

Pluralismo en una democracia intercultural

Pluralism in an intercultural democracy

José Fernando García*

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

jose.garcia@uacademia.cl

DOI: 10.5281/zenodo.11491971

Recibido: 03/01/2023 **Aceptado:** 16/12/2023

Resumen: Teniendo como trasfondo el problema de una democracia intercultural, el artículo parte de la constatación de que tanto en las obras de Jürgen Habermas como en la de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, respectivamente, el pluralismo requiere ser limitado en las democracias modernas, sea restringiendo en cada caso los valores al ámbito de nuestras tradiciones, como imponiendo unos valores sobre otros en el espacio público. De este modo, quedan dificultadas las políticas interculturales en dichas concepciones de la democracia. Enseguida, el artículo argumenta acerca de la permeabilidad de normas y valores, y sobre la posibilidad de una conversación hermenéutica, la cual no requiere una convención previa acerca de cómo dirimir las diferencias, y en la que los acuerdos se van generando a través del trascurso de la propia conversación.

Palabras clave: interculturalidad, pluralismo, democracia, valores, transcendentalidad

Abstract: Against the background of the problem of an intercultural democracy, the article starts from the verification that both in the works of Jürgen Habermas and in that of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, respectively, pluralism needs to be limited in modern democracies, by restricting it in each case the values to the scope of our traditions, like imposing some values over others in the public space. In this way, intercultural policies remain difficult in these conceptions of democracy. Next, the article argues about the permeability of norms and values, and about the possibility of a hermeneutic conversation, which does not require a prior agreement on how to resolve differences, and in which agreements are generated through the course of the conversation itself.

Keywords: interculturality, pluralism, democracy, values, transcendentality.

* Chileno. Magister en sociología (Flacso, 1974), ha publicado *La racionalidad en política y en ciencias sociales* (Centro Editor de América Latina 1994), *Ciencias humanas, postfundacionalismo y postrepresentacionalismo* (2004), *Hacia una razón situada* (LOM, 2012), y *Las prácticas como apertura de mundos* (2019). <https://orcid.org/0000-0002-6735-9304>

N del E: El profesor Fernando García falleció el 27 de abril de 2024, publicamos este artículo en forma póstuma con nuestra admiración y homenaje y honrados de que haya enviado a nuestra revista una de sus últimas contribuciones.

I

Tanto Habermas como Laclau-Mouffe convierten el proceso histórico europeo en condiciones trascendentales de la modernidad, uno y otros aceptando la concepción weberiana, con énfasis en dos aspectos distintos de esta: la fragmentación y la pérdida de las cosmovisiones metafísicas-religiosas del mundo, en el caso de Laclau-Mouffe (1987, p. 106), y el proceso de despliegue de la racionalidad formal, en Habermas (1987, p. 82). Con eso asumen una concepción historicista, en el sentido de Chakravarty, esto es, “la idea de que, para comprender cualquier fenómeno, este debe considerarse a la vez como unidad y en su desarrollo histórico”. (2008, p. 33). Por cierto, ambas concepciones van más allá de la interpretación subjetiva del sentido weberiano: para Laclau-Mouffe la fragmentación está radicada en las prácticas discursivas; para Habermas la racionalidad en la comunicación. Por otra parte, aluden a la contingencia: en Laclau y Mouffe, las categorías no están “como entidades formales que permanecen idénticas con independencia del contexto en el cual operan, sino que son vistas como contaminadas y parcialmente deformadas por esos contextos” (Butler, Laclau, Žižek 2004, p. 192); en Habermas,

“Si separamos la lógica y la dinámica del desarrollo, esto es el modelo de una jerarquía de estructuras cada vez más amplia –reconstruible racionalmente– y sus *procesos* con los que se desarrollan los sustratos empíricos, no tenemos por qué exigir unilateralidad, necesidad, continuidad o inflexibilidad a la historia.” (1981, p. 141-142).

Pero en ambos casos la contingencia no puede ir más allá de las condiciones trascendentales –no es más que la ocasión para gatillar procesos definidos por la pragmática universal o la lógica semiótica– que ponen al desarrollo histórico político de la modernidad sea como hegemonía o deliberación. De este modo, el pluralismo de la modernidad queda limitado, invisibilizando a Europa como provincia.

Hay otro aspecto en las respectivas concepciones de Laclau-Mouffe y Habermas que quisiera destacar en este artículo. Me refiero al hecho de que la conclusión, tanto en la concepción hegemónica como en la concepción deliberativa de la política y la democracia, es que la modernidad requiere limitar el pluralismo, restringiendo las orientaciones valóricas al ámbito privado, en el caso de Habermas,

o mediante la imposición en el espacio público de unas sobre otras, en Mouffe-Laclau. Un corolario que sigue a la exclusión del pluralismo de los valores del espacio público político es que, de este modo, quedan canceladas o dificultadas las políticas interculturales en dichas concepciones de la democracia.

Habermas enfatiza las ideas modernas de autorrealización y autodeterminación. Lo que desde Aristóteles era nombrado como “ética”, adopta desde entonces un sentido nuevo, vinculado a la subjetividad. El lugar de una vida virtuosa introducida por la vía de casos ejemplares, muta a la exigencia de una asunción responsable de la propia biografía individual, incanjeable y contingente. No sólo la vida personal, sino también las tradiciones culturales pasan a basarse en discursos orientados al auto entendimiento histórico, y no ya en interpretaciones religiosas y metafísicas. La primera forma de las identidades post-tradicionales, constituida por un historicismo entendido en clave de historias nacionales estaría hoy en disolución. El carácter reflexivo de las biografías y las tradiciones culturales dan lugar al individualismo de los proyectos personales y a un pluralismo de las formas colectivas de vida (Habermas 1998).

De acuerdo con Mouffe-Laclau, la caída de la concepción de un cosmos del cual el hombre era parte y la emergencia de una visión en la que éste mantiene relaciones de exterioridad con el universo, a partir del siglo XVII, implicó la imposibilidad de seguir pensando en la realidad social como una totalidad estructural u orgánica. Dicha visión ve en las cosmovisiones religioso-metafísicas del mundo el sentido que sostenía a las comunidades tradicionales, y en la pérdida de su vigencia el origen de la fragmentación del sentido, propia de la modernidad. Eso implica que en la modernidad se incrementa el carácter abierto, no suturado de lo social, y, consecuentemente, que la pluralidad no sea un fenómeno a explicar, sino el punto de partida del análisis (Laclau y Mouffe 1987).

No obstante lo anterior, Habermas establece una distinción entre la ética, ligada a valores diferentes sobre la vida buena y una moral procedimental que puede lograr consensos sobre la justicia. En la ética “las razones decisorias tienen en principio que poder ser aceptadas por los miembros que comparten 'nuestras' tradiciones y valoraciones fuertes.” (Habermas 1998, p. 173) En la moral, por su parte,

“Los presupuestos de comunicación bajo los que esas partes toman sus acuerdos clarifican un punto de vista moral que no es privilegio de una determinada cultura, sino que está anclado más profundamente y, por cierto, en última instancia en las simetrías anejas al reconocimiento recíproco de sujetos que actúan comunicativamente.” (1998, p. 127).

Como lo ha puesto de manifiesto Mouffe, la concepción habermasiana conduce a la “eliminación del pluralismo de la esfera pública”, reservando ésta a los procedimientos de argumentación acerca de la justicia (Mouffe 2000, p. 65). Pero en la variante Mouffe-Laclau, la aparición del pluralismo en el debate público está destinado a ser limitado por la hegemonía. “De hecho, dado que el pluralismo del valor no se puede erradicar, no existe una resolución racional del conflicto, de ahí su dimensión antagonista.” (Mouffe 2003, p. 115). En consecuencia, hay que aceptar “una hegemonía provisional, como una estabilización del poder, y que siempre implica alguna forma de exclusión.” (2003, p. 117).

Habermas como Mouffe-Laclau asumen una concepción de los valores que recoge una tendencia persistente en el pensamiento occidental –un terreno en el que confluyen, junto a nuestros autores, el positivismo emotivista del Círculo de Viena y el decisionismo de Weber, Schmitt, y Popper: los valores son inconmensurables y la adhesión a unos más que a otros es el resultado de opciones no racionales. Si bien para Habermas los valores responden a lo que él llama “una racionalidad contingente”, relativa a formas de vida, cabe sostener –como lo ha hecho Putnam– que en su concepción los valores “son tan no cognitivos como el planteamiento positivista.” (Putnam y Habermas 2008, p. 49). De acuerdo con Mouffe-Laclau la “(...) decisión puede solamente ser hegemónica, eso es, está a) autofundada; b) es excluyente, en cuanto implica la represión de decisiones alternativas (...).” (Laclau 1996, p. 62).

II

Hay argumentos para sostener que entre el ámbito privado de la socialidad y el espacio público político no hay ni puede haber exclusión. Si bien la diferencia de lo público y lo privado, del hombre en tanto ciudadano y como individuo que hace su vida en la socialidad se ha considerado en la tradición dominante en la modernidad como ámbitos diferentes, cabe sostener su permeabilidad.

Hannah Arendt ha señalado que Montesquieu sostiene que la ley y el poder en todo régimen político pueden solamente definir los límites dentro de los cuales existe la socialidad, y que es en esta esfera donde se encuentran las fuentes de la acción. En sus palabras: “Cubierto por la ley y el poder, y ocasionalmente aplastándolo, yace el origen del movimiento y la acción.” (1994, p. 335). Para Arendt, Montesquieu descubre, como tantos otros, no solamente que lo correcto e incorrecto varían en diferentes sociedades y en el tiempo, sino algo más importante: que las estructuras del gobierno tienen su correlato en los principios de acuerdo con los cuales los hombres viven la socialidad o el sentido común. Hay una obvia correspondencia entre el principio de honor y la estructura de la monarquía, entre la virtud y el republicanismo, y entre el temor y la tiranía. A partir de ahí hay lugar para pensar, sostiene Arendt, un trasfondo a partir del cual el hombre como individuo y como ciudadano surgen. En otras palabras, Montesquieu encuentra que hay más en el dilema de lo privado y lo público que la discrepancia y el conflicto, aun cuando, por cierto, cabe el conflicto. La experiencia fundamental de la monarquía y de toda forma jerárquica de gobierno es que los hombres son diferentes por nacimiento. En la república la experiencia de la cual surgen las leyes y de la cual la acción de los ciudadanos se levanta es la de vivir juntos y pertenecer a un colectivo de hombres con poderes iguales. Las leyes que regulan la vida de los ciudadanos en la república no están orientadas a la distinción de uno respecto a otro, sino que restringe el poder de cada cual para dar lugar al poder de otros. El trasfondo común de las leyes republicanas es la intuición de que el poder no está limitado por un poder superior, Dios o la Naturaleza, sino por el poder de los iguales (1994).

Charles Taylor, por su parte, ha planteado que la modernidad introduce nuevos principios de socialidad, expresados en nuevas prácticas y formas del imaginario social. El individualismo moderno no implica la disolución sino un nuevo tipo de comunidad. Sostiene que la modernidad corresponde a una nueva concepción de orden ético. Argumenta en contra de una concepción de la modernidad “por sustracción”: de acuerdo con ésta, una vez desprendida de la religión y la metafísica, el residuo sería individuos que se enfrentan sin un mundo en común. El argumento de Taylor es que la modernidad incorpora la idea de relaciones de servicio mutuo entre individuos iguales como un elemento crucial. Dicho servicio mutuo se centra en las necesidades de la vida ordinaria, no privilegiando la figura del héroe ni del santo, como en las sociedades premodernas. Una perspectiva como esa parte del principio hermenéutico-pragmático de que pensar la socialidad y las

prácticas sin una autocomprensión de estas no tiene sentido, y eso incluye cómo es la relación de unos a otros, las expectativas mutuas, lo que se considera una buena vida, etc. Es una comprensión de nuestra total situación, implícita en las formas de socialidad (2006).

Claude Lefort sostiene que del extraordinario acontecimiento que supone el surgimiento de la democracia moderna, la sociedad y el individuo se instituyen bajo el desvanecimiento de toda forma de certidumbre, donde los fundamentos del poder, del derecho y del conocimiento se separan, lo que hace retroceder indefinidamente los límites de lo posible y lo pensable. Lefort piensa la política no como un sector particular de la vida social sino como un conjunto de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo, conjunto al que denomina forma de sociedad. En este concepto se combinan la idea de un tipo de constitución y la de un estilo de existencia o de un modo de vida. Por *constitución* Lefort entiende una estructura legítima de poder y por *estilo de existencia* un conjunto de normas implícitas que establecen qué es justo o injusto, bueno o malo, deseable e indeseable, noble y vil, esto es, el concepto forma de sociedad apunta a una necesaria institución política de lo social. Lefort defiende enfáticamente la idea que los cambios que se indican en el modo de institución de lo social en la modernidad no son menos evidentes en el individuo, las que afectan a todas las relaciones que éste mantiene, con el mundo, con los otros y con él mismo. La forma de existencia del individuo en el horizonte de la democracia no surge solamente como un llamado a dominar su destino, sino como carencia de toda seguridad acerca de su identidad. El individuo se descubre a sí mismo sin definición, sin contorno, sin fondo y sin metas preestablecidas. Por fuerte que sea la ideología no puede borrar definitivamente la destrucción de los fundamentos tradicionales de la legitimidad y de la verdad. Los individuos se comprenden en cuanto se entienden, pero entenderse no es solamente ponerse de acuerdo, entenderse es mantenerse juntos por la palabra, no abolir la separación del hablar y del escuchar sino dejarla rehacerse, prestándose así a la llegada de lo nuevo. Los individuos se vinculan interpeándose, tomando de las palabras de los otros los ecos de sus propias creencias, pero desplazándose, sin que con frecuencia lo sepan, del lugar en el que intentaban mantenerse. ¿No existe, se pregunta, en el sentido común una discriminación espontánea entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, entre la tiranía y la libertad, de modo que confiar en esta comprensión acrítica ya está abriendo un camino al desafío de pensar? (2004).

Por otra parte, se puede argumentar que el pluralismo de los valores no implica arbitrariedad ni contingencia absolutos. En *Verdad y Método*, Gadamer lleva a cabo una lectura del libro V de la *Ética a Nicómaco* respecto al derecho convencional y al derecho natural que –argumenta– cabría aplicar a los conceptos morales y a los valores, donde habría “algo así como una naturaleza de las cosas” (1991, p. 392). Para Aristóteles es natural aquel derecho que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de tal o cual opinión. Es legal el que, en su origen, puede ser indiferentemente esto o aquello, pero que una vez establecido se impone como, por ejemplo, que el rescate de un prisionero sea de tal o cual precio, o que se sacrifique una cabra y no dos carneros. Algunos, agrega, son de opinión que las prescripciones jurídicas son todas de ésta última categoría, porque lo que es natural es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, mientras que el derecho esta visiblemente sujeto a variaciones. Pero decir que el derecho es esencialmente variable no es exacto de una manera absoluta sino solamente en un sentido determinado, concluye Aristóteles. Tradicionalmente este pasaje ha sido interpretado en un sentido iusnaturalista, interpretándolo como si Aristóteles comparase la inamovilidad del derecho con las leyes naturales. Que esa interpretación no es correcta lo indica claramente el siguiente pasaje:

“Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables” (Aristóteles, 1985 p.255).

La apropiación hermenéutica que hace Gadamer de este pasaje de la *Ética a Nicómaco* es de gran relevancia respecto a los valores. La conclusión es que

Existen efectivamente imposiciones jurídicas que son por entero cosa de convención (por ejemplo, reglas de tráfico como conducir por la derecha), pero existen también cosas que no permiten por sí mismas una convención humana cualquiera porque la 'naturaleza de las cosas' tiende a imponerse constantemente.” (1991, p. 391).

Lo que dice Aristóteles sobre el derecho valdría para todos los valores, éstos no constituyen un ideal convencional arbitrario, sino que, dentro de su enorme variedad en los diversos tiempos y culturas, responden a algo así como la imposición de “la cosa misma”.

La imposición de la cosa misma puede argumentarse también a partir de las consideraciones de Dreyfus y Taylor, quienes recuperan el concepto de consensos superpuestos de Rawls para señalar que la historia muestra que desacuerdos ontológicos profundos pueden dar lugar a consensos valóricos, como es el caso de la Época Axial rescatada por K. Jaspers. Las llamadas Revoluciones Axiales determinaron cambios similares en diferentes civilizaciones del mundo, habiendo afinidad entre la filosofía de la época de Platón y Aristóteles, la enseñanza de los profetas hebreos en el antiguo Israel, el nuevo pensamiento asociado con el nombre de Confucio en China, las nuevas enseñanzas de los pensadores upshánidas, además de las de Buda y las de otros reformadores de la Antigua India. Esos cambios poseen características comunes: un nuevo universalismo, el descubrimiento de una instancia crítica frente a la concepción religiosa anterior, nuevas y más elevadas concepciones de bien y una mayor preocupación por el individuo y por su desarrollo moral. Estas evoluciones no solo definen una forma de vida más elevada cada una en su contexto, sino que también cambiaron de forma irreversible las sociedades en que se produjeron (2016).

Hilary Putnam rechaza la dicotomía entre enunciado de hecho y de valor que, sostiene, ha asumido en nuestra cultura el estatus de una institución. Muestra que en la ciencia los procedimientos mediante los cuales decidimos la aceptabilidad de una teoría tienen que ver con que la teoría exhiba ciertas “virtudes”, valoradas por nosotros y que revela parte de nuestra idea del bien. Que los hechos implican valores en el mundo de la vida cotidiana salta a la vista cuando consideramos enunciados como Fulano es una persona muy desconsiderada, Zutano piensa nada más que en él, Merengano no hace prácticamente nada si no hay dinero de por medio. Aunque interpretemos estos enunciados como descripciones del modo más positivista posible, es casi innecesario agregar: dichos individuos no son buenas personas. Pero la tesis de Putnam es más radical: sostiene que lo que cuenta como mundo real está inseparablemente entretelado con nuestros valores (2002). De modo que un acuerdo sobre los hechos implica un acuerdo sobre valores e inversamente. Cabe pensar, entonces, que la ley y las normas, cuyo ámbito de decisión corresponde al espacio público, tienen la fuente de su dinamismo en la sociabilidad y que los valores y las normas se entrecruzan mutuamente. El espacio público carecería de todo significado, transformándose en un lugar vacío sin las “palabras éticas densas”, tales como “amable”, “cruel”, “impertinente”, “considerado” “insensible”, las cuales son un presupuesto no para la validez de las normas sino para la determinación de su contenido (Putnam y Habermas 2008).

III

La concepción no cognitiva de los valores es complementaria y está reforzada por el formalismo propio tanto de la concepción de Mouffe-Laclau como de la de Habermas. En este, el ámbito de la moralidad y la deliberación está sostenida por una pragmática universal, de carácter transcultural, que explicita la condiciones de posibilidad de todo entendimiento. Mouffe-Laclau, a su vez, argumentan la hegemonía desde el punto de vista de una semiología generalizada. En Habermas el *consenso* está inscrito una lógica evolutiva; en Laclau-Mouffe el *antagonismo* en una lógica de cuño semiológico. Comparten un enfoque trascendental que pretende haber finalmente develado el modo cómo se constituye el orden político-social. Tanto la pragmática universal como la lógica semiológica son condiciones trascendentales no rebasables por las prácticas. Ambos enfoques usan el término “cuasi-trascendental”, pero en sentidos distintos: para Habermas indica que dichos trascendentales son falibles y expuestos a la crítica, en Laclau-Mouffe apunta a que las condiciones de posibilidad son también condiciones de imposibilidad.

En las consideraciones de Putnam está sugerido que el formalismo es vacío sin un contenido que le dé determinación, a eso alude, podemos entender, el “entrecruzamiento” de normas y valores que argumenta. Podemos encontrar en la obra de Emil Lask una crítica general al formalismo, consistente con las consideraciones de Putnam. Para Lask las formas son formas *de*, hay una intencionalidad de las formas, estas no se sostienen por sí mismas sin una referencia a una materia o contenido. Por otra parte, la determinación de las formas viene dada por el contenido. Es a partir del contenido que se determina la categoría, y la diferenciación categorial es, entonces, una tarea empírica, con la implicación que validez y pluralismo dejen de ser incompatibles. Albrecht Wellmer argumenta, por su parte, en contra del formalismo kantiano.

“¿Qué modos de actuar son los que yo no puedo desear que se conviertan en ley universal? Depende de cómo yo describa una acción específica y de las alternativas de acción que se me presentan. Por ejemplo, hay una diferencia tremenda entre describir una acción específica como entregar a una persona fugitiva a las autoridades legales que la están buscando, o describirla como abandonar a una persona inocente e indefensa en las manos de una banda de terroristas llamada policía.” (2018, p. 270).

La relación de forma y contenido de la sociedad fue planteada en sus líneas fundamentales por Simmel. Dice: “(...) en toda sociedad humana se puede distinguir su contenido y su forma.” (2002, p. 77). Por contenido entiende todo aquello que está presente como impulso, interés, finalidad, inclinación estado psíquico y movimiento. Pero, más allá de esos contenidos concretos, todas esas socializaciones van acompañadas por de un sentido de ellas mismas.

“Y así como aquello que se podría llamar impulso artístico, extrae en cierto modo las formas de la integridad de las cosas que aparecen para realizar a partir de ellas una figura que corresponde precisamente a este impulso, así también el ‘impulso de sociabilidad’, en su actividad pura, desprende de las realidades de la vida social el puro proceso de socialización como un valor y una forma de felicidad, y a partir de ellos constituye lo que llamamos sociabilidad en sentido más estricto.” (2002, p. 82).

Simmel enfatiza la condición formal de la socialidad en la que los individuos se presentan unos a otros desprovistos de todo contenido biográfico. Justamente debido a que en la socialidad todo se apoya en la personalidad, en esta no cabe acentuar la individualidad. La cultura, amabilidad, capacidad de atracción deciden el carácter del estar juntos puramente sociable. El umbral de la sociabilidad implica que los individuos se han desprendido de las significaciones materiales de la personalidad y entran en la sociabilidad solo con las capacidades, atractivos e intereses de su pura humanidad. Lo anterior implica lo que Simmel denomina “la naturaleza democrática de la sociabilidad”. Esta se constituye en la medida en que cada cual tenga satisfacción del impulso social en cuanto sea compatible con la satisfacción de éste para todos los demás. Se establece la igualdad en cuanto se deja de lado lo totalmente personal y el contenido material de las historias personales. Nadie puede encontrar satisfacción a costa de los sentimientos totalmente opuestos del otro.

Cabe enfatizar la interpenetración de forma y contenido de las sociedades humanas, o de la socialidad y socialización, en la terminología de Simmel: por una parte, el otro se presenta en su pura humanidad; por otra, tiene su biografía y estilo de vida. Por una parte, es un igual, por otra es diferente; ¿Dónde sino en esa relación de forma y materia, constitutiva de la vida social, podríamos tener la experiencia de que otros seres humanos con los cuales convivimos en igualdad tienen otros modos de vida, creencias religiosas, orientaciones sexuales, etc., que disponen de

visiones o modos de ser que no tenemos, o que no hemos desarrollado, y de cuya diferencia aprendemos de nuestra propia identidad?

En las sociedades tardomodernas actuales, esa materialidad de la que habla Simmel se presenta de un modo cada vez más plural, la posibilidad de optar por una vida personal es cada vez más una opción abierta a todos. En la socialidad de las sociedades contemporáneas se dan, pues, esas relaciones en el que los individuos se presentan mutuamente en su humanidad, al tiempo que pueden tener experiencia de las distintas opciones de vida de otros; el pluralismo de los modos de vida se expresa cada vez más en los ámbitos del trabajo, en la familia, en la amistad, en el conocimiento de sociedades muy alejadas a través de los medios de comunicación. La disminución del control institucional sobre las opciones individuales es una tendencia creciente, lo que da lugar a la expresión de distintos tipos de vida y a su convivencia en ámbitos cada vez más amplios. América Latina no está ajena, por cierto, a esa tendencia de las sociedades actuales, los tipos de familia, los hábitos de consumo, el surgimiento de formas nuevas de religiosidad, el reconocimiento creciente de las identidades étnicas, que se manifiestan en una radical creciente pluralización de la vida social.

Es difícil pensar que esa capacidad de aceptar modos de vida diferentes al propio pudiera desarrollarse en un ámbito distinto al de la socialidad, lugar que en el que, en las sociedades tardo modernas, se expresa el pluralismo en toda su amplitud. Es más ¿de dónde emerge la explosión de las demandas actuales por el reconocimiento de derechos iguales para todos en el espacio público si no es en la socialidad? Por cierto, no cabe confundir el espacio público de la ciudadanía y el espacio privado de la socialidad, pero pareciera que limitar el pluralismo en el espacio público sobre la base del eventual conflicto que implica, no parece justificado. El espacio público-político tendría que ser permeable al pluralismo que se expresa en la socialidad, de otro modo se constituye en un límite a la democracia misma, contribuyendo a secar la fuente de la que emerge su energía.

IV

Hemos traído a colación las consideraciones de Dreyfus y Taylor sobre el concepto de consensos superpuestos de Rawls, así como la imposición de la cosa misma argumentada por Gadamer. Los primeros argumentan la posibilidad de consensos valóricos de ontologías diferentes; el segundo sobre la no arbitrariedad absoluta de

los valores. Ambas perspectivas se complementan: la imposición de la cosa establece la posibilidad de los consensos valóricos de ontologías diferentes. Pero ¿qué si no se pueden alcanzar esos consensos valóricos? ¿Podrían convivir orientaciones valóricas diferentes en las sociedades democráticas contemporáneas?

Puede argumentarse que la cuestión última implicada en la noción de valores irreconciliables es una concepción del lenguaje que no distingue entre dos relaciones distintas. Habermas ha deslindado entre el uso del lenguaje en relación con objetos pre-estructurados simbólicamente, como es la realidad social, de aquellos que no poseen esa condición, como la naturaleza: “un dualismo de carácter metódico que distingue entre *comprender* y *observar*.” (2002, p. 21). En el comprender se trata de la relación del lenguaje con una realidad estructurada lingüísticamente, esto es con otro lenguaje. Como lo han sostenido Maturana y Varela, la observación supone “que *no vemos que no vemos*” (1990, p. 8). Si asumimos la diferencia entre observar y comprender postulada por Habermas tendríamos que sostener que en el terreno de la relación entre lenguajes no podríamos comprender si no pudiéramos comprender que no comprendemos. Sostener la inconmensurabilidad entre lenguajes nos conduce a una paradoja ya que implica el no conocimiento de un límite y eso supondría no comprender que no se comprende, lo que hace imposible la comprensión. En la relación entre lenguajes queda de manifiesto que la no comprensión es un defecto de la comprensión y no su negación. Esta es la razón por la que Kuhn retrocede desde el concepto de inconmensurabilidad de los paradigmas al concepto de traducción. Pareciera ser un criterio de distinción entre ruido y lenguaje que las emisiones de este último pueden ser traducidas desde otros lenguajes, traducciones que suponen el conocimiento de sus respectivas limitaciones. Los lenguajes son porosos y no clausurados en relación con otros lenguajes, como lo son aquellos que se refieren a realidades que no están pre-estructuradas simbólicamente, como es el caso de la naturaleza.

Esto da lugar a la posibilidad e, incluso, a la inevitabilidad de las relaciones interculturales. ¿Por qué, entonces, Habermas introduce la diferencia de ética y moral –a pesar de haber elaborado lúcidamente la diferencia entre observación y comprensión–, suponiendo que esta es algo propio de cada cultura, sin posibilidades de convivencia con otras, a no ser que se eleve a la moral, que establece las condiciones de todo entendimiento posible de modo transcultural? La razón pareciera ser el enfoque trascendental-formal que asume Habermas

postulando una pragmática universal. De acuerdo con ella, el entendimiento solamente puede lograrse yendo más allá de la hermenéutica natural del mundo de la vida, haciendo abstracción de los valores, en esa cabe únicamente una relación entre nosotros. “En las cuestiones ético-políticas la forma de vida de la comunidad política ‘en cada caso nuestra’ constituye el punto de referencia para la fundamentación de las regulaciones que consideren expresión de una autoexpresión colectiva conscientemente ejercida.” (1998, p. 173).

En Laclau y Mouffe, el distanciamiento con la hermenéutica del mundo natural está determinado por una concepción puramente semiótica del signo, igualmente trascendental. Como lo ha puesto de manifiesto Benveniste, dicha concepción toma el sentido inmediato, sin referencia a la historia y a su relación con otros signos.

“La semántica es el ‘sentido’ resultante del encadenamiento, de la adecuación a la circunstancia y del ajuste de los diferentes signos entre ellos. Es absolutamente imprevisible. Es un abrirse al mundo. En tanto que la semiótica es el sentido cerrado sobre sí mismo y contenido, en cierto modo, en sí mismo.” (1979, p. 23-24)

Frente a estos enfoques trascendentales cabe reivindicar la pragmática en la que las prácticas abren mundo, sin quedar atrapadas en condiciones formales-trascendentales ahistóricas. Aun cuando Habermas asume la pragmática, la neutraliza al darle ese carácter. Laclau-Mouffe derechamente toman a-criticamente la diferencia ontológica de Heidegger: lo óntico (la política) es incluida en la ontología semiótica (lo político) sin poder trascenderla.

V

Podemos concluir, entonces, que tanto en la concepción de Habermas como en la de Laclau-Mouffe está neutralizada la apertura al mundo de las prácticas.¹ Como

¹ Habermas elude la finitud mediante una comprensión metódicamente asegurada: “¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje? Puesto que la comprensión hermenéutica ha de proceder siempre *ad hoc*, y por

lo pone lúcidamente Wellmer en Habermas está eludida la finitud de la comprensión, y en el deconstructivismo la comprensión. Y agrega que, en ambos casos, su correctivo es la hermenéutica gadameriana.²

Gadamer sostiene, por una parte, lo que llama la conceptualización natural que tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje, aunque implique una referencia a la generalidad y a un significado previo, está orientado hacia lo particular. Esto significa que el concepto general al que hace referencia el significado se enriquece de manera que se produce una formación más específica de las palabras. Esto ocurre mediante una trasposición de semejanzas totalmente ajena a la clasificación. Solamente una teoría lógica extraña al lenguaje ha llevado a considerar el uso traspositivo o figurado de las palabras como un uso inauténtico, por ejemplo, la metáfora. Lo que se expresa en esas trasposiciones es la particularidad de la experiencia, esto es, un sistema de necesidades, intereses y prácticas. Las lenguas y sus trasposiciones, al igual que su gramática y sintaxis, son formas variantes de una experiencia histórica, es allí donde está localizada la multiplicidad del significado. El lenguaje es simplemente el que unos hablan con otros, donde los conceptos transmitidos por la tradición viven a través de la variedad de sus transformaciones. Por cierto, está el lenguaje de la ciencia en la que los conceptos son definidos y tienen la función de asegurar que la experiencia sea lo más unívoca posible, y de ese modo controlable. Pero todo lenguaje artificial supone un acuerdo que no puede sino darse en el lenguaje común.

tanto no puede constituirse en un método científico, (a lo sumo puede disciplinarse y convertirse en arte), esa cuestión es equivalente al problema de si puede haber una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada.” (1988: 285). A su vez, Derrida y Laclau-Mouffe eluden la comprensión mediante la autonomía del signo: “(...) antes de repetir la cuestión de la relación entre el «signo» y la «estructura», vamos a intentar ver, como había anunciado, lo que puede ser el sentido del signo mismo. (Puesto que el signo tiene ya aquí la autonomía de un discurso filosófico, es ya una relación de significante a significado.)” (Derrida 1989, p. 68).

² “(...) la obra de Gadamer está lejos de haberse agotado; con sus potenciales de una lectura productiva, sigue constituyendo un vigoroso polo opuesto tanto de la pragmática trascendental como de la deconstrucción: a saber, porque puede incorporar los impulsos críticos de ambas sin dejar de ser, en cuanto hermenéutica –como filosofía de la comprensión *finita* en un caso, como filosofía de la *comprensión* finita en el otro–, su correctivo indispensable. (Wellmer 2013:136).

El horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción; comprender una tradición requiere ganar un horizonte histórico, desplazarse a una situación histórica, “traerse a sí mismo hasta esa nueva situación”, hacerse consciente de su alteridad irreductible, “precisamente porque es uno el que se desplaza a su situación” (1991, p. 375). Ahora bien, este desplazarse es un ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro: “una consciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones.” (1991, p. 376).

Por otra parte, el lenguaje tiene la capacidad de referencia directa, esto es, referirse a las mismas cosas bajo descripciones diferentes, lo que hace posible el entendimiento mediante una racionalidad no- criterial, como la llama Putnam. Sostiene que el significado de las palabras es, en parte, normativa. Si el significado de las palabras cambiara cada vez que cambian nuestros conceptos no podríamos entendernos. Cuando nos entendemos tenemos que hacer abstracción de algunas diferencias. De ahí que las palabras puedan mantener su significado a través de revoluciones conceptuales, como lo muestra la historia de la ciencia. “El saber distinguir entre caridad razonable y caridad excesiva pone de manifiesto nuestras amplias facultades de entendimiento tanto en la interpretación como en la vida real.” (1995, p. 39). Entendemos perfectamente qué significa la palabra “oro” cuando la leemos en la *Iliada*, a pesar de que sabemos hoy sobre el oro cosas que ni Homero ni los griegos de la época pudieron imaginar, y a que los pruebas para establecer que se trata efectivamente de oro y no de otra substancia, han cambiado radicalmente. En síntesis, asumimos que el concepto “oro” tiene identidad a través del tiempo, aunque esa identidad no sea de esencia, puesto que la noción ha cambiado. La decisión de tratar las palabras como extrañas o inconmensurables altera por completo nuestra relación con los otros.

Esto implica que la referencia o la extensión de los términos de nombres, clases naturales, magnitudes físicas, pero no de artefactos, no está fijada conceptualmente sino, en parte, por el entorno o indexicalmente; el té frío puede ser agua en un contexto, pero no en otro. En la medida que no conocemos el mundo exhaustivamente, la extensión de esos términos permanece abierta, sin que sea posible hacerlos sinónimos de condiciones necesarias y suficientes. De modo que el “significado” no solamente no está en la cabeza como lo sostienen los empiristas, sino más en general, en los conceptos, de acuerdo con los logicistas y racionalistas.

Putnam sostiene que la referencia está determinada socialmente, a través de una suerte de división del trabajo lingüístico entre legos y expertos. Cada comunidad utiliza términos cuyo conocimiento de los criterios que determinan su extensión es propio de subclases, y cuyo uso por otros hablantes depende de la cooperación.

Esta teoría de la referencia admite que el mismo concepto puede tener distinta referencia y conceptos diferentes la misma referencia. Esto último es particularmente relevante en relación con el manido problema de la inconmensurabilidad: concepciones distintas se pueden referir a los mismos fenómenos. Eso implica abandonar la semántica del papel conceptual y reconocer la función fundamental que juega la caridad hermenéutica a través de la capacidad humana llamada interpretación, condición inescapable de la razón. Esta no es, sin embargo, una razón formal sino “no-criterial”, como la llama Putnam, la cual no consiste en seguir un algoritmo, pero tampoco está definida por las normas de una cultura. Si bien no hay posibilidad de tomar un punto de vista neutral para juzgar lo que es racional, establecer condiciones necesarias y suficientes para la racionalidad, eso no implica sostener que todo esquema conceptual sea igualmente válido (1984).

Lo anterior sugiere fuertemente la posibilidad de una “conversación hermenéutica” entre distintos valores culturales. Rorty, de quién tomo el término, llama conversación hermenéutica a una conversación que puede llegar a acuerdos sin que haya un consenso previo sobre cómo dirimir las diferencias, en la que los acuerdos se van produciendo a medida que la conversación se lleva a cabo, en contraste con una “conversación epistemológica”, que supone dicho consenso previo (Rorty 1979). Kuhn, en el que se inspira Rorty, hace una recomendación a los filósofos de la ciencia que no confían en que aun cuando haya lenguajes de observación diferentes no están excluidas razones para elegir a una más que a otra, recomendación que bien vale para Habermas y Laclau-Mouffe:

“Para lograr ese objetivo (...) tendrán necesidad de seguir a otros filósofos contemporáneos examinando, con una profundidad sin precedentes, la manera que el lenguaje tiene de ajustarse al mundo (...) y cómo los miembros de una comunidad lingüística las transmiten de una generación a otra.” (1995, p. 396).

Referencias

Arendt, Hannah (1994). *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Company.

Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Gredos, Madrid.

Benveniste, Emile (1979). *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI Editores.

Butler, Judith, Laclau Ernesto, Žižek Slavoj (2004), *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey, Princeton University Press.

Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Dreyfus, Hubert y Taylor, Charles (2016). *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid.

Gadamer, Hans Georg (1991). *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

Habermas, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1988). *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.

Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI.

Laclau, Ernesto (1996). "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", en Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*, New York, Routledge.

Lask, Emil (2002). *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*. Étude sur la forme logique et souveraineté, Paris, J. Vrin.

Lefort Claude (2004). *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1990). *El árbol del conocimiento*, Santiago, Editorial Universitaria.

Mouffe, Chantal (2003). *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.

Putnam, Hilary (1984). "El significado del significado", *Teorema*, vol. XIV/3-4, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

JOSÉ FERNANDO GARCÍA.

«Pluralismo en una democracia intercultural».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° 2. ISSN 0718-8382, mayo 2024, pp. 33-50

Putnam, Hilary (1995). *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa.

Putnam, Hilary (2002). *The collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Massachusetts, Harvard University Press.

Putnam, Hilary, Jürgen Habermas (2008). *Normas y valores*, Madrid, Trotta.

Kuhn, Thomas (1995). "Consideración en torno a mis críticos", en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, México, Fon.do de Cultura Económica.

Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

Simmel, Georg (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.

Taylor, Charles (2006). *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós.

Wellmer, Albrecht (2013). "Hans Georg Gadamer: Una hermenéutica en la disyuntiva entre tradicionalismo y modernidad", en *Líneas de fuga de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wellmer, Albrecht (2018). "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en Fina Birulés (comp.), Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.