-autoritarias instaladas a partir de la década de los setenta, promete orden y seguridad frente al caos, pero ese orden autoritario garantiza la vida de los súbditos, sacrificando discrecional y arbitrariamente todas aquellas vidas que entiende necesario sacrificar. (...) La ruptura con un modelo, que como el de Locke reduce a la sociedad civil a la asociación de los propietarios privados, encuentra en América Latina razones propias. (...) una sociedad civil de propietarios (...) es vivida como exclusión y discriminación por las mayorías sociales, que pueden llegar a articularse como sociedad civil sobre ejes alternativos o en alguna forma críticos a la totalización excluyente de la lógica de la propiedad privada.”

y satisfacción de las necesidades de todo ser humano, sin otro distinguo que no sea el que siendo todos ciudadanos comencemos a sentirnos responsables por cumplir y hacer cumplir el fin de la política: El bien común debe ser para todos por igual.

Son muchas las corrientes teórico-políticas contemporáneas que vienen advirtiendo que la democratización de la sociedad civil es una garantía contra el dominio de cualquier grupo político o económico. Los teóricos de la participación, p. ej., han argumentado que sin la participación de la sociedad civil en instituciones igualitarias no habrá forma de conservar el carácter democrático de las instituciones socio-políticas. No es ni la idea liberal de neutralidad, ni una ontología individualista, los principios de los que ha de depender el nuevo sentido de justicia social, que sólo los ciudadanos portan. Desde Hobbes hasta Rawls, han sido estos los principios que han regido; no obstante, el proceso discursivo de la resolución de conflictos, señala Habermas, se orienta como principio regulador para establecer un procedimiento universal donde no existe la necesidad de que se hable en nombre de Otros.

Esos Otros, como participantes dialógicos y concretos, están en todo el derecho de exponer desde su voluntad política, públicamente las razones que los llevan a decidir en una interacción intersubjetiva de la individualidad y de la autonomía, cuáles valores, principios e interpretaciones de necesidades, merecen ser institucionalizadas como normas comunes.¹⁷⁰

Ahora bien, desde esta proposición argumental:

¿Qué hacemos con los que han sido invisibilizados por el sistema social vigente? porque deberán estar presentes para

170 COHEN, J. ARATO, A (2000). *Sociedad Civil y Teoría Política*. México. *Fondo de Cultura Económica*. p.40.

deliberar acerca de sus problemas y dialogar para lograr un consenso donde de facto sean incluidos. Si en la actualidad los procesos de exclusión predominan sobre los procesos de inclusión ¿Qué debemos hacer para enfrentar esta realidad?

Boaventura de Sousa señala que en la modernidad la exclusión y la desigualdad han tenido un significado muy particular. Ha sido la contradicción entre emancipación y regulación lo que ha marcado un ámbito de relaciones sociales fuertemente jerarquizadas. Por un lado, se reconocen como principios emancipadores la igualdad y libertad ciudadana, y por otro lado, ha sido un proceso histórico donde lo que se registra es desigualdad y exclusión.¹⁷¹ En esta etapa de transición histórica, según este autor, la gestión controladora de los procesos de exclusión ha fracasado. El Estado como gestor de ese proceso, ha hecho uso de una ciudadanía política, tratando de expandir sus tentáculos reguladores a través de una política cultural orientada hacia la homogenización de las diferencias. Las normatividades abstractas casi siempre traducidas en ley, lejos de procurar la eliminación de la exclusión, lo que ha hecho es que se mantenga dentro de unos límites de tensión socialmente aceptables.¹⁷² Sin embargo, los límites de aceptabilidad social están fluctuando de manera desproporcionada, como consecuencia de las fuertes tensiones propiciadas por las luchas sociales que advierten la incapacidad del Estado para erradicar desde su gestión política, la exclusión.

171 BOAVENTURA DE SOUSA, S. (2005). *Op. cit.* pp. 195-196. “La desigualdad y la exclusión son dos sistemas de pertenencia jerarquizada. En

el sistema de desigualdad, la pertenencia se da por la integración subordinada, mientras que en el sistema de exclusión la pertenencia se da por la exclusión. (...) se pertenece por la forma como se es excluido.” (...) “El gran teorizador de la desigualdad en la modernidad capitalista es sin duda Marx. (...) Foucault es el gran teorizador de la exclusión”.

172 *Ibíd.* pp. 206-207. “En vez del derecho a la diferencia, la política de homogeneidad cultural impone el derecho a la indiferencia.”

Miramos entonces esta etapa de transición, como el momento histórico donde dada la incapacidad política del Estado moderno para deshacerse de su compromiso exclusivo con los intereses del capital, se está dando paso a la participación activa de ciudadanos que rechazan el universalismo antidiferencialista que ha puesto en marcha el capital a través de la gestión gubernamental.

El estado-centrismo moderno está revelando sus propios límites y a la ciudadanía no le queda sino hacerse cargo de crear el Estado de bienestar que en Latinoamérica nunca hemos tenido. Es una salida a la exclusión, a la desigualdad e inequidad, con la que hasta ahora, se ha pretendido manejar la integración social por medios instrumentalizados como el dinero y el poder. Para instaurar un orden social más justo, se debe institucionalizar un nuevo sentido social a través de medios que busquen acciones dirigidas a entendernos y comenzar así el debate que corresponda, dada la definición de intereses generalizables por parte de todos los involucrados. El Estado de bienestar a crearse, debe ser un Estado de derecho que busque conjugar lo político con lo jurídico, estableciendo una nueva forma de vivir en sociedad, más humana y reivindicadora de los derechos a los que nadie debe renunciar.

En esta fase moderno-contemporánea del capitalismo, la ciudadanía tendrá que asumir su rol político y protagónico en el espacio público no estatal y constituirse en fuente de la transformación del Estado. No se trata de constituir un frente descentralizado para eliminar al Estado; por el contrario, se trata de reformar al Estado a través de una democracia participativa, deliberativa y verdaderamente plural y ciudadana que se conjugue con el rol representativo del Estado como su razón de ser. Esto haría que el Estado se fortaleciera frente a los imperativos sistémicos, dando paso a que los seres humanos tengamos prioridad sobre el capital. Realizar los valores de solidaridad se hace posible, si el

poder ciudadano es el poder de toda la comunidad política que lo asiste; y para ello, hay que instituir verdaderos valores que formen a la comunidad de ciudadanos y restablecer el equilibrio entre, ciudadanos-ciudadanos y Estado-ciudadanos y capital. En Latinoamérica, la institución ciudadana debe asumir su rol político. La democratización del pueblo para que surta efectos contrahegemónicos no puede sino brotar del propio padecimiento del ciudadano común, que, ante la ineficiencia estatal en la prestación de sus servicios y su función de servir a los intereses del capital, busca salidas democráticas viables para consolidar formas y procedimientos que desactiven la violencia y activen procedimientos políticos frente al capital y al Estado que consoliden el nuevo sentido de las instituciones sociales.

La emancipación social debe brotar del pueblo soberano que se hace ciudadano para comprometerse con su responsabilidad política, y garantizar frente al Estado mismo un estatus que reivindique condiciones humanas para la vida. Para ello, la educación cívica tiene que restablecer sus vínculos con el carácter comunitario de ser humano.

El nuevo contrato social moderno, debe basarse en criterios de inclusión de todo ser humano para poder ser legitimado; de lo contrario, estaríamos auspiciando nuevas condiciones de exclusión y desigualdad que retrasarían o invalidarían la solución política con la que se pretende dar frente a las nuevas condiciones de explotación del capital. La discusión debe ser abierta a la proposición de cerrar la brecha de las desigualdades, entre el capital que ha impuesto las reglas del juego y los más débiles. No podemos seguir generando injusticia y para lograrlo hay que desmarcar la democracia representativa del Estado con la actuación deliberada y pública de una ciudadanía que se erige como poder originario que incide en la actuación y coordinación de los entes públicos

y privados. La gobernanza no tiene por qué ser un monopolio exclusivo del Estado, porque los gobernados tienen el derecho de diseñar su propia manera de ser gobernados. Creo entonces, que se puede tratar de reorientar la concepción de lo que hasta ahora se denomina “sociedad civil”.¹⁷³ Esta, debe ser asumida por los ciudadanos sin mediación alguna, buscando con esta interacción entre ciudadanos-ciudadanos, ciudadanos-Estado, institucionalizar el lenguaje como medio que sirve al entendimiento, con miras a establecer formas de integración social que den cabida a un nuevo orden societal, más justo y solidario.

Insertándonos en las teorías que proponen un cambio de estructura de la sociedad civil, advertimos, que un cambio en la concepción constitutiva de ésta, podría estar dado en la inclusión de los excluidos e invisibilizados y la incorporación del lenguaje como medio para la integración social. Se trata de abrir la connotación de “sociedad civil” en la praxis, a la posibilidad de ser una sociedad de ciudadanos que se identifica con su responsabilidad política frente al Estado. Para que los ciudadanos connoten el significado de sociedad civil, la nueva acepción que ésta asuma, deberá manejar una perspectiva epistemológica distinta a la que la definió como sociedad que busca sólo apoyar los intereses particulares de una clase (burguesa). Desde una racionalidad (comunicativa), que supone la intersubjetividad y no un individualismo egoísta, podemos sentar las bases teóricas de una nueva sociedad civil, que nace de la autonomía intersubjetiva ciudadana, reconociendo, que

173 COHEN, J. / ARATO, A (2000). *Op. cit.* p. 41. “(...) debemos introducir en el análisis una concepción revisada de la sociedad civil, junto con una nueva teoría de los derechos. Porque toda teoría de los derechos, toda teoría de la democracia, implica un modelo de sociedad. Desafortunadamente, los comunitaristas y los liberales también están de acuerdo en que el análogo societal de la tesis de los derechos es una sociedad civil construida como la esfera privada, compuesta por una aglomeración de individuos autónomos, pero egoístas, exclusivamente interesados en su propio ser, competitivos y posesivos, cuya libertad negativa debe proteger el sistema de organización política del Estado.”

sus deberes morales son deberes políticos que se constituyen desde formas públicas de actuación en y para el bienestar de todos en sociedad.

En este devenir, los ciudadanos haciendo uso de la función de comunicación del lenguaje ejercen sus derechos asociativos en la esfera pública, estableciendo así, la influencia que deben tener sus propios puntos de vista, para definir, tanto las decisiones que toma el Estado como las que toman los entes privados económicos, (capitalistas). Los ciudadanos no pueden seguir siendo sólo un conjunto de individuos con autonomía privada y desvinculados del quehacer político y público. Los ciudadanos, deben asegurar una autonomía comunicativa en la esfera pública que ciertamente, configure un espacio de disertación política donde se dialoga colectivamente sobre temas de interés común. Sólo así, se pueden reafirmar principios democráticos que rijan el nuevo sentido social.

Hay que diferenciar el Estado y la economía, de los asuntos ciudadanos. Como ciudadanos, debemos aprender a reflexionar acerca de cuál es el rol político que cumplimos en la sociedad y cómo reconocernos desde lo que se tiene en común. El cambio y la transformación social son posibles si nos abocamos a criticar nuestra forma de ser y estar en sociedad. Para ello, debemos defender frente al abuso del poder y del dinero, la justicia como condición de existencia de la solidaridad y los principios democráticos de participación y diálogo.

Las soluciones a los problemas que padecen las sociedades latinoamericanas, necesariamente son soluciones políticas de intervención ciudadana. Es una manera de optar por una alternativa normativamente sostenible -dentro de un modo de organización social de la producción capitalista y un Estado, hecho a la medida de los intereses de éste-, que toma en cuenta que los ciudadanos no podemos seguir renunciando a lograr la integración desde

un sentido social de la justicia y la solidaridad. Un proyecto de sociedad que sostiene su orden desde un sentido normativamente consensuado, que todos creamos y al cual, todos nos sometemos en igualdad de condiciones, no puede sino rendir los beneficios que todos esperamos para vivir en condiciones que reivindicuen nuestra condición humana. Se trata de crear condiciones de organización social, repetimos, de “abajo hacia arriba”, que promuevan la autocomprensión de los principios democráticos y discursivos para autonomizar y movilizar el poder ciudadano, como poder originario que tiene ingerencia legislativa en los asuntos que concierne a todos, donde lo que se pone a discusión es de interés común. El tipo de sociedad que los ciudadanos desde una perspectiva política pueden construir, podría sugerir una estructura más abierta políticamente para responder a los verdaderos intereses de todos los involucrados.

Los ciudadanos necesariamente, para instaurar una democracia radical, deben hacer valer su derecho de poder originario para que el Estado asegure su continuidad. En este orden de ideas, así como el Estado moderno se fundó como súbdito cuidador de los intereses del capital y en nombre de la soberanía nacional asegura la continuidad de un modo de organización social de la producción capitalista, la forma autónoma y solidaria con la que han de actuar los ciudadanos, puede lograr fundar un Estado desde un parlamentarismo popular de la política que haga posible, revertir el proceso de decadencia del Estado en sus funciones de integración social.

En Latinoamérica, hoy entendemos por qué la democracia liberal ha sido insuficiente para llevar a cabo el proceso de reestructuración del Estado. Y es que las formas centralizadas que erigen al Estado como supremo poder político, sólo han podido dar cabida a una descentralización del poder manipulada por éstas,

buscando siempre despolitizar a la ciudadanía. No es posible seguir confiando en que el Estado puede transformarse por sí sólo. Si los ciudadanos no asumen esa transformación, el Estado carece de posibilidades estructurales para hacerlo, aun queriendo.

Si el objeto de la justicia social como dice Rawls, es instituir una estructura básica de la sociedad donde imparcialmente se distribuyan los derechos y deberes fundamentales que determinan, en última instancia, las ventajas provenientes de la cooperación social¹⁷⁴, los ciudadanos entonces, deben apelar a los principios de justicia social, para promover el cambio y la transformación desde la inclusión de todo ser humano. Con ello, las injusticias, consecuencias de un orden socioeconómico que destaca como prioridad los intereses de unos en detrimento de los intereses de los otros, pueden ser enfrentadas desde la política como esfera en la que nos abocamos a lograr el bien común.

¿Cómo se ha de plantear el sentido de la justicia social desde la intervención política e intersubjetiva de los ciudadanos?

“Nosotros”, los ciudadanos, significamos una cohesión política que no tiene que ver, ni con el mercado, ni con el poder administrativo del Estado, que mueve al mundo como espacio de vida de la especie humana y de toda especie viva dentro del planeta. Podemos hacernos capaces de fundar la solidaridad entre personas que reconocen que la inviolabilidad de “ser humano” es la condición limitante al derecho de todos y cada uno. Se retoma así, una conciencia de la especie humana, más allá de la constitución de una República. Más allá de la homogeneización cultural,

174 RAWLS, J. (1995). *Op. cit.* pp. 20-23. “He distinguido el concepto de justicia en tanto que equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, a partir de una idea de la justicia concebida como un conjunto de principios relacionados entre sí, para identificar las consideraciones pertinentes que hacen posible ese equilibrio.”

afianzando en la diversidad cultural diferenciada la capacidad de movilizar un sentido social que dé respuestas a las necesidades y oportunidades de acción para aspirar a mejores condiciones de vida humana. Para ello, hay que sustituir la identidad nacional por la concreción material de los derechos humanos.

Desde un proceso democrático participativo, podemos asumir impulsar el Estado de derecho desde la voluntad política y la comunicación pública ciudadana. Esto podría constituir una vía para que los usos insidiosos y perversos del poder estatal puedan ser reprimidos efectivamente, por un Estado de derecho que instituyen los ciudadanos y que sale de las propias fronteras territoriales del Estado-nación, sustituyendo la autodeterminación de los pueblos, que hasta ahora no ha sido más que la determinación de los gobiernos de turno por el ejercicio democrático y directo del poder político ciudadano. Habermas¹⁷⁵ se pregunta si la inclusión es incorporación o integración. Pero, para los latinoamericanos la inclusión debe referir las dos cosas. Primero, porque para lograr la igual consideración de los intereses de todos, necesitamos incorporarnos al debate de la vida pública política del Estado-nación como forma sustantiva de ser “todos” los que somos. Segundo, necesitamos integrarnos porque conformar un frente ciudadano que vaya más allá de la concepción instrumental de integración, que sólo negocia *modus vivendi*, abre la posibilidad de llegar a entendernos desde un punto de vista moral.

La toma de decisiones por parte de los ciudadanos, tal

175 HABERMAS, J. (1999b). *Op. cit.* p. 113. “Ciertamente, la democracia se

puede ejercer únicamente como una praxis común. Pero, Schmitt construye este espacio común, no como la intersubjetividad de rango superior de un entendimiento entre ciudadanos que se reconocen recíprocamente como libres e iguales. La cosifica en homogeneidad de los miembros de un pueblo. La norma de trato igual se remite al *factum* del origen nacional común.”

como lo plantea Habermas, debe obedecer a una formación política de la opinión y la voluntad que no tenga lugar sólo en forma de compromiso, sino también, según el modelo de los discursos públicos que apuntan a la aceptabilidad racional de las regulaciones de intereses generalizables.¹⁷⁶ Quiere decir entonces, que la legitimidad de lo que se está denominando “ciudadano” atiende a una autodeterminación que concierne a un tipo de institución social, que incluso, va más allá, del Estado-nación como comunidad jurídicamente concertada. Lograr que el “ser ciudadano” conlleve en la praxis lo que constituye su definición conceptual, develaría, emanciparnos de una concepción del Estado que encajona en compartimientos estancos lo que concebimos como Estado de derecho y democracia. Una praxis emancipatoria debe estar llamada a considerar las garantías de los derechos individuales iguales sin tener que estar sujetos a un Estado específico para garantizar esos derechos.

El Estado de derecho no puede seguir limitado por las garantías que brinda un Estado y otro no. Si de lo que se trata es de regir la convivencia humana en sociedad, hay que institucionalizar desde los aportes políticos ciudadanos, la posibilidad de la justicia social como condición de vida humana, dentro y fuera de las fronteras de un Estado. La necesidad que en Latinoamérica se tiene que la acción política ciudadana supere los límites nacionales, hace indispensable consolidar un sentido social que sólo los ciudadanos

176 *Ibid.* pp. 117-118. “Este concepto no instrumental de política se apoya en el concepto de persona que actúa comunicativamente.” Además, el autor plantea que: “(...) la autodeterminación democrática no tiene el sentido colectivista y al tiempo excluyente de la afirmación de la independencia nacional y la realización de la identidad nacional. Más bien tiene el sentido inclusivo de una autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la incorporación de los marginados sin integrarlos en la uniformidad de una comunidad homogeneizada.”

pueden protagonizar, dentro y/o fuera de las fronteras de un Estado-nación, cuestión que a su vez, coadyuvaría a consolidar un Estado de derecho que facilitaría la institución política de uno de los bloques más importantes de los hoy llamados países tercermundistas, como lo es: Latinoamérica.

La influencia política ciudadana, definitivamente depende, hoy más que ayer, de la iniciativa de diseñar nuevos espacios políticos para configurar una red de organizaciones comunicacionales que no dependan, sino, de un nuevo proceso participativo, para enfrentar la exclusión desde la democratización de la confrontación entre fuerzas sociales, con fines de transformar los objetivos políticos para concertar una opinión pública consensuada desde la voluntad política de todos los afectados.

¿Dónde están entonces, los espacios de la nueva política? ¿Cómo se diseñan? Lewkowicz, expresa que el Estado no es una condición dada; si se necesitara contar con el Estado no bastaría con suponerlo, más bien habría que inventarlo¹⁷⁷. Explica que el lazo social que representa el Estado, ya es una ficción agotada donde lo que sólo existe es inconsistencia. Ante esta realidad, es obvio que nos preguntemos: ¿Cómo cohesionarnos como elementos y de qué conjunto? ¿Conformamos un pueblo o una humanidad? ¿Quién es el soberano y de dónde emana la soberanía popular? ¿Qué es soberanía popular, estamos todos incluidos, o es mandato del Estado, del mercado o acaso de una clase social, dominante o no dominante?

177 LEWKOWICZ, Ignacio. (2004). *Pensar sin Estado: La subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina. Paidós. p. 10. “Pensar sin Estado es una contingencia del pensamiento –y no del Estado-; nombra una condición de época como configuración posible de los mecanismos de pensamiento. Pensar sin Estado no refiere tanto a la cesación objetiva del Estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales.”

Con la institucionalidad planteada por el Estado, Robinson Salazar analiza los acontecimientos que están abriendo en Latinoamérica los espacios de la nueva política. Advierte que la comunicación entre Estado y sociedad está bloqueada, y ya el Estado no tiene como dar respuestas políticas a las demandas sociales. Movilizada entonces la desobediencia civil, la política ya no funciona en el Estado, y ante este vacío de mediación, las sociedades latinoamericanas están abriendo un nuevo espacio desde acciones confrontativas: las calles.¹⁷⁸ En estas circunstancias, los problemas de naturaleza política están siendo criminalizados por el Estado quien a su vez le asigna una naturaleza jurídica.

Es muy significativo, cómo en Latinoamérica se está conformando una nueva red política que está funcionando de “abajo hacia arriba”, -aunque aun, muy descoordinada e intermitente- para dar sentido al nuevo espacio público político. Sin mediaciones, y utilizando la autoconvocación, los ciudadanos comienzan a instituir su poder político con nuevas acciones colectivas. Situar las demandas sociales en la calle, significa para el autor, no una acción de denuncia o de simple revelación de que existen o demandan derechos, sino una acción comunicativa.¹⁷⁹ Es decir, el poder de autogestión de la ciudadanía está configurando, desde acciones comunicativas, la construcción del discurso que está problematizando en el espacio público frente al Estado y la sociedad, cuestiones que ameritan soluciones que son de interés

178 SALAZAR, Robinson. (2005). *Op. cit.* pp. 54-56. “Con estos elementos la calle se carga, poco a poco, de significaciones que le van dotando los distintos autores que le dan vida al movimiento popular. Lo importante de este espacio público estratégico es que no es estático, sino que puede situarse en una calle emblemática, como en una plaza o punto de encuentro, lo que le da el carácter de autoportable (...) y el sentido y conjunto de significaciones se la otorga el movimiento”.

179 *Ibidem.*

general. Desde la asunción directa del poder originario se construye la democracia que ha de emanciparnos.

No obstante, el cambio y la transformación que se requiere para llenar de sentido la nueva realidad sociopolítica, necesita de acciones dirigidas al entendimiento, la solidaridad, de rescatar la política como esfera donde todos construimos lo que ha de regir nuestra vida social en igualdad de condiciones. Por supuesto, en esta etapa de transición la confusión por el desorden del orden instituido nos mantiene en los límites del caos, y esto nos hace pensar, que se pudiese estar apostando a dismantelar el sistema democrático. Lo paradójico es que, si lo preferible es el orden social y no el desorden, lo cierto es que instituirlo, necesariamente pasa por el caos del desorden. Tener sociedades más justas y solidarias, implica que los ciudadanos tendrán que construir nuevas formas de relacionarse con ellos mismos y el Estado, y para lograrlo, deben hacer uso de su poder comunicativo para erigirse como poder originario frente a los poderes instituidos que sólo han dejado deshumanización y despolitización ciudadana.

La construcción de la emancipación, es de los ciudadanos, no es ni del Estado, ni de los partidos de izquierda y/o de derecha, rayados en soluciones poco organicista para enfrentar la realidad latinoamericana. El ejercicio del poder ciudadano, tiene en sus manos la construcción del sentido social de la justicia emancipadora, por lo que deberá lograr horizontalizarse con los poderes hegemónicos nacionales y transnacionales, para controlar la hegemonía sistémica instituida por estos y construir un sentido social latinoamericano que nos reúna, nos agrupe en bloque, para hacer frente a los desafíos de la globalización a través de la mundialización de la institución de un Estado de derecho para humanizar la vida. Hoy día, de acuerdo con lo planteado por Garretón, en América Latina la acción colectiva tiende a configurarse desde la lucha contra

la exclusión a través de una democratización política ciudadana mucho más interesada en un proyecto social, que va más allá de las puntuales dimensiones estructurales que lograron cosificar la vida humana. El predominio para develar el interés que se tiene en un proyecto social más inclusivo y aspirar entender cómo se está asumiendo la institución de un nuevo orden socio-político, ciertamente está dejando de privilegiar un análisis positivista, haciéndonos consciente de tener que acceder a una comprensión hermenéutica del método para que quienes estamos haciendo trabajo teórico, se nos facilite dirigir la mirada hacia donde se está concentrando la acción colectiva dirigida por ciudadanos, con la esperanza, de poder instituir un nuevo orden de relaciones que le de un nuevo sentido a la vida en sociedad.

Lo que está cambiando es el concepto de lo que entendemos como esfera socio-política de acción humana. Las relaciones entre Estado y sociedad, petrificadas por la institucionalidad que media entre éstas (partidos políticos), no dejan de hacernos entender que la nueva visión socio-política que está fundando un nuevo sentido a la vida en sociedad, es fundamental para enfrentar los poderes sistémicos. Los nuevos actores están testificando que más allá de las mediaciones político-partidistas, está la organización comunal, la asociación y reunión de vecinos, las organizaciones de profesionales de la comunidad, como formas de acción colectiva, que va ahora, de abajo hacia arriba, con miras a constituir la transformación societal.

Esta conformación de movimientos sociales y movilizaciones ciudadanas que está asumiendo desde la acción colectiva, ir más allá de la propia coyuntura, conforma un proceso histórico y novedoso, que está llenando de un nuevo sentido la esfera socio-política. Por lo que se comienza a conjeturar el nuevo perfil que tendrá el proceso democrático Latinoamericano, desde

la definición de una nueva ciudadanía con una participación activa y protagónica en el proceso de fundar la institucionalidad que rija las relaciones entre ciudadanos, Estado y sociedad. Para esta y otras reconfiguraciones de ciudadanía no existen instituciones, o sólo existen embrionaria y parcialmente.¹⁸⁰ Por lo que en consecuencia, existen demandas genéricas y luchas por los derechos cuyo protagonista es en mucho de los casos la colectividad. Los ciudadanos, están promoviendo la urgencia de la configuración de las nuevas relaciones de poder referidas a cómo se conducirá la nueva sociedad que comienza a manejar sus perfiles socio-políticos.

El sentido de la justicia emancipadora, se inscribe dentro de una propuesta de cambios y transformaciones políticas para Latinoamérica que debe integrar a los excluidos del sistema sociopolítico. Hay que empezar a diseñar modelos alternativos de desarrollo en esta esfera de la vida humana, donde se respete la autonomía colectiva para decidir acerca de cómo y cuándo actuar. Los procesos de democratización deben tender a concretar el discurso ciudadano en la esfera pública y configurar un colectivo que implemente a través del diálogo contestaciones acerca de cómo humanizar nuestras sociedades desde la compleja diversidad de la acción social. Lograrlo implica que se tejan desde nuestros mundos de vida las intervenciones públicas que han de concebir más que la confrontación, la cooperación, desde el entendimiento y el consenso. Las formas emergentes de intervención pública

180 GARRETÓN, Manuel. (2002). “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, *Revista CEPAL*, No. 76, Chile. p. 12, 17. “(...) lo que está ocurriendo en todas partes del mundo, y en América Latina con algunas características particulares es un cambio fundamental del tipo societal predominante en los últimos siglos. Este puede resumirse en el fenómeno de amalgamación entre el tipo societal básico que actuó como referencia desde el siglo XIX, la sociedad industrial de Estado Nacional, y otro tipo societal, la sociedad post-industrial globalizada.

ciudadana han llegado para quedarse, por lo que se requiere para fortalecer la democracia participativa, politizar el espacio público y lograr crear así la nueva institucionalidad que ha de instaurar a su vez, el nuevo sentido que re-crea la integración social con medios idóneos para solidarizarnos en la búsqueda de fines comunes. Con la intersubjetividad ciudadana, se pueden sentar las bases de intervención directa en la política sin necesidad de los partidos políticos.

Para Garretón, no se vislumbran, por ahora, alternativas de organización ciudadana que reemplacen a los partidos políticos, pero, la búsqueda de un nuevo sentido, frente a la exclusión y la inequidad, está logrando hacerse de formas directas de participación. Es más, el autor plantea que mucho del reencuentro de la sociedad con la política se debe a haber destruido el sistema de partidos, adscribiéndose o condenándose los liderazgos personales sin mediación de las estructuras.¹⁸¹

A través de un lenguaje común y la formalización de procesos discursivos que coadyuven a construir la identidad latinoamericana, se puede lograr dilucidar acerca del progreso político de nuestros pueblos, aspirando a una democracia emancipadora. La discursividad para dilucidar los asuntos sociopolíticos, indubitablemente nos acercará a una nueva praxis con la que se hace posible construir la sociedad que queremos desde una racionalidad distinta, que de facto, creará nuevos lazos sociales que nos integren. No estamos en el fin de la política, por el contrario, nos abrimos a nuevas posibilidades de re-inventar la política desde la intervención directa de los ciudadanos reunidos en el espacio público como colectivo que define y pauta su razón de ser, desde acciones dirigidas al entendimiento. Pero, para instaurar la nueva

75 GARRETÓN, Manuel (2004). “La política toma hoy caminos por fuera de los partidos”. Entrevista en el Clarín, Argentina 8/11/.

política de cooperación mutua, tiene necesariamente que haber disputa y confrontación, por lo que hay que inventar formas de expresión públicas para comenzar a competir con los anquilosados poderes, con miras a establecer una nueva institucionalidad que simbolice el nuevo sentido que los ciudadanos le asignamos a la vida en sociedad.

Re-crear nuestros mundos de vida, es construir una historicidad que marque un punto de inflexión en la historia de la humanidad y por medio de la reflexión política ciudadana el *Leviatán* de Hobbes deje de existir. Con la asunción del poder ciudadano al espacio público, establecer un nuevo orden social es una tarea donde el Estado ya no tiene el monopolio; para ello, tenemos que cohesionar las demandas sociales con respuestas equitativas y lograr así la unidad en medio de la diversidad compleja. La búsqueda por una totalidad latinoamericana encarnada por la ciudadanía, tiene en sus manos la posibilidad de un proyecto más global de emancipación. Con un discurso que amplíe los niveles de acceso de los excluidos y, a la vez, encontrando un discurso político articulador de las diferencias, Laclau¹⁸² afirma que se podría generar una opción sociopolítica para restaurar la viabilidad de la sociedad y la confianza en esa viabilidad.

El sentido sociopolítico de la justicia emancipadora, es democratización de la sociedad, es inclusión y lucha de la ciudadanía por reivindicar el Estado de derecho, es identidad latinoamericana que traspasa los límites territoriales de los países para definir la institución de una nueva dimensión de la convivencia humana. Esta posibilidad puede estar dada por el resquebrajamiento de las

182 Cfr. Entrevistas a Ernesto Laclau. CDC (online). Ene. 2005, vol.22, No. 58 (citado 1 de abril 2008), p. 117-125. Disponible en la: WorldWideWeb:<http://www.scielo.org/ve/cielo.php?script=sci_arttext&pid=s101225082005000100008&ing=es&nrm=iso>.ISSN 1012-2508.

reglas del juego político clásico, que está definiendo un momento de alto cuestionamiento por parte de la ciudadanía que genera oportunidades para el desarrollo alternativo de nuevas prácticas políticas no insertas en la institucionalidad instituida. Estamos en un momento donde el desarrollo de formas no etiquetadas de hacer política, puede ser el momento de comenzar a cohesionar movimientos entre ciudadanos que amplíen su efecto más allá del Estado-nación. Buscar la emancipación en la praxis política ciudadana, es darle sentido a la lucha para contrarrestar el orden social instituido; y una forma de tener la posibilidad de hacer del mundo, un mundo mejor, es enfrentar la dominación de la racionalidad técnica que nos cosifica, asumiendo la praxis política, como tarea que han de llevar a cabo los pueblos latinoamericanos.

Ir en contra de un sin sentido social parcializado, es construir un mundo más humano y por ende más político, donde se conviertan las demandas por la inclusión, la solidaridad y la justicia, en símbolos desde donde la ciudadanía se opone a lo establecido por un sistemas sociopolítico y económico, excluyente y depredador de toda vida en el planeta. La base normativa de la teoría crítica nos puede servir para criticar las injusticias desde juicios valorativos de nuestro ser con el “Otro”, ese Otro, excluido y marginado, que está fuera del mundo.

La definición e intervención ciudadana debe ser orientada racionalmente. Develando en el espacio público un escenario de acción pública, los ciudadanos pueden hacer uso de su razón práctica, desde un discurso moral que guíe la confrontación de intereses. La racionalización del proceder discursivo-moral, encauzará los razonamientos desde pretensiones de validez, que tal como lo plantea Habermas, son principios universales intrínsecos en la racionalidad comunicativa, específicamente, en las estructuras pragmáticas e intersubjetivas del habla que tienen a

su cargo la función de comunicación del lenguaje.

La democracia participativa, se convierte así, en un proyecto emancipatorio que constituye un proceso de aprendizaje, donde los ciudadanos, aprenden a comprometerse en términos intersubjetivos con fines a la vez comunes y generalizables. La racionalización de ese aprendizaje es un proceso histórico, que tiende a configurar el nuevo sentido social que el mundo de vida necesita, para diferenciarse del sistema desde otra racionalidad. No hay otra manera de resguardar la humanidad de la que tanto necesita el mundo para ser un mundo mejor. Los problemas relativos a la organización de ese poder ciudadano, tienen que ser enfrentados dialógicamente. Es la moralidad como fenómeno intersubjetivo y público, lo que le dará sentido a la acción social y ciudadana, como acción que advierte correlato entre quienes intervienen. En este sentido, defender esta concepción de la acción ciudadana, es defender un sentido social de la justicia emancipadora como proyecto válido que propone la inclusión de todo ser humano desde un punto de vista moral como acto racional.

Desde la pluralidad política de la participación ciudadana en los asuntos del Estado, se buscan otras formas de adecuación racionales que permitan dar respuestas a los conflictos sociopolíticos actuales. Si lo que está en juego son las cuestiones relativas a la justicia política, entonces, tratemos de responder cómo podemos vivir en sociedades más equitativas, tratando a su vez de resolver los conflictos sociales desde un proceso emancipatorio que transforme el orden social establecido. Teorizar en política en la actualidad latinoamericana, además de servirnos para generar diagnósticos de situación, también tiene que ser un compromiso que concrete propuestas para llevar a discusión pública los problemas sociopolíticos que están resquebrajando la convivencia humana en sociedad. Para esto, hay que dilucidar acerca de los

fundamentos epistémicos que guiarán en términos democráticos los procedimientos que han de crear el espacio para la discusión pública.

Los espacios alternativos de comunicación que ya están presentes y la manera de temporalizarlos, la irrupción sistemática y fuera de la institucionalidad instituida por parte de las comunidades y los movimientos de ciudadanos, son de facto, respuestas que comienzan a enfatizar un juego político que puede convertirse en el principio del fin, de esquemas de comunicación anónimos e institucionalizados y racionalizados en términos instrumentales para el servicio de intereses parcializados, tanto por parte del poder del Estado como por parte del poder económico. La construcción que comienza a asomarse del espacio público latinoamericano, con las perspectivas que particularizan sus pueblos, es inédita y portadora de un potencial emancipatorio y plural que hay que comenzar a valorar desde consideraciones políticas también inéditas, para no caer en la miopía de querer explicar lo que estamos viviendo, con teorías y consideraciones epistémicas insuficientes en su fundamentación sociopolítica.

Debemos hacer énfasis en tratar de establecer con la autonomía ciudadana, y a través de una racionalidad que explique cómo dirigir la acción social hacia el entendimiento, un nuevo modo de teorizar la política. Se debe tratar, además, de diseñar formas de acción social que propicien los ajustes necesarios entre legitimidad y legalidad para no caer en juegos políticos que creen nuevas oportunidades para la instalación de nuevos autoritarismos de Estados-nacionales centralizados y con alta concentración de poder. Frente a los poderes instituidos, el poder del pueblo, debe convertirse en un proceso democrático de constitución de la ciudadanía como poder comunicativo que desarrolla procesos de formación de opinión pública y voluntad política. Ese poder

ciudadano tiene dentro de sus principales funciones el legitimar la praxis democrática desde donde todos cumplimos con nuestros deberes y exigimos ejercer nuestros derechos, como derechos de todo ser humano. Es una praxis de autodeterminación ciudadana la que debe garantizar la justicia social.

No hay que olvidar que el socialismo ortodoxo que fundamentó el fin de las desigualdades en una práctica de Estado totalitario, no tiene ya viabilidad histórica. Además, hay que recordar que el hecho de formalizar caminos para la emancipación, nos debe conducir a enfrentar una racionalidad instrumental que el capitalismo instaló también en la esfera sociopolítica, y que nunca hemos debido permitir. Por lo que hay que lograr conformar Estados y sociedades con voluntad política para librar la lucha contra las injusticias de la desigualdad y la exclusión, a través de la articulación política ciudadana que, en su acción colectiva, logre hacerse del control de la toma de decisiones sociales, donde todos estemos incluidos. La nueva socialidad tiene que tomar en cuenta que el sentido de justicia sociopolítica, es un ideal al cual no es posible renunciar. Por lo que no es cualquier proyecto político el que nos podrá conducir al logro de tales fines sociales para instaurar la integración social anhelada. La nueva historia ha de ser escrita por una racionalidad distinta en cuanto a los medios y fines prácticos que la mueven. El reto será siempre, ir en contra de una lógica que ha mercantilizado la vida, con miras a que las sociedades del siglo XXI, logren rescatar la dignidad que nunca ha debido perder el hacer que nos hace humano. Si el pensamiento de la práctica de dominación se reduce, tal como lo explica Pérez, a disponer del poder político para viabilizar la posibilidad de reproducir condiciones económicas, sociales y políticas de dominación, para el pensamiento de la práctica de la emancipación el cambio significativo en el carácter del poder, debe ser una condición sine qua non¹⁸³. La emancipación tiene que ser

poder ciudadano que se asume para deliberar intersubjetivamente acerca de los problemas que nos agobian la vida en sociedad. No se trata de representar a nadie, de lo que se trata, es de que los propios afectados asuman responsabilidad política para proclamar soluciones a sus problemas ante el Estado y la sociedad.

La anomia que ha resultado en crisis de legitimidad institucional, ha hecho surgir nuevas formas de acción colectiva que hay que teorizar para coadyuvar a canalizar las demandas de un colectivo insatisfecho que comienza a cuestionar las mediaciones de los partidos políticos y las formas en general de prácticas sociopolíticas tradicionales. La capacidad de develación teórica que se tenga de esas nuevas situaciones prácticas sociopolíticas, es una oportunidad que se presenta para contribuir en la construcción de un proceso democrático sostenible en el tiempo. En este orden de ideas, el planteamiento intersubjetivista del lenguaje sirve a la fundamentación teórico-práctica de las acciones dirigidas al entendimiento desde el discurso que involucra a todos los afectados como forma que debe mediar entre los participantes cuando se trata de prácticas discursivo-morales. Con el alcance de este planteamiento, se dan posibilidades reales de crear sociedades más solidarias en búsqueda de justicia social, como un nuevo sentido que direcciona las acciones sociopolíticas en pro de una nueva construcción institucional que cristalice un nuevo imaginario de

183 Cfr. PÉREZ, L. Alberto. (2006). "Sujeto histórico y revolución: Entre la articulación del movimiento político y social de la emancipación en América Latina". pp. 207-252. In: NCHAMAH M./ SALAZAR, R./ VALDÉS, G. (Coord). *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina*. México. Colección Insumisos Latinoamericanos. p. 207-209. "El poder político visto desde el lado de la emancipación tiene que formarse de otra manera, donde lo político quede subordinado a lo social, es decir, que lo determinante, en última instancia sea el poder social que se refleja en el poder político, lo que impone la democracia total al garantizar que el pueblo ejerza <<directamente>> el poder y asuma el protagonismo de la construcción de una sociedad nueva".

representaciones sociales.

Cuando todos nos sintamos obligados a adoptar la perspectiva de cualquier otro, serán la solidaridad y la justicia, desde el discurso público, las que comiencen a reproducir relaciones de reconocimiento recíproco necesarias para hacernos conscientes de una comprensión de la igualdad de derechos como comienzo para regular las nuevas formas de vida en sociedad. Y es que, a través de las nuevas formas y prácticas políticas, es desde donde hay que abordar el procedimiento de formación racional de la voluntad común, erigida, como voluntad que se hace solidaria para conformar el poder necesario para enfrentar al poder del Estado y al poder económico.

Tener sociedades emancipadas, implica construir sociedades justas y solidarias, donde las personas gocen de la autonomía necesaria para participar abiertamente en el diseño de sus vidas individuales y de sus vidas en colectivo. Son proposiciones que hay que aprender a construir para tener un mundo mejor: la solidaridad y la justicia, son categorías básicas para desarrollar la transformación y el cambio social, sin ellas, se hace cuesta arriba todo propósito de ir en contra de lo establecido. Hoy nos encontramos sumidos en una civilización que se ve atrapada dentro de esquemas sociopolíticos encerrados en sí mismos, que han dejado de lado la solidaridad, en respuestas, que sólo asumen puntos de vistas parcializados, donde lo que se promueve es la invisibilidad del diferente, del excluido, del que no está dentro del canon aceptado. Por lo que un pensamiento de izquierda, debe convertirse en la posibilidad no de enfrentarnos entre nosotros mismos, sino más bien de reconocernos. Hay que destruir a través de la construcción de nuevas formas de hacer vida en sociedad; hay que lograr la integración social a través del medio en que se mueve nuestra práctica cotidiana, el entendimiento y la solidaridad, se

presentan como categorías fundamentales para podernos enfrentar con éxito al dinero y al poder.

CONSIDERACIONES FINALES

En esta investigación se realizó un estudio, desde la *Teoría de la Acción Comunicativa* de J. Habermas y la Filosofía Intercultural de Raúl Fonet-Betancourt sobre los cambios institucionales de la racionalidad política del Estado moderno. La dirección pragmática de estas teorías para la intervención social, nos permite considerarlas como “epistemes críticas” en la reconstrucción de los sistemas de integración social con fines emancipadores e interculturales.

La principal característica que pone en evidencia este cambio está relacionada con los giros pragmáticos que han dado lugar al discurso político en las sociedades capitalistas y su impacto en el desarrollo de un espacio público que ha sido absorbido cada vez más por las emergencias contra institucionales de los nuevos actores sociales, que tradicionalmente habían quedado excluidos de las relaciones políticas que servían de fundamento a la hegemonía de las clases dirigentes del Estado para hacerse con el ejercicio del poder.

La organización social recibía, entonces, una orientación ideológica que se correspondía a los intereses prácticos de la racionalidad instrumental o reificante de una sociedad donde las relaciones de producción económica, continúan supeditando las acciones sociales a los roles que se inducen doctrinariamente desde los patrones de consumo y las conductas ciudadanas de los sistemas de intercambios impuestos en una sociedad de clases. Es decir, se perpetúan las relaciones de poder a través de un tejido

social donde implícitamente se filtran y transmiten los valores y representaciones del mundo de vida de la producción capitalista, sobre otro mundo de vida que resulta, al final, una extensión o subordinación del anterior.

Desde esta perspectiva la problemática que se analiza en esta investigación toca diversos aspectos de ese complejo proceso en el que se ha convertido la ampliación de una sociedad civil represada y marginal, cada vez más disidente e insumisa, en una dinámica de superar a la sociedad política instituida que la sofocaba con sus diversas dominaciones en el campo de la participación democrática y de los protagonismos de clases.

Los nuevos roles sociales que se van perfilando ponen en tela de juicio los espacios de dominio político del Estado capitalista en la organización y regulación de las interacciones sociales. Ahora, estos espacios no pueden continuar silenciados por una ausencia de participación de grupos, movimientos, sectores y colectivo social intercultural, receptores de la exclusión, en la toma de decisiones por parte de los dirigentes de las políticas públicas del Estado.

Se abre, así, un espacio de reconocimiento del Otro desde una periferia que se adelgaza y minimiza por causa de la acción directa de estos excluidos del sistema que ahora se autoafirman desde los derechos de ciudadanía que van conquistando poco a poco, con sus activismos políticos en los espacios públicos donde la hegemonía pierde su control social y brinda una posibilidad de acceso a otros escenarios de construcción deliberativa de una conciencia de más participación, en un sentido no represor sino liberador en términos interculturales.

Las nuevas condiciones que propician los actores sociales provienen de una lucha cada vez menos clandestina, donde se pone

de relieve el dominio instrumental de las instituciones políticas sobre el mundo de vida personal y ciudadano de una colectividad que cuestiona las representaciones sociales de la que es objeto por parte del discurso ideológico de las clases hegemónicas y del Estado centralista.

El insistente cuestionamiento a la crisis de este tipo de racionalidad instrumental inserta y reproducida en las instituciones políticas de la sociedad por mediación de un Estado represor, coloca en el nivel de las praxis sociales emancipatorias los nuevos roles, simbologías, lenguajes y discursos, de quienes se sienten en capacidad de generar nuevos cambios políticos desde sus respectivos espacios de interacción social.

Se trata de situar en el espacio público esos ejercicios de la praxis política donde el discurso es el medio de interacción/intervención en las relaciones políticas establecidas como válidas y legítimas. Si se requiere de una transformación en las estructuras de coacción y cohesión que sirven al *status quo* del Estado neoliberal; esa transformación viene provista desde las prácticas discursivas de la ciudadanía que irrumpe en el orden estático e inerte del lenguaje político de las clases hegemónicas que tienden a la uniformidad del pensamiento y la participación.

El cuestionamiento antidemocrático a este tipo de discurso lineal de la política como espacio de concentración y atracción del poder en un sentido único y reductor, es el que se manifiesta a través de quienes se valen del sentido emancipador o liberador del discurso para la toma de conciencia social. Las condiciones de moralidad y de civilidad que propicia la sociedad neoliberal, sirven de pretexto para profundizar en estas prácticas de colectivos marginales y segregados que están en capacidad de resignificar la realidad desde otras perspectivas existenciales, culturales y

políticas del poder.

El deslazamiento infra y supra institucional de estas críticas al Estado neoliberal, terminan por fracturar y generar fisuras en el orden de los controles sociales. Las prácticas insurgentes del colectivo regulado y normado por el sistema de represión social, termina desbordado por los mecanismos de participación directa en el desarrollo de las instituciones, recreando otros subsistemas de legitimación y legalidad donde se considera de más importancia las experiencias o prácticas intersubjetivas de estos actores entre sí y otros.

En su contexto insurgente y revolucionario, estas prácticas sociales mediadas por el lenguaje y el discurso, en diversos planos de la actividad social y política, sitúan a los actores políticos en un sistema de relacionalidad donde se hace posible recuperar la dialogicidad del discurso, de la palabra como eje de convocatoria para el diálogo con los otros, en contextos de moralidad pública y civilidad política. O sea, se está en presencia y transformación de una ciudadanía que requiere de la participación directa para un desarrollo más plural de las estructuras y mediaciones institucionales que deben garantizar el derecho a la coparticipación política. Las fuentes de valor de esa esfera intersubjetiva de la moral y la civilidad, impregna al diálogo de una responsabilidad pública que requiere de cada actor social que participa de esta transformación, una voluntad y una conciencia comprometida con la justicia social, el bien común y la equidad.

Se puede observar, entonces, que en la investigación se propone la reconstrucción del poder político desde las praxis ciudadanas participativas y libertarias. Más allá de la ideologización hegemónica de las clases y los sectores de poder, se requiere de una sociedad que en efecto reconozca la pluralidad y la diversidad

de su tejido social, como principio de avance para programas de ciudadanía que permitan asumir y contener las diferencias.

Una democracia de este estilo o forma de acción, se debe plantear necesariamente un nuevo rol de los poderes de la política y la participación que se reclama de la ciudadanía en el espacio público. El nuevo orden institucional brinda la oportunidad de concebir la democracia en sentido emancipador, fundada en relaciones de autonomía y competencias que favorezcan a la mayoría y reduzca la exclusión al máximo. El principio pragmático de la justicia material se logra a través de procesos de praxis sociales que permitan el reconocimiento del Otro como participante activo en los fines de una democracia más plural y multiversa.

El diálogo es la respuesta a los conflictos de la sociedad moderna; sobre todo, cuando el diálogo parte de las condiciones de intersubjetividad y de reconocimiento que requieren los dialogantes para comprender quién es y dónde reside el Otro. Es un diálogo liberador de la palabra en su sentido comunicativo, pues expone a los interlocutores de cara a la realidad política de la sociedad en su condición de ciudadanos, también de cara a un Estado social que no puede continuar siendo visto como el resultado final de los intereses económicos y los intercambios del mercado, más que de los derechos humanos que deben garantizar la vida de todos en la sociedad. Y aún más, la vida de este planeta en curso de extinción.

El desafío está presente, pues se trata, desde luego, de acceder a la totalidad histórica con una perspectiva de lo local y regional, donde, entre ambas esferas de la vida, todo está relacionado con las partes....Se requiere, por consiguiente, un sistema de mundo y de vida que pueda dar cuenta del sin fin de estas relaciones de las partes con la totalización de la realidad, y que los cambios sociales e institucionales que se generan en la política, tiene que

ver directamente con las transformaciones intersubjetivas de los sujetos de las acciones políticas. Esa movilidad del sujeto que resulta y se reproduce por medio del cambio, coloca en acción toda una dinámica social donde la participación en común de los ciudadanos es lo que permite desarrollar un grado superior de la convivencia y la coexistencia democrática.

Estas ideas generales son las que han servido de propósito a esta investigación. Nos han brindado la oportunidad de conocer un poco más de fondo las estructuras hegemónicas de la sociedad y el Estado neoliberal; así, también, de las posibles alternativas internas y externas a este modelo neoliberal de la sociedad, por medio de un diálogo discursivo que haga posible una democracia social mucho más participativa, autónoma de los poderes y emancipadora, en aras de reconquistar la libertad humana a través de normas de valor que tanto en la política como en el derecho, tiendan a favorecer un espacio público más igualitario y compartido por todos. Solamente un ideal práctico de sociedad de este tipo es el que puede responder al nuevo rol social que exige cumplir una teoría de la justicia emancipadora, que requiere una praxis desde la perspectiva latinoamericana.

En las sociedades modernas neoliberales los ámbitos sociales han quedado sometidos a los criterios de decisión racional, como racionalización social que depende en exclusiva de la institucionalización del progreso científico-técnico. Las disfuncionalidades estructurales que subyacen de la organización social de la producción capitalista han logrado, a través de la cosificación de las instituciones sociopolíticas, generar una praxis desintegradora, desigual e injusta, que se concreta en crisis de legitimidad, esto trae como consecuencia, entre otras no menos importantes, que en las instituciones políticas en vez de generarse la interacción entre sujetos -capaces de habla y acción- a través

de acciones comunicativas, lo que rige casi exclusivamente es la acción instrumental con arreglo a fines. En este sentido, el contenido político de carácter opresor con el que se ha dirigido la razón técnica en estas sociedades mediadas por el consumo, sólo ha servido para generar cada vez más exclusión, hambre y desesperanza.

Esta concepción reduccionista y simplificadora de la racionalidad política de las instituciones públicas del Estado neoliberal, poco contribuye a un desarrollo de la integración social, esto trae como agravante que los intereses por el entendimiento intersubjetivo necesarios para la praxis de la vida en común, se han convertido en procesos de racionalidad estratégica. Se logra de este modo, objetivar las acciones práctico-morales de la ciudadanía hasta el punto de solamente entender en la política como racional, las exigencias tecno-cientistas que hacen de la razón un mero instrumento cuya exclusiva finalidad es la de regular la relación entre medios y fines de manera direccional. La consecuencia antropológica es devastadora: en la racionalidad política moderna queda expuesta la individualidad del sujeto al dominio de acciones que serán racionales de acuerdo a los fines previstos por los intereses del sistema reproductivo de la economía.

Este panorama nos permite situarnos en una crisis de legitimidad de las instituciones políticas debido a la incapacidad de éstas, para abordar los problemas de moralidad social a través de la acción política ciudadana. La razón instrumental a medida que avanza el desarrollo tecno-cientista, desconfigura el sentido de humanización social que el sistema sociopolítico institucionalizado debe ofrecerle a los ciudadanos al concederles, reconocerles y compartir derechos políticos que hagan más fiable y posible la integración social. A medida que se desarrolla la razón instrumental, en esa misma medida se sustituye la integración

social por integración sistémica.

Las respuestas y alternativas que nos ofrece la *Teoría de la Acción Comunicativa* en el marco de la *Teoría Crítica de la Sociedad*, nos conduce, precisamente, a reflexionar sobre las agudas transformaciones que se están generando en las sociedades modernas neoliberales con respeto a la vida sociopolítica. Se destaca con toda originalidad el hecho de que el giro pragmático del lenguaje –abierto a la intersubjetividad y al mundo de vida- se constituye hoy día –lo repetimos- en el *medio* que pone de relieve, a través de acciones orientadas al entendimiento, una racionalidad comunicativa que los ciudadanos deben desarrollar para dar razón argumentativa de los problemas pertinentes al campo de la racionalización social, donde se hace presente, en todo su efecto, el conflicto social, la desobediencia, el desacato, el disenso, la insurgencia, y si es posible, la revolución.

Es así, como el diálogo intersubjetivo funge de interés emancipatorio para rescatar el sentido social desde el entendimiento compartido que se deriva de las praxis ciudadanas dentro de un colectivo social altamente diferenciado por el orden jerárquico de las clases sociales. Se hace propicia la experiencia discursiva para generar un proceso de creación de opinión y voluntad colectiva que podría dar origen o germinar un proyecto político donde sean las relaciones intersubjetivas las que inspiren los intereses generalizables, deliberados democráticamente en relación con *finés* más justos para todos a través de intereses prácticos colectivamente consensuados.

Otro aspecto novedoso a destacar en esta investigación, es que desde la dimensión pragmático-comunicativa es posible la explicación del paradigma lingüístico de la intersubjetividad, visto como un paradigma válido para la interpretación de las relaciones

de poder en la *res-pública*. Es decir, se trata de considerar la pragmática (no solamente respecto a las estructuras universales del habla que sirven de contenido al lenguaje, y que son válidas para todos los implicados, pues ellos, deben darle cumplimiento), como una acción de real comunicación entre los interlocutores que se expresan con la intención de lograr acuerdos válidos para todos en la medida que todos reconozcan en los intereses compartidos sus respectivos intereses particulares.

La acción comunicativa considerada como una pragmática dialógica, nos remite a una construcción social de la racionalidad política y las competencias de ésta para lograr procesos democráticos efectivamente deliberativos para tratar la diversidad de opiniones que se gestan en la opinión pública. La competencia comunicativa del uso del lenguaje, estaría al servicio de una superación de las limitaciones socio-culturales impuestas por un *ethos*. Es decir, el espacio de poderes donde se desarrollan las prácticas políticas, es un espacio abierto lingüísticamente para recibir el discurso de los otros.

Eso es sinónimo de mayor pluralidad en el despliegue democrático de las sociedades neoliberales. De esta manera, se genera el entendimiento intersubjetivo que pasa a ser fundamental dentro de la episteme comunicativa que se desarrolló en este trabajo de investigación, para poder hacer frente al propio contenido normativo de una sociedad neoliberal que en su sistema sociopolítico opera por medio de una racionalidad estratégica que intenta explicar y ofrecer soluciones a los problemas que agobian a la ciudadanía.

Las nuevas relaciones sociales en sentido emancipador, deben ser practicadas intersubjetivamente si lo que se quiere es reconstituir sociedades que hagan viable un proyecto político de resistencia y

superación de la hegemonía del capitalismo, para enfrentar, entre otros problemas, la crisis de legitimidad y anomia social a partir de una mayor justicia y solidaridad ciudadana. La intersubjetividad ha de crear un nuevo sentido, comunicado y compartido con el “Otro”, para poder reconstruir la perspectiva del mundo social, como mundo posible para todos. El diálogo intersubjetivo como proceso racional, puede hacer posible considerar fines colectivos para lograr la integración social desde la voluntad general.

La razón pública y los supuestos discursivos práctico-morales y comunicativos de la política emancipadora se erigen como el espacio de interacción pública intercultural, donde las transformaciones sociopolíticas contemporáneas están en las manos de una ciudadanía que construye nuevos roles y movimientos sociales. Asimismo, la acción social de esta ciudadanía y su relación con las decisiones políticas, generan toda una rama de articulaciones de poder que pasan por una actuación deliberativa de la opinión pública de la sociedad, que es generalizable a todos los actores.

El espacio público como ámbito de la vida social, se transforma en un espacio de interacción abierto a todos los ciudadanos del mundo, que tiene como medio propio de interacción la acción comunicativa y el discurso. Este espacio de opinión pública mantiene a su vez una estrecha correlación con el mundo de la vida de cada actor social o colectivo ciudadano: desde la función de comunicación de todo lenguaje al diálogo de clase e intereses que debe ser consensuado por medio de una pragmática ética del discurso. Es decir, las decisiones que han de lograrse deben generar soluciones a los problemas sociales a través de la discusión pública intercultural.

Esta praxis sociopolítica que llevan a cabo los ciudadanos del

mundo, contribuye a la creación de un nuevo sentido sociopolítico del poder. Los ciudadanos inician con estas praxis un verdadero proceso emancipatorio global, dando cuenta en el espacio público político del interés que se tiene en la participación igualitaria de todos los que resultan afectados por las asimetrías del sistema socio-político. Se requiere de la creación de una “voluntad común” que permita la coparticipación de la ciudadanía en proyectos comunes, que Habermas entiende como función propia de la razón práctico-discursiva-moral, y desde allí, alentar el desarrollo de un espacio público no estatal que licencie la descentración del poder del Estado como regulador exclusivo de los asuntos sociopolíticos.

La praxis emancipatoria a la que se alude, es discursiva y a la vez política e intercultural. Ella debería orientar las acciones ciudadanas más allá de un ámbito del poder institucionalizado, debería poder rebasar los límites territoriales del Estado-nación, ya que la acción social está fundamentada en razones morales insertas en las estructuras pragmáticas de la intersubjetividad intercultural del lenguaje, cuando éste es utilizado como medio para el entendimiento.

El fracaso inminente del poder regulador del Estado y su institucionalidad, hace posible pensar en una nueva organización política que dirija los asuntos sociopolíticos satisfaciendo el interés general, por lo que el desarrollo desde un contexto de comunicación pública latinoamericano, que haga de la praxis sociopolítica de la justicia emancipadora una condición para la nueva integración social, se entiende como posibilidad de inducir el nuevo orden social que ha de regir la vida en común.

La legitimidad del nuevo orden sociopolítico de las instituciones públicas a partir de la dialogicidad del espacio público, estaría contenida en una comunidad de ciudadanos por

igual, que en el uso de su poder originario utilizan la razón práctico-moral para dirigir acciones comunicativas y la argumentación del discurso, que permitan multiplicar acciones para el entendimiento y el consenso colectivo. En este sentido, la justicia sociopolítica dependerá de una razón moral con la que los sujetos enfrentan la responsabilidad de sus actos, compartida con otros, en sus relaciones intersubjetivas. La autonomía que define la aceptación de condiciones humanas desde la diferencia que cada quien es en sus roles e identidades públicas, propiciaría una concepción ético-política de lo justo para todos sobre bases razonables.

Legitimar un nuevo orden sociopolítico de este tipo de formación social, implicará poner en marcha la autonomía política ciudadana desde la praxis de un discurso político que parte originariamente de una permanente crítica al Estado y las formas jurídicas que establecen su status de poder.

La condición básica para este logro es cuestionar la legitimación de la coacción social estatal para instaurar poderes públicos y contextualizar la validez de la justicia social que resulta de la aplicación de estas normativas. Es de este modo que debemos proponer y abogar por un Estado social intercultural que se constituye a partir de ciudadanos que legitiman su poder desde la institucionalización de formas democratizadoras que garanticen institucionalizar los derechos de todos por igual. El nuevo orden social habrá de consensuar las normas y procedimientos que respeten la convivencia social y los derechos a la vida.

El nuevo sentido sociopolítico que la justicia emancipadora le debe imprimir a la sociedad postcapitalista, dependerá de la formación de una voluntad ciudadana y una opinión pública intercultural con capacidad para enfrentar los imperativos

sistémicos de la hegemonía; develar el dominio político legitimador de las prácticas instrumentales del Estado y la economía será su principal objetivo. A través de los procesos discursivos a los que hemos aludido en esta investigación, se puede aspirar al progreso sociopolítico democratizador que portaría una nueva institución social que hace uso de la racionalidad comunicativa para establecer la nueva integración social.

La vida en esta formación social puede ser más justa y solidaria, pero para lograrlo hay que construir nuevas formas de relacionalidad emancipadora entre sociedad y Estado. Debemos ir en contra de un sentido social parcializado en términos culturales, porque desde allí podemos construir un mundo más humano y por ende más político, que nos ayude a contribuir en la preservación de la evolución de la vida de los seres humanos, vistos como sujetos históricos.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

ACOSTA, Yamandú. (2003). *Las Nuevas Referencias del Pensamiento Crítico en América Latina. Ética y Ampliación de la Sociedad Civil*. Uruguay. Universidad de la República. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 304 pp.

_____. (2005). *Sujeto y Democratización en el Contexto de la Globalización Perspectivas Críticas desde América Latina*. Uruguay. Nordan-Comunidad. 287 pp.

ARENDT, Hannah. (2002). *La condición Humana*. España. Paidós. 366pp.

ARISTÓTELES. (1997). *Política*. España. Vigésima edición. Introducción: Carlos García Gual. Traducción: Patricio de Azcárate. Editorial Espasa. Colección Austral. 325pp.

BALESTRINI ACUÑA, Mirian. (2003). *Estudios Documentales, Teóricos, Análisis de Discurso y las Historias de Vida. Venezuela*. BL Consultores Asociados. 250 pp.

BARRETO, Luz M. (1993). *El lenguaje de la modernidad*. Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana. 114pp.

BOAVENTURA DE SOUSA. Santos. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Colombia. Trotta/Ilse. 374pp.

BOBBIO, Norberto. (2000). *Igualdad y libertad*. España. Paidós. 155pp.

BOVERO, Michelangelo. (2002). *Una gramática de la democracia: contra el gobierno de los peores*. España. Editorial Trotta. 175pp.

_____. (2004). *Estado, Gobierno y Sociedad*. México. Fondo de cultura Económica. 243pp.

BOLADERAS, Margarita. (1996). *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. España. Tecnos. 236pp.

BOURDIEU, Pierre. (2005). *Pensamiento y acción*. Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana. 89pp.

CABANCHIK, S. / PENELAS, F. / TOZZI, V. (Comp.). (2003). *El giro pragmático en la filosofía*. España. Gedisa. 301pp.

CAMPS, Victoria. (Comp.). (2003). *Historia de la ética*. Vol 3. La ética contemporánea. España. Editoria Crítica. 656pp.

CALELLO, Hugo. (Comp.). (2002). *Conocimiento y desconocimiento en el imaginario cultural*. Venezuela. Fondo editorial Tropykos. 175pp.

CASTORIADIS, Cornelius. (2001). *Figuras de lo Pensable*. Argentina. Fondo de Cultura Económica. 302 pp.

_____. (2003). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, 2. Argentina. Tusquets. 334 pp.

CEREZO GÁLAN, Pedro. (Ed.). (2005). *Democracia y Virtudes Cívicas*. España. Biblioteca Nueva. 430 pp.

COHEN, Jean/ARATO, Andrew. (2000). *Sociedad Civil y Teoría Política*. México. Fondo de Cultura Económica. 703 pp.

CORTINA, Adela. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. España. Ediciones Nobel. 270pp.

CRUZ PRADOS, Alfredo. (1999). *Ethos y Polis Bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*. España. EUNSA. 443 pp.

DE ZAN, Julio. (2002). *Panorama de la ética Continental Contemporánea*. España. Akal. 128 pp.

DELGADO OCANDO, José Manuel. (2003). *Estudios de Filosofía del Derecho*. Venezuela. Colección de Estudios Jurídicos Tribunal Supremo de Justicia. 792 pp.

DÍAZ MONTIEL, Zulay, C. (2008). Racionalidad comunicativa como episteme crítica y justicia emancipadora como praxis sociopolítica. Tesis doctoral. Facultad de Humanidades y Educación. Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia. Maracaibo. 250pp.

DÍAZ MONTIEL, Zulay C. (2017). *Raúl Fonet-Betancourt. Intersubjetividad, diálogo y ética intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana*. Brasil. Editora Nova Harmonia. 96pp.

DUSSEL, Enrique. (1994). *Debate en Torno a la Ética del Discurso de Apel Diálogo Filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México. Siglo Veintiuno Editores. 310 pp.

_____. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*. México. Universidad de Guadalajara. 208 pp.

_____. (1998). *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 239 pp.

FOLLARI, Roberto. (1998). *Sobre la Desfundamentación Epistemológica Contemporánea*. Venezuela. CIPOST. 78 pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica. Edit. DEI colección universitaria. 124pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao. Desclée. 427pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (Comp.). (2003). *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao. Desclée. 308pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (Ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. España. Trotta. 196pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2000). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización*. Costa Rica. Edit. DEI. 159pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania. Editorial Mainz. 131pp.

GABÁS, Raúl. (1980). *J. Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. España. Ariel. 289 pp.

GADAMER, Hans-Georg. (2001). *Verdad y Método*. España. Sígueme. 457 pp.

GIDDENS, Anthony/y otros. (1999). *Habermas y la Modernidad*. España. Cátedra. 346 pp.

GIMBERNAT, José Antonio. (Ed.). (1997). *La Filosofía Moral y Política de Jürgen Habermas*. España. Biblioteca Nueva. 271 pp.

GONZÁLEZ, CASANOVA. Pablo. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. España. Anthropos. 478pp.

HABERMAS, Jürgen. (1989). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. España. Taurus. 462 pp.

_____. (1998a). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Argentina. Amorrortu editores. 170 pp.

_____. (2002a). *Ciencia y Técnica como "Ideología"*. España. Tecnos. 181 pp.

_____. (2002b). *Teoría de la Acción Comunicativa*, I. México. Taurus. 517 pp.

_____. (1999a). *Teoría de la Acción Comunicativa*, II. España. Taurus. 618 pp

_____. (1981). *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. España. Taurus. 320 pp.

- . (1990). *Pensamiento Postmetafísico*. España. Taurus. 280 pp.
- . (1982). *Conocimiento e Interés*. España. Taurus. 348 pp.
- _____. (2001). *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. España. Cátedra. 507 pp.
- . (2002c). *Teoría y Praxis*. España. Tecnos. 439 pp.
- _____. (2002e). *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. México. GG. 352 pp.
- _____. (2000b). *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. España. Trotta. 236 pp.
- . (1998b). *Facticidad y Validez*. España. Trotta. 689 pp.
- . (1999b). *La Inclusión del Otro*. España. Paidós. 258 pp.
- _____. (1991). *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. España. Paidós. 172 pp.
- _____. (2002d). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* España. Paidós. 146pp.
- _____. (2003). *La ética del discurso y las cuestiones de la verdad*. España. Paidós. 91pp.

_____. / RAWLS, John. (2000a). *Debate sobre el liberalismo político*. España. Paidós. 181pp.

_____. (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*. España. Ediciones península. 219pp.

_____. (2001). *Más allá del Estado nacional*. España. Trotta. 185pp.

_____. (2004). *Tiempo de transiciones*. España. Trotta. 213pp.

_____. (1996). *La necesidad de revisión de la izquierda*. España. Tecnos. 317pp.

HERLINGHAUS, Hermann. (2000). *Modernidad Heterogénea*. Venezuela. CIPOST. 159 pp.

HERRERA LIMA, Maria. (Coord.). (1993). *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. México. Alianza Editorial. 276 pp.

HÖFFE, Otfried. (2003), *Justicia política*. España. Paidós I.C.E. / U.A.B. 229pp.

KYMLICKA, Hill. (2002). *Ciudadanía multicultural*. España. Paidós. 302pp.

MARDONES, J.M. (1991). *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica*. España.

Anthropos.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. (2014). *A ética na vida da pólis. Reflexões a partir da democracia, o diálogo, a cidadania e os direitos humanos*. Brasil. tradução de Antonio Sidekum. Nova harmonia. 124pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. (2015). *A Filosofia Intercultural Latino-Americana*. Brasil. Tradução de Antonio Sidekum. Nova harmonia. 144pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. (2018). In: MEDINA NÚÑEZ, Ignacio. (Coord.) *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina*. Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández.

MARTÍNEZ, M. Miguel. (2002). *Comportamiento Humano. Nuevos Métodos de Investigación*. México. Trillas. 307 pp.

MCCARTHY, Thomas. (1995). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. España. Tecnos. 479 pp.

MILOVIC, Miroslav. (2004). *Comunidad de la diferencia*. España. Editorial Universidad de Granada. 95pp.

NCHAMAH, M./ SALAZAR, R./ VALDÉS, G. (Coord). *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina*. México. Colección Insumisos Latinoamericanos. 373pp.

NINO, Carlos. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. España. Gedisa Edit. 303pp.

. (1986). *La participación como remedio a la llamada*

“*crisis de la democracia*”. Buenos Aires. Eudeba.

LADRIÈRE, J. (2001). *La articulación del sentido*. España. Ediciones sígueme. 630pp.

LAFONT, Cristina. (1993). *La Razón como Lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. España. Visor Dis, S.A. 263 pp.

LEWKOWICZ, Ignacio. (2004). *Pensar sin Estado: La subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina. Paidós. 252pp.

ORTIZ-Osés/LANCEROS, Patxi. (Coord.). (2004). *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica*. España. Universidad de Deusto. 627 pp.

PARRA ARANGUREN, Fernando. (Ed.). (2001). *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social-Vol. I Libro Homenaje a José Manuel Ocando*. Venezuela. Tribunal Supremo de Justicia Colección Libros Homenaje. 467 pp.

_____. (2001). *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social-Vol. II Libro Homenaje a José Manuel Ocando*. Venezuela. Tribunal Supremo de Justicia Colección Libros Homenaje. 467 pp.

PRIETO NAVARRO, Evaristo. (2003). *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. España. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 498 pp.

RAMIREZ, María. (Comp.) (2005). *Gobernanza. Laberinto de la democracia*. Venezuela. Informe del capítulo venezolano del club de Roma. 375pp.

RAWLS, John. (1995). *Teoría de la justicia*. México. Fondo de cultura económica. 549pp.

ROUSSEAU. Jean Jacques. (1988). *El contrato social*. Madrid, Tecnos.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. (2005). *Ética intercultural*. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano. Chile. Ediciones Uchsh. 257pp.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. (Coord.). (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano*. 3t. Chile. Ediciones UCSH. 2136pp.

SALAZAR, P. Robinson. / LENGUITA, P. (COMP.). (2005). *Democracia emancipatoria. Argentina. Librosenred*. 284pp.

SORJ, B./ DARCY de Oliveira, M. (2007). *Sociedad civil y democracia en América Latina: Crisis y reinención de la política*. Brasil. Ediciones Centro Edelstein. 240pp.

TOMÉ, José L. (2004). *Las Identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. España. Biblioteca Nueva. 253 pp.

TOURAINÉ, Alain. (2006). *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy*. Argentina. Paidós. 271pp.

UREÑA, Enrique. (1978). *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*. España. Tecnos. 143 pp.

VELASCO, Juan Carlos. (2003). *Para leer a Habermas*. España. Alianza Editorial. 189pp.

WIM, Dierckxsens. (1998). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía: por una mundialización sin neoliberalismo*. Costa Rica. DEI. Colección Universitaria. 186pp.

Publicaciones periódicas y electrónicas

DÍAZ MONTIEL, Zulay C. (2015). "Interculturalidad para la emancipación en América Latina". *Revista Opción* Año 31, No. 78, LUZ-Venezuela, pp, 145-156.

GARRETÓN, Manuel. (2002). "La transformación de la acción colectiva en América Latina", *Revista CEPAL, No. 76, Chile. pp. 7-24*

GARRETÓN, Manuel. "La política toma hoy caminos por fuera de los partidos". Entrevista en el *Clarín*, Argentina 8/11/2004.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2004). Interculturalidade: críticas, diálogo e [perspectivas. Brasil. www.novaharmonia.com.br](http://www.novaharmonia.com.br). 245pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1998). "Aproximaciones a José Martí". *CONCORDIA, Internationale zeitschrift für philosophie, Reihe Monographien, Band 24. Aachen.*

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009): "Una meditación de la ciencia", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 14, n° 46, julio-septiembre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2001):" Para un balance crítico

de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, Utopía y Praxis Latinoamericana, Año 6, n° 12, marzo. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1998):” Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, Utopía y Praxis Latinoamericana, Año 3, n° 5, julio-diciembre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

LACLAU, Ernesto. Entrevistas: CDC (online). Ene. 2005, vol.22, No. 58 (citado 1 de abril 2008), p. 117-125. Disponible en la World Wide Web:

<http://www.scielo.org.ve/cielo.php?script=sci_arttext&pid=s101225082005000100008&ing=es&nrm=iso>.ISSN 1012-2508.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y DE LOS RIOS, Livio (2001). “La filosofía del diálogo intercultural en el pensamiento de Raúl Fonet-Betancourt”. *Telos*, Vol. 3 (3), URBE, Maracaibo.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y GUTIÉRREZ, Doris (2007). “Presencia de la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt en América Latina”. Caracas. *Apuntes filosóficos*. Vol. 31, pp. 182-183.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. et al (2008): “Globalización neoliberal y crítica de la Filosofía intercultural”, In: Salazar, R & Chávez, A (Org): *La globalización indolente en América Latina*. Elalep/Colección Insumisos Latinoamericanos.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. et al (2007): “R. Fonet-Betancourt: La Filosofía del diálogo intercultural”, In: Antonio Sidekun (Coord): *Pontes Interculturais*. Nova Harmonia, Brasil.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. et al (2004): “Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural”, *Frónesis*. Vol. 11, n°. 3. Instituto de Filosofía del Derecho Dr. José Manuel Delgado Ocándo, LUZ. Maracaibo.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. et al (2003): “Globalização neoliberal e filosofia intercultural”, en Antonio Sidekum (ed): *Ética como filosofía e Teologia Primeira*. Ed. Nova Harmonia. S-P, Brasil, 311 pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. et al (Ed) (2002): *Pensadores Iberoamericanos*. Colec. “Signos en Rotación”. Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, 605 pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ. Álvaro. (1983). *Antonio Gramsci: Teoría y crisis del Estado*. Venezuela. Universidad del Zulia. FHE. Escuela de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. Cuadernos. Vol. 3. 96pp.

_____ . (2004). “Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático”, *Quórum Académico*. Año 1, No. 1, enero-junio. CICI. Universidad del Zulia. Maracaibo. 63-77pp.

_____ . (2006).: “El rol de integración política de la ética en la sociedad civil”, *Polis*. Revista Académica. Vol. 5. No. 13. Universidad Bolivariana, Chile. Versión electrónica: <http://www.revistapolis.cV13/trece.htm>. Consultado el día 25 de mayo de 2006.

----- .(2006).Entrevista:<http://www.rebanadasderealidad.com.ar/revistas.htm>. Consultado el 31 de mayo de 2006.

Zulay C. Díaz Montiel

Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Vol. Del 1 al 34. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia. Venezuela.

Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Instituto de Filosofía (CSIC). España.

Politeia. Revista de Ciencias Políticas. Instituto de Estudios políticos. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Central de Venezuela.

WWW.librosenred.com. *Editorial digital en español. Catálogo autores contemporáneos.*

Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana

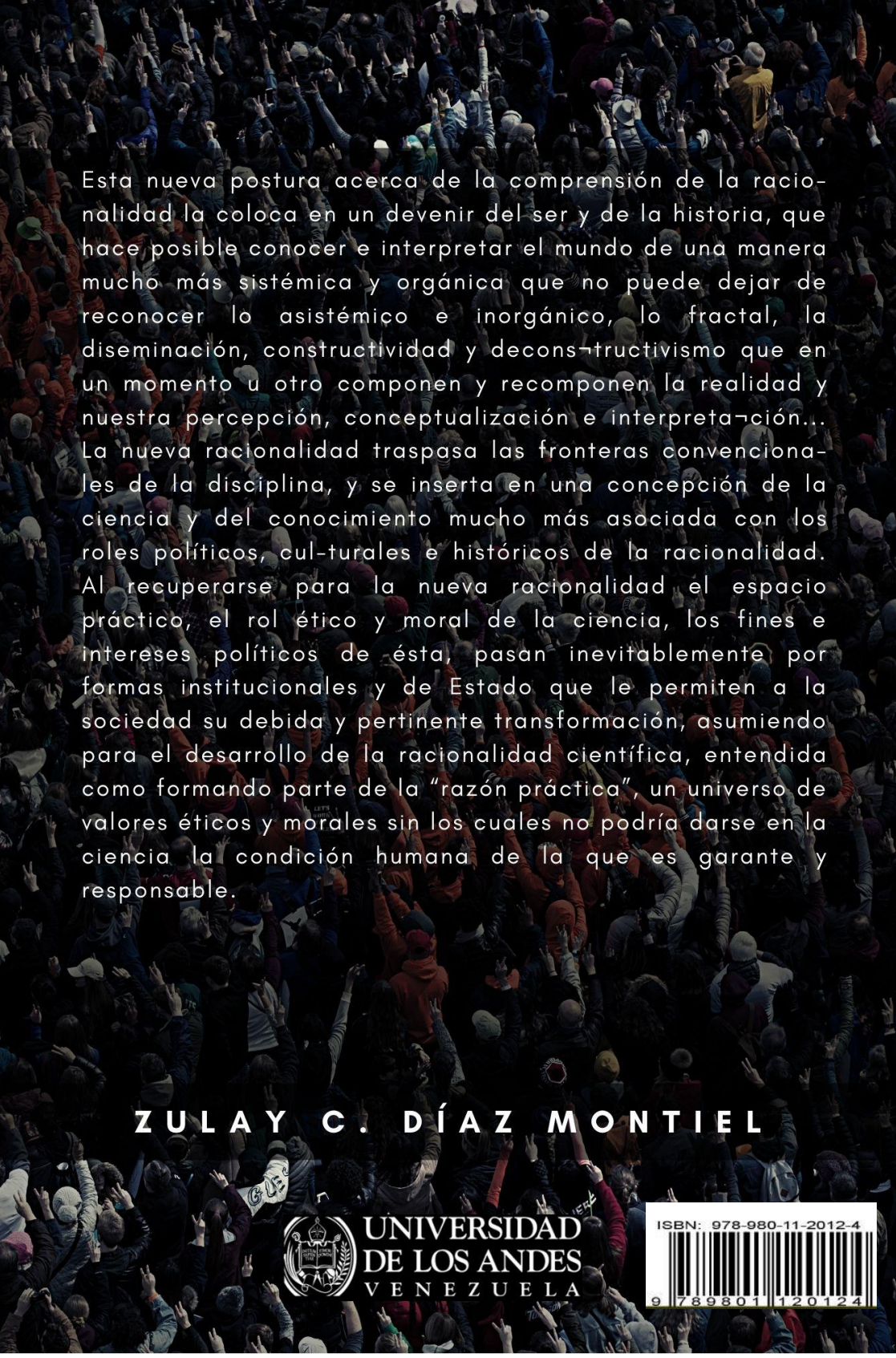
Edición del Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) de la Universidad de Los Andes Venezuela.

Depósito Legal: ME2020000095

ISBN: 978-980-11-2012-4

Se terminó de imprimir en septiembre del 2020.

Los Andes, Venezuela 500 ejemplares



Esta nueva postura acerca de la comprensión de la racionalidad la coloca en un devenir del ser y de la historia, que hace posible conocer e interpretar el mundo de una manera mucho más sistémica y orgánica que no puede dejar de reconocer lo asistémico e inorgánico, lo fractal, la diseminación, constructividad y deconstructivismo que en un momento u otro componen y recomponen la realidad y nuestra percepción, conceptualización e interpretación... La nueva racionalidad traspasa las fronteras convencionales de la disciplina, y se inserta en una concepción de la ciencia y del conocimiento mucho más asociada con los roles políticos, culturales e históricos de la racionalidad. Al recuperarse para la nueva racionalidad el espacio práctico, el rol ético y moral de la ciencia, los fines e intereses políticos de ésta, pasan inevitablemente por formas institucionales y de Estado que le permiten a la sociedad su debida y pertinente transformación, asumiendo para el desarrollo de la racionalidad científica, entendida como formando parte de la "razón práctica", un universo de valores éticos y morales sin los cuales no podría darse en la ciencia la condición humana de la que es garante y responsable.

ZULAY C. DÍAZ MONTIEL



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

ISBN: 978-980-11-2012-4



9 789801 120124