

**RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL  
DE JEAN COHEN Y ANDREW ARATO**

**IVÁN PINZÓN CASTELLANOS**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA**

**2006**

**RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL  
DE JEAN COHEN Y ANDREW ARATO**

**IVÁN PINZÓN CASTELLANOS  
CÓDIGO 20012 52**

**Director  
ALONSO SILVA ROJAS**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA**

**2006**

## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. FUNDAMENTACIÓN DE LA PROPUESTA DE COHEN Y ARATO	10
2. LA ÉTICA DEL DISCURSO	23
2.1 DOMINIO OBJETO DE LA ÉTICA DEL DISCURSO	23
2.2 ACUSACIÓN DE AUTORITARISMO Y FORMALISMO EXCESIVO	25
2.3 UNIVERSALIDAD	28
2.4 MOTIVACIÓN PARA PARTICIPAR	30
3. CARÁCTER INSTITUCIONAL DE LA ETICA DEL DISCURSO Y LA SOCIEDAD CIVIL	32
4. RECONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL	45
4.1 MODERNIDAD DE LA SOCIEDAD CIVIL	49
4.2 DIMENSIÓN NEGATIVA DE LA SOCIEDAD CIVIL	54
4.3 LA UTOPIÍA DE LA SOCIEDAD CIVIL	57
4.4 LA DOBLE INSTITUCIONALIDAD DE LA SOCIEDAD CIVIL EXISTENTE	60
5. LA POLÍTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL	65
5.1 CRITICA DEL ESTADO BENEFADOR	65
5.2 CONTINUACIÓN REFLEXIVA DEL ESTADO BENEFADOR Y LA DEMOCRACIA	67
5.3 DEFENSA DEL MUNDO DE LA VIDA	69
5.4 ¿SOLUCIONES DUALES?	71

5.5 EL RETORNO DE LA MEDIACIÓN	72
5.6 LA LEY REFLEXIVA Y LA REGULACIÓN POSREGULATORIA	74
BIBLIOGRAFÍA	79

## SUMMARY

**TITLE:**

THEORETICAL RECONSTRUCTION OF THE CONCEPT OF CIVIL SOCIETY BY JOHN COHEN AND ANDREW ARATO

**AUTOR:**

IVÁN DARIO PINZÓN CASTELLANOS\*\*

**KEYS WORDS:**

Civil society  
Discourse ethics  
Democracy  
Legitimacy  
Differentiation  
Modernity  
Revolution

**DESCRIPTION:**

Considering that the legitimacy is the foundation that permits any kind of social organization system, we have followed the pathway of the aforementioned authors, as their proposal illustrates some routes that accomplish the objective of articulating the discourse ethics and a reconstruction of civil society. In this paper, we explain the way how, according to the authors, the discourse ethics allows for a convergence of liberal and democratic principles; that is to say, the institutionalization of the discourse ethics in civil society.

In that respect, they suggest a civil society differentiated from the state as well as from economy. A society that considers its protection from the logic of these subsystems and also its strategies to influence them. A modern civil society, which permits the achievement of agreements, under the questioning of the absolute ordinances. Finally, reckoning the possibilities associations and influence media offer, the authors state that such democratizing civil society must preserve its auto-limitation as a principle, and as well as the rights as a tool for the regulation of the other subsystems.

To sum up, we understand the authors' proposal intends to redefine concepts and procedures that have been common in social and political theory. These concepts might be considered in our context in order to reconstruct the Colombian civil society.

---

\*Thesis paper.

\*\* College of Human sciences, Department of philosophy, Alonso Silva R.

## RESUMEN

**TITULO:** RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL DE JEAN COHEN Y ANDREW ARATO\*

**AUTOR:** IVÁN DARIO PINZÓN CASTELLANOS\*\*

### **PALABRAS CLAVES:**

Sociedad civil  
Ética del discurso  
Democracia  
Legitimidad  
Diferenciación  
Modernidad  
Revolución

### **DESCRIPCIÓN:**

En cuanto, la legitimidad es el constitutivo que permite cualquier sistema de organización social, hemos seguido el linderó de los autores en mención, pues su propuesta en la que se articula la ética del discurso y una reconstrucción de la sociedad civil, muestra caminos que avizoran dicho objetivo. En el presente trabajo mostramos la manera como para los autores, la ética del discurso permite una convergencia de los principios libéales y democráticos; lo cual redundo en la institucionalización de la ética del discurso en la sociedad civil.

A este respecto, proponen: una sociedad civil diferenciada, tanto del estado como de la economía; que observa tanto su protección de las lógicas de estos subsistemas, como estrategias para influir en ellos. Una sociedad civil moderna, que permita la consecución de consensos, bajo el cuestionamiento de los ordenamientos absolutos. Finalmente, plantean que dicha sociedad civil, que ha de ser democratizadora debe conservar la autolimitación por principio y los derechos como herramienta para proponer autorregulación a los otros subsistemas; contando con la herramienta que le ofrecen las asociaciones y la posibilidad de influencia.

Como conclusión, entendemos que la propuesta de los autores propende por una redefinición de conceptos y procedimientos que han sido comunes en la teoría política y social; que podrían ser considerados en nuestro contexto, con miras a una reconstrucción de la sociedad civil colombiana.

---

\* Monografía.

\*\* Facultad de ciencias humanas, Escuela de filosofía, Director Alonso Silva R.

## INTRODUCCIÓN

Hace unos años, algunos estudiantes de filosofía, propusimos un programa que pretendía llevar la argumentación filosófica a diferentes contextos “del mundo de la vida” en búsqueda de generar dinámicas que redundaran en la posibilidad de una acción de la sociedad civil frente a determinados procesos del país. Dada nuestra falta de experiencia y claridad teórica, los resultados no fueron los esperados. Hoy en día, después de alguna experiencia pedagógica, social y filosófica, pretendemos articular una organización que pueda actuar con miras a dichos objetivos.

Es en este marco que se inscribe el presente trabajo, en cuanto nos proporciona ciertos elementos para avanzar, tanto en el trabajo social, como en el investigativo. Es satisfactorio, realizar un ejercicio académico, siguiendo los linderos de autores tan contemporáneos, como los que hoy nos convocan y problemas tan actuales como la democracia y la sociedad civil. El mismo trabajo pareciese implicar una interacción constante con la realidad.

Nuestros autores se han propuesto con su obra, realizar una reconstrucción contemporánea del concepto de sociedad civil, que les permita vislumbrar caminos reales para su desarrollo; por nuestra parte, pretendemos lograr una comprensión académica de su construcción teórica, desde la cual realizar una lectura de la realidad y sopesar las principales categorías incorporadas en su sistema.

La pregunta que direccionará nuestro camino comprende la cuestión de cómo se hace posible la sociedad civil según los autores. Pero, más específicamente, como se hace posible desde la ética del discurso; reconciliando dos concepciones políticas que pareciesen ser consideradas como antitéticas por la teoría política: El liberalismo y la democracia.

Para esto, los autores parten de una justificación teórica de la ética del discurso, en relación a su objeto, procedimiento y contenido, para luego, considerarla en el marco de las instituciones democráticas y liberales, encontrando así, su implicación institucional, por medio de la categoría de sociedad civil. Esta última permite unir una pluralidad de formas de vida con un modelo político que implica la institucionalización de los discursos, específicamente por medio de las categorías de legitimidad democrática y derechos básicos, los cuales nos conducen a una pluralidad democrática.

Es en este contexto que se hace necesaria la reconstrucción contemporánea del concepto de sociedad civil, para lo cual, los autores realizan acotaciones teóricas que les permiten una mayor comprensión de la problemática y una justificación de su misma posibilidad de existencia. Cohen y Arato argumentan las implicaciones modernas del concepto de sociedad civil, realizan una defensa de sus aspectos negativos, le inscriben un horizonte utópico, argumentan que su carácter negativo solo refiere un aspecto del tejido institucional de las democracias capitalistas, y finalmente, presentan un proyecto político para democratizar a los subsistemas existentes, en términos de una continuación reflexiva, tanto de las instituciones democráticas como del estado benefactor.

En nuestro trabajo dividiremos la exposición en cinco partes: En la primera, presentaremos una comprensión global de la propuesta realizada por los autores, que permita posteriores reflexiones. En la segunda, se expondrá la justificación realizada por los autores de la ética del discurso. En la tercera, se mostrara la relación de la ética del discurso con la sociedad civil. En la cuarta, observaremos los elementos utilizados por los autores para reconstruir la sociedad civil. Finalmente, en la quinta, se reconstruirá el proyecto político que los autores proponen para su democratización.

## 1. FUNDAMENTACION DE LA PROPUESTA DE COHEN Y ARATO

El horizonte utópico propuesto por los autores consiste en una pluralidad de democracias, donde cada esfera diferenciada se democratiza de acuerdo a su propia lógica. Sin embargo, esto solo es alcanzable desde una sociedad civil democratizada y democratizadora la cual, por su carácter comunicativo, puede ir mas allá de posiciones normativas y decadentes, en tanto no es posible articular legitimidad desde la política misma.

Esto es función de la ética del discurso, en cuanto es una ética de legitimidad democrática y derechos básicos que permite la consecución de consensos válidos articulando la diferencia desde la colectividad. Pues no es autoritaria en cuanto a las metanormas dando prioridad a los ilustrados, afirmando que nadie tiene acceso privilegiado a la verdad. Tampoco trata de imponer el contenido suprimiendo los intereses generales en los discursos empíricos, pues desde la idea de identidad común, rescata aquello que no puede ser violado. El bien director lo representa la protección de cada uno y las relaciones intersubjetivas de reconocimiento, que conllevan a la identidad colectiva y a la solidaridad, la cual refiere la identificación con el otro en cuanto diferente, en los espacios de comunicación que construyen el nosotros y la validez normativa de las instituciones.<sup>1</sup>

Esto, le permite un nivel de análisis institucional sin prescribir una forma particular de vida. En el que el proceso de democratización depende de la justificación reflexiva o institucionalización de los discursos, que permitiría la penetración de los consensos válidos en la estructura del gobierno para generar legitimidad.

---

<sup>1</sup> COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE, 2002, pp. 397-429.

No obstante, esta ética necesita de los derechos, que son la condición de existencia de la sociedad civil, en cuanto le da a la ciudadanía el derecho de afirmar los derechos. Pues al reunirse y asociarse da el marco mínimo para la generación y conservación de estos. Entendiéndolos en términos de derechos de autonomía y del principio democrático del derecho a tener derechos o legitimidad, los cuales son mutuamente autolimitadores y están mediados por los derechos de comunicación. Siendo de esta forma, la realización del contenido universal de las normas. Aunque son torpedeados por la institucionalización selectiva.<sup>2</sup>

La sociedad civil es, en muchos casos, promovida por las burocracias que restringen la participación y observan las libertades privadas sobre premisas individualistas. Sin embargo, los autores afirman que aunque estas libertades están institucionalizadas, requieren de los movimientos como factor dinámico para luchar por su expansión. Por ello proponen una refinación de la ética del discurso, que suprima la situación ideal del habla por un proceso de racionalización, y permita un análisis de la legitimidad en términos de una crítica de lo que carece de sentido y una planeación desde los principios del discurso y las posibilidades concretas.<sup>3</sup>

Este principio organizador es, según lo afirman, obstaculizado por las políticas capitalistas. Por ello apelan a un nuevo concepto de sociedad civil que refiere la complementación de la democracia existente, no su supresión. Permitiendo así, afirmar el vínculo con la democracia representativa que le permite un mayor acceso a la formación de voluntad democrática, en cuanto comparten instituciones que median entre ellas y los derechos de comunicación. Así como la necesidad de que la ley positiva legalice los derechos propuestos por la sociedad civil.

De la misma manera, la sociedad civil posibilita la democratización de la democracia representativa, en cuanto como terreno de emergencia de la pluralidad

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 436-451.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 452-456.

institucionalizada de las democracias posibilita y limita la democratización de cada esfera. Por esto proponen campos intermediarios que actúen como receptores de influencia con la economía y el estado para garantizar la democratización y funcionamiento eficiente de los mismos. Esto generaría legitimidad en el gobierno y autoeducación. Esto, sin embargo, choca, tanto con la dificultad para democratizar los subsistemas, como con el decaimiento de las asociaciones privadas. Por lo cual claman por la publicidad y democratización de la sociedad civil, desde la crítica a la exclusión y la atención a la participación real. Proponiendo una reconstrucción del concepto de sociedad civil que posibilite una pluralidad de democracias. De esta manera se Genera un espacio para la democratización de la sociedad civil y de los otros subsistemas.<sup>4</sup>

Buscando una nueva sociedad civil que refleje nuevas identidades colectivas, plantean la metodología del mundo de la vida y sistema de Habermas. La ubicación de la sociedad civil dentro del mundo, la realizan gracias a la distinción de dos niveles del mundo de la vida. Siendo el primer caso las tradiciones que hay en la lengua y cultura a la que recurren los individuos en la vida diaria. Y el segundo, una estructura diferenciada de cultura, sociedad y personalidad, en la que la reproducción de las primeras se da por medio de la interacción cotidiana, pero la diferenciación por instituciones especializadas tiene lugar en la reproducción de tradiciones, identidades y solidaridades. En este último lugar se ubica la sociedad civil, en tanto requiere de la comunicación para su reproducción.

Respecto a la relación entre estos subsistemas, ubican esferas públicas y privadas dentro del mundo de la vida, con las que la economía y la política tienen relaciones insumo-producto en términos de dinero y poder. Lo cual por una parte, permite remplazar la noción de fusión, aumentando la autonomía e interdependencia; y por otra, termina la correlación de la sociedad con lo privado y el estado con lo público.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 457-465.

Aunque reconocen que esta noción sólo activa la cultura y la personalidad, dejando por fuera a la asociación. Esta última, en efecto, por medio de la comunicación tiene una agencia diferente al dinero y poder. De igual forma, responden a la fusión desde la diferenciación del mundo de la vida, afirmando que a pesar de periodos de penetración el sustrato lingüístico de sociedad civil no es destruido.<sup>5</sup>

Así como las distinciones entre sistemas, subsistemas y mundo de la vida, consideran que la distinción entre sociedad civil tradicional y moderna es clave para su proyecto. Afirman que la unidad de la sociedad civil no refiere a las organizaciones o instituciones con un contenido normativo indiscutible, sino al recurso para crear organizaciones e instituciones. A partir de esto, proponen que la modernización se da en dos procesos entrelazados: En primera medida, la diferenciación estructural del mundo de la vida y su racionalización, que se da gracias al proceso en el que las instituciones se separan de los puntos de vista que tienen del mundo y de las personas, permitiendo una relación crítica y reflexiva con la tradición. Esto conduce al segundo paso, que implica la modernización del sustrato lingüístico o sustrato más profundo del mundo de la vida. Lo que remite, a su vez, a nuevas formas de asociación, publicidad, solidaridad e identidad, postradicionales y reflexivas. Así se reemplaza, el consenso tradicional por uno fundado comunicativamente, que posibilita la relación no tradicional con la tradición y la emergencia de tipos posconvencionales de personalidad y formas críticas de cultura.

Sin embargo, consideran que lo importante para la sociedad civil es la penetración de las instituciones legales por esta estructura moderna del mundo de la vida, lo cual cambia el orden sagrado por la institucionalización de la ley positiva, pues consideran que está en posición favorable para producir regulaciones al sistema económico y político desde las normas de la sociedad civil. Se afirma, entonces, que la ley positiva implica un aprendizaje normativo en vez de cognitivo, el cual documentan desde la psicología del desarrollo en su afirmación de que las estructuras posconvencionales

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp.476-486.

institucionalizan el aprendizaje continuo. Cohen y Arato diferencian, también entre normas y principios, lo cual refiere formas de argumentación diferentes.<sup>6</sup>

No obstante, si bien para los autores esta democratización puede tener efectos positivos en la integración social, reconocen en esta el efecto negativo de la mediatización de la vida. Por ello, insisten en los derechos como garantes de la sociedad civil, en cuanto estos aseguran la reproducción cultural, la integración social, la socialización y la mediación en las relaciones con la economía y el estado. Esta protección se justifica por la forma como la modernización ha distorsionado a la sociedad civil, representando una amenaza externa para ésta.

Esto lo argumentan desde la tipología de Habermas, de la relación entre sistema y mundo de la vida. En ella se evidencia que la protección de una de las esferas condujo el fortalecimiento de la otra, perjudicando la autonomía del mundo de la vida. Como lo muestran respecto al estado benefactor, que al fortalecer el estado intervencionista convierte a los ciudadanos en clientes. Afirmando, sin embargo, que no es la diferenciación o la modernización, sino la institucionalización selectiva la que llevó al empobrecimiento cultural.

Así pues, afirman con Habermas que se ha dado una obstaculización de la racionalización del mundo de la vida, a expensas de la racionalización de los subsistemas, preparando el campo para la penetración de los medios del dinero y el poder en las esferas de la reproducción social, para funcionarizarlas con miras a sus imperativos y remplazar la comunicación. Esto lo denominan, de la mano de Habermas, colonización del mundo de la vida. Así se genera, por ejemplo en el estado benefactor, dependencia, falta de solidaridad e incapacidad para resolver problemas. Sin embargo, proponen defender el estado benefactor desde principios liberales y democráticos siguiendo el llamado de Habermas.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 486-492.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 493-503.

Por lo cual sugieren, desde el modelo dual de la sociedad civil, desarrollar una utopía autorreflexiva y autolimitadora, que vincule el proyecto de democracia radical en términos de la noción de pluralidad de democracias, pues una generalización amenazaría la modernidad de la diferenciación. Esto es crítico en cuanto está relacionada con la idea de crear instituciones capaces de realizar plenamente los potenciales de la reproducción comunicativa y de un mundo de la vida moderno, con lo cual se remplazarían las relaciones tradicionales de dominación por formas no limitadas de reflexión y solidaridad. Sin embargo, reiteran que esta autorreflexión del pensamiento utópico es rescatable solo en cuanto reflexión autocrítica. Que así como lleva a la limitación de las lógicas de los subsistemas conduce a la limitación de la democracia radical, como doble establecimiento de límites o requerimiento de diferenciación.

De esta forma, consideran que la revolución democrática debe ser limitada por los derechos, lo cual implica que solo es tal en cuanto institucionalice una sociedad civil que refiera a la comunicación democrática en una pluralidad pública y defienda las condiciones de autonomía individual como centro de los derechos constitucionales. Para que de esta manera sea posible la creación de nuevas instituciones democráticas y nuevos tipos de relaciones que enriquezcan la práctica comunicativa afectando los niveles más profundos del mundo de la vida, en oposición a la pérdida de libertad y significado producida por la institucionalización selectiva y la penetración del mundo de la vida. De esta manera queda definido, como horizonte utópico, la conservación de los límites de diferenciación y el reemplazo por normas aseguradas comunicativamente. Claro está, restringiendo la coordinación comunicativa a la sociedad civil.<sup>8</sup>

De esta forma, plantean su rechazo a las utopías totalizadoras, las cuales afirman que no hay nada que se pueda salvar y aspiran a una relación constitutiva en vez de reguladora con la política. Conciben, de esta forma, que la relación adecuada de esta utopía con la realidad debe ser reguladora; por lo cual señalan los principios normativos

sobre procedimientos legítimos y no los contenidos de la nueva vida institucional. Así, se puede dar un status trascendente a la utopía: En cuanto autolimitadora y reguladora, que la vincula a la política mediante una crítica inmanente. Esta propuesta es válida según los autores, respecto a las democracias de occidente, las cuales denominan como imperfectas pero en fin sociedades civiles. De esta forma se supera la tesis del fin de la sociedad civil, en cuanto proponen que es posible plantear su reificación sin asumirla a toda de esta manera.

Plantean en este sentido, que la modernización del mundo de la vida puede estudiarse desde un doble aspecto: Como reificación y como racionalización educativa. Para esto, estudian diferentes instituciones sociales, como la familia, respecto a la cual consideran que ha creado la posibilidad de relaciones igualitarias y liberadoras que chocan con las demandas de los subsistemas. También se tiene en cuenta La esfera pública, que aunque se enfrenta con las organizaciones burocráticas que promueven su exclusión, puede reivindicar la comunicación desde las bases, posibilitando la participación. Otro caso es el de los medios de comunicación de masas, que aunque centralicen, posibilitan la desprovincialización y crean nuevos espacios, hablando de una historia de decadencia y democratización a la vez. Respecto a las asociaciones, afirman que a pesar de la pulsión del estado y la economía de impedir su reemergencia y modernización, no es cierta la tesis de la sociedad de masas, sin solidaridad. Y, finalmente, respecto a la juridificación contemporánea retoman la distinción de la ley como medio que funciona como instrumento, haciendo posible que se le aborde independientemente de la comunicación; La ley como institución, por su parte, es un componente societal del mundo de la vida, compatible con la autonomía de la vida institucional de la sociedad civil. Así, a pesar de que la ley como institución parece un débil competidor de la ley como medio, ésta implica una forma débil de intervención y un decaimiento de lo normativo de la ley.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 504-508.

Sin embargo, la ley como institución sólo posibilita la defensa frente a la colonización, como se evidencia en el mismo Habermas, gracias a la ausencia del concepto de asociación en su estructura. Los autores, por su parte, afirman que el concepto de asociación cuando se le relaciona con la idea de público y de regulación legal permite la formulación de la política de la sociedad civil.<sup>9</sup>

Su propuesta política la estructuran hacia la continuación reflexiva del estado benefactor, no sin antes plantear una crítica anterior del mismo, la cual consideran es posible desde la diferenciación de los subsistemas y el análisis de las mediaciones entre ellos, que cura de trampas neoliberales, conservadoras y fundamentalistas. Respecto a los aspectos negativos, resaltan la nueva crítica izquierdista, que ve los efectos colaterales destructivos de la intervención sobre la personalidad, solidaridad, cultura y papel del ciudadano entre otros, así como también las críticas neoliberales y conservadoras, las cuales afirman que las políticas intervencionistas crean cargas inaceptables sobre las finanzas públicas y desorganizan la administración. De la misma forma que inhiben la inversión y la acumulación de capital, haciendo depender su éxito de un crecimiento que ella misma dificulta.

Respecto a esto, retoman la posición de Habermas, quien considera que el fracaso del estado benefactor, en cuanto destruyó la posibilidad de promover y desarrollar solidaridad proviene de un modelo de democracia identificado con el socialismo, que considera que la sociedad puede actuar sobre sí misma por un medio neutral del poder. Pues afirman que los ciudadanos no pueden actuar por la sociedad como un todo, por que no está en sus manos la posibilidad de tomar decisiones, ni lo puede hacer el estado, porque no conoce de primera mano lo que los ciudadanos necesitan. Esto conduce a la penetración del poder en el mundo de la vida, lo cual, además de generar colonización, destruye el significado de la solidaridad; mientras la penetración de las relaciones económicas reemplaza por burocracias la limitación presupuestal requerida.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 509-515.

En este contexto crítico propositivo, promueven una limitación presupuestal firme que genere diferenciación y haga depender el éxito de formas económicas de competencia. Ahora bien, el mismo capitalismo obliga, por otra parte, a establecer estrategias de defensa que resultan insuficientes por la misma limitación presupuestal, y en cuanto no está claro las partes que se deben proteger y las que se deben dejar a la autorregulación del mercado.<sup>10</sup>

A pesar de esto, no están de acuerdo con la privatización y desregulación que promueven los liberales, o con la tradición o autoridad que proponen los conservadores; pues consideran que destruirían instituciones y potenciales de la sociedad civil moderna. Sin embargo, reconsideran que en su momento, este estado consistió en un proyecto socialista con éxito, aunque se encuentre en crisis y lo que hoy se viva sea una administración de la misma y de la ambigüedad de libertad y solidaridad. Frente a esto se erigen algunos movimientos sociales y económicos criticados por los autores, pues por su fundamentalismo no observan la autolimitación por principio. Contrariamente a estos últimos, otros son citados, en cuanto sí la contemplan, tales como *Solidaridad* o los *Verdes*. De esta manera, se hace posible una continuación reflexiva del estado benefactor en cuanto a su valor de solidaridad, promoviendo ante la administración la combinación de poder y autolimitación que en otro momento se promovió ante la economía capitalista. A este proyecto los autores unen la continuación reflexiva y autolimitadora de la democracia liberal, en nombre de su valor de la libertad. Sin embargo, consideran que esta debe aprender a no contribuir a la colonización económica del mundo de la vida, invitando a buscar formas innovadoras para limitar a estos dos subsistemas. Ellos proponen, además, la institución de los derechos, tanto liberales como sociales, los cuales consideran igualmente importantes. A este proyecto proponen llamar continuación de la democracia liberal, en la medida que promueve la sensibilidad frente a la problemática social, sin paternalismo.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 516-520.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 520-522.

Pese a todas las propuestas anteriores, Cohen y Arato reconocen que el proyecto de democracia autorreflexiva y autolimitadora se encuentra en sus comienzos, y que también el mismo Habermas se encuentra más interesado en proteger el mundo de la vida que en controlar los subsistemas. Por ello retoman y examinan su misma distinción de umbrales de protección y sensores para influir indirectamente en la operación de los mecanismos de dirección. Los cuales consideran, se presuponen mutuamente.

A este respecto, afirman, en primer momento, que lo que las barreras deben proteger ante todo, es el recurso de la solidaridad, entendido como el deseo de compartir la suerte del otro, no como parecido al propio yo, sino como persona única y diferente. Pues a pesar de la diferencia, la solidaridad presupone la pertenencia como miembro a un grupo, con el cual se comparten normas, símbolos y memorias; garantizando, de esta forma, consensos acerca de asuntos importantes, incluso en una modernidad divergente. Pero, como la solidaridad no puede someter los otros recursos (dinero y poder) a su dirección y generar su autocierre, introducen el concepto de asociación, el cual junto a otras instituciones de la sociedad civil y la institución de los públicos, posibilita su protección. Así se garantiza su constante renovación, a pesar de los subsistemas que pueden pretender su penetración, a través de la emergencia de una pluralidad de asociaciones cuya estructura es pública e igualitaria.

No obstante, se puede garantizar la solidaridad, es decir la protección del mundo de la vida. Se preguntan por cómo ejercer influencia indirecta sobre los subsistemas que se autocierran, sin perder la raíz en el mundo de la vida, o dejarse burocratizar al dar la transposición de los umbrales. En la medida que no perciben un sistema de sensores capaz de controlar subsistemas, proponen un proceso de cambio político dirigido hacia adentro del mundo de la vida, sociedad civil y reino de la libertad, dejando al reino de la necesidad fuera de organizaciones libres, respecto a lo cual plantean las discusiones sobre el tiempo que se debe dedicar a cada uno, atendiendo a la importancia de la eficiencia económica, que no puede ser abandonada. Esto conlleva a la oposición entre socialismo y estatismo, que dejan como única salida. En este respecto, introducen la

diferencia entre producción orientada al mercado y actividades incorporadas socialmente sin carácter económico, las cuales representan la racionalidad económica y la solidaridad social en competencia. Esto en últimas, les ofrece poco en cuanto a formas de control indirectas frente al reino de la necesidad.<sup>12</sup>

En este contexto, retomamos la propuesta de Offe en cuanto a la constitucionalización del empleo; lo cual sin embargo, visto desde el instrumentalismo del estado benefactor puede ser algo meramente formal o contribuir a negar la inversión de los capitalistas. Esta reflexión que consideran correcta, en la medida que no es vista desde la regulación posregulatoria que puede colocar a los derechos en una posición más favorable. En efecto, afirman que en un nivel más abstracto la categoría de los derechos puede ir más allá de esta problemática, en tanto no es vista como la autorreflexión y autolimitación que ha provenido siempre del subsistema político; sino como una forma de regulación del estado por instituciones de la sociedad civil, lo cual implica una regulación en forma de autorregulación y regulación legal posregulatoria en tanto proviene de la ley como institución.

De esta forma, aunque no van más allá de las barreras del mundo de la vida, los derechos poseen un estatus doble: Como institución de la sociedad civil y como autolimitación del estado. Esto lo explican utilizando la estructura de sistemas de forma diferente, esto es, en cuanto las categorías abstractas de sistema y mundo de la vida indican donde se encuentra el peso de coordinación en su estructura institucional. Afirman que cada uno soporta en su interior lógicas del otro, sin verse afectado por esto, siempre y cuando no le permita desarrollar su propia lógica. Proponiendo, en este orden de ideas, que es posible introducir formas de instituciones comunicativas en las instituciones estatales o económicas. Esto quiere decir, construir ámbitos públicos dentro de las instituciones que son dirigidas por sistemas, haciendo la observación de que ninguna dimensión se debe considerar autorreferencialmente cerrada, sino más bien, todas abiertas a la democratización en diferente medida.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 523-528.

De esta forma, el problema político que se plantean es el del modo de introducir esos espacios en los subsistemas, para que permitan la continuidad con una red de comunicación, que consiste en esferas públicas, asociaciones y movimientos. Así se tienen en cuenta las necesidades articuladas en los espacios públicos. Esto coincide con la búsqueda de estrategias que garanticen la penetración de los subsistemas por el mundo de la vida, conservando la autorregulación de cada uno.<sup>13</sup>

En este sentido, sugieren la posibilidad de una regulación posregulatoria desde el punto de vista de los sistemas, en cuanto consideran que la regulación excesiva puede dañar al mismo medio regulador y la ley como institución que garantiza la autonomía no es suficiente para una nueva forma de regulación de los sistemas. Consideran, entonces, con Teubner, que los peligros de los subsistemas no regulados solo pueden ser eliminados si se canaliza su autonomía mediante una forma de autorregulación que implique la autolimitación. Esto lo argumentan además desde Luhmann, en cuanto a la imposibilidad de dirigir la sociedad desde un solo centro de control, pues esto dificulta el conocimiento de las lógicas internas de cada subsistema.

Por esta razón, proponen regular legalmente los procesos de autorregulación; Lo cual consiste en promover formas de reflexividad que produzcan autolimitación, haciendo realidad la estructura de la ley y restableciendo el estado de derecho. Esto se opone a la discreción política a través del establecimiento de normas de procedimiento, organización y membresía que puedan alterar la toma de decisiones y puedan hacer que los procesos generales sean accesibles. Es decir, por medio de la ley procesal, en vez de la ley formal o sustantiva.

Consideran con Teubner que el objetivo no es aumentar la participación como un fin en sí, sino cualificar un nivel y tipo específico de participación que haría que las instituciones fueran sensibles a los efectos externos. Así se coloca sobre el tapete al mismo subsistema político, en cuanto al nivel de reflexividad que pueda observar, pues

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 528-531.

dado el lugar relevante que tiene frente a los otros subsistemas, no puede promover la autorregulación sino lo hace consigo mismo. Lo que al parecer diferencia, entonces, a la regulación instrumentalista de la posregulatoria es que el sistema político aprendió que tiene más éxito si trata de estimular la autorregulación, dejando la posibilidad, como lo reconocen con Teubner mismo, de que las estructuras discursivas institucionalizadas en los subsistemas sean insensibles. Es por ello que proponen, también, la reformulación de la ley reflexiva presentada por Wilke, la cual afirma que el estado depende del uso y afirmación del poder para procesar la información, y que éste no puede establecer autoritariamente metas para formas de autorregulación. Propone más bien, una estructura discursiva fuera de todos los sistemas regulados, en la que los representantes de intereses afectados encuentren su causa común. Ante la pregunta por la fuente de regulación externa, se propone al mundo de la vida, gracias a su menor nivel de complejidad que solo puede afectar indirectamente a los subsistemas.

Esto trae a colación la pregunta por la diferencia entre los mecanismos de la influencia y los del dinero y el poder, es decir entre los mecanismos consensuales y los estratégicos. Cohen y Arato consideran, que esta pregunta es de principio, pues en la categoría de influencia los actores se orientan por la intención de llegar a un entendimiento, implicando una forma de presión diferente al poder. En este sentido, retoman la categoría central de integración propuesta por Parsons: las asociaciones en las que la generalización de la influencia se basa en un antecedente de solidaridad difusa que depende de la constitución de una identidad colectiva, por ello retoman la idea de la institucionalización de la ética del discurso, en cuanto puede ayudar en dicho propósito. De esta forma, la categoría de influencia indica el tipo de presión que pueden ejercer los discursos institucionales sobre subsistemas sin dañar la autorregulación, pero haciéndolos sensibles a los resultados de los discursos. Planteando la pluralidad de democracias en términos de ambos tipos de forma discursiva: Como instituciones vinculadas a los subsistemas y como instituciones de la sociedad civil.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 531-537.

## 2. LA ÉTICA DEL DISCURSO

Plantean los autores que la ética del discurso se compone de dos dimensiones: Una primera que establece las condiciones de posibilidad de llegar a un acuerdo racional y una segunda que especifica los contenidos posibles de dicho acuerdo. La primera, que es considerada como metanorma, ofrece los criterios que le permiten a uno distinguir entre normas legítimas e ilegítimas. Pero como no todos los acuerdos satisfacen dichas condiciones, distinguen entre consensos racionales y empíricos, exaltando el diálogo real, en el que se permite un intercambio de papeles entre los autores, frente al virtual; pero enfatizando la validez normativa que permiten las metanormas del discurso a los acuerdos reales.

Sin embargo, consideran que la validez de una norma es dada por que es correcta, no sólo por la participación de todos los implicados, por lo cual, requieren de un puente entre la formación de la voluntad y la aceptación de una norma. Afirman que dicho puente lo dan los intereses generalizables. Los cuales requieren bajo la siguiente condición: "Todos los afectados pueden aceptar las consecuencias y los efectos laterales que se anticipa tendrá su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de todos."<sup>15</sup>

### 2.1 DOMINIO OBJETO DE LA ÉTICA

En tanto proporciona un estándar con el cual se puede poner a prueba la legitimidad de las normas sociopolíticas, Cohen y Arato defienden la ética del discurso como una ética política y como una teoría de la legitimidad democrática y de los derechos básicos. Buscan mostrar que existe un componente de legalidad y de política al que es posible

---

<sup>15</sup>HABERMAS. *discourse ethics* ,p.65.

defender normativa y racionalmente, el cual explica la dimensión obligatoria de las normas legales y la legitimidad del sistema sociopolítico.

En este contexto se ven avocados a establecer una distinción entre una teoría moral y una teoría de la legitimidad; Así la ley es autolimitante respecto a los juicios morales autónomos, siempre y cuando estos no violen los principios básicos de justicia. Esto refiere una positivización de la ley, que, siguiendo a Habermas, es considerada como un progreso histórico, en cuanto representa las condiciones constitutivas de una versión moderna de la sociedad civil. Pero, ¿qué razón tendrían los ciudadanos para obedecer dicha ley? esto los lleva al problema de la legitimidad.

En tanto reconocen la imposibilidad de derivar la legitimidad de un sistema legal moderno como un todo, únicamente de la formalidad, argumentan que las referencias a las constituciones implican que la legitimidad depende de los principios de la democracia y de los derechos básicos. De esta forma dan cabida a la ética del discurso, en tanto la tarea de ésta es generar un proceso comunicativo original repetible que asegure la generalidad de normas admisibles, y la reivindicación discursiva de las normas de validez con que se presentan. Con lo cual la ética del discurso se aplicaría al sistema legal y político como un todo.

El juicio moral autónomo es ubicado más allá del alcance de la ética del discurso. Pero su espacio o delimitación, argumentan, solo se puede dar mediante una discusión real con todos los afectados potencialmente por una norma legal, donde se puede descubrir lo que debe ser del dominio de una regulación legal. Con ello se hace necesaria la referencia a la ética del discurso, como forma de decidir el límite entre lo uno y lo otro.

En tanto una convicción moral no reconoce un proceso discursivo, la ética da cabida a la objeción conciente y a la desobediencia civil. Pues, no se puede obligar a nadie a renunciar a su forma de vida, cuando es autolimitante, aceptando el principio de legitimidad democrática y de derechos básicos, los cuales son autolimitantes, en tanto

protegen el espacio para articular la diferencia. Además, el hecho de que sean los procesos de formación de la voluntad discursiva los que deciden el límite, no tiene por qué abolir lo privado, pues, las propias metanormas de la autonomía del discurso presuponen la autonomía de la conciencia moral individual, lo que implica la posibilidad de inferir que ningún consenso, sin importar lo unánime que sea, se garantiza perdurablemente. Proponen dos razones por las cuales no se puede pasar directamente de la moralidad a la legalidad: Los modernos vivimos en un universo moral plural y la legalidad a diferencia de la moralidad, puede y debe implicar un discurso real. De esta forma, la ética del discurso deriva su legitimidad del principio de la formación de la voluntad democrática y de la articulación de un interés general de la norma.

## **2.2 ACUSACIÓN DE AUTORITARISMO Y DE FORMALISMO EXCESIVO**

Los autores articulan las dos acusaciones más importantes contra la ética del discurso en la afirmación de que: “o la ética del discurso es tan formalista que no tiene consecuencias institucionales o si las tiene, inevitablemente tiene implicaciones autoritarias”<sup>16</sup>

Las objeciones de autoritarismo especifican su potencial en dos conjuntos de distinciones: Entre consenso empírico y racional, y entre intereses particulares y generales. En tanto los críticos consideran que la distinción de consenso empírico y racional favorece a los ilustrados, responden que en el discurso, ningún participante puede tener un acceso privilegiado a la verdad. Además, siguiendo a Wellmer, argumentan que en tanto todo consenso real, por necesidad, implica un consenso de hecho, sólo se puede saber que un consenso empírico es racional, habiendo dudado de la racionalidad del consenso previo.

---

<sup>16</sup> COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*, op.cit., p.409.

Por esto concluyen que nada puede garantizar la verdad absoluta o lo correcto de los resultados, es decir, está abierto al aprendizaje y al disenso, lo cual salva a la ética del discurso de implicaciones autoritarias.

La otra acusación de autoritarismo refiere que los discursos empíricos suprimen los intereses generalizables, lo cual es importante en grado sumo, pues la ética del discurso pone a prueba la validez de las normas en cuanto a su contenido, según articulen o no intereses generalizables. Argumentan que podrían rescatar la objetividad de la misma estructura de la argumentación, en tanto implica la participación de todos los afectados. Esto, sin embargo no hace claro, el concepto de interés general. Así recurren a su desplazamiento por la idea de identidad común, la cual consideran accesible, desde la ética del discurso, en tanto proporciona una forma de descubrir o reafirmar lo que tenemos en común, quiénes somos y bajo qué leyes queremos vivir juntos a pesar de nuestras diferencias.

Estos principios colectivos se convierten en las dimensiones del contenido de las normas legales legítimas y en la base de la solidaridad social, en tanto proporcionan el criterio mínimo, respecto al contenido de la legitimidad de las normas en el sentido negativo: como aquello que no puede ser violado. Esto conlleva a la afirmación de que la legitimidad está relacionada con la conservación social integradora de una identidad social determinada normativamente, en tanto tiene como componente central los principios de legitimidad democrática y de los derechos. Lo cual ya habían argumentado.

Proponen dos pasos para este proceso: Parten de la evaluación desde las metanormas de la ética de las normas, tradiciones y consensos que afirman ser democráticos, y, posteriormente, establecen la necesidad de la contrastación con la identidad colectiva en primera instancia y los intereses generales y la solidaridad social en la segunda. De esta forma se seleccionan los aspectos de la tradición que desean ser conservados. De esta manera los procesos de comunicación pública constituyen el nosotros de la acción

colectiva y el fundamento para afirmar que los intereses justificados por normas válidas deben ser generales. Con la ética del discurso como su fundamento, esa identidad colectiva es capaz de expresar la comunalidad, y en esa medida es fuente de solidaridad por que puede ser un componente de las identidades de grupos sociales muy diferentes.

La acusación de formalismo excesivo, afirman los autores, es consecuencia de su carácter procesal y deontológico que le priva de introducir consideraciones de identidad; lo cual implica que el consenso racional no proporciona criterios para elegir entre diferentes formas de vida. Pero, por otra parte, el principio de universalización propuesto por Habermas, pretende manejar el contenido, en la medida que considera las interpretaciones de necesidades de todos aquellos que pueden ser afectados por una norma. Allegándose la paradoja de que la ética del discurso insta a la vez a juzgar y a abstenerse de juzgar las formas de vida. Así sopesan dos cuestiones aparentemente contradictorias: el carácter deontológico de la ética del discurso y el problema de la motivación para participar en una discusión.

El camino para superar esta paradoja es recorrido de la mano de Habermas, en tanto éste cuestiona el concepto de persona desde interpretaciones individualistas que consideran al individuo separado de la comunidad. Afirma que el punto de partida de la ética del discurso es la infraestructura comunicativa intersubjetiva de la vida social diaria, en la cual los individuos actúan dentro de relaciones de reconocimiento mutuo en las que adquieren y afirman su individualidad. De esta forma, el concepto complementario para la justicia es la solidaridad. Sin embargo, el incremento de la reflexividad, el universalismo y la individualización que acompañan los procesos de diferenciación de la modernidad, resaltan la vulnerabilidad de las identidades individuales y colectivas, y la necesidad de moralidades que protejan a las identidades más vulnerables. En este sentido, la integridad del individuo no puede asegurarse sin la integridad del mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Aquí, el recurso a Habermas es fundamental, en cuanto éste afirma que toda ética tiene dos tareas:

Asegurar la dignidad de cada uno de los individuos socializados y proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, por lo tanto, las normas legítimas no pueden proteger lo uno sin proteger lo otro. La ética del discurso presupone a la vez la autonomía y la integridad de los individuos, y su incorporación previa en una forma de vida intersubjetiva. Por esta razón, el contenido de las reflexiones sobre la justicia se deriva de las formas de vida compartidas, de allí el vínculo oculto entre la justicia y el bien común.

Como conclusión, afirman que los aspectos estructurales de la vida buena que pueden ser generalizados desde el punto de vista de la socialización comunicativa, y que son característicos de todas las formas de vida son: Los requisitos de protección y de respeto de la identidad del individuo y de las identidades colectivas. “La institucionalización de cualquier norma que pueda causar un daño irreparable a la integridad de identidades de individuos y grupos que están dispuestos a discutir y conformarse con los principios procesales de la reciprocidad simétrica queda prohibida”.<sup>17</sup>

Infiriendo, por lo tanto, que la ética del discurso es autolimitadora precisamente respecto a este dominio: se refiere negativamente a la vida dañada en vez de afirmar la vida buena, y en casos de conflicto entre las demandas de autorrealización y las de justicia, proponen que deben ceder las que violen los principios de reciprocidad simétrica y se vuelvan controvertidas.

### **2.3 UNIVERSALIDAD**

Superadas las objeciones a la ética del discurso, Cohen y Arato plantean la cuestión de cómo establecer pretensiones de universalidad para la misma. Argumentan que la respuesta de Habermas al problema es insatisfactoriamente abstracta, en tanto argumenta que los discursos constituyen formas más exigentes de comunicación que

la práctica diaria y las costumbres, lo cual hace que el principio de solidaridad pierda su carácter etnocéntrico cuando se convierte en parte de una teoría universal de la justicia. Como si ésta fuera una base para otorgar legitimidad a la diferencia y requerir solidaridad con la misma.

Plantean que la solidaridad se vuelve problemática dentro de las sociedades civiles plurales y entre las diferentes sociedades civiles. Dentro de las mismas sociedades, afirman, es la solidaridad la que permite enriquecer la participación de todos los que participan; a la vez que hace que el discurso sea significativo y se reafirme la lógica del reconocimiento que se encuentra al centro del mismo. De esta manera, la solidaridad, que es definida como la capacidad para identificarse con aquello que no es idéntico, solo es posible con aquellos otros con los que compartimos una identidad colectiva, independientemente que nos gusten o no sus necesidades personales. Esta es una identidad que afirma un nosotros entre muchas identidades.

Esta clase de identidad colectiva es la que los autores proponen expandir en una dirección universal, para incluir la solidaridad con aquellos que no son miembros de la misma sociedad civil. En efecto, consideran que la misma existencia de diferentes formas de vida permite pensar que el reconocimiento mutuo y el respeto por la diferencia no es imposible en principio. Con esto proyectan la posibilidad de una identidad como seres humanos y de un “concepto formal de bien que implica es la solidaridad con toda la humanidad capaz de hablar”<sup>18</sup>; Todo esto sobre el supuesto de la diferencia, no de la igualdad.

De acuerdo a esto, afirman que el entendimiento estructural del bien puede en realidad operar como el otro lado de la teoría de la justicia, desde la solidaridad e identidad colectiva, pues, sin la simpatía de cada persona con los demás, derivada de la

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.423.

solidaridad, no puede vislumbrarse una resolución capaz de tener consenso, lo cual requiere como principio contemplar una forma no violenta de resolución del conflicto.

Dicho de otra manera, argumentan por un nosotros que permita el medio posible para la resolución discursiva del conflicto, con dos componentes: la comunicación interculturalmente relevante, que implica tener acceso a una determinada tradición y ser capaces de criticar la propia tradición política. Esto lleva consigo, finalmente, la ampliación de las identidades colectivas en una dirección universal, sin romper los vínculos sustantivos con una pluralidad de tradiciones.

## **2.4 MOTIVACIÓN PARA PARTICIPAR**

En tanto el carácter deontológico de la ética del discurso no puede ni motivar la participación, ni propiciar criterios para juzgar los resultados, se plantea, la cuestión de por qué habría alguien, entonces, de participar en el discurso. Cohen y Arato citan a Habermas quien insiste en que las presuposiciones del discurso son una forma reflexiva de acción comunicativa, por lo cual, las reciprocidades que subyacen en el reconocimiento mutuo de sujetos competentes, ya están construidas en la acción orientada a llegar a un entendimiento. Así, es la acción en la que se fundamenta la argumentación. De esta forma, uno no puede excluirse de la práctica comunicativa de la vida diaria.

En segunda medida, Habermas, reconoce el hecho de que los discernimientos morales que ofrece el discurso son inofensivos en la práctica, por lo cual sugiere que la ética del discurso “depende de una forma de vida que la encuentra a la mitad del camino”<sup>19</sup>. Claro está, se requiere la institucionalización de los discursos, los derechos básicos, los procesos de socialización necesarios y que las formas de vida no estén tan degradadas. Finalmente, Cohen y Arato afirman que en las sociedades modernas el principio de los derechos básicos y de los discursos públicos ha sido institucionalizado

en los espacios públicos de la sociedad civil y de la sociedad política. Esto implica que la validez normativa ya es parte de nuestra percepción sobre la legitimidad de las instituciones. De la misma forma, establecen que la misma participación en los discursos puede tener sus propios efectos socializadores, los cuales le dan un carácter normativo a las resoluciones discursivas.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.435.

### 3. CARÁCTER INSTITUCIONAL DE LA ETICA DEL DISCURSO Y LA SOCIEDAD CIVIL

Afirman los autores, que aunque no prescribe una forma particular de vida, “interpretar la ética del discurso como una teoría de la justicia puede implicar que sin determinar enteras formas de vida, la concepción conduzca a un modelo específico de práctica política”<sup>20</sup>. Con la claridad de que ningún modelo único de instituciones democráticas se deriva de ella.

En este sentido, los autores pretenden afirmar que: La ética del discurso sí tiene una relación con un nivel institucional del análisis y que los principios de legitimidad democrática y de los derechos básicos que fundamenta, implican una pluralidad abierta de democracias; y por lo tanto, proyectos de democratización que presuponen a la vez la existencia de las sociedades modernas y una relación crítica con ellas.

El punto fundamental de su argumentación es la distinción entre legitimidad e institucionalización de la dominación, la cual fue usada por Habermas para demostrar la insuficiencia de las teorías realistas y normativas de la democracia. Define la democracia como todos los órdenes políticos que satisfacen un tipo procesal de legitimidad. Por su parte, los autores consideran, que al nivel organizacional se le debe entender en términos de democratización, como un proceso de aprendizaje autocontrolado, que es capaz de permitir, e incluso de generar, el cambio institucional. Lo cual conlleva a que el nivel de justificación se torne reflexivo.

Es en este sentido que la ética del discurso despliega su potencial, en tanto implica que la formación de la identidad y el análisis de los intereses depende de la comunicación y el diálogo público. Lo que quiere decir que la legitimidad requiere por lo menos

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.436.

establecer procesos reales del discurso al nivel de la organización, los cuales, a pesar de que no satisfagan los requisitos de un discurso válido, conservan una conexión intrínseca con las normas contrafácticas. Así, puede entenderse que la institucionalización del discurso hace referencia a una “expectativa obligatoria y generalizada de que en condiciones definidas, puede llevarse a cabo un discurso”<sup>21</sup>.

En este sentido, Cohen y Arato siguen a Habermas en su exaltación de la creación de una esfera pública política durante la ilustración y las revoluciones de los siglos XVII y XVIII, pues en dicho proceso se afirmó la idea de que un consenso válido penetre la estructura del propio gobierno en la forma de democratización. Con ello se reconoce un vínculo interno entre la legitimación y el gobierno -que en su posterior desarrollo se disolverá-. Pues afirman que en el desenvolvimiento de la modernidad los modelos de la democracia representativa y directa, entran en crisis. Lo cual, sin embargo, no resta relevancia a sus instrumentos.

Respecto a la democracia participativa, consideran su historia, por una parte, como un proceso de decadencia, y por otra, no contentos con la dicotomía neokantiana de legitimidad e institución, llevan la reflexión a la consideración de las principales formas de estado dadas en la historia, hasta llegar al mismo estado democrático de bienestar. Este último es considerado como ambiguo desde el punto de vista de la libertad, planteando que la posibilidad de la formación espontánea de opinión y de la formación de la voluntad discursiva, se ven limitadas considerablemente por medio de la segmentación del papel del elector.

En esta medida, consideran ilusorio proceder desde el lado de las instituciones políticas contemporáneas para ubicar el mínimo necesario de legitimidad democrática. La ética del discurso, por el contrario, levantaría el velo democrático de las prácticas políticas de la democracia de masas. Esto abre un amplio camino para la sociedad civil, en tanto implica una vía que va más allá de la antinomia del desarrollo normativo y la decadencia

---

<sup>21</sup> HABERMAS. *Utopie des guten Herrschers*, p.382.

institucional. Por su parte, es la concepción de los derechos la que podría llevar a una teoría de la sociedad civil, como el marco mínimo para la institucionalización de la ética del discurso. Pues el discurso democrático público tiene un papel que desempeñar en la generación y en la conservación de los derechos, tanto a nivel de la argumentación renovada, como de la participación necesaria para su sostenimiento. Esto vuelve la mirada hacia las oportunidades para reunirse, asociarse y articular posiciones públicamente en el terreno de la sociedad civil.

Plantean, entonces, que lo que está en juego es la relación entre la afirmación de los derechos y la legalización de los derechos, objetando respecto al estado que los derechos no surgen simplemente, ni son sostenidos o ampliados como meros actos de la legislación positiva. En efecto, la supervivencia y expansión de los derechos básicos dependen en, gran medida, de culturas políticas vitales que permiten e incluso promueven la movilización a favor de los derechos de grupos de electores interesados. Así, el principio de los derechos requiere la posibilidad de participación en los espacios públicos societales. Lo que se traduce en la institucionalización de los discursos en la sociedad civil que es crucial para proponer y defender los derechos.

En segunda medida, consideran que la ética del discurso también proporciona parte de la base para una teoría de los derechos. Proporciona argumentos para tener derechos fundamentales y ayuda a aislar los grupos de derechos más importantes entre ellos. Pues, afirman que el núcleo del propio significado de los derechos básicos, implica el derecho de afirmar los derechos por parte de la misma ciudadanía. Este derecho se convierte en un principio político, que implica una nueva y activa relación por parte de los ciudadanos con una esfera pública que está localizada dentro de la sociedad civil. Es en este sentido que afirman los autores que las metanormas de la ética del discurso pueden justificar el principio del derecho de afirmar los derechos. Planteando, por ende, la pregunta por la relación que existe entre los metaprincipios de la ética del discurso y los derechos fundamentales. La cual conceptualizan de las formas siguientes:

En cuanto existen derechos fundamentales que no emanan de las metanormas del discurso racional, introducen el principio de autonomía, partiendo de que tanto los derechos como la discusión democrática presuponen individuos autónomos. Entendiendo este principio tanto como el principio de la autodeterminación y de la elección individual, como de la habilidad para construir, revisar y seguir el plan de vida de uno mismo. Afirman que este siempre ha sido invocado como el principio de la libertad o de la personalidad inviolada que subyace a la idea liberal de los derechos individuales básicos.

Ante esto afirman que no es necesario establecer el paradigma de los derechos de la propiedad, como el núcleo conceptual de los derechos que protegen la autonomía individual. Pues, “uno desarrolla su propia identidad en el transcurso de su propia vida y depende de la dinámica del reconocimiento mutuo para su estabilidad y autoestima”<sup>22</sup>. Los derechos de propiedad, pueden ser uno de los muchos conjuntos de derechos que necesitamos, pero no son el núcleo conceptual de la idea de autonomía. Y tampoco provienen de la ética del discurso.

En segunda medida, tomados de la mano de Wellmer, argumentan que la dimensión de la libertad negativa, ligada a la determinación del tipo y estructura de los derechos de propiedad y a las relaciones de mercado, puede ser vinculada a la ética del discurso, en tanto su contenido, es decir, como objeto de discusión democrática.

Finalmente, proponen una tercera clase de derechos que media entre la autonomía y la legitimidad democrática: Los derechos de comunicación. De los cuales afirman, están implicados; es decir, tienen la estructura de derechos básicos. Son los que institucionalizan los espacios públicos dentro de la sociedad civil en que se genera la legitimidad democrática, por lo cual no son ni contenido, ni límite, sino constitutivos de la misma discusión. De esta forma, Cohen y Arato ilustran la diferencia que da cabida a la oposición entre los derechos y la democracia, que acosa a la teoría política liberal y a

la democracia. Surge entonces la cuestión de si estos conflictos están al nivel de principios o son conflictos entre las formas en que se institucionalizan dos principios diferentes pero interdependientes. Incliniéndose por la segunda opción, se basan en sus “esfuerzos por reinterpretar la idea central de los derechos básicos en términos de la idea de autonomía y del principio democrático del derecho a tener derechos”<sup>23</sup>. Afirman haberlo realizado bajo los siguientes pasos:

1. Separan la idea de autonomía de la carga innecesaria de los supuestos antropológicos de individuos asociales.
2. La liberan de la ideología del individualismo posesivo en que la propiedad aparece como el paradigma de todos los derechos y de las propias libertades negativas.
3. Explican un complejo clave de los derechos en términos de las metanormas de las propias éticas del discurso, es decir, los derechos de comunicación que son el *sine qua non* para que el principio de la legitimidad democrática encuentre un lugar institucional.
4. Argumentan que la sociedad civil y la política están constituidas por estos conjuntos básicos de derechos y que ellas son las que proporcionan su institucionalización.
5. Argumentan que la idea del derecho a tener derechos es un principio político democrático que implica la participación activa de los individuos en las esferas públicas institucionalizadas de la sociedad civil y la sociedad política.

Recuerdan que el discurso empírico puede violar tanto las precondiciones comunicativas del discurso como sus precondiciones al nivel de la autonomía. Pero los principios de los derechos y de la democracia, cada uno a su propia manera, Definen las condiciones limitantes del contenido legítimo de un consenso empírico, en cuanto a su alcance y procedimiento, proporcionando principios para desafiar la legitimidad de un consenso.

---

<sup>22</sup> COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*, op.cit., p.445.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.447.

Quedando clara, entonces, la forma de tomar decisiones democráticas, se preguntan por el límite de éstas. Argumentan que son los conceptos de la libertad negativa, de la personalidad inviolable y de la vida privada los que establecen los límites a la toma de decisiones democráticas en nombre de la particularidad y la autonomía individual; y se apoyan en fundamentos independientes a los del propio consenso.

Aunque la línea divisoria entre los derechos básicos a la autonomía y la toma de decisiones democráticas no puede establecerse antes de una discusión de contenido, debe elevarse al nivel de principio, afirman. Tanto las controvertidas necesidades de identidad que afectan las normas de acción general deben ser limitadas, incluyéndolas en una discusión general, como las dimensiones de particularidad que violan la autonomía de otros no pueden pretender legitimidad. “El derecho y el bien, los derechos a la autonomía y la legitimidad democrática, deben ser mutuamente autolimitadores”<sup>24</sup>, asegurando de esta forma la existencia de una sociedad civil plenamente desarrollada.

Proponen, entonces, que estos dos conjuntos de derechos constituyan los dos pilares de la vida ética siendo irreductibles el uno al otro. Así, a partir del uno se puede razonar hasta llegar al principio de la interacción comunicativa e ilimitada, y a partir del otro hasta llegar al principio de la persona autónoma y única. Los derechos a la comunicación marcan el dominio legítimo de la formulación y la defensa de los derechos. Los derechos de la personalidad identifican a los sujetos que tienen el derecho a tener derechos. En este sentido citan a Habermas, en cuanto argumenta que “los derechos fundamentales son realizaciones del contenido universal de normas que no solo son legítimas, sino que también son centrales para la sustancia moral de nuestro sistema legal”<sup>25</sup>. No obstante, recuerdan que la selectividad y la unilateralidad han sido la regla en el ejercicio e interpretación de los derechos en la economía capitalista moderna y el estado moderno.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.449.

<sup>25</sup> HABERMAS. *Morality and Ethical Life*, p.205.

Con Habermas, nuevamente, afirman que los derechos de membresía están organizados para que las burocracias restrinjan la participación real y la formación espontánea de la voluntad pública, mientras las libertades que se dirigen al individuo privado, están construidas sobre premisas individualistas. Los derechos aparecen como la prerrogativa del individuo privado, separado de los principios de la solidaridad y ciudadanía. En este sentido, las normas y principios que posibilitan la expansión de la justicia y los derechos, se ven coartados por la institucionalización selectiva.

Sin embargo, afirman los autores: “A pesar de que los derechos y libertades estén institucionalizados selectivamente en las democracias de masas capitalistas, están institucionalizados”<sup>26</sup> y el derecho a tener derechos es componente de la cultura política democrática. Animando, con Claude Lefort a luchar por la realización, expansión, reinterpretación y creación de nuevos derechos. En efecto, consideran, con Habermas, que los movimientos son el factor dinámico detrás de la expansión de derechos. Bien sea alterando las interpretaciones de las necesidades o tematizando contenidos normativos de las instituciones de la vida diaria.

El mismo Habermas introduce una paradoja respecto a esto, pues según los autores; Pues afirma que estos procesos no producen democratización, en tanto no amplían “probablemente” el campo para la participación efectiva en las decisiones políticas. Como consecuencia de que no tiene en cuenta la relación entre la legitimidad democrática y las instituciones que expresan en la realidad los procesos democráticos.

Entonces, ¿cómo se puede aspirar a la institucionalización no selectiva de los derechos básicos que requiere la ética del discurso, sin la generación de nuevas instituciones democráticas? Esto en efecto, está sujeto a la contribución de los movimientos sociales. Pues, consideran los autores, la nueva actividad legislativa, se encuentra con la exclusión y selectividad de las corporaciones que limitan la ampliación de los derechos. El mismo Habermas, buscando superar el impase, propone ver características duales

en una variedad de instituciones, tales como la ley, la comunicación, la familia y las estructura políticas. Sin embargo, lo paradójico de su análisis es la imposibilidad de derivar consecuencias institucionales del principio de legitimidad democrática, a la vez que se considera a las instituciones como no democráticas. Los autores por su parte, proponen una “refinación” de la ética del discurso, en cuanto a la noción de consenso racional, pues consideran que su carácter extremo conduce a una utopía insostenible, esto pues esta basada en una situación ideal del habla. Por ello sugieren que la racionalidad solo puede ser un asunto de grado, de proceso de racionalización, en el sentido del desarrollo de la potencialidad discursiva, donde la duda sobre una racionalidad puede sostenerse con la proposición de un discurso más racional.

No obstante, justifican su argumento afirmando que esta propuesta no es minimalista, en tanto no afirma que ninguna evaluación de la legitimidad de instituciones concretas puede derivarse del principio de discurso “por que nunca es posible derivar de los principios lo que es posible en situaciones históricas concretas”<sup>27</sup>. Esto les parece antinómico. Más bien, consideran el camino abierto por Wellmer, que refiere un procedimiento negativo para criticar las instituciones existentes en el principio de Merleau Ponty “No podemos pretender la realización de sentido, solo la eliminación de lo que carece de sentido”<sup>28</sup>. De esta manera su propuesta se fundamenta en un principio del discurso que nos puede dar una dirección, en tanto demanda la expansión del campo de la racionalidad discursiva hasta aquel límite que sólo podemos encontrar en la práctica diaria. Esto les abre el camino para implicaciones institucionales para la ética del discurso, en tanto es posible criticar las que existen y planificar nuevas si se tiene en cuenta, tanto lo que el principio requiere como lo que es posible en situaciones históricas concretas. Pudiendo considerar de esta forma “la historia de las instituciones y de las revoluciones”<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.451.

<sup>27</sup> WELLMER. *Über Vernunft*, pp.214-221.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.220.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.209.

Consideran con Wellmer, por tanto, la relación interna entre la ética del discurso y el concepto de sociedad civil, y lo que afirma como más importante, la relación entre la sociedad civil y la institucionalización de los discursos en las esferas públicas políticas y los parlamentos. Pensando en una legitimidad democrática que estaría en sí misma institucionalizada. Pero como las relaciones capitalistas de la producción “Obstaculizan la realización institucional real de este principio organizacional de la legitimidad democrática”<sup>30</sup>, colocan sobre el tapete las antiguas opciones: revolución o reforma.

De esta manera, apelan a su propia concepción de sociedad civil, la cual afirman tiene una oportunidad de vincularse con la ética del discurso de una forma que evite el trilema: Reforma, revolución o resignación. En este sentido los autores plantean un modelo de sociedad civil que difiere del de Hegel en tres aspectos: Proponen una estructura social más diferenciada, tanto del estado como de la economía, y centrada en la sociedad. Hacen de las esferas públicas de la comunicación societal y asociación voluntaria, las instituciones centrales de la sociedad civil, considerando también el juicio autónomo. Y, proponen su institucionalización sobre la base de derechos y en constante democratización.

En este sentido, afirman que las implicaciones políticas de la ética del discurso se centran en la posibilidad normativa y en la posibilidad empírica de democratización de la sociedad civil, reconciliando el liberalismo clásico y la democracia radical. En oposición a la supresión de las formas de democracia existentes, las cuales afirman pueden ser suplidas, complementadas o democratizadas, pero no remplazadas.

No obstante, consideran que diferentes modelos de organización democrática, es decir, la pluralidad de democracias, es compatible con el principio ético del discurso de la legitimidad democrática. Argumentan que la democracia representativa proporciona acceso a un mayor número de personas a la formación de la voluntad democrática, en cuanto a su relacionan con la sociedad civil, pues: “La sociedad civil y las formas de

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp.189-199.

democracia representativa se presuponen política y jurídicamente la una a la otra”<sup>31</sup> y sólo sobre la base de la sociedad civil puede concebirse una pluralidad institucionalizada de democracias.

En este orden de ideas, consideran que la sociedad política representativa y la sociedad civil comparten dos instituciones que median entre ellas: la esfera pública y las asociaciones voluntarias, pues objetan, que la discusión pública políticamente relevante y la discusión parlamentaria, resultan continuos, en la medida que deben estar abiertos a la influencia de la sociedad civil.

Al nivel jurídico, acotan, la democracia representativa y la sociedad civil, también comparten tanto derechos como presuposiciones comunes. Los derechos de comunicación, en tanto tienen una función doble hacen referencia a las libertades de expresión y asociación de la sociedad civil, como al logro de la comunicación en la esfera pública parlamentaria. Además, también se relacionan en la medida en que los derechos empiezan y son reafirmados por los movimientos en los espacios públicos de la sociedad civil, pero solo son garantizados por la ley positiva. Y esto bien, en tanto que la complejidad de la sociedad civil moderna requiere regulación jurídico-legal en todas las esferas de la vida, o bien porque el propio poder del estado no puede ser contenido, sin límites legales auto impuestos sobre esa intervención.

De esta manera, infieren los autores que el catálogo de derechos propuesto como constitutivo de la sociedad civil moderna, sólo puede ser establecido y defendido de manera convincente por la democracia representativa. Posibilitando la diferenciación del estado por medio de los derechos.

En segunda medida, consideran que la sociedad civil moderna, también posibilita históricamente la democratización de la democracia representativa, en consonancia con su deseo de defender las formas de democracia existentes y pugnar por la

---

<sup>31</sup> COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política, op.cit.*, p.458.

democratización adicional. Esto es posible desde su idea de que la sociedad civil moderna es el terreno de emergencia de una pluralidad institucionalizada de democracias, pues proporciona, posibilidades estructurales y límites a la democratización de cada esfera, y pluralización de formas democráticas dentro de cada esfera.

Infieren que aunque debe respetarse la necesidad de mecanismos de dirección para el estado y la economía, si se espera que funcionen eficientemente, se requieren formas adecuadas de democracia para cada una. En cuanto a la democracia representativa, que colocan por ejemplo, consideran que tiene un grado de participación mínimo, pues al parecer, solo se puede dar una precaria participación por medio de los partidos y la supervisión, los cuales refieren directamente a las instituciones de la sociedad política. Sin embargo, los autores proponen complementar las estructuras globales, por estructuras regionales que permiten participación más directa. Por lo cual argumentan que falta institucionalización del insumo social, por cuerpos locales y funcionales en procedimientos públicos abiertos, que compartan legitimidad con cuerpos representativos establecidos.

Respecto a la economía, pareciese que en un primer momento, dados sus principios de eficiencia y racionalidad del mercado, fuese incompatible con la democratización. Por lo cual, señalan que se necesita que el proceso no sea tan inclusivo, como en la política. No obstante afirman que la democratización en sí no es incompatible con un funcionamiento eficiente. Así lo indica la institucionalización de la negociación colectiva, de la codeterminación y de los consejos representativos de los trabajadores.

Estos campos intermediarios con la sociedad económica y política tienen un papel doble: estabilizan la diferenciación, a la vez que actúan como receptores de la influencia de la sociedad civil. De esta forma, confían en que la democracia va más allá, precisamente en la sociedad civil, por que allí el mecanismo coordinador de la interacción comunicativa tiene prioridad fundamental, permitiendo una participación más directa e igualitaria en la toma de decisiones. Claro está, reconocen que esto sólo

puede ocurrir donde existe un amplio rango de asociaciones, públicos y grupos informales, garantizados por los derechos. Lo cual se puede convertir, como lo esperaba Tocqueville, no sólo en la sustancia real del gobierno local democrático, sino también en una base para los procesos de auto educación que pueden conducir a una cultura política democrática.

Sin embargo, agregan, algunas estructuras de la sociedad civil, no siempre son democráticas y raras veces implican una participación genuina. Por esto piensan, como Habermas, en la democratización de las entidades corporativas existentes como una solución posible a la decadencia de la esfera pública. Pues, “la participación en las sociedades modernas es en última instancia solo ilusoria, si no hay una participación en pequeña escala además de los parlamentos representativos”.<sup>32</sup>

Reclaman que no se puede usar la ética del discurso para validar la supresión de las pluralidades que ya existen en nombre de un proceso discursivo que lo incluye todo. De esta forma, la democratización de las pluralidades existentes es más compatible con la conservación de las estructuras modernas que su totalización por alguna clase de modelo. No obstante, estos límites a la democratización en el nivel de los mecanismos de dirección, serían compensados en parte por la democratización de las asociaciones societales, que pueden influir indirectamente, tanto en el estado como en la economía.

Esto, como ya lo citamos, podría llegar a ser deficiente si consideramos que la esfera pública liberal ha decaído en la medida en que las asociaciones privadas se han transformado en organizaciones con un carácter casi político, con responsabilidad en la conducción económica y política. Así Cohen y Arato claman por la publicidad y la democratización de estas asociaciones privadas. Al respecto, los autores proponen dos componentes de la ética del discurso que van más allá de las normas de publicidad, en el camino por favorecer una pluralidad de democracias: La crítica de la exclusión de cualquiera que este interesado y la atención en la participación real. No obstante,

reconocen que todas las formas de democracia tienen internamente procesos de exclusión, por lo cual promueven la pluralidad de formas de democracia, en tanto ofrece la promesa de una participación significativa que de otra forma disminuiría.

En conclusión afirman que: “la legitimidad democrática y los derechos básicos interpretados en el sentido de la ética del discurso implican fuertemente una pluralidad de democracias para la que la sociedad civil representa un terreno institucional que le proporciona potencialidad”.<sup>33</sup> Y esto en cuanto que la diferenciación del estado y la economía permite definir la democratización según la lógica de cada esfera, y en cuanto que las estructuras de la pluralidad en la sociedad civil permiten la posibilidad de democratizar la esfera social en términos de participación y publicidad. De esta forma se posibilitara la democratización de las otras esferas.

Sin embargo, consideran que si la estructura institucional de la sociedad civil resulta insuficiente frente a los procesos contemporáneos, esta utopía de la pluralidad de democracias se ubicaría como un *deber ser* impuesto a la realidad, haciéndola inútil. Por ello se proponen los autores una reformulación del concepto de sociedad civil, respecto a las condiciones contemporáneas.

---

<sup>32</sup>*Ibid.*,p.463.

<sup>33</sup>*Ibid.*,p.464.

#### **4. RECONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL**

Cohen y Arato parten reconociendo la ambigüedad, vulnerabilidad y debilidad contemporánea del concepto de sociedad civil. Para afirmar que lo que se necesita es una concepción de sociedad civil que se pueda reflejar en el núcleo de nuevas identidades colectivas, desde la cual se pueda contribuir a la emergencia de sociedades más democráticas y más libres.

Desde el desarrollo de una teoría dual que diferencia y relaciona las metodologías que tratan con el mundo de la vida y el sistema, argumentan los siguientes elementos: La teoría de la diferenciación disponible en Luhmann, la modernidad de la sociedad civil, la exterioridad de los fenómenos negativos de la sociedad civil, la utopía de la reconstrucción y defensa de la publicidad y la vida íntima en un nuevo modelo de derechos, y la sociedad civil como algo más que un deber abstracto. En la siguiente sección ubicaré su proyecto político para democratizar a las sociedades civiles existentes, en términos de la continuación reflexiva, tanto de las revoluciones democráticas como del estado benefactor.

En cuanto a la diferenciación de la sociedad, consideran que la estructura de tres partes (sociedad civil, estado y economía), es fundamental para su concepción de la sociedad civil. Luego de mostrar cómo se diferenció la economía del estado, se remiten a Gramsci y Parsons quienes fueron los primeros en ver que la sociedad contemporánea se reproduce no sólo mediante procesos económicos y políticos, sino también, por medio de la interacción, y de estructuras legales, sociales, culturales y de comunicación, las cuales tienen un grado significativo de autonomía. Sin embargo, objetan que estos autores en sus representaciones, no lograron una conceptualización adecuada de la sociedad civil. El primero, en tanto que la considera como una reproducción del propio estado, que sirve a la reproducción del orden económico

establecido. Y el segundo, pues a pesar de hacer de la comunidad societal el centro normativo de la sociedad, la consideró análoga a los otros subsistemas, remplazando así el reduccionismo sustantivo con el metodológico.

Consideran respecto a esto, que la crítica de la razón funcionalista de Habermas proporciona la mejor estructura conceptual disponible para reconstruir el modelo de tres partes. Similar a la tesis de Gramsci de dos subsistemas que están diferenciados entre sí y del mundo de la vida, afirman con él que el dinero y el poder son menos análogos de lo que propone Parsons, pues sus “situaciones estándares” implican una estructura fundamentalmente diferente, entre las que se dan condiciones de simbolización más débiles, circulación menos fluida, mayores dificultades en la mediación y una mayor dependencia en la organización. No obstante, reconocen que el poder al igual que el dinero, “está ligado por una referencia a motivaciones empíricas, y proporciona cierto automatismo en la interacción basado en una capacidad para sustituir teatralmente a la comunicación propia del lenguaje ordinario”.<sup>34</sup>

Así el dualismo metodológico se conserva respecto a la lógica de las tres esferas institucionales. Los dos medios/subsistemas participan en la misma función social fundamental, la de integración de sistemas, que hace referencia a las interdependencias funcionales no intencionales de los efectos de la acción coordinada, sin referirse a las orientaciones o normas de los actores. No obstante, el dualismo metodológico lleva a una estructura de tres partes, pues las diferencias y similitudes en las formas de institucionalización del estado moderno y de la economía capitalista, bastan para indicar tres patrones diferentes dentro de una teoría de dos pasos de la sociedad.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.481.

En Cohen y Arato, el concepto de mundo de la vida, integrado socialmente por medio de interpretaciones de un consenso asegurado normativamente o creado comunicativamente, ocupa un espacio teórico, al parecer similar al de la sociedad civil en el modelo tripartita, aunque argumentan que opera en niveles categóricos muy diferentes. Su tesis es que el mundo de la vida, tal como lo presenta Habermas, tiene dos niveles distintos, que si se les diferencia y clarifica adecuadamente, permitirán ubicar con precisión el lugar exacto de la sociedad civil dentro de la estructura general.

Por una parte, argumentan que el mundo de la vida se refiere a la reserva de tradiciones conocidas implícitamente y a los supuestos ya existentes que están incorporados en la lengua y en la cultura a los que recurren los individuos en la vida diaria. Del cual no pueden salir, ni poner en duda como un todo. Y por la otra, siguiendo a Habermas, consideran que el mundo de la vida tiene tres componentes estructurales, que pueden ser diferenciados el uno del otro: cultura, sociedad y personalidad. La reproducción de las dos primeras dimensiones ocurren en el medio de la comunicación cotidiana, implicando los procesos reproductivos de transmisión cultural, integración social y socialización. Pero la diferenciación estructural del mundo de la vida, ocurre por medio de la emergencia de instituciones especializadas en la reproducción de tradiciones, solidaridades e identidades.

Es aquí, al nivel institucional del mundo de la vida, el cual no se puede igualar con los mecanismos de dirección (dinero y poder), que los autores ubican el concepto de sociedad civil. Por estar integrado socialmente. Lo caracterizan como todas las instituciones y formas asociativas que requieren la interacción comunicativa para su reproducción, y que dependen de los procesos de integración social para coordinar la acción dentro de sus fronteras.

En cuanto a la relación misma entre los subsistemas, no consideran el argumento de Habermas, el cual relaciona su teoría social dual con su anterior comprensión de lo público y lo privado. Considerando que el dinero y el poder político requieren para su

establecimiento y fundamentación como medios, una institucionalización en el propio mundo de la vida, del cual están diferenciados, mediante los mecanismos de la ley civil y pública respectivamente. Más bien, siguiendo a Luhmann, no consideran a las esferas pública y privada como mediaciones, sino como esferas dentro del mundo de la vida, con las que la economía y el estado pueden tener relaciones de insumo-producto estructuradas exclusivamente en términos de intercambio de dinero y de poder. Lo cual, consideran, provee dos ventajas conceptuales:

Permite, reemplazar la noción de fusión con la de relaciones de insumo-producto cada vez más complejas, aumentando simultáneamente la autonomía y la interdependencia. Igualmente, permite aclarar las interrelaciones entre la sociedad civil, la economía y el estado, terminando con la correlación ideológica uno a uno, de la sociedad civil con la esfera privada y del estado con la esfera pública. Sin embargo, puntualizan los autores, de las tres dimensiones institucionales del mundo de la vida, las nociones de lo público y lo privado, tal y como las propone la teoría, activan sólo las de la reproducción de la cultura y la personalidad. Las instituciones de la integración social y las asociaciones son omitidas obviando la posibilidad de que instituciones del mundo de la vida puedan influir en los dominios de la acción organizada formalmente o que se pueda dar una “comunicación entre el mundo de la vida y el sistema de vida por medios diferentes al dinero y el poder”.<sup>35</sup>

Los autores, por su parte, responden a los argumentos de la fusión en dos niveles: Al reconceptualizar la diferenciación de una manera similar a la de Luhmann y al diferenciar las esferas agrupadas tradicionalmente como los objetivos supuestos de la desdiferenciación. Reconociendo, además, que en cualquier contexto, es posible que ninguna versión pueda evitar la desdiferenciación. Por lo cual adoptan un modelo que está abierto empíricamente a la fusión.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*,p.485.

De esta manera, su concepto de su concepción de dos niveles de mundo de la vida, les permite decir que aun en este caso, de largos periodos de fusión el sustrato lingüístico de la sociedad civil no es destruido, conservando así las condiciones constitutivas para los esfuerzos posteriores de reconstitución. El corporativismo, por ejemplo, nunca elimina o reemplaza a una red comprensiva de asociaciones voluntarias y el intervencionismo estatal deja en su lugar a grandes sectores competitivos y orientados al mercado. Aunque la amenaza a la integración social representada por ambos es real, afirman que también lo son los recursos institucionalizados y culturales de una sociedad civil.

#### **4.1 MODERNIDAD DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Al igual que la diferenciación, el carácter moderno de la sociedad civil también es clave para el proyecto de los autores. Por lo cual se muestran enfáticos en el rechazo a la condición premoderna de Luhmann, quien a pesar de considerar un mundo de la vida relacionado con los procesos reales de llegar a un entendimiento- lo cual posibilita la sociedad civil- lo hace bajo el mecanismo de la tradición. Esta última da los fundamentos de un consenso que podía ser inmune a los temas discursivos y eliminar la necesidad de discusiones que consumieran mucho tiempo.

Ahora bien, la distinción analítica entre el sistema y el mundo de la vida, y entre los dos niveles del mundo de la vida, dan el camino a los autores para señalar la distinción entre una sociedad civil tradicional y una moderna. Para empezar, la concepción de dos niveles del mundo de la vida les permite concebir la unidad de una sociedad civil, no en el nivel de institución o de organización, “sino de una red de recursos para organizaciones e instituciones”.<sup>36</sup> Pues, sólo podría tener un contenido normativo compartido indiscutible en una sociedad tradicional, definida en términos de una relación tradicional con las tradiciones.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.488.

Ahora bien, la idea de modernización, según los autores, implica dos procesos entrelazados: Una diferenciación al nivel sociológico, de los componentes estructurales e institucionales del mundo de la vida y su resultante racionalización interna, y la racionalización del sustrato cultural-lingüístico del mundo de la vida. Los cuales se presuponen y promueven mutuamente.<sup>37</sup>

Para esto, presentan como implícita la diferenciación, no sólo de las instituciones de la socialización, la integración social y la reproducción cultural, sino también de los constitutivos de las esferas de la personalidad y la cultura. En el proceso, las instituciones sociales gradualmente se separan de los puntos de vista que se tienen del mundo y de las personas concretas, permitiendo el surgimiento de una relación crítica y reflexiva con la tradición. Es de esta forma que se da la llamada racionalización cultural, que representa precisamente, el puente a la modernización del sustrato lingüístico-cultural más profundo del mundo de la vida- que para Habermas es el que hace posible el desarrollo de formas de asociación, publicidad, solidaridad, e identidad postradicionales y reflexivas, coordinadas comunicativamente; En esta manera se promueve poderosamente la transformación de los supuestos lingüísticos culturales del mundo de la vida y de su modo de operación en relación con la acción.

De esta forma, afirman Cohen y Arato, tiene lugar el reemplazo del consenso normativo fundado convencionalmente, por uno que está fundamentado comunicativamente. El cual implica un proceso íntersubjetivo, mediado lingüísticamente, por el que los actores establecen sus relaciones interpersonales, ponen en duda y reinterpretan las normas, y coordinan su interacción negociando definiciones de la situación y llegando a un acuerdo. Posibilitando, así, una nueva relación con la tradición, en el contexto de la posible modernización. "Que no significa su abolición, sino una relación nueva y reflexiva, una relación no tradicional con la tradición".<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp.488-489.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.490.

Esta racionalización del mundo de la vida, consideran los autores, además de permitir la emergencia de una nueva forma de asociación voluntaria, con derechos iguales de membresía y de solidaridad en la interacción libre de su miembros, permite la emergencia y la estabilización de los tipos posconvencionales de personalidad y de formas críticas de cultura. Lo cual implica una relación cambiada con el mundo de la vida y la habilidad de tematizar y criticar cualquiera de sus componentes. La modernización del mundo de la vida, por ende, es la base para el paralelismo entre las formas individuales, sociales y culturales de la conciencia moral.

De igual forma, consideran de gran importancia para una teoría de la sociedad civil, la penetración de la estructura moderna del mundo de la vida en las instituciones legales y la práctica legal, mediante las formas de valores diferenciadas moral-legalmente, que se liberan de los restos de un orden sagrado. Lo cual implica, dentro de su teoría, la institucionalización de la ley positiva.

Este proceso, según Cohen y Arato, implica un aprendizaje normativo, en vez de cognitivo, como lo supone Luhmann o Habermas respecto a la desnormativización producida por la ley positiva. Consideran que un aprendizaje del mundo de la vida implica la fundamentación del aprendizaje normativo en dos sentidos: Uno documentado por la psicología cognitiva del desarrollo, que sugiere que las estructuras posconvencionales institucionalizan el aprendizaje normativo continuo, sin por ello abandonar un estilo normativo de expectativa. Otro que refiere la posibilidad de transponer estos resultados dentro de una teoría social. Teoría que es documentada por los autores en el contexto de las estructuras posconvencionales de conciencia y argumentación, en los términos de normas y principios propuesta por Kohlberg, pues consideran que recurrir a los principios implica una forma de argumentación totalmente diferente y estructuralmente más exigente. Un discurso normativo que no puede mantenerse dentro del marco institucional o temporal del decreto y aplicación legal, sin una corrección constante de las condiciones del discurso en términos de principios. En cuanto a esto, confían en que la ley positiva moderna está en una posición

especialmente favorable para producir regulaciones detalladas del sistema económico y administrativo moderno. Convirtiendo a las normas de la sociedad civil, para los intereses de los autores, en constitutivos y reguladores directos de los procesos económicos. Así como también del desarrollo del derecho público como ley y reglamento administrativo, pues este proceso supone la pérdida de su status privilegiado, como una metainstitución, disponible para la resolución del conflicto y para asegurar contra las posibilidades de ruptura de la integración .

De conformidad con lo anterior, consideran los autores que los dos procesos constitutivos de la modernización de la sociedad como un todo -la emergencia de los subsistemas y la racionalización de los niveles lingüístico-cultural y societal del mundo de la vida- se presuponen el uno al otro. Pues el mundo de la vida no puede ser modernizado sin facilitar estratégicamente la coordinación de la acción comunicativa, mediante el desarrollo de los dos subsistemas, y estos a su vez requieren un mundo de la vida estructurado simbólicamente. Lo cual implica, en últimas, *“cambios dentro de las instituciones de la sociedad civil que son responsables de la reproducción cultural, integración social y desarrollo de la personalidad”*.<sup>39</sup>

No obstante, la comunicación puede desempeñar un papel postradicional y potencialmente democrático en la integración social, que complementa a estas dimensiones de la modernización. Llaman la atención sobre posibles efectos negativos, pues como lo sugiere Luhmann, el dinero y el poder pueden liberar a la comunicación de muchas de sus limitaciones de tiempo, conllevando una mediatización de la vida. De esta forma, los mismos procesos que se encuentran entre las condiciones constitutivas de un mundo de la vida moderno también representan las amenazas a ese mundo de la vida. Esta circunstancia, obliga a los autores a redefinir su concepto de sociedad civil como la estructura institucional de un mundo de la vida moderno estabilizado por los derechos fundamentales, que incluirán dentro de su campo las esferas de lo público y lo privado, desde el punto de vista de un mundo de la vida. Lo cual les sugiere,

precisamente, su modernización, en tanto se reemplaza las reglas normativas por principios legales y se promueve la diferenciación. En este sentido, argumentan que el índice del éxito en la institucionalización de la sociedad civil es el establecimiento de los derechos; no sólo en el papel, sino como proposiciones operativas. Esto con miras a subsanar el peligro que representa para la sociedad civil la expansión de los subsistemas coordinados por los medios, que la pueden llevar a una condición precaria.

Sugieren, que en las esferas institucionales de la sociedad civil, podemos aislar tres complejos de derechos, los que se refieren a la reproducción cultural, los que aseguran la integración social y los que aseguran la socialización, y otros dos complejos de derechos que median la relación de la sociedad civil con el estado y la economía. Consideran, efectivamente, que las relaciones internas de estos complejos de derechos determinan el tipo de sociedad civil que es institucionalizada.

Respecto a los derechos, censuran las comprensiones marxistas que los catalogan como el reflejo ideológico de la propiedad capitalista; afirmando que sólo algunos derechos tienen una estructura individualista y no todos ellos pueden reducirse a los derechos de propiedad. De igual forma censuran la comprensión de Foucault que los cataloga como el producto de la voluntad del estado soberano, afirmando que aunque el estado es la agencia de la legalización de los derechos, no es ni la fuente ni la base de su validez. Los derechos empiezan como demandas presentadas por grupos e individuos, en los espacios públicos de una sociedad civil emergente. Éstos pueden ser garantizados por la ley positiva, pero no equivalen a la ley ni son derivables de la misma. Sin embargo, aclaran que aunque este proyecto puede aumentar poder, esto ocurre mediante una limitación del poder, en vez de su extensión y ampliación.

Afirman, por ende, que los derechos fundamentales deben ser vistos como el principio organizador de una sociedad civil moderna.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*,p.493.

## 4.2 DIMENSIÓN NEGATIVA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Cohen y Arato consideran que aunque la modernización ha tenido un papel importante en la emergencia de las sociedades civiles y su potencial nunca se ha desarrollado, la modernización ha procedido según patrones que han distorsionado las instituciones de la sociedad civil y los potenciales de un mundo de la vida modernizado. Por ello retoman la tipología histórica propuesta por Habermas, que muestra la forma en que los procesos de diferenciación entre el sistema y el mundo de la vida han producido una modernidad cargada de dimensiones negativas, en diferentes momentos históricos, que han amenazado la autonomía de la sociedad civil.

Habermas propone cuatro etapas en el desarrollo de la relación entre el mundo de la vida y el estado y la economía modernos: El estado burgués que establece órdenes legales que garantizan la propiedad privada, la seguridad y la igualdad ante la ley, sin ninguna preocupación por el medio de la vida que es tenido más bien, como un sistema legal absolutista que protege un mundo de la vida tradicional, mediante privilegios ordenados jerárquicamente. Por ello localiza bajo este estado burgués, el establecimiento de los subsistemas del estado y economía modernos.

El estado constitucional burgués, por su parte, limita la amenaza de uno de los subsistemas: El estado, posibilitando por ende el establecimiento de una sociedad económica por primera vez en la historia. Por otra parte, los movimientos revolucionarios que establecieron al estado constitucional democrático, representaron un conjunto más amplio de derechos civiles y políticos, que protegen el mundo de la vida del estado. Limitando a este último, e intentando colocarlo bajo cierto grado de control social. Posición que es reconvenida por los autores, desde la concepción de Polany considerando que el fortalecimiento de la economía acostaba de un mundo de la vida societal ocurre precisamente en esta fase. Por su parte, la sociedad civil y el mundo de la vida modernos, considera Habermas, fueron fortalecidos por el movimiento contra el mercado autorregulado. Este cambio que encabezado por los movimientos de

la clase trabajadora industrial, estableció los estados burocráticos de bienestar social. Pero en esta situación, al contrario de las dos previas, el subsistema que se sometió fue el económico, para fortalecer el estado administrativo intervencionista. Por ello Cohen y Arato dudan, que lo que estableció, haya sido en sentido estricto, derechos, pues conceden el derecho a un beneficio, que “logran la ventaja de la membresía para los individuos, como clientes, en lugar de como ciudadanos”.<sup>40</sup>

En este contexto, agregan el socialismo de estado autoritario a la tipología propuesta por Habermas. Argumentando que éste, sólo busca la protección de uno de los subsistemas: el económico. Ubicando al partido-estado en una posición totalitaria frente al mundo de la vida, el cual carece de protección contra un autoritarismo que no contiene ninguna autolimitación. Proceso inverso a la modernización.

Posteriormente, citan a Habermas, en cuanto este último considera al período contemporáneo muy ambiguo desde el punto de vista de la autonomía del mundo de la vida y reconoce el papel de los movimientos de emancipación burguesa y a los movimientos de la clase trabajadora como la dinámica clave que promueve las transformaciones institucionales relevantes, a la vez que defienden el mundo de la vida, promoviendo, por tanto, las potencialidades de la modernidad cultural.

Consideran los autores, de acuerdo a esta tipología; en primera medida que: ha sido la ausencia de reflexión frente a ambos subsistemas, la que llevó al fortalecimiento de uno en nombre de la defensa del otro, perjudicando así el mismo desarrollo del mundo de la vida. Y, en segunda medida, que los aspectos negativos en que pusieron énfasis Foucault y otros, son dimensiones negativas que aparecen principalmente como amenazas externas contra la sociedad civil. Pero que se presentan engañosamente, como lo sugiere Habermas, como una alternativa dentro de la modernidad.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.499.

A este respecto, siguiendo a Habermas, Cohen y Arato afirman que ha tenido lugar una obstaculización de la racionalización del mundo de la vida, a costa de la racionalidad de los subsistemas económico y administrativo, y la importancia preponderante que se le da a sus imperativos reproductivos. Lo cual ha llevado al empobrecimiento cultural del mundo de la vida, expresado en términos de aumento de la brecha resultante entre las culturas de expertos y el público en general.

En este sentido, afirman, contrariamente a la tesis de Weber, que no es la propia modernidad cultural sino su institucionalización selectiva, la que ocasiona el empobrecimiento cultural. Que gracias a la institucionalización unilateral de los potenciales cognitivo-instrumentales de la racionalización cultural, prepara el campo para la penetración de los medios del dinero y el poder en las esferas de la reproducción de la sociedad civil, que requiere integración por medio de procesos comunicativos.

Es respecto a esto, que afirman los autores que la distinción entre sistema y mundo de la vida, y entre el estado, la economía y la sociedad civil, les permite mostrar que no es la emergencia de los subsistemas político y económico diferenciados y su coordinación interna por medio de la integración de sistemas, la que produce la pérdida de la libertad; Sino la penetración del mundo vida ya modernizado por su lógica, ayudada por la institucionalización selectiva. La cual, recuerdan, es llamada por Habermas: Colonización del mundo de la vida.

Consideran que en la medida en que las instituciones especializadas en la socialización, la integración social y la transmisión cultural son funcionalizadas cada vez más para servir a los imperativos de subsistemas que se expanden continuamente sin control, y a medida que la coordinación de la acción comunicativa en las áreas relevantes es reemplazada por los medios del dinero y del poder, habrá mas y mas consecuencias patológicas. Estas últimas, reiteran con Habermas, son consecuencia de la colonización, no de una sociedad civil negativa en su totalidad.

Por esta razón vuelven con Habermas a la discusión de la política social del estado benefactor. El cual conlleva la monetarización y burocratización de las relaciones sociales de la sociedad civil. En efecto, gracias a los beneficios y seguridades sociales que ofrece, crea un nuevo rango de dependencias y destruye la solidaridad y capacidad de resolver problemas mediante la comunicación. El dilema, consideran los autores, consiste entonces, en que la intervención del estado benefactor promueve la desintegración de la sociedad civil y obstaculiza su racionalización adicional.

No obstante, no se unen a la crítica de Foucault del estado benefactor, para quien la legitimidad es solo portadora de mecanismos disciplinarios o velos para ocultar los mismos, sino que consideran apropiado el desafío de Habermas de no perder de vista la promesa de las normas liberales y democráticas de la sociedad civil.

### **4.3 LA UTOPIÍA DE LA SOCIEDAD CIVIL**

En este sentido, consideran los autores que el modelo dual del mundo de la vida que han reconstruido evita el reformismo sin alma, al permitirles desarrollar el tema de la utopía autoreflexiva y autolimitadora de la sociedad civil, al que vinculan el proyecto de democracia radical en términos de la noción de pluralidad de democracias.

Argumentan que el ideal de asociación voluntaria libre siempre se ha alimentado en la utopía de la sociedad civil política, desde Aristóteles hasta Marx. Sin embargo, si dicha utopía “democrática” se generaliza totalmente, amenaza la diferenciación de la sociedad que constituye la base de la modernidad. Por lo cual proponen una utopía de la diferenciación en lugar de la unificación

No obstante, reconocen que este supuesto en sí no es utópico, implica la utopía de un pensamiento crítico solo en relación con otra idea: “La creación de instituciones capaces de realizar plenamente los potenciales de la reproducción comunicativa y de un mundo de la vida moderno. En particular, el desarrollo de estructuras posconvencionales de

cultura permitiría la proyección de instituciones interconectadas de la vida íntima y de la publicidad; que remplazarían a las relaciones de dominación tradicionales no examinadas, por formas no limitadas de solidaridad, producidas y reproducidas por medio de la interacción libre y voluntaria”.<sup>41</sup> Esto se vincula constantemente con la diferenciación en los procesos de autorreflexión y autolimitación. Pues, consideran que el pensamiento utópico sólo es rescatable si es posible incorporar a él la reflexión autocrítica.

Para este efecto, se remiten a la utopía liberal del mercado autorregulador y a la del socialismo, las cuales representan el esfuerzo por totalizar un modelo único de una sociedad y del valor que la ostenta. Estas formas están siempre remitidas a alguna forma de utopía del poder. Recuerdan que dentro de la tradición marxista, únicamente Adorno y Horkheimer fueron capaces de escapar de la atracción del poder, presentando una utopía de la solidaridad, cuyos términos no pueden vincularse a ninguna política.

En este sentido, reconocen que las utopías que aprovechan el recurso de la solidaridad y la comunicación, también han sido totalizadoras, mostrando cómo con la totalización del poder, tiene lugar la destrucción de la democracia. Y, en este caso, la autodestrucción de la misma comunicación. En efecto, explican, el mundo de la vida no se parece al dinero, en la medida en que sus instituciones organizadas de forma asociativa no pueden fácilmente invadir y subsumir a los subsistemas diferenciados.

Por esto afirman, que la autorreflexión del pensamiento utópico conduce tanto a la idea de la limitación de las lógicas del poder y del dinero, como también a la idea de autolimitación de la democracia radical. Siendo este doble establecimiento de límites un requerimiento de diferenciación.

De igual forma, argumentan que la revolución democrática debe ser limitada por los derechos, en consecuencia de la utopía de la diferenciación. Para afirmar así que “la

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp.504-505.

revolución democrática nada más puede seguir siendo democrática en el mundo moderno si institucionaliza la sociedad civil”.<sup>42</sup> No obstante, la utopía de la comunicación de la pluralidad de democracias no puede ser simplemente un proyecto consistente en el establecimiento de cualquier clase de sociedad civil o cualquier modelo de derechos.

Consideran entonces, que: “Los principios legitimadores de la democracia y los derechos son compatibles sólo con un modelo de sociedad civil que institucionaliza la comunicación democrática en una multiplicidad de públicos y defiende las condiciones de autonomía individual liberando a la esfera íntima de todas las formas tradicionales, así como modernas de desigualdad y carencia de libertad”.<sup>43</sup> Se propone así un modelo de derechos que ubica a los derechos de la comunicación y los de la esfera íntima en el centro del catálogo de libertades constitucionales, y obre todo los derechos económicos, políticos y sociales, que constituirían sus prerequisites.

Conscientes del vínculo que existe en el pensamiento utópico entre la justificación práctica-moral y la motivación orientada por el afecto, responden a los que temen una carencia motivacional, desde la pérdida de libertad, poniendo en consideración la colonización del mundo de la vida y la pérdida de significado, producida por la institucionalización selectiva.

De esta manera, para Cohen y Arato, la organización de instituciones democráticas y nuevos tipos de relaciones interpersonales dentro de la sociedad civil, harían que el enriquecimiento de la práctica comunicativa diaria por medio de recursos culturales, morales y estéticos resultara deseable y posible. Pues si esta transformación tuviera éxito, afectaría los niveles más profundos del propio mundo de la vida.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*,p.507.

<sup>43</sup> *Ibid.*,p.507.

En conclusión afirman que: “el horizonte utópico de la sociedad civil se basa en la conservación de los límites entre los diferentes subsistemas y el mundo de la vida”<sup>44</sup>. Así, estando estos contextos liberados de los imperativos del sistema “Podrían entonces abrirse para permitir el reemplazo, cuando fuera conveniente, de normas aseguradas tradicionalmente por normas aseguradas comunicativamente”.<sup>45</sup> De esta manera, limitan la coordinación comunicativa de la acción, a la sociedad civil misma.

#### **4.4 LA DOBLE INSTITUCIONALIDAD DE LA SOCIEDAD CIVIL EXISTENTE**

En la introducción del tema de la doble dimensionalidad de la sociedad civil, los autores vuelven a plantear su posición de rechazo a las utopías totalizadoras. Estas, en efecto, consideran que la única alternativa es la ruptura revolucionaria, en su consideración de que no hay nada que se pueda salvar, adoptando una relación constitutiva en vez de reguladora con la política. Desde esta concepción, las normas de una sociedad no son más que la ocultación de una acción estratégica, lo cual plantean los autores, es una actitud incompatible con la crítica inmanente.

Consideran que la relación adecuada de las utopías autolimitadoras con la realidad debe ser reguladora, por lo cual, los proyectos de reconstrucción deben ser orientados por principios normativos que determinen sólo los procedimientos legítimos, pero no los contenidos actuales de la nueva vida institucional. De esta forma, el elemento trascendente de esta utopía autolimitadora, tiene una relación intrínseca con la crítica inmanente. Combinando entonces, en palabras de Adorno, formas trascendentes e inmanentes de la crítica social.

Esta crítica inmanente, se les hace posible desde la tesis según la cual las democracias liberales occidentales, a diferencia de las sociedades de tipo soviético, son sociedades civiles, sin importar lo imperfectas que sean. Lo cual validaría el status autolimitador y

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.508.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.508.

regulador de esta utopía y le daría un vínculo potencial a la política mediante una crítica inmanente renovada. Contrario a la tesis de la unidimensionalidad y algunos modelos sociológicos que plantean la idea del fin de la sociedad civil, los autores confían, en que desde su concepto reconstruido de sociedad civil es posible plantear el problema de la reificación, sin asumir a toda la sociedad de esa manera.

En tanto, la reificación no equivale ni a la emergencia de los subsistemas, ni al reemplazo de las estructuras tradicionales del mundo de la vida por otras modernas, sino a que estas últimas son colonizadas por el dinero y el poder. Así Cohen y Arato afirman que la modernización de las instituciones del mundo de la vida pueden estudiarse en términos de un aspecto doble: Como reificación y como racionalización comunicativa. De esta manera, exploran los dominios institucionales de la familia, la cultura, las asociaciones y la legalidad que es tan importante para los subsistemas modernos.

Respecto a la familia, consideran que la distinción sistema/mundo de la vida, posibilita la liberación de muchas funciones económicas, y que la diversificación de las agencias de la socialización crean el potencial para relaciones interfamiliares igualitarias y para procesos de socialización liberalizados. Aunque dicha emancipación pueda entrar en conflicto frente a las demandas de subsistemas organizados formalmente.

Respecto a la esfera pública, consideran que los principios de la legitimidad y representación democráticas implican tanto la libre discusión de todos los intereses dentro de las esferas públicas institucionalizadas, es decir los parlamentos, como la primacía del mundo de la vida respecto a los dos subsistemas. Aunque reconocen, con Luhmann, que la separación de la esfera pública centralizada de la participación genuina, lleva a la exclusión de un amplio rango de intereses y temas de la discusión general. De esta forma, las organizaciones políticas que van a mediar entre la sociedad civil y la política se convierten en organizaciones burocráticas del mismo sistema

político, y en vez de hacer realidad la participación democrática la debilitan. Así, entonces, se muestra la esfera pública política como la extensión de una cultura de masas comercializada.

Sin embargo, objetan los autores, grandes cambios estructurales como la creación de los estados benefactores y la corriente neoliberal, responden a expectativas desde la base. Afirmando además que Luhmann nunca puede demostrar la forma en que la democracia de élite puede impedir, tanto la repolitización, como que adquieran un carácter público las esferas que se encuentran fuera del sistema político, así como también la difusión de la apatía frente al sistema político. De esta forma, mientras que la esfera política pública central, constituida por los parlamentos y los principales medios de comunicación sigue permaneciendo cerrada e inaccesible, una pluralidad de públicos alternativos, diferenciados pero interrelacionados, revive una y otra vez los procesos y la calidad de la comunicación política.

Tampoco consideran el desarrollo de los medios de comunicación de masas como una señal puramente negativa de la mercantilización administrativa de la comunicación. Pues, aunque no niegan el inmenso papel de los medios de comunicación de masas centralizados, consideran que estas formas generalizadas de comunicación, también desprovincializan, amplían y crean nuevos públicos. En este sentido, consideran que la institucionalización de una esfera pública ilustrada no sólo implica una historia de decadencias, o de democratización, sino dos historias simultáneas, gracias a la democratización.

Respecto al problema de las asociaciones, que es excluido por Habermas, retoman la posición de Durkheim y Gramsci, quienes afirman que la hostilidad del estado y la economía modernos hacia los cuerpos y asociaciones corporativas no puede impedir su reemergencia y modernización. En tanto, constatan la existencia de un número de asociaciones que corroboran que aunque no sea cierto que estemos en la edad de la asociación, como lo concibe Parsons, tampoco es cierta la tesis de la fragmentación de

la sociedad y la conversión en sociedad de masas. Su resistencia y resurrección es explicada justamente por medio de la modernización del mundo de la vida y su contribución normativa al recurso de la solidaridad.

Finalmente, en lo concerniente a la legalidad, consideran que el estado benefactor democrático contemporáneo, implica a la vez, la modernización de la sociedad civil y su penetración por las agencias administrativas, Testimonio de la ambigua juridificación contemporánea. Respecto a este hecho retoman la distinción de Habermas de la ley *como* un medio, que funciona como un instrumento organizativo junto al dinero y el poder, de tal manera que se le puede abordar independientemente de la comunicación directa, y la ley como institución, que es “un componente societal del mundo de la vida, incorporado en un contexto social, político y cultural más amplio, en un continuo con normas morales y áreas de acción sobrepuestas, estructuradas comunicativamente”.<sup>46</sup>

De esta forma, la juridificación desempeña un papel regulador en vez de uno constitutivo, que expande y da una forma obligatoria a los principios éticos de las áreas de acción coordinadas comunicativamente. Es la distinción entre sistema y mundo de la vida la que le permite a los autores contrastar y elegir entre dos formas de regulación legal, solo una de las cuales es compatible con la autonomía de la vida institucional de la sociedad civil.

Aseveran que a pesar de que la ley como institución parece un débil competidor de la ley como un medio, la reducción a ésta, implica una forma ineficiente de intervención en muchas esferas de la vida; así como el debilitamiento de lo normativo en la ley. Además, la ley como medio solo es posible si la ley es también una institución. Sin embargo, consideran que la elección entre estas dos formas de ley, no ayuda con la regulación legal de los otros subsistemas, pues la ley como institución solo considera lo que se debe defender contra la colonización. Con miras a esto, creen los autores, que la propensión de Habermas a considerar los nuevos movimientos sociales como

reacciones principalmente defensivas ante la colonización, difícilmente constituya una política. Ante lo cual proponen, que es la ausencia del concepto de asociación tanto dentro del análisis institucional de la sociedad civil, como respecto a las dinámicas de los movimientos sociales la que lo priva de la posibilidad.

Por esta razón, infieren que la tarea es mostrar que la recuperación del concepto de asociación, cuando se le relaciona a las nuevas ideas de lo público y de la regulación legal, permite la formulación de una nueva política de la sociedad civil.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*,p.514.

## **5. LA POLÍTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Los autores consideran que la diferenciación de la sociedad civil, tanto del estado como de la economía y el análisis de las mediaciones entre ellos, puede evitar las malas interpretaciones. Este es el caso del modelo neoliberal que identifica la sociedad civil con lo burgués, del modelo antipolítico que antepone rígidamente la sociedad al estado, y de una interpretación antimoderna que trata de subsumir a la economía en una sociedad menos diferenciada. Todas estas formas de interpretar la sociedad civil parten de un modelo dicotómico de la sociedad civil y el estado. Se debe entonces, dar cabida a una evaluación crítica del estado benefactor que evite las trampas neoliberales y neoconservadoras, sin adoptar las ilusiones de un fundamentalismo antipolítico o antieconómico.

### **5.1 CRÍTICA DEL ESTADO BENEFACTOR**

Respecto a las críticas realizadas al estado benefactor, consideran irrelevantes las realizadas por la izquierda, en cuanto se limitan a las cuestiones de clase; y exaltan las de la propia nueva crítica izquierdista, en la medida en que se concentra en los efectos colaterales destructivos de la intervención administrativa sobre la personalidad, la solidaridad social, la cultura y la ecología, así como sobre el papel del ciudadano, que, según sus palabras, ahora queda reducido al de cliente.

Y también, consideran impropias las críticas de los neoliberales y neoconservadores, quienes afirman que las políticas intervencionistas crean cargas inaceptables sobre las finanzas públicas, desorganizan la administración, generando demandas excesivas y conflictos por parte de los diferentes públicos; así como también inhiben la inversión y la acumulación, bajo el peso de los impuestos y de la regulación. Los neoliberales, igualmente, muestran que la política de compensaciones del estado benefactor

depende para su éxito de un crecimiento firme y continuo, pero por sus mismas actividades, este estado interfiere con la posibilidad de ese crecimiento. Argumentan que directa o indirectamente, las formas de disfunción económica del estado benefactor no solo interfieren con los mecanismos de la economía capitalista, sino que perjudican a muchos de los estratos para los cuales se diseñó el apoyo de las políticas redistributivas.

De esta forma, desde las críticas izquierdistas y derechistas al estado benefactor; consideran los autores que se puede afirmar que no solo un conjunto de estrategias particulares asociadas con unas pocas democracias capitalistas avanzadas, sino todo un modelo de cambio social asociado con el término “socialismo” se han vuelto obsoletos. Así como consideran también, con Habermas, que la raíz del fracaso de las buenas intenciones del estado benefactor en cuanto destruyó la posibilidad de promover y desarrollar la solidaridad se encuentran en un modelo particular de democracia identificado con el socialismo; que implica la posibilidad de que la sociedad, hablando en términos globales, actuara sobre sí misma a través del medio supuestamente neutral del poder político. En este punto se refieren a Luhmann, en cuanto afirma que ni el cuerpo de ciudadanos ni el estado pueden actuar por la sociedad como un todo.

En efecto, afirma Luhmann, por un lado, los ciudadanos apenas pueden participar en la reflexión colectiva, pero no en la acción colectiva; y por el otro, el estado que es capaz de acción, de hecho está en gran medida desvinculado de los procesos públicos de reflexión sobre la sociedad (a pesar o a causa de los procedimientos de la democracia electoral). De esta forma, el estado en su penetración al mundo de la vida a través del poder, además de generar mayor colonización, es incapaz de generar solidaridad o significado entre las personas. En el mismo sentido, consideran que la introducción del poder en las relaciones económicas de una manera generalizada, reemplaza la pragmática limitación presupuestal requerida para la autorregulación económica con mecanismos de toma de decisiones y negociaciones burocrática, que no van en

consonancia con la eficiencia e innovación. De igual forma, muestran cómo, dada la competencia generada por el capitalismo se ha llevado a los estados benefactores a establecer estrategias de defensa, que terminan siendo insuficientes - al contrastar con las enormes limitaciones presupuestales, fruto de las mismas componendas burocráticas- en parte por la dificultad para diferenciar las áreas del mundo de la vida que deben ser protegidas de las que no, lo que podría dificultar la adecuada autorregulación económica.

Con respecto a esto, suman la distinción elaborada por Kornai, entre limitaciones presupuestales firmes y limitaciones presupuestales débiles, en tanto indican dos relaciones de la economía con su ambiente; afirmando, que para sus fines, una limitación presupuestal firme es más importante en tanto indica un alto nivel de diferenciación, donde el éxito depende de formas económicas de competencia con otras unidades económicas. Esto en la forma de una rigidez grande y no absoluta que promueve la autorregulación.

## **5.2 CONTINUACIÓN REFLEXIVA DEL ESTADO BENEFACTOR Y DE LA DEMOCRACIA LIBERAL**

A pesar de lo expuesto sobre el estado benefactor, consideran los autores que no pueden estar de acuerdo con las estrategias de privatización y desregulación, o el énfasis neoconservador de la tradición y la autoridad, pues ello llevaría a la destrucción de muchas de las instituciones y potenciales culturales de una sociedad civil moderna. Punto en el cual se remiten a los supuestos de la socialdemocracia: libertad y solidaridad, introduciendo la afirmación de Adam Przeworski, en cuanto considera que el estado benefactor keynesiano fue el único proyecto genuinamente político producido por la socialdemocracia que tuvo éxito. Permittedoles afirmar, entonces, que con este modelo en crisis: el reformismo no es más que una administración de la crisis y una ambigüedad de la libertad y la solidaridad. En consecuencia con esto, observan que los mismos programas de rechazo al estado benefactor, bien sea en nombre de la sociedad

civil o de una economía social, son incompatibles con la modernidad y con las presuposiciones de la democracia moderna. No obstante, consideran que el fundamentalismo representa sólo un aspecto de algunos nuevos movimientos sociales. De hecho, citan como característico de muchos movimientos radicales contemporáneos el observar la autolimitación por principio (los verdes y solidaridad). Planteado el panorama, observan con Habermas que la idea de una continuación reflexiva del estado benefactor, da luces sobre lo que podría ser el camino en aras a la conservación de formas de protección social que no pueden ser abandonadas. Para esto argumentan que históricamente el estado benefactor promovió respecto a la economía capitalista “una combinación muy innovadora de poder y autolimitación”<sup>47</sup> que sirvió a la solidaridad, sin promover la desdiferenciación. De esta forma, la idea de la continuación reflexiva del estado benefactor, en nombre del propio valor de la solidaridad, significa la aplicación de la misma combinación innovadora de poder y autolimitación que el estado en alguna ocasión aplicó a la economía de mercado, al propio estado benefactor. “La esfera pública política logra una distancia similar del sistema político al que tuvo antes del económico.”<sup>48</sup>

Sin embargo, argumentan que ese proyecto reflexivo y autolimitador no puede tener éxito a menos que se le complemente con otro: La aplicación de sus resultados a las revoluciones democráticas que crearon la sociedad civil moderna. Una “continuación reflexiva” igualmente, de la democracia liberal significaría, entonces, la aplicación de la democratización autolimitadora a la democracia liberal, en nombre del propio valor de la libertad. Son conscientes de que los estados democráticos liberales buscan poner bajo control al estado, sin buscar abolirlo, pero no llegan a incluir una reflexión suficiente sobre las consecuencias socialmente destructivas del otro subsistema dirigido por los medios: La economía. En este orden de ideas afirman que la democracia liberal debe aprender hoy en día a limitar su propia tendencia inherente a contribuir a la colonización económica del mundo. Por lo cual, invitan a buscar formas innovadoras para limitar

---

<sup>47</sup> HABERMAS. *The new obscurity*. P.64.

<sup>48</sup> HABERMAS. *Philosophical discourse of modernity*, pp. 363-364.

estos dos subsistemas. La suya radica, en su actitud frente a los derechos. Por ejemplo, afirman que sería erróneo pensar que las instituciones, y específicamente la estructura de los derechos de la democracia liberal, será menos esencial para el nuevo modelo que las protecciones o los derechos sociales del estado benefactor. Proponiendo identificar a su nuevo proyecto como la continuación de la democracia liberal, pues esto, permitiría conservar la sensibilidad sin paternalismos ante los movimientos democráticos actuales.

### **5.3 DEFENSA DEL MUNDO DE LA VIDA**

Como primera medida, los autores reconocen que este proyecto de democracia autorreflexiva, autolimitadora, se encuentra en sus comienzos; y posteriormente citan el propio enunciado preliminar de Habermas, en cuanto éste, está más orientado a la protección del mundo de la vida, que hacia el proyecto de controlar y redirigir a los subsistemas económico y político. Sin desconocer, que él no solo menciona la necesidad de establecer “umbrales de limitación“ para limitar la penetración de los medios, sino también la necesidad de crear “sensores” que puedan influir indirectamente en la operación de los mecanismos de dirección. Aseverando que los dos pasos se presuponen el uno al otro. Concientes de la dificultad de la teoría de sistemas y mundo de la vida para establecer sensores en los subsistemas aparentemente cerrados, proponen examinar las dos dimensiones del establecimiento de “umbrales” de protección y “sensores” de influencia. Afirmando que lo que las barreras deben defender ante todo es el recurso de la solidaridad, que es “la habilidad de los individuos para responder a otros e identificarse entre sí sobre la base de la mutualidad y la reciprocidad, sin intercambiar cantidades iguales de apoyo, sin calcular las ventajas individuales, y sobre todo sin compulsión”<sup>49</sup> Infiriendo que la solidaridad implica un deseo de compartir la suerte del otro, no como ejemplar de la categoría a la que el propio yo pertenece, sino como una persona única y diferente.

---

<sup>49</sup> COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*, op.cit., p.523.

A pesar de esta orientación a la diferencia, el recurso de solidaridad les presupone la pertenencia como miembro a algún grupo real o ideal; y más allá de esto, también a algunas normas, símbolos y memorias comunes. Esto garantiza consenso acerca de asuntos importantes. Incluso en un mundo de la vida moderno en que se puede discutir y desafiar su contenido. Sin embargo, aclaran que la solidaridad no es un recurso de dirección como el dinero o el poder, que puede someter a otros medios a su control, así como tampoco, logra su autoprotección. Por ello recurren al concepto de asociación, pues es través de éste, otras instituciones de la sociedad civil y los públicos que se puede dar su protección. Aunque las estrategias que puedan adoptar los subsistemas que se autocierran, reconocen los autores, puedan impedir un optimismo respecto al concepto de asociación y lo público, reseñan que la posibilidad de renovación de la solidaridad, por medio de la reemergencia continua de una pluralidad de asociaciones cuya estructura es publica e igualitaria, ha sido documentada por la tradición pluralista de la teoría política, entre otras.

De esta forma, señalan un camino plausible para proteger la solidaridad en el mundo de la vida, pero muestran inquietud, como Habermas, por el camino para ejercer influencia indirecta sobre los sistemas políticos, económicos y funcionales que están “autorreferencialmente cerrados”, especialmente, en cuanto no es evidente en qué medida las nuevas formas de autoorganización pueden ser capaces de acción más allá de los umbrales sin perder sus raíces en el mundo. Esto último implicaría la penetración de la autoorganización societal por la lógica de la burocracia; o la imposibilidad de ir más allá de su mismo mundo de la vida, es decir, no poder influir en los otros subsistemas. Se plantean entonces la siguiente pregunta: “¿puede la forma del movimiento sobrevivir a su paso a través de las fronteras del mundo de la vida, e influir a estructuras coordinadas a través de medios diferentes de la interacción normativa o comunicativa, sin sucumbir a la presión de la autoinstrumentalización?”<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.525.

#### 5.4 ¿SOLUCIONES DUALES?

En la medida que no se vislumbra un sistema de sensores efectivo capaz de someter al control social los subsistemas político y económico, los autores proponen un proceso de cambio político dirigido hacia dentro de la sociedad civil, el mundo de la vida y el reino de la libertad, dejando al “reino de la necesidad” fuera de las organizaciones libres. Para ello se remiten a Andre Gorz, quien propone reducir el alcance del reino de la necesidad, en especial los recursos de tiempo, para beneficiar el reino de la libertad, definido por la actividad autónoma y coordinado por la cooperación, reciprocidad y creatividad. Queda, sin embargo sin aclarar de que forma se puede obtener la “eficiencia máxima y el menor gasto en esfuerzos y recursos” sin la operación de los mercados en una economía mixta. En correspondencia con esto, señalan los autores, que ni la planificación en el sentido económico genuino, ni la democracia industrial pueden funcionar racionalmente sin los mercados.

Afirman, considerando este planteamiento, que si se trata de evitar un retorno al estatismo socialista tradicional, se debe proponer una reducción del tiempo de trabajo, por un aumento de la actividad autónoma de la sociedad civil, Lo cual se toparía con la identificación que hace Gorz de la sociedad civil con las comunidades autárquicas; Pero, si al contrario se dedica una mayor cantidad de tiempo al reino de la necesidad, esto implicaría un retorno al estatismo. Planteando entonces que la única forma de evitar la oposición indeseable entre estatismo y socialismo utópico es reconocer la diferencia entre producción orientada al mercado y las actividades incorporadas socialmente que no tienen un carácter estrictamente económico. Dicho de otra manera “la necesidad, tanto de racionalidad económica, como de solidaridad societal no pueden tratarse efectivamente en un solo programa de liberación de la sociedad civil del estado, por que conceptualmente son dos cuestiones diferentes”<sup>51</sup> Yendo más allá, consideran que estas representan demandas en competencia.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*,p.527.

Otro enfoque que consideran es el de Claus Offe, quien propone una forma de dualización que igualaría la participación así como los resultados económicos y de status; tanto en las formas de actividad productiva orientadas al mercado, como en las no orientadas al mercado. Este modelo que se diferencia del de Gorz en que se basa en la productividad de una economía de mercado menos regulada que tiene el potencial de liberar tiempo de trabajo, que a su vez, puede ser usado para remplazar sobre una base informal, pero organizada socialmente, algunos de los inalcanzables servicios del estado benefactor. Pero, como lo muestran los autores, este enfoque al igual que el de Gorz, tiene poco que ofrecer en lo que se refiere a formas de control indirectas en el reino de la necesidad.

Entonces, también mencionan la propuesta de Offe que refiere la “contitucionalización” del empleo, en términos de los derechos de trabajo, lo cual, siendo interpretada dentro del estado benefactor se enfrenta al dilema de: o las situaciones de los trabajadores no se verán afectadas por derechos meramente formales o se verán afectadas por el costo de la negación a invertir por parte de los capitalistas. Aunque califican este análisis como correcto, consideran que subestima la importancia real del establecimiento de esos derechos, en tanto sean interpretados más allá del instrumentalismo legal del estado benefactor, dentro del nuevo modelo de la regulación posregulatoria.

## **5.5 EL RETORNO DE LA MEDIACIÓN**

Consideran que la categoría de derechos, aunque en un nivel más abstracto, va más allá de los programas de reorganización dual. En efecto, también representa la institucionalización de formas de autorreflexión y autolimitación, que hasta ahora han provenido principalmente del subsistema político; lo que les permite una reinstrumentalización constante. Su concepción, en cambio, los ubica sólo por medio de la institucionalización de un nivel más alto de aprendizaje y reflexión dentro de las instituciones del estado. Pues, en la medida que representan una regulación del estado

por las instituciones de la sociedad civil, su regulación es una forma de autorregulación; Y en la medida que son ejemplos por excelencia de la ley como institución son ejemplos de la regulación legal posregulatoria.

No obstante, reconocen que estos no van por sí mismos más allá de la primera fase del programa de barreras que defienden el mundo de la vida. Afirman, Cohen y Arato que su estatus doble: Como institución de la sociedad civil y como autolimitación del estado, les proporciona un papel de mediación. Sin embargo, consideran que la actual teoría de sistemas y mundo de la vida de Habermas, no les permite ninguna mediación entre la sociedad y los subsistemas. Por lo cual, los autores usan su estructura analítica de una forma diferente a la suya.

En tanto, las categorías abstractas del sistema y del mundo de la vida sólo indican dónde se encuentra el peso de la coordinación en una determinada estructura institucional. Los autores sugieren que las instituciones culturales, sociales y reproductoras de la personalidad, tienen su centro de gravedad en las formas comunicativas /normativas de la coordinación de la acción; y sin embargo es posible localizar dimensiones estratégicas –formas de administración y monetarización- en ellas sin consecuencias patológicas, siempre que su actividad comunicativa no le permita a los otros subsistemas desarrollar su propia lógica.

De la misma forma, el centro de gravedad de los mecanismos coordinadores está y debe estar en el nivel del desempeño de dirección a través de los medios del dinero y el poder, o de la propia racionalidad del sistema. Esto no impide, según los autores, la posibilidad de introducir formas institucionales de la acción comunicativa en las instituciones estatales o económicas. Sin olvidar la necesidad de mantener intacta la autorregulación de los sistemas de dirección. Dicho de otra manera, los autores aspiran a afirmar la construcción de públicos dentro de las instituciones que son dirigidas principalmente por sistemas, donde ninguna de las dos dimensiones se le debe concebir como “cerrada autorreferencialmente” por que ambas están abiertas a la

democratización, aunque en diferentes medidas. Pero, el problema político que se plantean es el de “cómo” introducir esos espacios, estableciendo continuidad con una red de comunicación societal que consiste en esferas públicas, asociaciones y movimientos, para que así se tengan en cuenta las necesidades articuladas en los espacios públicos societales .

Ahora bien, la idea de autolimitación propuesta por los autores implica que el debate sobre cuántas y cuáles formas de democratización son deseables en las instituciones económicas y del estado, debe reconocer la necesidad del mantenimiento del sistema. Lo cual iría en consonancia con la democratización que complementa la descolonización de Habermas.

## **5.6 LA LEY REFLEXIVA Y LA REGULACIÓN POSREGULATORIA**

Los autores continúan interesados en encontrar estrategias que garanticen la penetración de los subsistemas por el mundo de la vida, conservando la autorregulación de cada uno de ellos, por lo cual plantean la posibilidad de una regulación posregulatoria desde el punto de vista de los sistemas.

A este respecto, señalan que los subsistemas dirigidos por los medios pueden sufrir de una regulación excesiva, que incluso puede dañar al mismo medio utilizado para la regulación. De igual forma, que la idea de la ley como institución que garantiza la autonomía de una determinada esfera, indica la condición necesaria pero no suficiente para una nueva forma de regulación del subsistema.

En este sentido, afirman con Teubner, los peligros de los subsistemas no regulados pueden ser eliminados sólo si se canaliza su autonomía mediante una forma de autorregulación que implique la autolimitación. Con Luhmann afirman la imposibilidad de dirigir a la sociedad desde un solo centro de control, especialmente, a causa de la ausencia de un conocimiento adecuado sobre los subsistemas fuera de estos. Así, se

pone como alternativa el regular legalmente los procesos de la autorregulación, lo cual consiste en promover formas de reflexividad que producen autolimitación (orientadas por propósitos sociales). Este programa de ley reflexiva, consideran los autores, además de hacer realidad la propia estructura de la ley, restablece el estado de derecho en oposición a la discreción política e insiste en establecer normas de procedimiento, organización, membresía y competencia que pueden alterar la toma de decisiones y hacer que los procesos generales sean accesibles a los efectos secundarios y a las externalidades, en lugar de insistir directamente y de hacer cumplir objetivos que se deben lograr en un área regulada. En conclusión, consideran que busca lograr nuevos efectos por medio de la modificación de los procedimientos, es decir, por medio de la ley procesal en lugar de por la ley formal o sustantiva.

Consideran que su proyecto está en concordancia con las primeras obras de Habermas, en cuanto su objetivo es introducir principios constitucionales en las instituciones económicas y administrativas. Aunque, en este sentido, retoman el nuevo significado dado por Teubner, quien afirma que el objetivo no es aumentar la participación como un fin en sí, sino la realización de un nivel y tipo específico de participación que haría que las instituciones fueran “sensibles a los efectos externos de sus esfuerzos internos de maximizar su racionalidad interna”.<sup>52</sup>

En resumen, afirman, Cohen y Arato, “la ley reflexiva tiene como finalidad establecer estructuras organizativas orientadas al equilibrio óptimo del desempeño y de la función teniendo en cuenta los requerimientos del ambiente externo”.<sup>53</sup> Esto les remite a una cierta asimetría entre lo político y los otros subsistemas, que coloca sobre el tapete el nivel de reflexividad en los procedimientos existentes en los sistemas políticos. A este proceso lo consideran importante, pues de otra manera la política no podría promover el autocontrol reflexivo en la economía- y el poder que la política sigue ostentando en cuanto fuente de presión externa para la autorregulación de los otros subsistemas.

---

<sup>52</sup> TEUBNER. *Substantive and reflexive elements in modern law*, p. 278.

<sup>53</sup> TEUBNER. *corporate fiduciary duties and their beneficiaries*, p. 165.

De esta forma, afirman que la única diferencia entre la regulación instrumentalista y la posregulatoria es que el sistema político ha aprendido que la regulación tiene más éxito si se trata de estimular la autorregulación. Aunque también reconocen, luego de las objeciones de Teubner, que no hay garantía de que las estructuras discursivas institucionalizadas en los varios subsistemas serán en realidad sensibles a los problemas ambientales que a ellas o a la administración experta les podría parecer simple o sencillamente ruido.

Buscando superar estas deficiencias, rompen parcialmente con la estructura de la teoría de sistemas y retoman la formulación del programa de la ley reflexiva presentada por Willke, quien aunque observa que la ley no puede surgir sin orientación legislativa desplaza al estado en dos niveles. Desde esta concepción, el estado depende del uso y de la activación del poder para procesar la información y resolver los problemas de los actores relevantes y no puede establecer autoritariamente metas y propósitos para las varias formas de autorregulación. Proponiendo una estructura discursiva fuera de todos los sistemas regulados en la que “Representantes de los intereses afectados centralmente son orientados procesalmente para que encuentren su causa común, su contenido común, sus intereses generalizables.”<sup>54</sup> Mientras que Teubner identifica las formas de autorregulación procesal en los subsistemas con el establecimiento de estructuras discursivas.

Por esta razón, argumentan la superioridad de esta versión del modelo de la ley reflexiva, en cuanto a la fuente de regulación externa necesaria, que implícitamente ofrecería como respuesta al mundo de la vida, debido a que por su menor nivel de complejidad, solo puede afectar indirectamente a los subsistemas, con una obligatoriedad mucho menor. En este orden de ideas, consideran la diferencia entre los mecanismos de la influencia y los del dinero y el poder. Con Habermas afirman que las diferencias entre las fuentes estratégicas y las consensuales de la motivación son diferencias de principio, pues en el caso de la influencia los actores se orientan, no al

éxito o a las consecuencias generales, sino a llegar a un entendimiento entre sí, representando una forma de presión totalmente diferente a la del poder. En este punto Cohen y Arato vuelven a Parsons en su categoría central de integración por medio de las asociaciones, según la cual la generalización de la influencia se basa en un antecedente de solidaridad difusa que depende de la constitución de una identidad colectiva que a la vez la refuerza. Esto no limita la influencia a los miembros de las elites culturales.

De esta forma, están de acuerdo con Wilke, en que el problema del establecimiento de metas y propósitos no puede resolverse dentro de una estructura de la teoría de sistemas, y que sólo la idea de la institucionalización del discurso puede ayudar en dicho contexto: “la categoría de la influencia indica, entonces, el tipo de presión que pueden ejercer los discursos institucionalizados sobre los subsistemas sin dañar su autorregulación”<sup>55</sup>

En este sentido, afirman los autores, el objetivo de las formas discursivas en los subsistemas no es aumentar la participación, sino hacerlos sensibles a los resultados de las discusiones. Por ello, concluyen: “Es importante que la pluralidad de democracias sea articulada en términos de ambos tipos de forma discursiva, en instituciones vinculadas a los subsistemas, como en las instituciones de la sociedad civil”.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> H. WILKE. *dilemmas of law in the welfare state*, pp. 290-291.

<sup>55</sup> COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*, op.cit., p.537.

<sup>56</sup> *Ibid.*

*“La vida es amenazada por la constante adversidad,  
que solo se salva con la calma y la dedicación.”*

## BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo y democracia*. Santa fe de Bogota: FCE, 1999.
- COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE, 1995.
- D'ADAMO, Orlando, GARCÍA, Virginia y MONTERO, Maritza. *Psicología de la acción política* Buenos Aires: Ed Paidos, 1995
- FRIEDMANN Reinhard. *Niñez y democracia*. Santa fe de Bogotá: UNICEF, 1997.
- GOMEZ, Hernando. *¿Para donde va Colombia?* Santa fe de Bogotá: Tercer mundo, 1999.
- IBAÑEZ, Tomás. *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001
- LANGE Oskar. *Economía política*. México: FCE, 1995
- LIND, George. *La moral se puede enseñar*. Constanza: Universidad de Constanza, 2002.
- LONDOÑO, Juan. *Sociedad civil, control social y democracia participativa*. Santa fe de Bogotá: FESCOL, 1997
- MARCUSE, Herbert. *Razón y Revolución*. Madrid: Ed. Alianza, 1972
- MAX-NEEF Manfred. *Desarrollo a escala humana*. Medellín: Cepaur, 1997
- MARTIN-BARO, Ignacio. *Psicología social de la guerra*. San salvador: UCA, 1997
- PINEDA, Diego. *Pedagogías para la democracia*. Santa fe de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.
- SANCHEZ, José y RODRÍGUEZ, Enrique. *Individuo, grupo y representación social*. Santa fe de Bogotá: UNAD, 1997
- TOVAR, Leonardo *¿Es posible una democracia intercultural en Colombia?* Santa fe de Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.