

La política deliberativa y el proceso de la civilización¹

Dialogic politics and the civilising process

Andrew Linklater
Universidad de Aberystwyth, Reino Unido
linklaterandrew4@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9583-722X>
Profesor Emérito, Departamento de Políticas
Internacionales, Universidad de Aberystwyth

Recepción: 04 de noviembre de 2024
Aceptación: 25 de noviembre de 2024

Este artículo es una traducción autorizada de la obra original: “Dialogic Politics and the Civilising Process” publicada en *Review of International Studies*, volumen 31, número 2, páginas 327-348, por Cambridge University Press. DOI: 0.1017/S0260210505006507.

Se agradece la colaboración de César A. Duque Sánchez, Máster en Didáctica de las Ciencias Sociales de la Universidad del Rosario (Colombia), quien realizó la edición de la primera versión en español. Asimismo, se reconoce el valioso aporte de Daniel Arturo Galindo Gómez, Especialista en Traducción de la Universidad del Rosario y afiliado a la Universidad Nacional de Colombia, quien tuvo a su cargo la traducción.

1. Agradezco a Andy Dobson, Toni Erskine, Jonathan Joseph, Richard Shapcott y a los miembros del taller de la Universidad de Birmingham sobre *Habermas and International Relations Theory: A Useful Dialogue?* por sus comentarios sobre un borrador de este artículo.

Entre los debates recientes sobre la concepción de Habermas de la política deliberativa destacan aquellos centrados en si su compromiso con el universalismo ético tiene un potencial emancipador o si, más bien, amenaza con la asimilación de estilos de vida no liberales dentro de marcos culturales occidentales excluyentes. Una forma de avanzar en este debate inconcluso es preguntarse si la ética del discurso contribuye al «proceso civilizador» moderno, tal como lo concibe Norbert Elias. Según él, todas las sociedades tienen procesos civilizatorios o mecanismos que tratan de resolver el problema de cómo las personas pueden satisfacer sus necesidades básicas sin “destruirse, frustrarse, degradarse o perjudicarse mutuamente una y otra vez en su búsqueda de satisfacción” (1996, p. 31). Este planteamiento conduce a la pregunta de si la teoría discursiva de la moral es o no el mejor medio disponible para extender el proceso civilizador en la política mundial.

Cómo contribuye el diálogo al proceso civilizador no es una pregunta nueva. Peter Burke ha argumentado que los “libros de cortesía”, que aparecieron en Francia e Inglaterra en los siglos XVII y XVIII, ya trataban de vincular el «civismo» y la conversación (Burke, 1993, cap. 4). Estas obras destacaban la importancia de la igualdad de «derechos del interlocutor» en la conversación, de hablar sólo en la medida en que se escuche, de la necesidad de cambiar de registro hasta llegar a uno que resulte justo para todos los oradores, y, por último, muchos intentaron sustituir el intercambio «confrontador» por una conversación «cooperativa» que asumiera la igualdad de los participantes (pero que excluyera a las personas de menor rango social). El énfasis en la “conversación civilizada” formaba parte del proceso civilizador o disciplinario que Elias, Foucault y otros han analizado en los testimonios de autocontrol relacionados, entre otras cosas, con la violencia, el diálogo, las posturas y los gestos (Burke, 1993, pp. 113 y 140).

Las guías para la conversación civilizada eran una respuesta a las nuevas circunstancias en las que “más personas se vieron obligadas a reunirse con más frecuencia y regularidad, y a controlar con mayor rigor todo tipo de impulsos primarios” (Van Vrees, 1999, p. 154). El valor social que se le dio al control emocional también se hizo evidente en las reflexiones sobre la diplomacia. Francois de Callieres, partidario de “reglamentar en mayor medida los contactos entre los Estados”, abogó por que los participantes en el diálogo diplomático “eviten los comportamientos arrogantes, no den muestras de desprecio, no recurrir inmediatamente a las amenazas, no dejar entrever animosidad alguna, no caer en estados de ánimo irrespetuosos y no presumir ni alardear” (Van Vrees, 1999, p. 193). Este tipo de avances dentro y entre los estados ilustran lo que Elias denominó como «proceso de la civilización» que implica un “nivel relativamente alto de control de la violencia” (Van Vrees, 1999, p. 303).

Según Elias, todas las sociedades tienen procesos civilizatorios, pero no utilizó este concepto para ordenarlas jerárquicamente en función de su nivel de avance. Para él, las sociedades de la Europa occidental disfrutaban de mayores índices de seguridad personal que hace cinco siglos, cuando se inició el proceso civilizador moderno; no obstante, todos los esfuerzos para evitar que los seres humanos se hagan daño mutuamente tienen un lado peligroso. El auge del monopolio del poder estatal en la Europa moderna promovió la paz doméstica, pero también permitió graves violaciones de los derechos humanos en los estados totalitarios y la violación de las libertades civiles en muchas sociedades democráticas. En sus escritos, Elias no supone que el proceso civilizador pueda llegar a completarse o estar libre de retrocesos o colapsos, tampoco que el proceso civilizador pueda erradicar los “procesos descivilizadores” que siempre lo acompañan. Esta observación lleva a preguntarse si la teoría discursiva de la moral puede ampliar el proceso civilizador moderno o si entraña peligros que frustren las aspiraciones que lo sustentan.

El diálogo y el «proceso de la civilización»

¿Cómo se relacionan las nociones de diálogo y proceso de la civilización? Antes de responder a esta pregunta es necesario volver a recordar que el proceso civilizador se refiere al desarrollo de acuerdos sociales en los que los actores pueden satisfacer sus necesidades sin «destruirse, frustrarse, degradarse o dañarse de otra manera». Esto nos recuerda la afirmación de Habermas de que la teoría discursiva de la moralidad defiende el derecho de los individuos a ser consultados sobre decisiones que puedan afectarles negativamente. De acuerdo con el enfoque discursivo, si las sociedades le conceden a sus integrantes el derecho de acceder en igualdad de condiciones a todos los procedimientos de toma de decisiones que les conciernen, podrán aspirar a resolver el problema de cómo sus integrantes pueden satisfacer sus necesidades sin perjudicarse mutuamente. De materializarse esta visión política, las sociedades podrían reducir el exceso de limitaciones que frustran las aspiraciones de sus miembros. La eliminación de las restricciones que no son esenciales para la supervivencia de una sociedad decente conlleva al progreso.

Habermas ha argumentado que las personas que participan en un diálogo abierto deben seguir unos procedimientos básicos. En primer lugar, deben iniciar un diálogo convencidos de que nadie puede saber quién aprenderá de quién. Segundo, deben esforzarse por alcanzar acuerdos que se basen en la solidez del mejor argumento y que traten de reducir las formas de poder tanto manifiestas como sutiles. Tercero, de-

ben pensar desde el punto de vista de los demás y tratar de ponerse de acuerdo sobre principios que puedan ser universales y que vinculen a todos como iguales desde el punto de vista moral. Nunca se presupone que esta condición ideal del habla se llegue a cumplir. La afirmación de Habermas sobre el objetivo teórico-crítico de ampliar la libertad humana es digna de mención en este contexto. Los seres humanos, argumentó, han identificado restricciones a la libertad cuya existencia o importancia no se comprendía bien en épocas anteriores. Sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que este proceso vaya a terminar o que los seres humanos lleguen a creer que gozan de total libertad. Restricciones adicionales a la libertad pueden permanecer ocultas a la vista.

El mismo argumento se aplica a las nociones de diálogo ideal, así lo sugiere Habermas cuando afirma que el enfoque discursivo “exige la expansión progresiva de los horizontes” y “una descentralización cada vez más amplia de [...] diferentes perspectivas”, se concibe en la noción de Mead de “apelar a una comunidad cada vez más amplia” (Habermas, 1998b, p. 388). Con el fin de asegurarse de “no hacer prejuicios” y de no tratar a nadie como “inferior”, los intelectuales deben respaldar el principio de que:

Todos los implicados (deben) tener una oportunidad patente de expresar las reivindicaciones de sus derechos sobre la base de experiencias concretas de violación a la integridad, discriminación y opresión. Las relaciones concretas de reconocimiento [...] siempre surgen de «una lucha por el reconocimiento»: esta lucha está motivada por el sufrimiento y de una indignación apasionada ante casos concretos de denigración y falta de respeto” (Habermas, 1998a, p. 25.).

Es necesario mantener una apertura constante al diálogo para hacer frente a las nuevas e inesperadas negaciones de reconocimiento que pueden surgir a medida que se marchitan las viejas estructuras sociales. Esta apertura al diálogo podría parecer fundamental para el avance del proceso civilizatorio, tal como se ha definido anteriormente y, curiosamente, Habermas sostiene que la deliberación pública puede promover “una discusión civilizada de ideas”, aunque no vincula el tema con el recuento hecho por Elias sobre el cambio social y político europeo a lo largo de cinco siglos (Habermas, 1996, pp. 143 a 144).

Desentrañar la naturaleza del verdadero diálogo es uno de los desafíos a los que se enfrentan quienes desean defender alguna versión de la ética del discurso. Una tarea más

precisa, y en gran medida descuidada, consiste en analizar más de cerca el principio de que todo individuo tiene derecho a ser consultado sobre las decisiones que puedan afectarle. ¿Quiénes son los individuos a los que se hace referencia en esta declaración? ¿Qué significa, en realidad, «ser afectado por» las acciones de los demás? En respuesta a la primera pregunta, se sostiene que el enfoque discursivo no es más que un espejo en el que las sociedades democráticas liberales pueden ver una imagen más perfecta de sí mismas. En realidad, la perspectiva describe un ideal de posibilidades sociales al alcance de los miembros del sistema liberal-democrático que están comprometidos con la ampliación de la autonomía personal. El punto clave es que la teoría discursiva de la moralidad no tiene validez universal.² Los esfuerzos por globalizar esta perspectiva pueden impedir que se reconozcan los puntos de vista éticos de las sociedades no liberales.

Afirmar que todas las personas tienen derecho a ser consultadas sobre las decisiones que les afectan apela a la universalidad de dos maneras. Aquí, es preciso distinguir entre una versión amplia y una versión resumida de la posición discursiva. La versión amplia sostiene que todos los individuos tienen el derecho a vivir en sociedades que les garanticen una representación igualitaria, un derecho que implica que todas las sociedades deben evolucionar en una dirección liberal-democrática. La versión resumida es que todos los individuos tienen derecho a ser consultados sobre las decisiones que se toman fuera de su comunidad y que puedan perjudicarlos. Según la versión resumida, los miembros de la sociedad (x) tienen la responsabilidad de consultar a otros pueblos sobre las decisiones que puedan afectarles, pero esto no significa que (x) tenga derecho a presionar a los otros para que acepten los principios de gobierno liberal-democráticos. Los miembros de (x) deberían estar menos preocupados por emitir juicios normativos sobre las prácticas nacionales de otros países que por investigar las formas en que sus propias acciones destruyen, frustran, degradan o perjudican de alguna manera a otros pueblos. La versión diluida sería preferible en el caso de que la ética del discurso fuera liberal en su esencia. Se trata de un tema sobre el que hay que volver en la conclusión.

El pensamiento político liberal se interesa por las complejidades surgidas por la convicción de que los individuos tienen derecho a ser consultados sobre las decisiones que les

2. Véase la discusión en C. Rustin (1999). Rustin sostiene que Habermas “ha formulado una ética del discurso que se sitúa claramente dentro de la experiencia liberal-democrática y centrada en el estado” (p. 185). Si bien “su obra representa, posiblemente, un planteamiento filosófico ideal sobre el modo en que los individuos de las democracias liberales pueden conducir sus asuntos, la ética del discurso de Habermas puede resultar sencillamente incomprensible para quienes no están acostumbrados a las ideas liberal-democráticas” (p. 186). “La ética del discurso sólo es significativa cuando las sociedades han hecho la transición de una concepción “mítica” de la política a la democracia liberal racional” (p. 186).

afectan. Desde Mill hasta Feinberg, los liberales han argumentado que el individuo tiene derecho a esperar que los gobiernos protejan sus intereses fundamentales, por ejemplo, defendiendo su integridad frente a la violencia. Los liberales rechazan la idea de que los individuos tengan derecho a esperar que los gobiernos penalicen comportamientos que consideran ofensivos (Ten, 1980, p. 17). Sin duda, los individuos se ven afectados por conductas que les resultan desagradables, pero los liberales niegan que eso perjudique intereses fundamentales. El principio de que los actores tienen derecho a ser consultados sobre las decisiones que los afectan debe definirse con prudencia, pues de lo contrario los gobiernos y la sociedad pueden reclamar derechos para impedir ciertas elecciones de estilo de vida que muchos consideran ofensivas. Las nociones vagas de “afectado por” pueden legitimar intromisiones en las libertades personales.

Las definiciones vagas de “afectado por” también pueden autorizar la intervención para erradicar las prácticas nacionales “ofensivas” en otras sociedades. Las concepciones del asco dieron forma a los proyectos coloniales de castigar los presuntos pecados contra la naturaleza cometidos por los pueblos de América Central y del Sur. La perspectiva del discurso está concebida para proteger a los individuos de injerencias injustificadas en su vida, tanto en el ámbito personal como colectivo, a menos que sus acciones entren en conflicto con el derecho de los demás a no ser perjudicados en sus intereses fundamentales. En efecto, se opone a los proyectos totalizadores que pisotean las diferencias culturales, que exponen por igual a individuos y grupos a formas de sometimiento y humillación que el proceso civilizador moderno ha intentado evitar. Así es como un enfoque discursivo, con una noción delimitada de “afectado por”, puede promover el proceso de la civilización.

La política deliberativa ha sido entonces reivindicada como un medio para proteger a los individuos de formas de daño ya sean intencionadas o no. La discusión pública es crucial, como argumentó Kant en su defensa del principio de publicidad y como explica Risse en un reciente debate sobre la ética comunicativa (refiriéndose indirectamente a su efecto “civilizador” ideal) (Dietelhoff y Muller, 2005). El argumento es que las comunidades deliberativas pueden frustrar los esfuerzos de los actores que actúan por puro interés personal; en el mejor de los casos, los participantes reconocerán los intereses egoístas y detectarán la falta de «imparcialidad normativa» (Elster, 1999, p. 337 y ss.). Según Risse, ante el escrutinio público los participantes tendrán incentivos para promover sus peticiones al demostrar que se ajustan al «bien común o a los valores colectivos» (Risse, 2000, p. 22). El argumento es que la política deliberativa puede desenmascarar los intentos deliberados de desfavorecer o perjudicar a los demás. Este punto se puede ampliar al señalar que la discusión pública ofrece a

los actores la oportunidad de protestar contra formas reales o potenciales de daño no intencionado.

Los marcos dialógicos pueden asumir su propia lógica, ya que quienes han sido excluidos de la esfera pública pueden exigir derechos de representación en los procesos de toma de decisiones e intentar alterar las concepciones dominantes sobre lo que constituye un daño grave. Hemos sido testigos de este cambio por la forma como “los estados pequeños y los actores no estatales, como las ONG”, han luchado por conseguir representación en la política mundial (Risse, 2000, p. 33). Lo mismo cabe decir de los pueblos indígenas que, como parte del proyecto colonial, tuvieron que dar paso al “Juggernaut de la civilización”. El hecho de que los grupos indígenas hayan podido reclamar un lugar en el diálogo mundial revela cómo los principios que rigen la inclusión y la exclusión del diálogo se cuestionan y pueden cambiar para que las voces marginadas puedan expresar sus “experiencias concretas de discriminación, opresión y violación de la integridad” (Risse, 2000, p. 33).

Las concepciones del diálogo público han sido cruciales para la lucha contra las barreras que obstaculizan la participación efectiva de los grupos marginados, han servido de base para cuestionar las representaciones jerárquicas de las diferencias humanas que han legitimado la exclusión y la dominación, y han abogado por ampliar la empatía para incluir en la política mundial a grupos a los que tradicionalmente se les han negado derechos. Sin embargo, para muchos críticos este apoyo a la ampliación de los derechos a participar en el diálogo es deficiente porque viene con la advertencia de que los grupos excluidos deben ajustarse a los principios sociales y políticos que prevalecen en el occidente liberal.

El diálogo y el proceso de descivilización

Diversas interpretaciones del punto de vista del discurso ponen en duda o niegan su capacidad para promover el proceso civilizador mencionado anteriormente, sostienen que los procesos descivilizadores serían el resultado más probable. Mouffe recoge el núcleo del problema cuando sostiene que Habermas no logra defender la afirmación de que la teoría discursiva de la moralidad sólo se ocupa de los procedimientos que deben seguir los agentes y no de promover un estilo de vida en particular. Ella afirma que esos procedimientos ya privilegian una visión particular de lo que es una buena sociedad (Kapoor, 2002, pp. 459-487). Otros argumentan que la ética del discurso favorece autoconceptos liberales que los miembros de otras culturas pueden encontrar incomprensibles y que exigen que se asimilen al estilo de vida occidental.

Estas críticas se encuentran en la literatura reciente sobre relaciones internacionales y en varios trabajos de teoría social y política. Rustin sostiene que la ética del discurso “proporciona sensibilidad hacia la otredad sólo bajo la condición de que esos «otros» vivan en sociedades liberal-democráticas en las que haya «libertad de opinión»” (Kapoor, 2002, pp. 459–487). Según Shapcott, Habermas defiende una postura ética postconvencional en la que los agentes morales avanzados, racionales y autónomos, buscan un acuerdo sobre principios que puedan universalizarse (Shapcott, 2002, pp. 221-243). Esta perspectiva está revestida por arrogancia cultural, ya que su “definición de “agencia” niega la posibilidad de que los que se encuentran en etapas «inferiores» de desarrollo, que podrían poseer una conciencia premoderna o convencional y mantener prácticas sociales y concepciones tradicionales sobre lo que es una buena vida, puedan participar en un debate razonado” (Shapcott, 2002, p. 230). Peor aún, el «uso de la teoría crítica como proceso de emancipación parece implicar que la actitud idónea hacia el otro es la de iluminarle y emanciparle de su moral preconventional y convencional para que pueda participar en la conversación» (Shapcott, 2002, p. 231). La preocupación por la universalidad puede generar exclusión al apartar “de la conversación todas las afirmaciones o temas de conversación que no estén orientados a lograr la redención universal” (Shapcott, 2002, p. 228). Hopgood añade que la ética del discurso “presupone en primer lugar que las personas son levemente liberales (respetuosas con el prójimo, igualitarias)” (2000, p. 10), y no reconoce que “el mero hecho de establecer una comunidad de comunicación universal de iguales [...] choca con numerosas normas sociales y culturales existentes” (Hopgood, 2000, p. 11). Asume como «punto de partida algo que ya se encuentra a más de la mitad del camino hacia aquella sociedad cosmopolita de individuos que los liberales adoran». En consecuencia, el enfoque discursivo, “no es un proyecto sin una dimensión «totalizadora»” (Shapcott, 2002, p. 23). Volviendo a un tema anterior, se dice que contiene potenciales y propiedades decivilizadoras.

Por lo tanto, es necesario preguntarse si la ética del discurso logrará alcanzar su objetivo de ofrecer a los grupos vulnerables la oportunidad de protestar contra formas de daño reales o potenciales, deliberadas o involuntarias. También es importante preguntarse si los críticos del enfoque discursivo han malinterpretado elementos centrales de esta postura y la naturaleza de su oposición a la exclusión injustificada. Entonces, es preciso considerar si los críticos han detectado problemas que exigen no el abandono de esta postura, sino la reformulación de algunos compromisos fundamentales. El asunto que se plantea aquí es si un proceso de crítica inherente puede conducir a una concepción de la política deliberativa que reduzca significativamente las tendencias decivilizadoras.

¿Discurso no totalizador?

Como punto de partida para intentar responder a estas preguntas, cabe señalar que el discurso y el diálogo han existido en muchos sistemas estatales internacionales y son anteriores a las concepciones democrático-liberales occidentales de discusión pública. A grandes rasgos, los compromisos con las comunidades diplomáticas han existido muchas veces porque ningún Estado tenía capacidad para dominar a los demás. Cuando un equilibrio de poder frustra las ambiciones hegemónicas, el diálogo diplomático puede ser una respuesta a necesidades prácticas, en lugar de expresar compromisos morales generalizados a favor de un diálogo ideal. Por estas razones, en tiempos pasados el apoyo al diálogo rara vez tuvo gran repercusión en la vida política internacional.

Rara vez trascendía la interacción entre élites, mientras que las nociones contemporáneas de “comunidad global del diálogo” tienen claras aspiraciones igualitarias y universalistas. Uno de los temas centrales es si puede decirse que el enfoque discursivo elimina las limitaciones de los modelos anteriores de diálogo global en su carácter más universalista e igualitario, es decir, si las ideas modernas sobre el diálogo desarrollan las potencialidades de las comunidades de comunicación universales que estaban latentes en épocas históricas anteriores. Dicho de otro modo, el asunto es si el enfoque discursivo amplía radicalmente “el punto de vista moral” que hace posibles las sociedades internacionales. Este es el punto de vista que exige que “los participantes *trasciendan* el contexto social e histórico de su modo de vida y de su comunidad, y adopten el punto de vista de *todos* los posibles afectados” (Habermas, 1993, p. 24).³ Se trata de cuestionar la creencia de que la ética del discurso es básicamente la era liberal recogida en forma de pensamiento.

El reciente trabajo de Lynch sobre las esferas públicas y las relaciones entre civilizaciones es relevante para abordar estos temas (Lynch, 2000, pp. 307 a 330). Lynch sostiene que existen similitudes entre las concepciones habermasianas del discurso y las nociones de diálogo entre civilizaciones defendidas por el presidente Jatamí de Irán. Esto no significa que los actores de todos los bandos estén comprometidos, incluso implícitamente, a aceptar la superioridad de la democracia liberal occidental. Las nociones islamistas del discurso, sostiene Lynch, no «imitan» ni «rechazan» las

3. Véase su punto relacionado de que “en las discusiones morales, el círculo de los posibles afectados ni siquiera se limita a los miembros de la propia colectividad... (pero)... trasciende los límites de cada comunidad jurídica en concreto, distanciándose del etnocentrismo de su entorno inmediato” (Habermas, 1993, en T. McCarthy, 1998, pp. 134-135).

formas occidentales de política (Lynch, 2000, p. 330). Más bien, sugieren, «al más puro estilo deliberativo», la posibilidad de un compromiso que reúna lo mejor de los distintos puntos de vista. El análisis de Lynch sobre las posibilidades de comunicación sin restricciones entre civilizaciones hace dudar de la creencia de que la ética del discurso sólo es posible cuando las sociedades han pasado de concepciones políticas míticas a liberales, o cuando los actores han adoptado posturas morales postconvencionales.⁴ Su análisis también plantea la pregunta de si los enfoques liberales modernos de la “comunicación no violenta” han apreciado la legitimidad *prima facie* de los enfoques no occidentales del diálogo.

Los compromisos fundamentales de la ética del discurso (que todos los seres humanos tienen el mismo derecho a pertenecer a comunidades de comunicación en las que puedan oponerse a acciones que puedan perjudicarles, que todos los participantes en el diálogo ideal deben dialogar con la convicción de que nadie sabe quién aprenderá de quién, y que todos deben esforzarse por alcanzar acuerdos que se basen en la medida de lo posible en la fuerza del mejor argumento) pueden haber sido avanzados en otros lugares y en otras épocas. Carecemos de pruebas para afirmar, sin temor a equívocos, que no lo hicieron. Pero hay abundantes pruebas de que es poco habitual que el Occidente moderno desarrolle tradiciones éticas comprometidas con la idea de la “deliberación no represiva”, por mucho que la práctica política choque repetidamente con ese ideal ético. Con ello solo se pretende suponer que el Occidente moderno es capaz de proporcionar a los actores políticos recursos inusuales para imaginar y crear comunidades universales de comunicación en las que los seres humanos puedan satisfacer sus necesidades sin dañarse ni humillarse mutuamente.

De ello no se deduce que Occidente deba tener la última palabra a la hora de decidir qué forma debe adoptar esta comunidad de comunicación, por eso se señaló anteriormente que las ideas de Habermas sobre el desarrollo de la libertad también se aplican a la idea de la comunicación no coercitiva. Al igual que ocurre con la libertad, con el paso del tiempo las limitaciones al diálogo abierto pueden resultar más evidentes para los actores después de que celebren los progresos realizados en el desmantelamiento de las barreras al diálogo ideal. Sin embargo, al igual que ocurre con la idea de libertad, las limitaciones al diálogo abierto siempre pueden ocultarse y no es posible reivindicar la finalidad de ningún discurso. Todas las declaraciones relativas al diálogo no coercitivo deben considerarse

4. Para esta crítica, véase Shapcott (2001, cap. 3).

provisionales y susceptibles de mejora o modificación. Debido a su énfasis en la historicidad (debido a su creencia de que ningún sistema conceptual puede ser verdadero para siempre), los enfoques críticos del diálogo deben apoyar la noción de una labor permanentemente inacabada. El resultado es que los procedimientos éticos neutrales deben ser arrancados del interminable diálogo entre los diferentes estilos de vida. La observación de Habermas de que “no existe la neutralidad ética absoluta” lo compromete a adoptar este punto de vista (McCarthy, 1998, p. 148).

En efecto, lo que exige la ética del discurso es la apertura a las visiones del mundo no liberales. El apoyo a esta postura puede derivarse de la defensa de Habermas a los procedimientos de comunicación sin restricciones y del rechazo al intento de justificar cualquier postura ética sustantiva en particular. Sin embargo, a muchos críticos no les convence esta combinación de afirmaciones sobre procedimientos deliberativos ideales que se consideran universalmente válidos y el agnosticismo sobre el valor de compromisos éticos concretos y estilos de vida específicos. Como ya se ha señalado, la sospecha general es que la ética del discurso privilegia las imágenes liberales del yo, considera la democracia liberal como una forma superior de gobierno y desprecia a quienes están atados a puntos de vista morales convencionales y preconconvencionales.

Para responder a tales inquietudes es necesario recordar un argumento anterior según el cual todas las nociones de discurso surgen en lugares concretos y reflejan las circunstancias en las que nacieron. Al igual que la idea de razón en la historia de la filosofía, las nociones de diálogo se han desarrollado a lo largo del tiempo en un viaje inacabado e inacabable. Pero eso no quiere decir que las concepciones occidentales del discurso solo sean relevantes para los liberales *a priori*. Sobre la base de los mejores argumentos disponibles, se puede afirmar *prima facie* la validez universal de las afirmaciones centrales de la ética del discurso. Parece razonable esperar que estos principios aparezcan en cualquier noción sofisticada de diálogo destinada a regular las relaciones entre comunidades separadas, pero hay que resistirse a la tentación de pensar que la ética del discurso completa la búsqueda de una ética comunicativa global que todas las sociedades racionales deben aceptar. La idea de un viaje inacabado e inacabable señala la necesidad de estar siempre atentos al peligro de que se privilegie una determinada visión del mundo y se marginen otras en los esfuerzos por caracterizar el diálogo ideal. Esto es esencial dada la aseveración posmoderna de que ninguna forma de deliberación no coercitiva puede llegar a eliminar por completo todo rastro de poder (Lyotard, 1984).

Un ejemplo puede ayudar a aclarar este punto. Es, sin duda, un ejemplo inusual, pero responde a las preocupaciones sobre el carácter liberal de la ética del discurso. El ejem-

plo está tomado de la historia reciente de Australia, pero refleja una tendencia común en la literatura antropológica: el modo en que los discursos oficiales de muchas sociedades colonizadoras han frustrado los esfuerzos de los pueblos indígenas por hacerse escuchar en la esfera pública.

En concreto, este caso pone en evidencia la falta de respuesta a los intentos del pueblo Yolngu de presentar sus reclamaciones territoriales ante los tribunales nacionales (Williams, 1986). Al igual que muchos pueblos aborígenes, los Yolngu no consideran la tierra como una mercancía que pueda comprarse y venderse en los mercados inmobiliarios; creen que su tierra fue creada y está habitada por seres ancestrales. Se puede decir que la comunidad es dueña de la tierra, pero ésta también es su dueña, y sus miembros son responsables del cuidado de los lugares sagrados. El sistema jurídico australiano no era sensible a la creencia aborígen de que la tierra es la posesión inalienable de las comunidades y no la posesión alienable de individuos independientes vinculados por relaciones contractuales. Este es un claro ejemplo de cómo el diálogo tuvo lugar en un registro decidido por la cultura dominante, de cómo solo los modelos de argumentación liberal-individualistas fueron considerados aptos en la esfera pública, y de cómo un marco dialógico puede producir resultados que reflejen las asimetrías del poder en lugar de la fuerza “no forzada” del mejor argumento. La experiencia de los Yolngu obliga a preguntarse si es posible construir un ideal dialógico que respete y sea justo con las diferentes culturas.

En la literatura crítica abundan las dudas de que la versión habermasiana pueda garantizar la equidad entre diversas culturas. Sin embargo, no ha quedado claro si la crítica principal es que el proyecto de crear una comunidad de comunicación universal está destinado al fracaso o que sus imperfecciones pueden corregirse mediante un proceso de autocritica. Ciertamente, algunas críticas aspiran a establecer una versión mejorada del diálogo que no esté plagada de concepciones liberales de la sociedad y del yo. Este es el caso del argumento de Shapcott (2001) a favor de las “conversaciones cosmopolitas”, que se basa en gran medida en la obra de Gadamer en un intento de evitar las tendencias excluyentes que Shapcott identifica en la ética del discurso y, concretamente, en su orientación *postconvencional* hacia una ética de principios que puedan universalizarse.

El cosmopolitismo de Shapcott está ligado al argumento de Gadamer sobre una “fusión de horizontes” en la que diferentes visiones del mundo alcanzan una inteligibilidad mutua (2001). En casos como las relaciones de los Yolngu con el sistema jurídico australiano, este enfoque hermenéutico sostiene que es posible que diferentes comunidades se adentren en la visión del mundo de la otra y transformen sus respectivos prejuicios a

través de una conversación abierta. La idea es que la hermenéutica filosófica pueda desarrollar un marco comunicativo que garantice la justicia para las voces marginales y las culturas subordinadas.

Esta pauta general es compartida por lo postulado por Habermas, quien afirma que los participantes en el discurso ideal asumen que nadie sabe quién aprenderá de quién. Sin embargo, Shapcott sostiene que la ética del discurso favorece algunos rasgos de personalidad, lo que deja en desventaja a algunos participantes en el diálogo.⁵ El enfoque discursivo debe hacer gala de una mayor sensibilidad hacia los integrantes de las posiciones sociales marginales, incluidos aquellos que no se adhieren a una ética postconvencionalista. Solo así se logrará una auténtica universalidad.

Shapcott traslada el argumento (de forma prematura, en opinión de algunos) a la pregunta de cómo caracterizar la universalidad⁶, pregunta que Judith Butler aborda de manera sumamente importante para los futuros trabajos sobre el enfoque discursivo. Butler argumenta que, aunque varias convenciones definan los derechos universales, no podemos estar seguros de que su “alcance haya sido definido de una vez por todas. De hecho, puede que lo “universal” sólo esté parcialmente definido, y que aún no sepamos cuáles formas pueda adoptar” (Butler, citado en M. Nussbaum 2002, p. 46). Además, si «los criterios de universalidad se definen históricamente, parece que exponer el carácter provincial y excluyente de una determinada definición histórica de la universalidad forma parte del proyecto de ampliar y dar contenido a la propia noción de universalidad» (Butler citado en M. Nussbaum, 2002, p. 47). Un punto clave es que “lo universal comienza a definirse, precisamente, a través de la oposición a su formulación actual, y esta oposición surge de aquellos que no están contemplados en él, que no tienen derecho a ocupar el lugar del “quién”, pero que, sin embargo, exigen su inclusión en lo que se considera universal”. Además, “la futura definición de lo universal” requiere un análisis de «cuáles son las interpretaciones de lo universal que se proponen, en qué exclusiones se basan y cómo la entrada de los excluidos en el ámbito de lo universal exige una transformación radical de nuestra concepción de la

5. Kapoor, se pregunta si el mero hecho de exigir que las reivindicaciones se sometan a prueba en el debate público perjudicará a las personas que carecen de asertividad en la discusión pública, una cuestión que aborda la noción de Nancy Fraser de las conversaciones «subalternas» a las que se refiere Kapoor (2002, p. 469).

6. Shapcott sostiene que la ética del discurso y la hermenéutica filosófica no son “enfoques necesariamente opuestos”, ya que ambas están comprometidas con el universalismo. Sin embargo, Shapcott critica lo que él ve como el “potencial de asimilación” en la ética del discurso (2001., p. 105). Este potencial surge de su carácter de género, que privilegia “lo generalizado sobre el otro concreto” (Shapcott, 2001, p. 111) y que excluye “los intereses y preocupaciones de otras personas concretas particulares” (Shapcott, 2001, p. 167). Volveré a esto más adelante.

universalidad», una transformación que solo puede desarrollarse a través de la “impugnación de la universalidad en sus fronteras ya imaginadas” (Butler citado en M. Nussbaum, 2002, p. 49). Es posible que este complejo “proceso de traducción” no se pueda “completar nunca” (Butler citado en 2002, p. 52). Se podría argumentar que este “proceso de traducción” es fundamental si el punto de vista del discurso pretende promover el proceso civilizador y minimizar el peligro de una política *asimilacionista* o excluyente.

Versión amplia y resumida de la ética del discurso

¿Qué significan estos últimos comentarios para las concepciones de la ética del discurso? ¿Qué tipo de universalidad debería abarcar? Una respuesta es que las democracias liberales más poderosas tienen la responsabilidad fundamental de entablar un diálogo sin restricciones con quienes se ven perjudicados por sus acciones o desfavorecidos por sus prácticas, deben mostrar una sensibilidad especial ante las distintas concepciones de diálogo y ser conscientes de las tendencias hegemónicas que pueden residir en toda formulación de la comunidad universal del diálogo. Una segunda respuesta es que estas exigencias no son menos vinculantes para las sociedades no liberales cuyas acciones y prácticas perjudican a los agentes externos. Aquí también existe una obligación *a priori* de entablar un diálogo con agentes externos cuando se cause o se pueda causar algún perjuicio. Esta responsabilidad ante los demás es una parte esencial del proceso civilizador, tal como se definió anteriormente.

En este punto hay que considerar dos objeciones. La primera se centra en el argumento de Shapcott de que el universalismo de la ética del discurso corre el riesgo de excluir las voces de la moral convencional y preconventional; la segunda está relacionado con la afirmación feminista de que las formas dominantes de universalidad giran en torno al otro generalizable y devalúan la “ética del cuidado y la responsabilidad” hacia los otros concretos (2002).

Shapcott sostiene que la búsqueda de universales éticos amenaza con anular las diferencias culturales en la estampida por buscar acuerdos o consensos. Es preciso preguntarse si ésta y otras críticas contra el universalismo prestan suficiente atención al igualitarismo que subyace en la idea de universalización ética de Kant. Lichtenberg resume esta postura con el argumento de que la universalidad “no significa [...] que lo que es bueno para uno sea bueno para todos; solo significa que lo que es bueno para uno es bueno para todos los que se encuentran en la misma situación (más exactamente, en la situación similar correspondiente). La universalidad sólo indica que

los iguales deben ser tratados por igual” (Lichtenberg, 1981, p. 94). Este resumen es relevante para la ética del discurso. No pretende englobar a todos los individuos bajo una concepción de lo que es bueno para todos, sino que apoya el principio de que las personas en circunstancias similares deben ser tratadas de la misma manera. En este sentido, se invita a los agentes morales a adoptar el punto de vista de los demás, a ponerse en el lugar del otro y a poner a prueba sus principios éticos preferidos al preguntarse si los aprobarían si se invirtieran los papeles. Shapcott se refiere a “renunciar” al principio de la universalización de la ética del discurso porque entonces “podría decirse que es más inclusivo con la diferencia” (2001, p. 128). Esto sacrificaría un elemento crucial del «punto de vista moral» descrito anteriormente y se perdería de vista un ingrediente principal para el punto de vista moral global que se empeña en trascender los modos de vida particulares.

Las preocupaciones de Shapcott encuentran eco en el argumento de Hutchings según el cual “la ética del discurso presupone la prioridad de lo generalizado sobre el otro concreto” (Hutchings, 1997, p. 141), y se apresura demasiado a identificar puntos en común entre los agentes y a ignorar los principales puntos de diferencia. Esto plantea interrogantes sobre la posibilidad de lograr un «universalismo interactivo» que no borre las diferencias individuales y culturales tal como se alega (Hutchings, 1997, p. 141). Benhabib ha argumentado que la ética del discurso puede adoptar una forma interactiva que anteponga el cuidado por los otros concretos (1992). Según ella, los agentes tienen que decidir si se encuentran en circunstancias similares antes de poder decidir si hay principios universales que deban guiar su interacción.⁷ El punto de vista hermenéutico de Shapcott subraya, con razón, la necesidad de actuar con cautela cuando se trata de decidir si los actores y sus contextos sociales son similares desde el punto de vista pertinente.

A pesar de que se afirma que la consideración del otro concreto “aparentemente no está al alcance de la ética del discurso” (Shapcott, 2001, p. 114), el compromiso hermenéutico con las circunstancias específicas de los otros concretos no es menos fundamental para esta posición. En su argumentación a favor del “contextualismo posconvencional” Benhabib (1992) defiende esta postura.⁸ Este enfoque duda de la validez de que el enfoque discursivo privilegie una ética abstracta (y quizás predominantemente masculina) de “derechos, igualdad y justicia” frente a la ética de cuidado y responsabilidad por los demás

7. Véase también Habermas J. (1998a, p. 21).

8. Benhabib, *Situating the Self*.

de Gilligan.⁹ Cabe recordar algunos comentarios previos sobre el alcance de los principios abstractos para trascender las distintas circunstancias concretas. Hay que destacar que el proceso de abstracción ética no supone que los individuos puedan trascender los contextos particulares hasta el punto de ser “transportados al más allá, en un reino ideal de entes nouménicos” (Habermas, 1996, p. 323). Los principios morales deben permitir a los actores sociales responder a los problemas que surgen en y entre “sociedades concretas que están situadas en el espacio y el tiempo”, incluido el daño que los seres humanos se hacen unos a otros. La ética del discurso exige solidaridad con las personas perjudicadas y conlleva la obligación de desarrollar un «contexto de vida compartido» entre quienes resulten perjudicados y quienes son responsables de su sufrimiento.¹⁰ El debate sobre las reivindicaciones territoriales de los Yolngu pone al descubierto las dificultades para crear un «contexto de vida compartido», pero eso no justifica que el enfoque discursivo considere que sólo quienes ya están inmersos en visiones del mundo liberales y universalistas puedan participar de forma significativa en el diálogo, ni sostiene la importancia de renunciar a la búsqueda de principios universalizables. El énfasis *gadameriano* en el “acuerdo” (Shapcott, 2001) —en el que cada participante llega a comprender el punto de vista de los demás— queda incompleto sin un análisis de aquellos principios públicos cuya universalización se ha sometido a una rigurosa prueba. Los principios universales que surgen al imaginar la inversión de roles desempeñan un papel vital a la hora de proteger los intereses fundamentales de los grupos vulnerables. La tendencia a asociar el universalismo con la asimilación o la exclusión oscurece este punto crucial.

Se sostiene que el enfoque discursivo no se limita a las relaciones entre liberales comprometidos, sino que puede aplicarse globalmente a todas las colectividades humanas que se influyen mutuamente. La versión resumida del enfoque discursivo puede terminar ahí; una versión más amplia argumentaría que todas las sociedades deberían organizar los asuntos públicos de acuerdo con principios dialógicos. Defender la versión amplia sólo confirma lo que muchos críticos ven en la ética del discurso: un proyecto totalizador empeñado en asimilar a los otros no occidentales dentro del estilo de vida occidental; pero apartarse de la versión amplia conduce a preguntarse cómo los defensores del punto de vista discursivo pueden justificar la negativa a apoyar a quienes carecen de voz en sus sociedades o sufren atropellos de los derechos humanos. Dado que la mayoría de las sociedades suscriben la cultura de los derechos humanos, a menudo no se puede elegir

9. Véase, sin embargo, M. Rosenfeld (1998, p. 107).

10. Para un debate relacionado que se centra en “la superposición de los mundos vitales”, véase Deitelhoff y Müller (2005).

entre una cosa u otra. Con esto no se pretende subestimar la complejidad de los debates éticos sobre prácticas como la “mutilación genital femenina”. Los debates sobre si estas prácticas merecen ser consideradas perjudiciales o bien ritos de iniciación adecuados plantean incómodas cuestiones para la ética del discurso. Es posible que quienes se puedan describir como sus víctimas no tengan la posibilidad de influir en las decisiones que obviamente les conciernen; pero aquellas personas que no pertenecen a estas sociedades y que consideren ofensiva esta práctica, no se ven afectadas por ella (como si se les hubiera lastimado de alguna manera). ¿Debería el defensor del enfoque discursivo argumentar que las “víctimas” no deberían ser sometidas a tales rituales sin su consentimiento expreso? ¿O debería el defensor de la ética del discurso evitar una conclusión que insinúe un proyecto totalizador en el que las formas occidentales de universalismo se impongan a formas de vida supuestamente menos avanzadas?

La ética del discurso no es la única que carece de soluciones para casos tan complicados, pero eso no significa que esté obligada a guardar silencio sobre las prácticas dañinas de otras sociedades. Por ejemplo, podría decirse que un argumento en contra de la persecución de las brujas se aplica en todos los lugares donde se haya producido esta práctica, tanto en las sociedades occidentales como en las no occidentales. No hay motivo alguno para limitar esta crítica a un contexto específico. Tal y como sostiene Douglas, la persecución de las brujas se ha basado a menudo en afirmaciones infundadas de que provocan «daños insidiosos» a los demás, lo que forma parte de las «estrategias de rechazo» que los grupos dominantes utilizan contra los marginados, que suelen ser mujeres (Douglas, 1992, pac. 5). No hay ninguna barrera clara para universalizar la crítica a tales prácticas. Cuando las prácticas sociales están obviamente diseñadas para humillar a los demás, el impulso de globalizar la crítica debería ser tal vez más fuerte; quizás ese impulso debería contenerse cuando lo que las personas ajenas a la comunidad juzgan como un sufrimiento innecesario es parte de un rito de paso que incorpora a las personas dentro de las comunidades (por muy desiguales que sean) (Archard, 1993, p. 151). Los debates sobre estos temas indican graves problemas a la hora de defender una versión amplia del principio del discurso, pero tampoco hay que ignorar casos más sencillos en los que se pueda demostrar que las poderosas sociedades liberal-democráticas son responsables de causar daños innecesarios a los miembros de comunidades vulnerables y son culpables de no reconocer el derecho de estos a participar en decisiones que les afecten de forma tan evidente.

Conclusión

Este artículo comenzó en torno a la pregunta de si la teoría discursiva de la moralidad puede hacer avanzar el proceso civilizador, en el cual los actores se han vuelto menos

tolerantes hacia los actos de crueldad y violencia contra los demás. Se han considerado las críticas al principio del discurso que subrayan su potencial excluyente y asimilacionista; se ha insistido en la necesidad de ser conscientes en todo momento de las dificultades que entraña derivar principios morales abstractos de estilos de vida específicos. Se ha defendido una versión resumida de la perspectiva del discurso que aspira a proteger a las sociedades vulnerables sobre todo de las acciones de las poderosas sociedades liberales y de las estructuras que sirven a sus intereses. La incapacidad de resolver profundos conflictos de valores desestima la versión amplia por su potencial totalizador. A pesar de esta limitación —de hecho, debido a ella— el enfoque del discurso sigue siendo uno de los mejores medios para hacer avanzar el proceso de la civilización en las relaciones internacionales.

Referencias biográficas

- Archard, D. (1993). *Children: Rights and Childhood*. Routledge.
- Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*.
- Burke, P. (1993). *The Art of Conversation*. Cambridge, Polity Press,.
- Douglas, M. (1992). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Routledge.
- Deitelhoff, N., & Müller, H. (2005). Theoretical paradise—empirically lost? Arguing with Habermas. *Review of International Studies*, 31(1), 167-179. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S0260210505006507>
- Elias, N. (1996). *The Germans*. Basil Blackwell.
- Elster, J. (1999). *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1993). *Justification and Application*. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Polity.
- Habermas, J. (1998a). Paradigms of law. En M. Rosenfeld & A. Arato (Eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. University of California Press.
- Habermas, J. (1998b). Reply to the symposium participants. En M. Rosenfeld & A. Arato (Eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. University of California Press.
- Hopgood, S. (2000). Reading the small print in global civil society: The inexorable hegemony of the liberal self. *Millennium*, 29, p. 10.
- Hutchings, K. (1997). Moral deliberation and political judgment: Reflections on

- Benhabib's interactive universalism. *Theory, Culture & Society*, 14.
- Kapoor, I. (2002). Deliberative democracy or agonistic pluralism? The relevance of the Habermas-Mouffe debate for Third World politics. *Alternatives*, 27, pp. 459—487.
- Lichtenberg, J. (1981). National boundaries and moral boundaries: A cosmopolitan view. En P. G. Brown & H. Shue (Eds.), *Boundaries: National Autonomy and Its Limits* (p. 94). Toyota: Rowman & Littlefield.
- Lynch, M. (2000). The dialogue of civilisations and international public spheres. *Millennium*, 29, pp. 307 a 330.
- Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- McCarthy, T. (1998). Legitimacy and diversity: Dialectical reflections on analytic distinctions. En M. Rosenfeld & A. Arato (Eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* (pp. 134—135). Londres: University of California Press.
- Risse, T. (2000). Let's argue! Communicative action in world politics. *International Organisation*, 54.
- Rustin, C. (1999). Habermas, discourse ethics and international justice. *Alternatives*, 24, pp. 167—192.
- Rosenfeld, M. (1998). ¿Can rights, democracy and justice be reconciled through discourse theory? Reflections on Habermas's proceduralist paradigm of law. En M. Rosenfeld & A. Arato (Eds.), *Habermas on law and democracy: Critical exchanges* (pp. [indicar las páginas del capítulo si es posible]). University of California Press.
- Shapcott, R. (2001). *Justice, Community and Dialogue in International Relations*. Cambridge University Press.
- Shapcott, R. (2002). Cosmopolitan conversations: Justice, dialogue and the cosmopolitan community. *Global Society*, 16, pp. 221—243.
- Ten, C. L. (1980). *Mill on Liberty*. Clarendon Press.
- Van Vree, W. (1999). *Meetings, Manners and Civilization: The Development of Modern Meeting Behaviour*. Leicester University Press.
- Van Vree, W. (1999). *Meetings, Manners and Civilization: The Development of Modern Meeting Behaviour*. Leicester University Press.
- Williams, N. M. (1986). *The Yolngu and Their Land: A System of Land Tenure and the Fight for Its Recognition*. Stanford University Press.