

LA TEORIA DE LA DEMOCRÀCIA EN L'ESCOLA DE FRANKFURT: DEL PROJECTE DELIBERATIU DE JÜRGEN HABERMAS A L'ETICITAT DEMOCRÀTICA D'AXEL HONNETH

Ivan López Rodríguez

Dipòsit legal: Gi. 1384-2015
<http://hdl.handle.net/10803/302800>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

**LA TEORIA DE LA DEMOCRÀCIA EN
L'ESCOLA DE FRANKFURT: DEL
PROJECTE DELIBERATIU DE JÜRGEN
HABERMAS A L'ETICITAT DEMOCRÀTICA
D'AXEL HONNETH.**

Ivan López Rodríguez

2015



Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

**LA TEORIA DE LA DEMOCRÀCIA EN
L'ESCOLA DE FRANKFURT: DEL
PROJECTE DELIBERATIU DE JÜRGEN
HABERMAS A L'ETICITAT DEMOCRÀTICA
D'AXEL HONNETH.**

Ivan López Rodríguez

2015

PROGRAMA DE DOCTORAT

Ciències Humanes, del Patrimoni i de la Cultura.

DIRIGIDA PER

Prof. Dr. Joan Vergés Gifra.

Memòria presentada per optar al títol de doctor per la Universitat de Girona

AGRAÏMENTS

Vull expressar el meu agraïment més sincer als membres de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Girona. De tots ells vaig aprendre molt durant el temps que vaig ser becari d'aquesta universitat. La tesi que ara presentem es va començar a gestar aleshores, gràcies a una beca FI de la Generalitat de Catalunya (nº 2006FI 01123) durant els anys 2006-2009.

En el curs acadèmic 2009-2010 vaig fer una estada de recerca a la Johann Wolfgang-Goehte Universität de Frankfurt. Estic especialment agraït amb el Dr. Axel Honneth i el Dr. Rainer Forst per haver-me acollit en els seus respectius *kolloquiums* d'investigació. Tots dos em van fer observacions molt valuoses per a la meva recerca.

També voldria esmentar aquí dues persones que van ser especialment importants durant la meva època d'estudiant a la Universitat Autònoma de Barcelona: en Pere Lluís Font i en Raúl Gabás. La passió per la filosofia que ambdós professors em van saber transmetre en els meus primers anys de formació no s'ha esvaït amb el temps i encara perdura.

El deute més gran el tinc, però, amb el meu director de tesi, el Dr. Joan Vergés. Sense ell, sense els seus consells i recomanacions, res d'això no hauria estat possible.

Més enllà de l'àmbit universitari, la Carol López i en Lluís Riera han esdevingut per a mi, des de fa molts anys, dues persones de referència. El recolzament incondicional que sempre he trobat en ells ha tingut un valor incalculable en la realització d'aquest treball.

Per últim, no em puc oblidar, és clar, de la Laia Riera, que va néixer en el procés de redacció del darrer capítol!

Moltes gràcies a tots.

Ivan López

ÍNDEX

AGRAÏMENTS.....	5
ÍNDEX	7
RESUM.....	11
RESUMEN	13
ABSTRACT	15
METODOLOGIA.....	17
OBJECTIUS	19
INTRODUCCIÓ	21
1 ^a Part	27
1. HABERMAS I L'ESCOLA DE FRANKFURT	29
1.1. Introducció	29
1.2. La Teoria Crítica de Horkheimer i Adorno.	30
1.2.1. F. Neumann i A. Mitscherlich. L'orientació política de la psicoanàlisi.	35
1.2.2. Dialèctica de la Il·lustració.....	37
1.3. Habermas crític de <i>Dialèctica de la Il·lustració</i>	39
1.3.1. El concepte de "Il·lustració".	40
1.3.2. El concepte de "cosificació".	41
1.3.3. Horkheimer i Adorno hereus de Nietzsche.	43
2. TEORIA DE L'ACCIÓ COMUNICATIVA	47
2.1. Introducció	47
2.2. La pregunta per la racionalitat.....	48
2.3. La noció de "racionalitat comunicativa".	49
2.4. El paper de l'argumentació.....	53
2.5. La comunicació com a mecanisme de coordinació social.....	56
2.6. El "món de la vida".....	60
2.7. Racionalització del "món de la vida".	64

2.8.	Interpretació de la societat en dos nivells: “sistema” i “món de la vida”.	66
2.8.1.	Abstracció del dret i la moral	68
2.8.2.	Mitjans de comunicació.	71
2.9.	Colonització del “món de la vida”.	74
2.10.	La teoria dels mitjans de Talcott Parsons.	76
2.10.1.	Generalització del diner a les relacions de poder.	80
2.11.	La teoria de la modernitat de Max Weber.	82
2.11.1.	La burocràcia com a indicador de la racionalització social.	83
2.11.2.	Racionalització social i pèrdua de llibertat.	84
2.11.3.	Racionalització social i pèrdua de sentit.	87
2.11.4.	L’anàlisi del capitalisme: Marx, Weber, Habermas.	89
3.	LA DEMOCRÀCIA DELIBERATIVA	93
3.1.	Introducció	93
3.2.	La democràcia deliberativa de Jürgen Habermas	95
3.2.1.	El pensament polític liberal.	96
3.2.2.	El pensament polític republicà.	100
3.2.3.	La posició intermèdia de Habermas.	101
3.2.4.	Una concepció procedimental de la democràcia.	107
3.2.5.	El procés ideal de deliberació.	110
3.2.6.	La deliberació com a procés d’argumentació.	115
3.2.7.	Deliberacions “formals” i “informals”.	119
3.2.8.	La funció del dret.	122
3.3.	Operacionalització del concepte ‘deliberació’	130
3.3.1.	Discourse Quality Index (DQI)	131
a)	El DQI i l’ètica del discurs.	132
b)	Criteris de codificació del discurs.	133
c)	Interrogants del DQI.	137
3.3.2.	Deliberative Opinion Polls (DOP)	138
a)	Les DOP i les enquestes d’opinió tradicionals.	139
b)	Funcionament de les DOP.	140
c)	Interrogants de les DOP.	141
3.4.	Crítiques a la democràcia deliberativa	143
3.4.1.	Una utopia irrealitzable.	144

3.4.2.	El problema de l'egoisme encobert.	145
3.4.3.	L'exigència d'una argumentació racional.....	146
3.4.4.	Deliberació i orientació de l'acció.	147
3.4.5.	Circularitat del plantejament.	148
3.4.6.	La dimensió psicològica dels contextos deliberatius.	149
2^a Part	153
4.	LA NOCIÓ D'UNA ETICITAT DEMOCRÀTICA	155
4.1.	Introducció	155
4.2.	La teoria del reconeixement d'Axel Honneth	156
4.2.1.	Antecedents de la teoria del reconeixement de Honneth: Hegel i Mead.	158
4.2.2.	Els tres estadis del reconeixement de Honneth.....	163
4.2.3.	El darrer estadi del reconeixement.....	165
4.2.4.	Valoració social i conflicte cultural.....	168
4.2.5.	L'experiència del menyspreu.	171
4.3.	<i>El dret de la llibertat. Esbós d'una eticitat democràtica</i>	176
4.3.1.	La llibertat negativa i la llibertat jurídica	177
a)	La llibertat negativa.....	177
b)	La llibertat jurídica.....	178
4.3.2.	La llibertat reflexiva i la llibertat moral	181
a)	La llibertat reflexiva.....	181
b)	La llibertat moral.	182
4.3.3.	La llibertat social: la realitat de la llibertat	186
a)	Les relacions personals.....	190
b)	Les relacions econòmiques.	195
c)	Les relacions a l'espai públic.	203
5.	LA DEMOCRÀCIA COM A COOPERACIÓ REFLEXIVA	215
5.1.	Introducció	215
5.2.	John Dewey: filòsof de la democràcia	218
5.2.1.	L'individualisme de la democràcia.	220
5.2.2.	La pèrdua de l'individualisme.....	223
5.2.3.	La democràcia com a autorealització.....	227
5.2.4.	La democràcia com a solució de problemes.	231

5.2.5.	L'eticitat de la democràcia en Dewey.	235
5.3.	Axel Honneth i la idea d'una democràcia com a cooperació reflexiva. ..	238
5.3.1.	Cooperació, llibertat i democràcia.	238
5.3.2.	Relació entre treball i democràcia.	239
5.3.3.	Regeneració de l'espai públic.....	242
5.3.4.	Normativitat dels problemes socials.....	243
5.3.5.	L'experiència prepolítica de la cooperació.....	245
CONCLUSIONS.....		249
BIBLIOGRAFIA		269

RESUM

La Teoria Crítica –més tard coneguda amb el nom d'*Escola de Frankfurt*– ha esdevingut, sens dubte, un dels corrents filosòfics més importants dels darrers anys. Des dels seus inicis, a la primera meitat del segle XX, l'Escola de Frankfurt s'ha caracteritzat per l'afany de dur a terme una crítica social emancipadora.

Més enllà del marxisme ortodox que havia predominat fins aleshores, Horkheimer i Adorno estableixen els fonaments de la Teoria Crítica a partir de tres disciplines bàsiques: l'economia, la psicologia i els estudis envers la cultura. La primera generació d'autors francfortians entén que la crítica de les societats modernes ha d'incloure aquestes tres perspectives.

La segona generació d'autors francfortians, amb Habermas al capdavant, prioritza clarament la filosofia del llenguatge en detriment d'altres disciplines com la psicologia. Tanmateix, amb Axel Honneth –principal representant de la tercera generació de l'Escola de Frankfurt– la Teoria Crítica recupera dos elements de la primera generació que havien estat oblidats en la segona: d'una banda, la disciplina de la psicologia en l'anàlisi de la societat i, de l'altra, la dimensió emancipadora del treball.

Aquesta evolució de la Teoria Crítica es veu reflectida en les dues concepcions de la democràcia sorgides en el marc de l'Escola de Frankfurt: la democràcia deliberativa de Habermas i la noció d'una eticitat democràtica de Honneth. De manera semblant a com la teoria de l'acció comunicativa de Habermas –ancorada en la filosofia del llenguatge– deriva en la proposta d'una democràcia deliberativa, la teoria del reconeixement de Honneth –on es posa èmfasi en les repercussions psíquiques que l'experiència del menyspreu genera en l'individu– dona lloc a una concepció ètica de la democràcia.

A diferència del model deliberatiu de Habermas, que assumeix una perspectiva kantiana de l'autonomia, Honneth parteix de Hegel i articula una concepció de la democràcia basada en l'ideal ètic de la llibertat individual. Axel Honneth esmenta tres àmbits o esferes de l'eticitat democràtica: les relacions personals, el mercat de treball i la vida pública democràtica. Més enllà de la participació de la ciutadania en processos de deliberació –així es pot resumir la seva proposta–, la democràcia ha de garantir la llibertat individual que és inherent a les altres dues esferes de l'eticitat: les relacions personals i les relacions laborals.

Al nostre entendre, aquest darrer àmbit de l'eticitat democràtica –el mercat de treball– és especialment important a l'hora de pensar les possibilitats de la democràcia en les societats modernes, més enllà d'una participació discursiva en l'espai públic. Per això, a la part final de la nostra tesi analitzem la proposta de Honneth d'una democràcia com a cooperació reflexiva.

En qualsevol cas, si bé la primera generació d'autors francfortians no fa contribucions significatives a la teoria de la democràcia, actualment podem dir que les aportacions a la teoria de la democràcia en el context de l'Escola de Frankfurt van més enllà de la proposta deliberativa de Habermas.

RESUMEN

La Teoría Crítica –más tarde conocida con el nombre de Escuela de Frankfurt– es, sin duda, una de las corrientes filosóficas más importantes de los últimos años. Des de sus inicios, en la primera mitad del siglo XX, la Escuela de Frankfurt se ha caracterizado por su interés en realizar una crítica social emancipadora.

Más allá del marxismo ortodoxo que había predominado hasta entonces, Horkheimer y Adorno establecen los fundamentos de la Teoría Crítica a partir de tres disciplinas básicas: la economía, la psicología y los estudios sobre la cultura. La primera generación de autores frankfurtianos entiende que la crítica de las sociedades modernas debe incluir estas tres perspectivas.

La segunda generación de autores frankfurtianos, con Habermas a la cabeza, prioriza claramente la filosofía del lenguaje en detrimento de otras disciplinas como la psicología. Sin embargo, con Axel Honneth –principal representante de la Escuela de Frankfurt, en su tercera generación– la Teoría Crítica recupera dos elementos de la primera generación que habían quedado olvidados en la segunda: por un lado, la disciplina de la psicología en el análisis de la sociedad y, por otro, la dimensión emancipadora del trabajo.

Esta evolución de la Teoría Crítica se ve reflejada en las dos concepciones de la democracia surgidas en el marco de la Escuela de Frankfurt: la democracia deliberativa de Habermas y la noción de una eticidad democrática de Honneth. De semejante manera a como la teoría de la acción comunicativa de Habermas –anclada en la filosofía del lenguaje– deriva en la propuesta de una democracia deliberativa, la teoría del reconocimiento de Honneth –donde se hace hincapié en las repercusiones psíquicas que la experiencia del menosprecio genera en el individuo– desemboca en una concepción ética de la democracia.

A diferencia del modelo deliberativo de Habermas, que asume una perspectiva kantiana de la autonomía, Honneth parte de la filosofía de Hegel y articula una concepción de la democracia basada en el ideal ético de la libertad individual. Axel Honneth nombra tres ámbitos o esferas de la eticidad democrática: las relaciones personales, el mercado de trabajo y la vida pública democrática. Más allá de la participación de la ciudadanía en procesos de deliberación –así podemos resumir su propuesta– la democracia debe

garantizar la libertad individual que es inherente a las otras dos esferas de la eticidad: las relaciones personales y las relaciones laborales.

A nuestro modo de ver, este último ámbito de la eticidad –el mercado de trabajo– es especialmente importante a la hora de pensar las posibilidades de la democracia en las sociedades modernas más allá de una participación discursiva en el espacio público. Por ello, en la última parte de nuestra tesis analizamos la propuesta de Honneth de una democracia como cooperación reflexiva.

En cualquier caso, si bien la primera generación de autores frankfurtianos no hace contribuciones significativas a la teoría de la democracia, actualmente podemos decir que las aportaciones a la teoría de la democracia en el contexto de la Escuela de Frankfurt van más allá de la propuesta deliberativa de Habermas.

ABSTRACT

Critical Theory –later known as the Frankfurt School– is undoubtedly one of the most important philosophical trends of recent years. From the beginning, in the first half of the twentieth century, the Frankfurt School has been characterized by its interest in making an emancipatory social criticism.

Beyond the orthodox Marxism that had prevailed until then, Horkheimer and Adorno laid the foundations of Critical Theory from three basic disciplines: economics, psychology and studies around the culture. The first generation of Frankfurtians authors understand that criticism of modern societies should include these three perspectives.

The second generation of Frankfurtians authors, Habermas as the main representative, clearly prioritizes the philosophy of language at the expense of other disciplines, such as psychology. However, with Axel Honneth –main representative of the Frankfurt School, in its third generation– Critical Theory gets back two elements of the first generation that had been forgotten in the second: first, the discipline of psychology in the analysis of society and, secondly, emancipatory dimension of work.

This evolution of Critical Theory is reflected in the two conceptions of democracy emerged in the context of the Frankfurt School: deliberative democracy of Habermas and the idea Honneth's democratic ethical life. Just as the theory of communicative action of Habermas –anchored in the philosophy of language– leads to the proposal of a deliberative democracy, Honneth's theory of recognition –where the emphasis is put on the psychological impact that the experience of disrespect generates in the individual– leads to an ethical conception of democracy.

In contrast to Habermas deliberative model, which assumes a Kantian perspective of autonomy, Honneth starts from the philosophy of Hegel and articulates a conception of democracy based on the ethical ideal of individual liberty. Axel Honneth names three fields or spheres of democratic ethical life: personal relationships, the labor market and democratic public life. Beyond the participation of citizens in deliberative processes –so we can summarize their proposal– democracy must guarantee individual freedom that is inherent in other two areas of ethical life: personal relationships and labor relations.

In our view, this latter field of democratic ethical life –the labor market– is especially important when thinking about the possibilities of democracy in modern societies beyond a discursive participation in public sphere. Therefore, in the last part of our thesis we analyze the proposal Honneth of democracy as a reflexive cooperation.

In any case, while the first generation of Frankfurtians authors made significant contributions to the theory of democracy, we can now say that the contributions to the theory of democracy in the context of the Frankfurt School goes beyond Habermas deliberative democracy.

METODOLOGIA

Des del punt de vista metodològic, per realitzar aquest treball, en primer lloc, hem dut a terme una **aproximació descriptiva** de les principals obres de referència que articulen la tradició teòrica de l'anomenada Escola de Frankfurt. El primer període de l'Escola de Frankfurt l'analitzem, en el primer capítol, a partir de l'obra conjunta de Horkheimer i Adorno *Dialèctica de la Il·lustració* (1944). El segon període, i el canvi de paradigma que representa la noció de "raó comunicativa", el veiem, en el segon capítol, amb *Teoria de l'acció comunicativa* (1981) de Jürgen Habermas. En el tercer capítol, el més extens del treball, exposem la teoria de la democràcia deliberativa de Habermas. Això ens obliga a tenir en compte altres obres de Habermas, entre les quals destaca, especialment, *Facticitat i validesa* (1992). La situació actual de l'Escola de Frankfurt l'exposem, en els capítols 4 i 5, principalment, a través de dues obres d'Axel Honneth: *La lluita pel reconeixement* (1992) i *El dret de la llibertat* (2011).

El tracte marcadament descriptiu que, en alguns casos, donem a les obres esmentades ens permet realitzar, en segon lloc, una **valoració crítica** de l'evolució de l'Escola de Frankfurt respecte a les seves aportacions a teoria de la democràcia. Aquesta segona vessant metodològica d'anàlisi crítica es concentra en dues concepcions de la democràcia: la democràcia deliberativa de Habermas i la concepció d'una eticitat democràtica de Honneth. En bona mesura, l'estructura del treball en dues parts respon a aquestes dues maneres d'entendre la democràcia a les quals ha donat lloc la Teoria Crítica.

A *Das Andere der Gerechtigkeit*, Axel Honneth planteja la idea d'una democràcia com a cooperació reflexiva. Honneth formula aquesta particular concepció de la democràcia a partir de John Dewey. Al nostre entendre –ho veiem al darrer capítol–, és amb relació a l'ideal cooperatiu de la democràcia de Honneth com millor es poden veure els elements que caracteritzen l'evolució de la teoria de la democràcia en el context de l'Escola de Frankfurt.

OBJECTIUS

L'objectiu d'aquest treball és resseguir l'evolució de l'Escola de Frankfurt amb relació a les seves aportacions a la teoria de la democràcia. En el marc d'aquest objectiu general, cal esmentar tres objectius concrets:

1. Mostrar de quina manera la tradició teòrica iniciada per Horkheimer i Adorno, caracteritzada per una manca d'aportacions significatives a la teoria de la democràcia, canvia radicalment amb l'obra de Jürgen Habermas.
2. Analitzar la teoria deliberativa de la democràcia de Jürgen Habermas. La tasca consisteix a veure en què es fonamenta; esmentar algunes de les controvèrsies que ha generat en l'àmbit de la filosofia política contemporània; i exposar les crítiques principals a què ha hagut de fer front aquesta manera d'entendre la democràcia.
3. Comparar la teoria de la democràcia de Jürgen Habermas amb l'actual proposta d'Axel Honneth d'una eticitat democràtica i, en concret, amb la seva concepció d'una democràcia com a cooperació reflexiva.

INTRODUCCIÓ

La Teoria Crítica ha esdevingut, sens dubte, un dels corrents filosòfics més importants dels darrers anys. Institucions com *Die Herausbildung Normativer Ordnungen* (2007) – en la línia de l'*Institut für Sozialforschung*– dona compte de la força actual de la Teoria Crítica.¹

Els inicis de la Teoria Crítica s'emmarquen en el context teòric del marxisme. El seu propòsit inicial és dur a terme una crítica social emancipadora. En aquest sentit, l'esperit originari de la Teoria Crítica encara es manté. No obstant això, d'ençà del seu naixement, l'any 1924, la Teoria Crítica –més tard coneguda amb el nom d'Escola de Frankfurt– ha passat per diferents períodes.

Actualment podem distingir tres generacions d'autors francfortians. La primera generació, encapçalada per Max Horkheimer i Theodor Adorno, posa de manifest les conseqüències que deriven de la generalització d'una raó estratègica o instrumental. L'obra conjunta de Horkheimer i Adorno *Dialèctica de la Il·lustració* esdevé el text de referència d'aquest primer període de la Teoria Crítica.

La segona generació d'autor francfortians s'associa al nom de Jürgen Habermas. A partir de la filosofia del llenguatge, Habermas desenvolupa una nova manera d'entendre la raó en tant que raó comunicativa. Més enllà de la raó instrumental, considerada pels autors precedents com la força motriu en l'evolució de la cultura occidental, la noció de *raó comunicativa* obre una nova perspectiva per a la Teoria Crítica. L'obra de referència d'aquesta nova etapa és *Teoria de l'acció comunicativa*.

En les últimes dècades la Teoria Crítica ha tornat a fer un gir significatiu en la seva orientació de la crítica social. El paradigma d'aquesta darrera transformació el trobem en *La lluita pel reconeixement* d'Axel Honneth. Més enllà de la societat comunicativa de Habermas, Honneth incorpora els vincles del reconeixement intersubjectiu com a fonament d'una nova teoria de la societat.

¹ *Die Herausbildung normativer Ordnungen* –també coneguda amb el nom de *Normative Orders*– és una institució d'investigació social vinculada a la Universitat de Frankfurt. De manera semblant a l'*Institut für Sozialforschung*, l'objectiu de *Normative Orders* és dur a terme una anàlisi multidisciplinària de les societats contemporànies. Ara bé, les societats del segle XXI estan subjectes, cada vegada més, a un ordre social determinat per fenòmens com la globalització, el canvi climàtic o l'escassetat de recursos. Les investigacions de *Herausbildung normativer Ordnungen* –com el seu nom indica– giren al voltant dels processos de “formació dels ordres normatius” en el marc d'aquest nou ordre global. Vegeu www.normativeorders.net

La història de la Teoria Crítica es pot resseguir, doncs, a partir dels canvis teòrics que es succeeixen amb el trànsit d'una generació a una altra pel que fa a l'orientació de la crítica social. És interessant, però, veure quina ha estat l'evolució de la Teoria Crítica des del punt de vista de la teoria política; i, en concret, des del punt de vista de la teoria de la democràcia.

La primera generació d'autors francfortians posa èmfasi en aquells elements del capitalisme que el fan incompatible amb la democràcia. El capitalisme inculca en l'individu una actitud que es contradiu amb les exigències de la democràcia. Els autors crítics arriben a una única conclusió: la democràcia requereix, abans que res, acabar amb el capitalisme.

La primera generació d'autors francfortians es caracteritza, així, per una absència de contribucions significatives a la teoria de la democràcia. Aquest és un dels retrets que, des de la teoria política, sovint es fa al cercle d'intel·lectuals liderats per Horkheimer i Adorno. Hi ha dos autors, però, que en són una excepció: Franz Neumann i Alexander Mitscherlich. Des de la psicoanàlisi, Neumann i Mitscherlich posen de manifest les repercussions del fenomen psicològic de la por en les democràcies de la postguerra. Ambdós autors arriben a una conclusió: un Estat de dret democràtic no només pot estar en perill a causa d'esdeveniments socials –corrupció, concentració de poder, etcètera–, sinó també a causa de factors psicològics: les pors irracionals fomenten en l'individu una tendència a l'apatia i la desmotivació, de manera que no pot assumir les funcions de deliberació que la democràcia li atribueix com a ciutadà. Per ser rigorosos, hem de dir, doncs, que, tret de les investigacions de Neumann i Mitscherlich, el primer període de la Teoria Crítica no aporta pràcticament res a la teoria de la democràcia.

La situació canvia radicalment amb l'obra de Jürgen Habermas. A partir de la seva teoria de l'acció comunicativa, Habermas formula els principis d'una nova teoria de la democràcia: l'anomenada *democràcia deliberativa*. Habermas desenvolupa una concepció procedimental de la democràcia arrelada en el principi discursiu, segons el qual en els discursos pràctics han de poder participar tots els possibles afectats per les normes d'acció que se'n derivin. Un aspecte cabdal de la democràcia deliberativa és, per tant, la inclusió de la ciutadania en els processos de deliberació política. La democràcia deliberativa de Habermas troba les seves arrels en Kant. Tanmateix, allò que Kant interpreta des d'un punt de vista monològic –l'autonomia, en tant que

autolegislació–, Habermas ho interpreta en termes intersubjectius, com el resultat d'un procés de deliberació.

Però la contribució de la Teoria Crítica a la teoria de la democràcia ha donat un pas més amb la interpretació de Honneth d'una eticitat democràtica. En el seu darrer llibre, *El dret de la llibertat*, Axel Honneth ha desenvolupat una concepció de la democràcia basada en l'ideal ètic de la llibertat individual. A diferència de Habermas, per Honneth, la democràcia no només requereix la inclusió de la ciutadania en processos de deliberació. La democràcia exigeix la realització de la llibertat individual en tres àmbits o esferes de relacions: les relacions personals, el mercat de treball i la vida pública.

Al nostre entendre, un dels aspectes més interessants de l'eticitat democràtica de Honneth és la recuperació del treball com una categoria central de la democràcia. Anteriorment a *El dret de la llibertat*, Honneth havia reivindicat, en un altre lloc, la importància del potencial emancipador del treball per a la democràcia. Des d'aquesta perspectiva, a *Das Andere der Gerechtigkeit*, Honneth formula la interpretació de la democràcia com a cooperació reflexiva. Com veurem en el darrer capítol, la democràcia com a cooperació reflexiva consisteix en una concepció ètica de la democràcia en la qual la llibertat s'entén, sobretot, sota la forma d'una autorealització individual. La democràcia conté un ideal ètic que ha d'estar a l'abast de tothom: l'autorealització individual.

La concepció de la democràcia de Honneth està més a prop de Hegel que no pas de Kant. Tanmateix, l'autor de referència és John Dewey. És a partir de Dewey que Honneth formula una nova orientació normativa de la democràcia ben diferent a la de Habermas: la democràcia ha de procurar el desenvolupament lliure de coaccions dels integrants de la societat, de manera que, amb el desplegament de les seves capacitats individuals, es puguin percebre com a membres cooperatius en l'assoliment d'objectius comuns.

La Teoria Crítica presenta, doncs, una evolució pel que fa a les seves aportacions a la teoria de la democràcia. L'objectiu del nostre treball és resseguir aquesta evolució de la Teoria Crítica. Com veurem, des del punt de vista de la teoria política, l'Escola de Frankfurt compta amb una història d'alts i baixos. No obstant això, les aportacions més rellevants dels últims anys a la teoria de la democràcia s'han dut a terme en el context teòric de l'Escola de Frankfurt: d'una banda, la proposta de Habermas d'una

democràcia deliberativa i, d'altra banda, el model d'una ciutat democràtica de Honneth. En el nostre treball ens centrarem, especialment, en aquestes dues concepcions de la democràcia.

De l'evolució de la Teoria Crítica que aquí presentem –és a dir, amb relació a les aportacions a la teoria de la democràcia– hem tret vuit conclusions que s'exposen al darrer apartat. No obstant això, la tesi que defensem afirma la necessitat, en la teoria de la democràcia, d'atendre la dimensió psíquica (emocional) de l'individu associada a l'autoestima; una dimensió psíquica que, en les societats modernes, s'articula principalment al voltant del treball reconegut socialment.

Estructura de la tesi.

La tesi s'estructura en dues parts principals: una primera part dedicada, especialment, a l'obra de Habermas; i una segona on s'analitza, sobretot, el pensament d'Axel Honneth.

La primera part del treball és la més extensa i consta de tres capítols. En el **primer** exposem les línies directrius de la primera generació de la Teoria Crítica. Per dur a terme això, ens centrem, bàsicament, en dos autors: Max Horkheimer i Theodor Adorno. En aquest primer capítol esmentarem també l'orientació política que autors com F. Neumann i A. Mitscherlich donen a la teoria psicoanalítica en el context de la primera Escola de Frankfurt. Tanmateix, l'aspecte més rellevant el situem en la transició a una segona generació de la Teoria Crítica a partir de Habermas i la seva crítica a *Dialèctica de la Il·lustració*.

En el **segon capítol** analitzem els aspectes més rellevants de *Teoria de l'acció comunicativa* de Habermas. La nostra lectura de l'obra subratlla especialment els elements que esdevenen determinants en el plantejament d'una democràcia deliberativa. En aquest sentit veurem, per exemple, com resol Habermas la pregunta per la racionalitat –pels criteris que permeten entendre una acció com a racional– o bé, el lloc que ocupa la pràctica de l'argumentació en la teoria comunicativa de Habermas. D'altra banda, la nostra anàlisi de *Teoria de l'acció comunicativa* posa èmfasi en el plantejament sociològic de Habermas. També ens aturarem, per tant, en les implicacions de la interpretació de Habermas d'una societat en dos nivells (“sistema” i “món de la

vida”); i en el posicionament de Habermas envers les teories de la societat de Max Weber i Talcott Parsons.

En el **tercer capítol** veurem les característiques principals de la teoria de la democràcia de Jürgen Habermas, l’anomenada *democràcia deliberativa*. La teoria deliberativa de la democràcia es situa entre el liberalisme i el republicanisme. Veurem en quin sentit la teoria de la democràcia de Habermas s’apropa a cada una d’aquestes concepcions polítiques i en quin sentit se n’allunya. La idea central de la democràcia deliberativa és la d’un *consens* enraonat entre els diferents participants d’una procés de deliberació. En aquest sentit, un dels problemes a què ha hagut de fer front la proposta deliberativa de Habermas té a veure amb la seva forta dimensió teòrica o filosòfica. Caldrà plantejar-se, doncs, fins a quin punt –i de quina manera– la idea d’una democràcia deliberativa pot anar més enllà d’un plantejament purament filosòfic. Per això, ens centrarem en dues propostes empíriques: el *Discourse Quality Index* de M. Steenbergen i les *Deliberative Opinion Polls* de J. Fishkin. Ara bé, al marge dels inconvenients pel que fa a la seva viabilitat real, la teoria deliberativa de la democràcia ha estat objecte de nombroses crítiques. A la darrera secció de la primera part del treball veurem alguna d’aquestes crítiques.

La segona part del treball s’ocupa de la idea d’eticitat democràtica d’Axel Honneth. De la mateixa manera que la teoria de l’acció comunicativa de Habermas representa el preàmbul de la seva concepció deliberativa de la democràcia, els fonaments de l’eticitat democràtica, en Honneth, es troben en la seva teoria del reconeixement. Així, en el **quart capítol** començarem per esmentar els aspectes principals de la teoria del reconeixement de Honneth. En un segon apartat veurem com la teoria del reconeixement de Honneth deriva en una concepció de la democràcia basada en l’ideal ètic de la llibertat individual. En darrer terme, podrem veure com les aportacions a la teoria de la democràcia en el context de l’Escola de Frankfurt, actualment, van més enllà de la proposta deliberativa de Habermas.

En el **cinquè capítol** pararem especial atenció a una de les tres esferes de l’eticitat democràtica de Honneth: l’esfera de les relacions laborals. És en el marc d’aquesta esfera de l’eticitat que Honneth formula la idea d’una *democràcia com a cooperació reflexiva*. En el primer apartat, analitzarem els aspectes principals del pensament de Dewey pel que fa a la seva concepció de la democràcia. Això ens permetrà analitzar, a

continuació, la interpretació que Honneth fa de l'obra de Dewey i a partir de la qual planteja una nova orientació normativa de la democràcia.

Per últim, el nostre treball de tesi inclou un darrer apartat de **conclusions**. En ell resumirem les característiques principals de l'evolució de la Teoria Crítica respecte a les seves aportacions a la teoria de la democràcia. Des d'aquesta perspectiva, destaquen clarament dos autors: Jürgen Habermas i, més recentment, Axel Honneth. Al nostre entendre, les teories de la democràcia de Habermas i Honneth es complementen, fins a un cert punt, i s'exclouen en certs aspectes. En tot cas, amb Honneth –avançant, ara, una de les conclusions–, la tercera generació de l'Escola de Frankfurt recupera dos elements importants que havien estat oblidats en la segona generació, i de manera especial en Habermas: la disciplina de la psicologia i la importància de la dimensió emancipadora del treball en l'anàlisi de les societats modernes.

PRIMERA PART

1. HABERMAS I L'ESCOLA DE FRANKFURT

1.1. Introducció

La Teoria Crítica neix en el marc de l'*Institut für Sozialforschung*, fundat per Felix Weil l'any 1922 a la ciutat alemanya de Frankfurt. En els seus inicis, l'*Institut* es caracteritza per una orientació teòrica clarament marxista.¹ El seu propòsit era renovar la dimensió filosòfica del marxisme. En aquest context, *Marxisme i filosofia* (1923), de Karl Korsch, i *Història i consciència de classe* (1923), de Georg Lukács, esdevenen les dues obres de referència per als membres de l'*Institut*.

Amb Karl Grünberg al capdavant, com a primer director oficial de l'*Institut*, la Teoria Crítica es presenta amb l'objectiu de dur a terme “una dissecció radical de la societat burgesa”.² Aquesta mena de “dissecció radical” requereix una anàlisi multidisciplinar de la societat. L'*Institut* dels anys 20 aplega, així, un seguit d'intel·lectuals provinents de diferents disciplines. Entre els diferents membres de l'*Institut* d'aleshores destaquen, entre d'altres, Friedrich Pollock (economista), Erich Fromm (psicòleg), Leo Löwenthal (sociòleg) i, especialment, Max Horkheimer i Theodor Adorno (filòsofs).

Max Horkheimer esdevé aviat –l'any 1930– el nou director de l'*Institut*. Per tal de difondre les seves investigacions, l'any 1931 l'*Institut* crea la seva pròpia revista: la *Zeitschrift für Socialforschung*. La intenció de la *Zeitschrift* no és crear un àmbit de debat intern. Amb aquesta publicació, els membres de l'*Institut* volen donar a conèixer les investigacions de la Teoria Crítica.³

Durant molts anys, el projecte de l'*Institut* es va finançar amb les aportacions econòmiques de la família Weil.⁴ Això va permetre als seus membres dur a terme una recerca independent, al marge tant de pressions econòmiques com d'influències polítiques. No obstant això, amb l'ascens de Hitler al poder l'any 1933, l'*Institut* es veu obligat a traslladar la seva seu, primer a Ginebra i, finalment, als Estats Units. L'any 1950, l'*Institut* s'instal·la novament a Frankfurt. Va ser aleshores, després de l'exili, i

¹ Sobre els primers anys de l'*Institut für Socialforschung* i les inquietuds intel·lectuals dels seus membres, vegeu M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974, caps. 1 i 2. Sobre la història de l'Escola de Frankfurt, vegeu també R. Wiggershaus, *The Frankfurt School*, Cambridge, Polity Press, 1994.

² M. Jay, *La imaginación dialéctica*, ob. cit., pàg. 36.

³ *Ibidem*, pàg. 60 i s.

⁴ R. Wiggershaus, *The Frankfurt School*, ob. cit., pàg. 9-24.

ara sota la direcció de Theodor Adorno, que la Teoria Crítica de l'*Institut* es comença a conèixer amb el nom d'Escola de Frankfurt.

Un cop l'*Institut* ha retornat a Frankfurt, la segona generació d'autors crítics està clarament liderada per Jürgen Habermas. Tot i que Habermas rebutja l'ofertament de dirigir l'*Institut*, a partir dels anys 60 les seves aportacions teòriques comencen a donar una nova orientació a la Teoria Crítica.⁵ Com veurem en aquest capítol, aquesta nova orientació de l'Escola de Frankfurt culmina, l'any 1981, amb la publicació de *Teoria de l'acció comunicativa*.

A continuació veurem les línies directrius que guien la crítica social de la primera generació d'autors francfortians. Val a dir que, en el nostre text, ens referirem a la Teoria Crítica també amb el nom d'Escola de Frankfurt, sense tenir en compte la data històrica (1950) d'aquest darrer nom. En aquest capítol, esmentarem les aportacions d'autors poc coneguts en l'òrbita de la Teoria Crítica –si més no, a casa nostra– com és el cas de Franz Neumann i Alexander Mitscherlich. No obstant això, la nostra anàlisi es centrarà en dos autors principals –Max Horkheimer i Theodor Adorno– i, en concret, en la que, sens dubte, ha esdevingut l'obra de referència de la Teoria Crítica: *Dialèctica de la Il·lustració* (1. 2). D'aquesta manera podrem observar, a continuació, la manera com Habermas es distancia dels seus predecessors, molt abans de *Teoria de l'acció comunicativa* (1. 3).

1.2. La Teoria Crítica de Horkheimer i Adorno.

Les línies directrius de la Teoria Crítica –si més no, del seu primer període– es troben al text de Horkheimer “Teoria tradicional i teoria crítica”.⁶ Horkheimer compara aquí la ciència moderna –que ell anomena “tradicional”– amb una altra orientació de la ciència capaç d'incorporar la perspectiva crítica del subjecte.

La ciència moderna es fonamenta en el mètode cartesià, un mètode que es caracteritza per mesurar i controlar la naturalesa. D'una banda, la ciència representa un procés

⁵ Ibídem, pàg. 636-655.

⁶ L'article es publica per primera l'any 1937 a la *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, amb el títol “Traditionelle und kritische Theorie”. [M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós, 2000. Trad. cast. de José Luís López,]. Seguim aquí la versió en castellà. Les publicacions de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941) es poden consultar a Internet: <http://raumgegenzement.blogspot.de/2012/02/05/zeitschrift-fuer-sozialforschung-1932-1941/>

pràctic per mitjà del qual l'espècie humana pot garantir i millorar les condicions de vida. D'altra banda, per dur a terme això, cal un control tant del medi natural com del medi social. La ciència moderna o "tradicional" entén el subjecte cognoscent com un subjecte actiu, que mesura, però també manipula l'objecte del coneixement. L'experiment representa el paradigma d'un model teòric orientat a manipular el seu objecte d'estudi.⁷

Aquesta manera de concebre la ciència s'ha convertit en indicatiu del progrés. Tanmateix, segons Horkheimer, la ciència moderna conté una limitació important: està incapacitada per a la crítica. Sota els paràmetres de la ciència moderna no es pot exercir cap mena de crítica de la societat. En aquest sentit, es tracta d'un tipus de coneixement estèril pel que fa a l'àmbit normatiu de la realitat humana.

Enfront d'aquest model de ciència tradicional Horkheimer defensa una altra concepció de la teoria científica: l'anomenada Teoria Crítica. La particularitat principal de la Teoria Crítica resideix en què incorpora a la ciència el potencial de desenvolupament inherent a les activitats humanes. Més enllà de la realitat empírica, el treball humà té un potencial emancipador. És aquest potencial alliberador del treball humà el que, segons Horkheimer, ha d'incorporar la teoria científica sota la forma d'una Teoria Crítica. La ciència moderna veu en el treball un element que s'exterioritza; un producte del qual l'individu es pot apropiat. La Teoria Crítica, en canvi, es situa en l'àmbit de les *relacions humanes* de producció i remarca la historicitat d'aquestes relacions humanes. La Teoria Crítica incorpora així una vessant pràctica i transformadora –no manipuladora– de la realitat.⁸

Amb l'aparició històrica de la divisió social del treball, el científic es veu obligat a integrar els fets en un ordre conceptual que permeti dominar un ampli ventall de la realitat. L'estructura de la divisió social del treball fomenta una comprensió parcel·lada del pensament i de la producció teòrica. Tot i això, Horkheimer subratlla la relació de dependència que, amb la divisió social del treball, s'estableix necessàriament entre els diferents àmbits teòrics.

La vida de la societat –diu Horkheimer– és en realitat el resultat del treball conjunt de les diferents branques de la producció i, malgrat que la divisió social

⁷ M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, ob. cit., pàg. 31-32.

⁸ *Ibidem*, pàg. 65 i ss.

del treball en el mode de producció capitalista funciona malament, les seves branques, inclosa la ciència, no es poden considerar suficients i independents.⁹

La Teoria Crítica té un caràcter multidisciplinar. La complexitat de la realitat social exigeix una anàlisi simultània des de diferents perspectives. Entre les diferents disciplines en què es basa la Teoria Crítica en destaquen tres d'especialment importants: l'economia, la psicologia i la cultura.

Fins la primera meitat del segle XX, l'economia política havia ocupat sempre un lloc destacat en l'àmbit de les ciències socials. La categoria marxiana d'"economia" abastava el context de les *accions humanes* en la seva totalitat. Tanmateix, en l'anàlisi de les relacions de producció, la Teoria Crítica remet al condicionament d'una divisió històrica de la societat en classes socials: la divisió del treball està determinada per una divisió de la societat en classes socials.

Max Horkheimer es pot considerar un dels primers teòrics marxistes a manifestar les limitacions d'una sociologia que, fins aleshores, havia intentat donar una explicació de l'*acció social* a partir d'una teoria ortodoxa de l'economia. L'explicació sociològica des de l'economia assumeix un pensament utilitarista; l'acció social s'explica en funció d'una mena d'"egoisme economicista". Per Horkheimer, aquest es un enfocament sociològic que parteix d'una interpretació esbiaixada de l'individu, on no es tenen en compte les *motivacions de caràcter psíquic*. La sociologia ha d'incorporar una dimensió psicològica que tingui en compte la plasticitat de les pulsions humans.¹⁰

En la investigació de les causes dels conflictes socials, la Teoria Crítica ha de recórrer a una explicació psicològica; ha d'explicar la formació en els individus del que Horkheimer anomena "configuracions psíquiques substitutòries". Els processos de producció en les societats modernes es desenvolupen sovint sota condicions de desigualtat, però en aquests mateixos processos de producció es dona una *socialització de les necessitats* que mira d'adaptar les emocions i els afectes de l'individu a les situacions de domini.¹¹

⁹ Ibídem, pàg. 32.

¹⁰ M. Horkheimer, "Historia y psicología", a *Teoría Crítica*, Madrid, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pàg. 22-42. Sobre la incorporació de la psicoanàlisi a la tradició de la Teoria Crítica, vegeu M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, cap. 3.

¹¹ M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, ob. cit., pàg. 36-37.

Però amb els paràmetres d'investigació social de l'economia política i la psicologia, la Teoria Crítica encara té mancances a l'hora d'abordar els conflictes socials en les societats modernes. Aquesta doble perspectiva no contempla l'acció social com un mitjà en el qual es configuren i es reproduïxen *valors socials*. Per això Horkheimer introdueix finalment la cultura com a mesura d'anàlisi en l'estudi de les societats modernes.

Val a dir que Horkheimer emprà el terme "cultura" de manera ambivalent. D'entrada Horkheimer fa servir la categoria de cultura per referir-se a un tipus d'acció social on els diferents grups *creen* valors comuns i els objectiven en les institucions de la vida quotidiana. La cultura esdevé el mitjà a través del qual les societats *reproduïxen* determinats patrons cognitius i normatius.¹²

D'altra banda, però, Horkheimer utilitza el terme "cultura" per referir-se a un seguit d'institucions educatives (la família, l'escola o l'església), a través de les quals s'exerceixen un seguit de restriccions al comportament individual. A diferència de la primera interpretació, la cultura té aquí connotacions clarament negatives. Les institucions culturals tenen un gran poder d'intervenció en les pulsions dels individus. Horkheimer s'apropa aquí al sentit que Freud atribueix a la cultura a *El malestar en la civilització*.¹³ En darrer terme, per Horkheimer, la cultura, en la seva dimensió institucional, representa una limitació de la psique de les persones a fi de garantir el bon funcionament del sistema econòmic.

A partir de la producció estètica, Horkheimer desenvolupa posteriorment una nova manera d'entendre la cultura. Aquesta darrera interpretació s'evidencia especialment a "Art i cultura de masses". El text parteix d'una preocupació inicial: el procés de racionalització de l'economia i les conseqüències que d'això se'n deriven per a la formació de la identitat individual. Horkheimer parteix, doncs, del fet que l'economia implica un control de la consciència individual. La seva anàlisi es centra en la força de

¹² M. Horkheimer, "Autoridad y familia", dins *Teoría Crítica*, ob. cit., pàg. 76-150.

"Respecte a la comprensió del problema de per què una societat funciona de determinada manera, de per què es estable o es dissol, és essencial el coneixement de la complexió psíquica dels homes en els diversos grups socials, del mode en què el seu caràcter s'ha configurat en connexió amb totes les potències culturals formatives pròpies de l'època". *Ibíd.*, pàg. 82.

¹³ S. Freud, *El malestar en la civilització*, Barcelona, Accent, 2008. "[...] és impossible –diu Freud– de passar per alt en quina gran mesura la civilització està construïda sobre la renúncia pulsional, i fins a quin punt tan important la civilització té precisament com a pressupòsit la no-satisfacció (opressió, repressió, o què si no?) de pulsions poderoses". *Ibíd.*, pàg. 68. Aquesta interpretació del procés civilitzador serà també ben present en l'obra conjunta de Horkheimer i Adorno *Dialèctica de la Il·lustració*.

les institucions culturals per fer front a les conseqüències per a l'individu d'aquesta racionalització econòmica. La conclusió de Horkheimer és més aviat pessimista: el model de planificació econòmica ha penetrat a l'interior de les institucions culturals i, com a conseqüència, han perdut la seva capacitat de resistència¹⁴. Amb les noves tècniques de reproducció i amb la indústria de l'entreteniment ha canviat radicalment la funció que fins ara havia tingut l'obra d'art. En l'anomenada cultura de masses, la producció estètica deixa el subjecte totalment desemparat davant dels aparells de dominació. En darrer terme, en les societats modernes l'estètica ha deixat de ser un element cabdal per a la formació de la *personalitat*.

En l'àmbit de la Teoria Crítica, qui més aprofundeix en les limitacions estètiques de la cultura de masses és Theodor W. Adorno. La crítica de Horkheimer a la cultura de masses gira al voltant d'una idea principal: la raó instrumental. La raó ha esdevingut "raó instrumental"; ha patit un procés de deshumanització. Tanmateix, aquesta raó instrumental, freda i calculadora, s'ha establert com el model de racionalitat imperant en les societats industrialitzades. Horkheimer subratlla la passivitat de l'individu enfront de les conseqüències que deriven d'aquest desplegament d'una raó instrumental. Per Adorno, en canvi, el problema de les societats planificades, mitjançant l'augment d'una racionalització econòmica o instrumental, no és la passivitat dels individus. El model de societat planificada és el resultat lògic del procés de civilització. En aquest sentit, Adorno estableix un vincle –lògic– entre el desenvolupament unidireccional de la raó i els totalitarismes del segle XX (feixisme i stalinisme).

La història sociocultural d'Occident mostra una involució. Adorno analitza aquest retrocés de la cultura occidental en els seus escrits sobre sociologia de la música, on el *jazz* es presenta com el símbol inequívoc d'una decadència cultural.¹⁵

Tanmateix, en l'àmbit de l'Escola de Frankfurt, hi ha dos autors –Franz Neumann i Alexander Mitscherlich– que analitzen el fenomen del totalitarisme des d'una altra perspectiva. Quan es pensa en el llegat de l'Escola de Frankfurt, les obres de Neumann i Mitscherlich han estat sovint infravalorades. Però, tant Neumann com Mitscherlich –i,

¹⁴ M. Horkheimer, "Arte Nuevo y cultura de masas", a *Teoría Crítica*, Barcelona, Barral, 1973, pàg. 115-137.

¹⁵ Th. W. Adorno, "Moda sin tiempo (Sobre el Jazz)", a *Prismas*, Barcelona. Ariel, 1962. pàg. 126-141. Th. W. Adorno, "Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído" a *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, Barcelona, Rialp, 1966. pàg. 17-70. Sobre aquest mateix tema: Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie*, Barcelona, Herder, 2003, pàg. 296 i s.

sobretot, aquest últim– donen a les seves teories psicoanalítiques una orientació política que cal tenir en compte.

1.2.1. F. Neumann i A. Mitscherlich. L'orientació política de la psicoanàlisi.

Neumann i Mitscherlich analitzen la tendència de l'individu a simpatitzar amb moviments totalitaristes, quan aquest es troba sota els efectes psicològics de la por. Les societats de masses –així es pot resumir el seu plantejament– generen en l'individu un seguit de “pors irracionals” que l'empenyen a sotmetre's a una autoritat.

El més important, però, és que tant Neumann com Mitscherlich posen de manifest les repercussions del fenomen psicològic de la por en les democràcies de la postguerra. Franz Neumann subratlla com el procés de formació de la voluntat democràtica és inconcebible al marge de l'autonomia individual. Ara bé, un pressupòsit fonamental de l'autonomia individual –entesa com la capacitat de participar en la formació de la voluntat– és l'absència de pors en l'individu. Per Neumann, les pors irracionals no només representen un obstacle per a la formació d'una subjectivitat íntegra, sinó que constitueixen també un impediment per a la formació d'una voluntat lliure en l'àmbit de la vida pública.

En el marc de l'Escola de Frankfurt, aquesta orientació teòrica de Neumann és important en tant que articula una perspectiva normativa de l'espai públic que no es troba en les obres de Horkheimer i Adorno: tan sols els individus que estiguin lliures de les “limitacions internes” associades al fenomen psicològic de la por poden participar en l'espai públic democràtic i actuar com a ciutadans.¹⁶

Neumann assumeix, però, una perspectiva freudiana ortodoxa en la seva interpretació de les “angoixes neuròtiques”, fet que l'impedeix desenvolupar de manera fructífera l'orientació política que dona a la seva teoria psicoanalítica.¹⁷

Alexander Mitscherlich continua la línia teòrica iniciada per Neumann. No obstant això, Mitscherlich es distancia de la perspectiva freudiana ortodoxa que predomina en l'obra de Neumann. Per a Mitscherlich, allò que en l'ortodòxia freudiana apareix com una

¹⁶ F. Neumann, *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1968, cap. 11.

¹⁷ Sobre aquesta limitació del pensament de Neumann, vegeu A. Honneth, “«Angustia y política». Puntos fuertes y puntos débiles del diagnóstico de las patologías en Franz Neumann”, a A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009. pàg. 159-169.

font de símptomes neuròtics –la por a determinades pulsions conflictives o amenaçadores– també constitueix el fonament de les disposicions psíquiques que condueixen els subjectes a refugiar-se en una societat de masses. Des d'aquesta enfocament, Mitscherlich es pregunta quin tipus de postura hauria d'adoptar el subjecte respecte a si mateix per tal de neutralitzar la temptació de refugiar-se en la massa i sotmetre's a formes d'autoritat que l'eximeixin de responsabilitat.¹⁸

La proposta de Mitscherlich subratlla la idea de la tolerància. Es tracta, però, d'una mena de “tolerància interior”. En el procés de socialització, els individus haurien d'aprendre a reaccionar d'una altra manera –més tolerant– enfront d'aquelles pulsions aparentment “perilloses” o “amenaçadores”. La idea de “tolerància interior” en Mitscherlich fa referència a la capacitat del subjecte per tolerar aquesta mena de desitjos contradictoris.¹⁹

En qualsevol cas, Neumann i Mitscherlich arriben a una conclusió: un Estat de dret democràtic no només pot estar en perill a causa d'esdeveniments socials – corrupció, concentració de poder, etc.–, sinó també a causa de factors psicològics. Les pors irracionals fomenten en l'individu una tendència a l'apatia i la desmotivació, de manera que aquest no pot assumir les funcions de deliberació que la democràcia preveu en ell com a ciutadà.

En el marc de l'Escola de Frankfurt, els estudis psicoanalítics de Neumann i Mitscherlich –i les seves repercussions en l'àmbit de la teoria política– es van veure eclipsats per la interpretació de les societats occidentals de Horkheimer i Adorno. Per Horkheimer i Adorno els fenòmens de caràcter psicològics no expliquen els totalitarismes del segle XX. Per ambdós autors, tant els totalitarismes com les societats capitalistes posteriors són el resultat inequívoc d'una lògica regressiva de la cultura occidental.

La narració explícita de la història regressiva d'Occident es troba en l'obra conjunta d'Adorno i Horkheimer *Dialèctica de la Il·lustració*²⁰. Aquesta ha esdevingut, sens

¹⁸ A. Mitscherlich, *Fundamentos del comportamiento colectivo*, Madrid, Alianza, 1973. Del mateix autor, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, R. Piper & Co, München/Zürich, 1986. Especialment caps. 8 i 12.

¹⁹ Sobre la idea de “tolerància interior” en Mitscherlich, vegeu A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. ob. cit., pàg. 176-178.

²⁰ Horkheimer/Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2005.

dubte, l'obra de referència de la Teoria Crítica. Cal veure, doncs, a grans trets, en què consisteix el plantejament que s'hi exposa.

1.2.2. *Dialèctica de la Il·lustració.*

L'exemple paradigmàtic de la lògica regressiva que predomina en l'evolució d'Occident, Horkheimer i Adorno el troben en un procés dialèctic d'il·lustració que ha arribat fins als nostres dies.

La tesi principal de *Dialèctica de la Il·lustració* es pot resumir de la següent manera: en els orígens mitològics de la cultura occidental ja s'hi troben els elements de la Il·lustració, de la mateixa manera que la Il·lustració conté, alhora, elements mitològics. L'argument es basa en la interpretació d'un seguit de textos literaris i filosòfics: l'*Odissea* d'Homer, les novel·les de Sade, i la filosofia de Kant i Nietzsche. El concepte implícit que guia la interpretació d'aquests textos és el de "racionalitat instrumental".²¹

Per Horkheimer i Adorno hi ha un símptoma principal que deixa entreveure la decadència cultural d'Occident des dels seus inicis: la tendència a una objectivació i manipulació tècnica de la naturalesa. En l'evolució sociocultural d'Occident l'explotació del medi natural s'ha legitimat tradicionalment en nom de l'autoconservació i d'un augment de la riquesa. Però la dominació de la naturalesa ha tingut efectes en molts àmbits de la vida humana, més enllà d'una manipulació estricta del medi natural. La manipulació de la naturalesa va acompanyada d'una *cosificació* de les qualitats humanes. En aquest sentit, el procés històric d'autoafirmació de l'home –el procés de civilització–, al mateix temps, porta implícit el procés d'una autonegació de l'ésser humà.

La lectura de la civilització occidental com un procés d'autonegació deriva d'una interpretació particular pel que fa a la formació psíquica dels individus. En la civilització occidental, la psique interna dels individus es desenvolupa sota els mateixos paràmetres d'una dominació de la naturalesa. De la mateixa manera que el subjecte adopta un comportament instrumental envers la naturalesa exterior ha d'adoptar també una actitud instrumental envers la seva pròpia naturalesa interna.²² Els impulsos que

²¹ Sobre la crítica de la Il·lustració en el context històric de l'Escola de Frankfurt, vegeu M. Jay, *La imaginació dialèctica*, ob. cit., cap. 7.

²² Horkheimer/Adorno, *Dialèctica de la Il·lustració*, ob. cit., pàg. 232.

l'individu rep del món exterior representen una amenaça potencial per a la seva identitat. Per mantenir la identitat, l'individu es veu obligat a controlar i limitar els estímuls que li arriben de l'exterior.²³

En darrer terme, Horkheimer i Adorno interpreten el procés de civilització com un procés de canalització de les pulsions individuals: l'individu tan sols pot incorporar al seu Jo aquelles pulsions que es poden orientar a un rendiment instrumental. Hi ha, per tant, una tendència a suprimir aquelles altres pulsions orientades a la pura distracció; aquelles altres pulsions que, al capdavall, esdevenen supèrflues des del punt de vista d'un rendiment instrumental.

La humanitat ha hagut de sotmetre's a coses terribles fins a poder donar forma a l'*un mateix* (*das Selbst*), al caràcter idèntic, instrumental i viril de l'home, i alguna cosa d'això es repeteix en cada infància. L'esforç per donar consistència al Jo (*Ich*) queda marcat en ell i li afecta en tots els seus estadis, i la temptació de perdre'l ha estat sempre acompanyada per la decisió cega de conservar-ho.²⁴

Per Horkheimer i Adorno, aquest procés de control tècnic de la naturalesa forma part del mateix procés de civilització. Per tal de poder sotmetre's als imperatius instrumentals del treball, l'individu ha de limitar dràsticament la seva riquesa sensitiva i les seves pulsions. A *Dialèctica de la Il·lustració* la interpretació del treball s'emmarca en aquesta orientació de repressió pulsional. El treball forma part del procés antagònic de la civilització, on l'afirmació sociocultural implica, alhora, l'autonegació de l'espècie humana.

Amb la negació de la naturalesa en l'home és confús i obscur, no només el *telos* del domini de la naturalesa exterior, sinó també el de la pròpia vida. En el moment en què l'home s'amputa la consciència d'ell mateix com a naturalesa, tots els fins pels quals es manté en vida –el progrés social, l'increment de totes les forces materials i intel·lectuals, fins i tot la consciència mateixa– perden qualsevol valor, i la entronització del mitjà com a fi (...) es pot percebre ja en la prehistòria de la subjectivitat. El domini de l'home sobre ell mateix, que fonamenta la seva autoconsciència, és virtualment sempre la destrucció del *subjecte* al servei del qual es realitza.²⁵

²³ *Ibidem*, pàg. 236 i s.

²⁴ *Ibidem*., pàg. 86. Sobre això, vegeu S. Freud, *El malestar en la civilització*, ob. cit., pàg. 28 i s.

²⁵ *Ibidem*, pàg. 106-107.

El fet empíric que recolza la tesi d'una lògica regressiva de la cultura occidental és l'experiència dels règims totalitaris. A *Dialèctica de la Il·lustració* el fenomen del nazisme es presenta com una expressió de subjugació que respon a la mateixa lògica del domini de la naturalesa. En aquest sentit, la interpretació que a *Dialèctica de la Il·lustració* es fa del nazisme va més enllà de l'anàlisi d'un simple episodi històric.

A Alemanya, el feixisme ha vençut amb una ideologia grollerament xenòfoba, anticultural i col·lectivista. Ara que devasta la terra, els pobles l'han de combatre; no hi ha cap altra sortida. Però no és clar que quan tot acabi s'hagi de difondre per Europa una atmosfera de llibertat, no és clar que les seves nacions puguin convertir-se en menys xenòfobes, anticulturals i pseudocol·lectivistes que el feixisme del qual s'han hagut de defensar. La derrota de l'allau no interromp necessàriament el seu moviment.²⁶

Per Horkheimer i Adorno, les particularitats dels règims totalitaris persisteixen en les societats capitalistes de postguerra. Els mecanismes propis d'un Estat totalitari –el control, la manipulació ideològica i la tendència a l'homogeneïtat social, en definitiva, l'autonegació humana–, es detecten en les estructures del capitalisme.

D'aquesta manera –establint una relació entre la cultura occidental i el fenomen del nazisme, i entre aquest i el capitalisme– amb *Dialèctica de la Il·lustració* la Teoria Crítica exposa una realitat completament pessimista, tant pel que fa a la realitat social de postguerra com pel que fa a les possibilitats mateixes d'una teoria crítica. Per sortir d'aquest pessimisme, d'aquest carreró sense sortida en què va desembocar la Teoria Crítica, calia posar en qüestió les tesis de *Dialèctica de la Il·lustració*.

El qüestionament de les tesis de Horkheimer i Adorno emergeix de la mateixa Teoria Crítica amb el pensament de Jürgen Habermas. Podem dir que el recorregut exitós de Habermas en el panorama de la filosofia contemporània s'inicia amb la seva interpretació crítica de *Dialèctica de la Il·lustració*.

1.3. Habermas crític de *Dialèctica de la Il·lustració*.

La tesi principal de *Dialèctica de la Il·lustració* l'hem resumit de la següent manera: en el mite es troben ja els elements de la Il·lustració; i la Il·lustració conté, alhora,

²⁶ *Ibidem*, pàg. 264.

elements mitològics. Aquest plantejament desemboca en una interpretació més aviat pessimista de la civilització occidental. Tanmateix, per Jürgen Habermas, es tracta d'una interpretació massa esbiaixada de la història occidental. Al contrari dels seus predecessors francfortians, el pensament de Habermas mostra un optimisme en la raó, des del qual es pot repensar el projecte de la Il·lustració en la modernitat.

Les crítiques de Habermas a *Dialèctica de la Il·lustració* van més enllà de subratllar possibles incoherències en l'argumentació. Les discrepàncies de Habermas respecte a Horkheimer i Adorno mostren ja els indicis d'una nova orientació normativa de la Teoria Crítica.

En la interpretació que Habermas fa de *Dialèctica de la Il·lustració* destaquen dos conceptes principals: d'una banda, el concepte mateix d'*Il·lustració* (2.1); i, de l'altra, l'apropiació particular que Horkheimer i Adorno fan del terme "cosificació" (*Verdinglichung*) de Georg Lukács (2.2). En darrer terme, Horkheimer i Adorno adopten una posició molt pròxima a la crítica nietzschiana de la cultura, fins al punt que hereten les mateixes mancances que ja es troben en el pensament de Nietzsche (3.3).

1.3.1. El concepte de "Il·lustració".

Segons Habermas, les tesis de *Dialèctica de la Il·lustració* situen el conjunt de l'obra en una paradoxa: la mateixa raó que destrueix la humanitat representa la condició de possibilitat d'aquesta humanitat. La paradoxa deriva de l'ús que Horkheimer i Adorno fan del concepte "Il·lustració".

Horkheimer i Adorno assimilen el procés d'il·lustració al predomini progressiu de les ciències empíriques. Ara bé, el coneixement científic de les ciències empíriques ha estat desposseït de qualsevol altra vessant de la raó que no sigui la vessant instrumental. Per Horkheimer i Adorno, aquest tipus de coneixement científic ha esdevingut, al llarg de la història, l'única autoritat reconeguda. Segons això, els criteris normatius de la moral, del dret i, fins i tot, de l'art haurien desaparegut. *Dialèctica de la Il·lustració* manté així unes expectatives força pessimistes de la modernitat. El mateix Habermas anomena *Dialèctica de la Il·lustració* el "llibre negre" de Horkheimer i Adorno.²⁷

²⁷ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid Taurus, 1989, pàg. 135. A partir d'ara ens referirem a aquesta obra amb les sigles DFM.

Segons Habermas, el procés d'il·lustració de la cultura occidental que descriuen Horkheimer i Adorno es basa en simples suposicions.

No està demostrat que la raó, fins i tot en els seus *productes* més *recents*, com són la ciència moderna, les idees morals jurídiques universalistes i l'art autònom, estigui sotmesa al dictat de la racionalitat mitjà-fi.²⁸

El llibre *Dialèctica de Il·lustració* –diu Habermas– no fa justícia al contingut racional de la modernitat. Horkheimer i Adorno no tenen en compte el saber científic més enllà d'un tipus de saber utilitzable tècnicament; no tenen en compte els principis universalistes del dret i la moral dels estats constitucionals moderns. L'obra tampoc s'adequa –diu Habermas– a “la força explosiva de les experiències estètiques” de la modernitat que possibiliten una subjectivitat descentrada.²⁹

D'aquesta interpretació que Horkheimer i Adorno fan de la Il·lustració se'n deriva una conseqüència especialment preocupant per al projecte de la Teoria Crítica. Els retrets a la raó i al projecte il·lustrat de racionalització, en darrer terme, representen un impediment per a la crítica.

La raó, en tant que instrumental, ha estat assimilada al poder, renunciant amb això a la seva força crítica.³⁰

D'aquesta manera *Dialèctica de la Il·lustració* arriba a un carreró sense sortida. El diagnòstic de la modernitat adopta la forma d'una *cosificació* omnipresent. Tanmateix, aquest és l'altre concepte –“cosificació”– que, segons Habermas, Horkheimer i Adorno utilitzen de manera errònia.

1.3.2. El concepte de “cosificació”.

El concepte de “cosificació” (*Verdinglichung*) ha estat tradicionalment un terme recurrent en l'àmbit de la Teoria Crítica. La noció de “cosificació” pren rellevància amb la publicació de Georg Lukács *Història i consciència de classe* (1923)³¹. Lukács descriu aquí fins a quin punt el model d'intercanvi de mercaderies s'ha estès també com a model en l'àmbit de les relacions humanes. L'essència de l'estructura de la mercaderia –

²⁸ DFM, pàg. 140.

²⁹ *Ibídem*, pàg. 143.

³⁰ *Ibídem*, pàg. 149. Sobre el concepte de “cosificació” vegeu A. Honneth, *Reificació. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

³¹ G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978.

diu Lukács– “es basa en què una relació entre persones adquireix el caràcter d’una coseïtat (*Dinghaftigkeit*) i, d’aquesta manera, una “objectivitat fantasmal” que, amb les seves pròpies lleis, rígides, aparentment del tot concloses i racionals, amaga qualsevol petjada de la seva naturalesa essencial, el fet de ser una relació entre homes”³².

La “cosificació” designa, doncs, una utilització instrumental de les persones, així com la instrumentalització de les qualitats humanes en general; fa referència al fet que una relació entre persones adquireix un caràcter de “coseïtat”. La gènesi del capitalisme, segons Lukács, es caracteritza per substituir l’espontaneïtat de les relacions humanes per un tipus de relacions cosificades.³³

La cosificació com a diagnòstic de la modernitat va passar a un segon terme després de la Segona Guerra Mundial. Bona part dels teòrics socials centraven aleshores els seus esforços a analitzar les insuficiències de la democràcia i de la justícia, més que no pas en les conseqüències patològiques que deriven de la *cosificació*. En aquest sentit els estudis de l’Escola de Frankfurt es poden considerar una excepció. Especialment en l’obra d’Adorno, l’anàlisi de la cosificació sempre va ser un aspecte central.³⁴

Habermas critica, però, l’ús que Adorno i Horkheimer fan del terme “cosificació” a *Dialèctica de la Il·lustració*. Ambdós autors generalitzen en excés la noció que Lukács havia desenvolupat a *Història i consciència de classe*.³⁵ Lukács havia derivat el caràcter alienant de les societats capitalistes de l’anàlisi del treball assalariat; de la manera com, en el sistema capitalista, la força de treball es transforma en mercaderia. És en aquest context que Lukács empra el terme “cosificació” per referir-se a una característica de la consciència moderna, en relació a l’intercanvi de béns en les societats capitalistes. En la interpretació d’Adorno i Horkheimer, en canvi, aquesta forma alienada de la consciència és quelcom originari de la mateixa història universal. El caràcter abstracte que adopten les mercaderies tan sols representa la forma històrica d’un tipus de pensament totalitzador. A *Dialèctica de la Il·lustració* –diu Habermas– “el pensament

³² Ibídem, pàg. 124.

³³ Ibídem, pàg. 132-133.

³⁴ A. Honneth; *Reificación*, ob. cit. pàg. 13.

³⁵ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2003. Vol. 1, pàg. 482 i s. A partir d’ara farem referència als volums 1 i 2 d’aquesta edició de *Teoría de l’acció comunicativa* amb les sigles TAC-I i TAC-II.

unificador té unes arrels més profundes que la racionalitat formal pròpia de les relacions d'intercanvi".³⁶

Horkheimer i Adorno no limiten el caràcter alienat de la consciència a un tipus de pensament totalitzador. La consciència alienada també es troba en el subjecte que actua de manera teleològica respecte a la naturalesa externa. "És 'raó instrumental' –diu Habermas– el que hi ha a la base de les estructures de la consciència cosificada".³⁷

Per últim, l'amplitud del concepte de "cosificació" a *Dialèctica de la Il·lustració* s'observa en la seva relació amb la idea del domini. L'ús que ambdós autors fan de la categoria de domini no és pas metafòric. El domini té a veure tant amb el control de la naturalesa externa com amb la subjugació de les persones i la repressió de la seva naturalesa interna.

En darrer terme, a *Dialèctica de la Il·lustració* la raó s'identifica amb el *poder* i el *domini*. Segons Habermas, Horkheimer i Adorno s'apropen així a la crítica nietzscheana de la raó.³⁸ En la mesura que la crítica de la raó adopta una postura semblant a la de Nietzsche, per Habermas, *Dialèctica de la Il·lustració* assumeix les febleses de la crítica nietzscheana del coneixement i de la moral.

1.3.3. Horkheimer i Adorno hereus de Nietzsche.

Habermas troba en el pensament de Nietzsche una deficiència important. Nietzsche redueix la validesa dels enuncisats (veritat/no veritat) a judicis de valor (positiu/negatiu). Els judicis valoratius es transformen així en judicis estètics; és a dir, judicis sense un rerefons cognitiu.

A partir d'aquí Nietzsche estableix una correspondència entre veritat i poder; en els judicis de valor no hi ha pretensions de validesa, sinó pretensions de poder. Però, segons Habermas, en tant que el pensament ja no es mou en l'element de la veritat –en l'element de les pretensions de validesa–, la crítica perd el seu sentit; la crítica esdevé una simple agitació; un dir "no" a allò establert.³⁹

³⁶ TAC-I, pàg. 482.

³⁷ *Ibidem*, pàg. 483.

³⁸ DFM, pàg. 151.

³⁹ *Ibidem*, pàg. 156.

Per Habermas, la distinció entre allò *veritable* o correcte i allò que succeeix en el món és indispensable per a la crítica. És justament en això que el pensament modern es diferencia del pensament mític. Sense aquesta distinció desapareix qualsevol dimensió normativa de la modernitat.

Aquesta mancança invalida la crítica nietzscheana de la cultura. Nietzsche no pot mostrar per què els valors que ell considera contraris a la vida –els valors que predominen en la ciència i la moral universalista– són dolents o incorrectes. La devaluació de les afirmacions que expressen aspectes de validesa incapacita Nietzsche per donar una explicació satisfactòria dels seus propis judicis. Doncs bé,

al cap i a la fi –diu Habermas– Horkheimer i Adorno es troben en la mateixa perplexitat de Nietzsche: si no volen renunciar a l'efecte d'un últim desemmascarament i volen prosseguir la crítica, han de mantenir indemne, com a mínim, un criteri per poder explicar la corrupció de tots els criteris racionals.⁴⁰

Habermas retreu als autors de *Dialèctica de la Il·lustració* no haver estat capaços de renovar el paradigma teòric de les seves anàlisis. Horkheimer i Adorno es mantenen en el marc ideològic de la filosofia de la consciència. Les seves idees de *reconciliació* i *autoconservació* deriven, d'una banda, de la filosofia moderna de la subjectivitat i, d'altra banda, del paradigma teleològic de les imatges metafísiques del món.⁴¹ Això els va impedir reconduir d'una altra manera les expectatives de la Teoria Crítica; els va impedir establir les bases d'una crítica *raonada*.⁴²

Van donar [Horkheimer i Adorno] un pas veritablement problemàtic; igual que l'historicisme, es van entregar a un desbocat escepticisme envers la raó, en comptes de considerar les raons que, alhora, permetien posar en dubte aquest escepticisme. Per aquesta via potser hagués estat possible establir els fonaments normatius de la Teoria Crítica de la Societat.⁴³

⁴⁰ *Ibidem*, pàg. 158.

⁴¹ “En les categories de la filosofia de la consciència –diu Habermas–, tal com es desenvolupa de Descartes a Kant, no es pot acomodar de manera plausible la idea de reconciliació, i en els conceptes de l'idealisme objectiu, tal com es desenvolupen des de Spinoza i Leibniz fins Schelling i Hegel, tan sols es pot formular de manera delirant. Horkheimer i Adorno ho saben, però romanen addictes a aquesta estratègia conceptual en un últim intent de trencar el seu encantament”. TAC-I, pàg. 494.

⁴² Habermas fa el mateix retret als autors postmoderns: no poden dur a terme un plantejament crític (envers la raó o la mateixa crítica) sense incórrer, alhora, en una contradicció. DFM, pàg. 367 i s. J. Habermas; *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, MIT Press, 1993, p. 134.

⁴³ DFM, pàg. 161. Vegeu també TAC-I, pàg. 476.

El projecte filosòfic de Jürgen Habermas consistirà a mostrar aquestes raons que permeten dubtar de l'escepticisme modern envers la raó. Per dur a terme això, Habermas substitueix el paradigma de la filosofia de la consciència per una teoria de la comunicació.⁴⁴

Per Habermas, les possibilitats emancipadores de l'individu en les societats actuals es troben en la pràctica comunicativa quotidiana. La crítica de Habermas al logocentrisme occidental no es fonamenta, doncs, en la raó com a tal, sinó en un deteriorament de la pràctica comunicativa. Allò que caracteritza la nostra vida social –la nostra quotidianitat– no és l'ús de proposicions, sinó l'ús *comunicatiu* del llenguatge.⁴⁵

La raó s'identifica amb aquest ús comunicatiu del llenguatge. És en l'orientació *comunicativa* de les nostres accions que la raó no es pot guiar per criteris instrumentals. Podem dir que la raó, en tant que raó comunicativa, és incompatible amb una orientació purament instrumental de l'acció. Habermas restableix així –amb la seva teoria de l'acció comunicativa– els fonaments normatius de la Teoria Crítica.

A diferència dels seus predecessors francfortians, Habermas troba en la idea d'una *raó comunicativa* nous criteris per reconsiderar l'acció social i política en les societats modernes. La concepció d'una raó comunicativa esdevindrà l'eix central d'una nova teoria de la democràcia: l'anomenada *democràcia deliberativa*.

Abans d'abordar –en el capítol 3– els aspectes centrals de la teoria deliberativa de Habermas, és important parar atenció a alguns dels aspectes més rellevants de la seva teoria de l'acció comunicativa.

En el següent capítol resseguirem els aspectes principals de l'argumentació de Habermas en la que, se'ns dubte, ha estat la seva obra més significativa: *Teoria de l'acció comunicativa* (1981). Com veurem, Habermas analitza aquí les possibilitats de la raó comunicativa per a la coordinació de l'acció social.

⁴⁴ Sobre aquest canvi de paradigma, vegeu J. Habermas, "Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: la razón comunicativa vs. la razón centrada en el sujeto", dins DFM, pàg. 351-386. Sobre aquest mateix tema, vegeu també TAC- I, 493 i s.

⁴⁵ DFM, pàg. 370.

2. TEORIA DE L'ACCIÓ COMUNICATIVA

2.1. Introducció

En el capítol anterior hem vist com, a diferència de la primera generació d'autors francfortians, la trajectòria intel·lectual de Habermas s'inicia amb la reivindicació de la vigència del projecte il·lustrat. Per tal de superar l'escepticisme inicial de la Teoria Crítica cal repensar el lloc de la raó en les societats modernes. Habermas culmina aquest propòsit amb la publicació de *Teoria de l'acció comunicativa*, l'any 1981. S'obre així una nova perspectiva per a la Teoria Crítica.

L'aspecte renovador de l'obra de Habermas consisteix a subratllar el caràcter plural amb què la raó es manifesta en les societats modernes. La raó estratègica o instrumental ha esdevingut la forma predominant de la raó en les societats modernes; però –així es pot resumir, en aquest punt, el missatge de Habermas– no és l'única, i molt menys la darrera, manifestació de la raó.

Habermas assumeix la tesi weberiana de la racionalització social, segons la qual el procés de racionalització s'ha desenvolupat de manera selectiva. L'evolució de les societats modernes ha fomentat una forma determinada de racionalitat en detriment d'unes altres. Això no vol dir, tanmateix, que les possibilitats d'altres formes de racionalitat s'hagin esgotat. El model de racionalitat predominant no és l'únic model possible; més enllà de la racionalitat tècnica o instrumental es donen altres formes de racionalitat. És important subratllar, doncs, que Habermas critica un desenvolupament selectiu de la racionalitat, i no pas la racionalitat en si mateixa.

En aquest capítol resseguiem els aspectes principals de *Teoria de l'acció comunicativa*. La nostra anàlisi para una atenció especial a aquells aspectes de la noció habermasiana de *raó comunicativa* que seran determinants en la seva formulació posterior d'una democràcia deliberativa. Entre aquests aspectes n'hi ha un d'especialment important: l'element de l'argumentació que és inherent a un ús del llenguatge orientat al consens entre interlocutors.

2.2. La pregunta per la racionalitat.

Teoria de l'acció comunicativa comença amb la pregunta per la *racionalitat* de l'acció. La pregunta per la racionalitat és ben complexa. Tanmateix, per tal de poder classificar una *acció* com a racional –en contraposició a un altre tipus d'acció que no ho és– calen determinats criteris de racionalitat. La resposta de Habermas a la pregunta per la racionalitat té un doble vessant: en primer lloc, una acció racional no pot ser una acció en solitari; en segon lloc, la racionalitat de l'acció vindrà determinada per diferents aspiracions de validesa.

D'entrada, la idea predominant del que és una acció racional té a veure amb l'elecció dels mitjans que han de permetre assolir un determinat fi. Una acció racional és aquella per mitjà de la qual el subjecte escull els millors mitjans per assolir un fi concret. Aquesta concepció de racionalitat ha exercit una enorme influència en el pensament modern a través de l'empirisme. Ara bé, aquesta noció pressuposa l'existència d'un actor solitari. El pressupòsit d'un actor solitari condueix a una comprensió esbiaixada de la racionalitat en diversos sentits.

En primer lloc, el simple èxit d'una determinada acció no és un criteri suficient per parlar de racionalitat. L'èxit d'una acció pot ser quelcom casual; o bé pot derivar d'un simple estímul. El criteri de l'èxit, per si sol, no permet associar l'acció a un subjecte que fa ús d'un saber proposicional. En segon lloc, la idea d'un actor en solitari mostra una concepció de racionalitat en tant que avaluació dels mitjans per assolir un fi. El fi es presenta aquí com a quelcom donat, no sotmès a una avaluació prèvia. Però una selecció d'objectius a l'atzar sovint pot donar lloc a una orientació absurda de les accions, encara que els mitjans per dur-les a terme siguin eficients.¹

Per Habermas l'indicador més important de la racionalitat es troba en el fet de poder donar compte de les nostres accions *davant dels altres*. La idea mateixa de racionalitat porta implícita la possibilitat d'explicar, *amb bones raons*, les nostres opinions i les nostres accions davant dels altres. En les accions racionals els individus han de poder donar raons de per què procedeixen d'una determinada manera i no d'una altra. En aquest sentit, el paradigma de la racionalitat es dona en el procés intersubjectiu d'una discussió raonada, en la qual els participants *argumenten* les seves accions, creences i

¹ TAC I, 30.

opinions. La concepció de la racionalitat en Habermas s'allunya així de la idea d'un actor en solitari. L'acció racional sempre és una acció intersubjectiva.

El vincle entre la raó i la idea d'un "raonar davant dels altres" és quelcom recurrent en l'obra de Habermas. La racionalitat de l'acció es situa així en el medi del llenguatge. Al capdavant, els criteris de racionalitat de l'acció Habermas els extreu de la filosofia del llenguatge. La necessitat –inherent a la idea mateixa de racionalitat– de donar raons davant dels altres, l'explica a partir de la distinció d'Austin dels diferents actes de parla (locucionari, ilocucionari i perlocucionari) i de les seves respectives pretensions de validesa (veritat, rectitud i veracitat).

2.3. La noció de "racionalitat comunicativa".

Habermas analitza la idea de "raonar davant dels altres" –que és intrínseca a la racionalitat– a partir de la distinció d'Austin entre actes de parla locucionaris, ilocucionaris i perlocucionaris.² Per Austin els actes de parla *locucionaris* són emissions de paraules o bé oracions amb significat (sentit/referència). Es tracta de proposicions que manifesten un estat de coses en el món. Les illocucions o actes de parla *ilocucionaris* tenen a veure amb la manera com "utilitzem" una locució a fi de suscitar la seva comprensió. Així, per exemple, en funció del sentit o la "força" amb què "fem servir" una locució podem transmetre un suggeriment, una intenció, una promesa, etc.; podem "portar a terme un acte *en* dir alguna cosa, com a quelcom diferent *de* realitzar l'acte de dir alguna cosa"³. Per últim, els actes de parla *perlocucionaris* fan referència al fet de dir alguna cosa amb la intenció de produir un determinat efecte en el pensament, els sentiments o les accions del receptor. Si bé es poden emetre oracions del tipus "et recomano que..." o "la meva intenció és...", no és possible formular proposicions com ara "et persuadeixo de..." o "et confonc respecte a...". La causa d'això es troba en què els actes de parla perlocucionaris (persuadir, confondre...) requereixen altres mitjans, com ara diferents recursos de persuasió, a fi d'assolir les conseqüències o els efectes desitjats.

² J. L. Austin; *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 2004. Especialment cap. VIII, pàg. 141-154.

³ *Ibidem*, pàg. 146.

Els diferents actes de parla compten amb diferents pretensions de validesa. Les locucions han d'expressar la *veritat* en relació als fets objectius. Les il·locucions estan compromeses amb la *rectitud* de les normes. Dels actes perlocucionaris s'espera que el subjecte expressi amb *sinceritat* els seus sentiments, desitjos i valoracions. Segons això, tots els actes de parla es poden sotmetre a crítica en funció dels següents paràmetres: veritat/falsedat; correcció/incorrecció; sinceritat/insinceritat.⁴

De manera semblant a com els actes de parla es corresponen amb diferents pretensions de validesa, aquestes pretensions de validesa connecten amb diferents “mons” o àmbits de racionalitat. Els actes de parla locucionaris expressen la *veritat* del “món objectiu”. Les il·locucions es corresponen amb la *rectitud* de les normes del “món social”. I els actes de parla perlocucionaris denoten *sinceritat* respecte al “món subjectiu” dels individus. Habermas distingeix, doncs, tres “mons” o àmbits de racionalitat: el *món objectiu*, que té a veure amb els “fets” o la totalitat de coses que es relacionen per mitjà de lleis naturals; el *món social*, en relació a les “normes”, és a dir, a les “interrelacions personals regulades de manera legítima”⁵; i el *món subjectiu*, en referència als “estats interns” de sentiments i emocions del subjecte.

L'aspecte més rellevant d'aquesta “teoria dels tres mons” de Habermas és la seva referència a la veritat. El món social i el món subjectiu –és a dir, el món de les normes i el de les experiències subjectives–, a diferència del món objectiu, no estan subjectes a la pretensió de validesa de la *veritat*, sinó al de la *rectitud* (món social) i la *sinceritat* (món subjectiu). Tot i això, en ambdues esferes de racionalitat les expressions es formulen amb pretensions de validesa –rectitud i sinceritat– anàlogues a la veritat.⁶

Al llenguatge –diu Habermas– li és immanent la dimensió de la validesa. L'orientació per pretensions de validesa pertany a les condicions pragmàtiques de l'entesa possible i de la pròpia comprensió del llenguatge.⁷

Fins i tot les expressions de caràcter personal o subjectiu –com són, per exemple, els judicis estètics o les expressions de desig– responen a una estructura semblant a la pretensió de veritat. Els judicis estètics intenten *justificar* per què ens agrada una obra d'art. En l'expressió de desitjos i necessitats es vol donar a entendre que qualsevol altre,

⁴ TAC-I, pàg. 391 i s; DFM, pàg. 145.

⁵ DFM, pàg. 356 i s.

⁶ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pàg. 126-130.

⁷ *Ibidem*, pàg. 130.

en les mateixes condicions, també tindria els mateixos desitjos i necessitats. I en aquest “donar a entendre” les afirmacions també es poden vincular potencialment a raons.

De la mateixa manera que els actes de parla constatatius, també les accions regulades per normes i les autopresentacions expressives tenen el caràcter de manifestacions proveïdes de sentit, intel·ligibles en el seu context, que van vinculades a una pretensió de validesa susceptible de crítica. En lloc de fer referència als fets, fan referència a normes i vivències. (...) De la mateixa manera que els actes constatatius, també aquestes emissions poden ser fallides. Per a la seva racionalitat també és essencial la possibilitat d'un reconeixement intersubjectiu d'una pretensió de validesa susceptible de crítica.⁸

En la “teoria dels tres mons” es distingeixen diferents contextos de racionalitat que, alhora, es corresponen amb diferents àmbits de l'activitat humana: la racionalitat cognitivoinstrumental, que analitza fets i objectes; la racionalitat practicomoral, que avalua les regles per a una vida en comú; i la racionalitat esteticexpressiva, que explora les possibilitats de l'experiència subjectiva. Amb aquesta interpretació Habermas pretén donar compte del caràcter racional de la realitat en conjunt: l'àmbit de la naturalesa, de la societat i de la persona. En qualsevol cas, però, la racionalitat es situa en el medi del llenguatge⁹. En tots tres àmbits de realitat (món objectiu, món social i món subjectiu), la racionalitat ve determinada pel grau d'entesa de les accions; i aquesta entesa s'estableix en relació amb les pretensions de validesa susceptibles de crítica dels *actes de parla*.

En una llengua –diu Habermas–, tot acte de parla particular, a través de fils logicosemàntics està associada amb molts altres actes de parla potencials que poden adoptar el paper pragmàtic de raons.¹⁰

Així, per Habermas, una acció és racional en la mesura que respon a una estructura comunicativa; això és, en la mesura que s'orienta a l'entesa (*Verständigung*). La raó és inherent a l'acció comunicativa; o bé, dit d'una altra manera, l'acció comunicativa és el lloc natural de la raó.¹¹

⁸ TAC I, pàg. 34.

⁹ Val a dir que, darrerament, Habermas ha reconegut una quarta funció del llenguatge com a “reveladora de món”. El llenguatge “obre un espai gramaticalment preestructurat” que guia la manera com les coses poden aparèixer en el món. Vegeu J. Habermas, “A Reply”, dins A. Honneth/H. Joas (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1991, pàg. 214-264.

¹⁰ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ob. cit., pàg. 129.

¹¹ Amb això es pot entendre millor la crítica de Habermas a Horkheimer i Adorno esmentada en el primer capítol. “La tesi desenvolupada a *Dialèctica de la Il·lustració* no situa el pensament en la pista que hagués

El potencial de racionalitat de la raó comunicativa emergeix de les pretensions de validesa dels actes de parla. Sota aquest plantejament la raó no es fonamenta en explicacions de caire metafísic. És en la pràctica comunicativa quotidiana on sorgeix la possibilitat d'orientar l'acció a l'entesa.

Tots els nostres judicis, expressions i avaluacions remetent a una *raó comunicativa*; a la capacitat per *donar a entendre* el fonament de les nostres emissions. No obstant això, tots els judicis no es vinculen a una raó comunicativa de la mateixa manera; i tampoc les accions que se'n deriven tenen les mateixes conseqüències.

Un grau més alt de racionalitat cognitivoinstrumental té com a resultat una major independència respecte les restriccions que l'entorn contingent oposa a l'autoafirmació dels subjectes que actuen amb vistes a la racionalització dels seus propòsits. Un grau més alt de racionalitat comunicativa amplia, dintre d'una comunitat de comunicació, les possibilitats de coordinar les accions sense recórrer a la coerció i de superar de manera consensual els conflictes d'acció (en la mesura que aquests es donin com a conseqüència de dissonàncies cognitives en sentit estricte).¹²

El principal avantatge de la concepció d'una raó comunicativa, enfront d'una raó estratègica o instrumental, es troba en les possibilitats ampliades de coordinar les accions sense haver de recórrer a la violència o la coacció. La raó comunicativa obre així una nova perspectiva per a la sociologia. La societat es pot explicar sense haver d'assumir pressupòsits funcionalistes; sense interpretar les accions a partir del simple compliment de les normes. La noció d'una raó comunicativa ens permet defugir, per tant, l'individualisme metodològic com a pressupòsit de comprensió de l'acció social.¹³

En qualsevol cas, la idea d'una *raó comunicativa* s'ajusta al model d'una *discussió raonada*; al model d'un "donar raons" que recolzin la veritat del "món subjectiu", la rectitud del "món social" i la sinceritat del "món subjectiu". La racionalitat inherent a la pràctica comunicativa remet, per tant, a la pràctica de l'*argumentació*. Cal veure, doncs,

resultat més òbvia, és a dir: la que discórrer a través del sentit propi dels diversos complexos de racionalitat i a través dels processos de racionalització social escindits segons els diversos aspectes universals de validesa, i que ens permeten presumir una unitat de la racionalitat sota l'embolcall d'una pràctica quotidiana racionalitzada i alhora cosificada. Horkheimer i Adorno opten per seguir cap enrere el rastre prou desdibuixat que condueix als orígens de la raó instrumental, amb el propòsit de *sobrepassar* inclús el concepte de raó objectiva". TAC-I, pàg. 486.

¹² *Ibidem*, pàg. 32-33.

¹³ *Ibidem*, pàg. 37 i s.

la manera com Habermas interpreta aquesta pràctica argumentativa que, al capdavant, és a la base de l'acció comunicativa.

2.4. El paper de l'argumentació.

Habermas interpreta l'argumentació com un procés en el qual es donen raons envers les pretensions de validesa que han esdevingut dubtoses.

Anomeno argumentació –diu Habermas– al tipus de parla on els participants tematitzen les pretensions de validesa que han esdevingut problemàtiques i tracten de portar-les a terme o de recusar-les mitjançant arguments. Una argumentació conté raons que estan connectades de forma sistemàtica amb la pretensió de validesa de la manifestació o emissió que ha esdevingut problemàtica. La força d'un argument es mesura en un context donat per la pertinença de les raons. Aquesta es posa de manifest, entre altres coses, en la mesura que l'argumentació és capaç de convèncer els participants en un discurs, és a dir, si és capaç de motivar-los a l'acceptació de la pretensió de validesa en litigi.¹⁴

En un context argumentatiu la interacció es desenvolupa sota els pressupòsits de la *veritat* del món objectiu; la *rectitud* del món social; i la *sinceritat* del món subjectiu. En cadascun d'aquests àmbits d'interacció poden sorgir dubtes quant a la veritat, la rectitud o la sinceritat dels actes de parla. És aleshores quan els participants en la interacció han d'explicitar les raons que avalen, o bé refuten, aquelles pretensions de validesa que han esdevingut objecte de crítica. Segons això, l'argumentació es pot concebre com un procés de redefinició conjunta dels pressupòsits de veritat, de rectitud i de sinceritat que són a la base de qualsevol entesa possible.

Habermas entén aquesta pràctica argumentativa al voltant dels actes de parla –de les pretensions de validesa que han esdevingut qüestionables– com quelcom inherent a la raó. Tanmateix, la raó no es desenvolupa de la mateixa manera en els diferents àmbits d'interacció. En l'àmbit cognitivoinstrumental és racional la persona que actua amb eficàcia. L'èxit de l'acció es determina aquí en funció de la seva intervenció en el món. Les experiències negatives –les intervencions en el món desafortunades– esdevenen productives en la mesura que passen a formar part d'un discurs teòric; és a dir, en la

¹⁴ *Ibidem*, pàg. 37.

mesura que es tematitzen les pretensions de validesa que han esdevingut dubtoses o problemàtiques.

El mateix passa en l'àmbit pràctic o moral. En el context d'un conflicte normatiu, anomenem racional la persona que "actua amb lucidesa". Això és, segons Habermas, la persona que s'esforça per *justificar* de manera imparcial i per resoldre els conflictes de manera consensuada. L'èxit de l'acció en l'àmbit pràctic (moral) s'estableix en funció de la capacitat per justificar les accions a partir de l'ordenament normatiu vigent. Les pretensions de rectitud normativa en un context de raonament moral també poden esdevenir problemàtiques. Els participants en la interacció han d'explicitar aleshores les pretensions de validesa de rectitud normativa i examinar, *per mitjà de l'argumentació*, fins a quin punt una norma d'acció es pot justificar de manera imparcial.¹⁵

Per últim, en l'àmbit estéticoexpressiu diem que una persona és racional quan és capaç d'interpretar els seus desitjos i necessitats en relació amb els valors predominants de la seva cultura. La pretensió de validesa que es pressuposa en aquest context és la sinceritat quant al món subjectiu de l'emissor. Quan el pressupòsit de sinceritat esdevé dubtós o problemàtic, la pràctica de l'argumentació adopta aquí la forma d'una actitud reflexiva envers els valors en funció dels quals s'interpreten els desitjos i les necessitats personals. El cas paradigmàtic de justificació dels estàndards de valors culturals es dona en la *crítica estètica*.

En cadascun dels àmbits d'interacció, l'argumentació conté particularitats específiques. Tanmateix, tot procés d'argumentació manté un lligam amb la idea de veritat.¹⁶ Ja hem vist com, per Habermas, la *rectitud* i la *sinceritat* són anàlogues a la *veritat*. Els subjectes que emprenen un procés d'argumentació orientat a restablir la rectitud de les normes o la sinceritat quant a les necessitats i desitjos personals, al capdavant, proven de mostrar una mena de veracitat del món social i del món subjectiu. Aquest vincle amb la veritat és especialment significatiu en el context de l'argumentació moral. El pressupòsit de l'argumentació –diu Habermas– és a la base del *moral point of view*. Habermas assumeix una posició cognitivista, segons la qual "les qüestions pràctiques es poden decidir racionalment".¹⁷ Per tant, les propostes que es duen a terme en els discursos pràctics no només han de ser "socialment acceptades", sinó també "veritables". Segons

¹⁵ *Ibíd*em, pàg. 38.

¹⁶ Vegeu, P. Fabra, *Habermas: lenguaje, razón y verdad*, Barcelona, Marcial Pons, 2008.

¹⁷ *Ibíd*em, pàg. 39.

això, els participants en una discussió raonada han de poder assumir la validesa incondicional dels millors arguments.

Habermas és conscient de les dificultats que presenta el seu posicionament cognitivista quant al raonament moral. D'una banda, és gairebé impossible concebre els discursos pràctics al marge d'interessos individuals. D'altra banda, qualsevol raonament es situa en un temps i un lloc concret, per la qual cosa els acords racionals no tindran mai un caràcter incondicional; sempre estaran determinats històricament. Enfront d'aquestes objeccions Habermas apel·la a la idea d'*idealització*; en tot procés d'entesa les accions parteixen d'un seguit de suposicions o idealitzacions.

La pràctica de l'argumentació, en Habermas, s'identifica amb una *comunitat ideal de comunicació*. La justificació d'un argument implica que, donat el cas d'una argumentació en públic, tothom podria donar la seva conformitat. En el cas específic de l'argumentació moral, les normes d'acció són vàlides en la mesura que *podrien comptar amb l'assentiment racional* de tots els afectats. El criteri d'argumentació raonada en els discursos pràctics requereix una projecció de la comunitat. Es tracta d'una projecció necessària –diu Habermas– per tal que tingui sentit la *pràctica social del discurs*.¹⁸

En qualsevol cas, és important subratllar que, per Habermas, l'*entesa* –que és a la base de tota acció comunicativa–, no es pot concebre al marge de l'*argumentació*. L'entesa o el consens no deriva del simple fet de tenir en compte les diferents perspectives o punts de vista dels interlocutors. Tot consens implica un *convenciment* racional que tan sols es pot donar per mitjà de l'argumentació.

Aquesta idea del consens, en tant que *entesa* motivada racionalment, és a la base de la teoria social de Habermas.¹⁹ A partir d'una entesa racional entre interlocutors Habermas exposa les possibilitats de la comunicació com a mecanisme de coordinació de l'acció social.

¹⁸ Sobre això, vegeu la interpretació que Habermas fa de Peirce a J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2010, pàg. 75-76. A partir d'ara ens referirem a aquesta obra amb les sigles FV.

¹⁹ La idea d'entesa racional significa entesa “no coaccionat”. Amb el terme “entesa” (*Verständigung*) Habermas no fa referència a un procés que, necessàriament, dona lloc a un consens fàctic, sinó a un procés de convenciment recíproc en el qual les accions es coordinen a partir d'una motivació per raons. TAC-I, pàg. 500.

2.5. La comunicació com a mecanisme de coordinació social.

Les possibilitats de coordinació d'una acció entre diferents individus representa un aspecte cabdal de qualsevol societat. Com aconseguix un subjecte particular que algú altre prossegueixi la interacció? O, dit d'una altra manera, com s'eviten els possibles conflictes que poden interrompre la seqüència d'una acció? Aquesta ha estat, tradicionalment, una de les principals preocupacions de la sociologia: intentar explicar quin és el fonament que permet els diferents membres d'una societat coordinar entre ells les seves accions. En aquest sentit, la teoria de l'acció comunicativa de Habermas es pot concebre com una teoria sociològica; una teoria que vol donar compte de les possibilitats de coordinació de l'acció social.

Habermas planteja l'explicació sociològica de l'acció comunicativa en contraposició a les explicacions precedents de la societat. La teoria social no pot partir del pressupòsit d'un actor en solitari. Qualsevol explicació que vulgui donar compte de l'acció social ha de partir, necessàriament, d'una òptica sociològica, i no d'un enfocament analític. Segons això, tant les teories de l'elecció racional com les explicacions que assumeixen una societat d'actors estratègics no poden explicar adequadament la coordinació de l'acció social.

La teoria analítica de l'acció concep les accions sota el pressupòsit ontològic d'un món d'estat de coses existent i passa per alt aquelles altres relacions actor-món que són nota constitutiva de la interacció social. (...). Dit, potser, de manera exagerada, la teoria analítica de l'acció elabora els venerables problemes de la filosofia prekantiana de la consciència des d'una nova perspectiva, sense endinsar-se en les qüestions fonamentals d'una teoria sociològica de l'acció.²⁰

Per Habermas la possibilitat de coordinació de l'acció social es situa clarament en el medi del llenguatge. La coordinació d'una acció entre els diferents membres d'una societat *tan sols* és possible en la mesura que entre ells es dóna una entesa intersubjectiva. La teoria de l'acció comunicativa esdevé així una teoria pròpiament sociològica.

El plantejament sociològic de Habermas es fonamenta, doncs, en la idea d'un *consens intersubjectiu*. Els membres d'una societat poden coordinar les seves accions en la mesura que són capaços d'arribar a un consens sobre els aspectes rellevants d'una

²⁰ *Ibidem*, pàg. 352.

situació, o bé sobre aquelles situacions que poden ser considerades legítimes.²¹ Així, per exemple, els diferents membres involucrats en una situació de conflicte, d'entrada, busquen *consensuar* quina és la millor manera de resoldre'l. De la mateixa manera, en el conjunt d'interaccions socials els participants es troben motivats per un acord –ja sigui explícit o implícit– sobre quina és la millor manera de procedir.

Tot i això, per tal de considerar el consens –l'*acció comunicativa*– com el fonament d'una teoria sociològica de l'acció, cal aclarir la manera com els actes comunicatius permeten coordinar les accions i estructurar així la interacció. Per dur a terme això Habermas remet a la distinció entre accions instrumentals/estratègiques i accions comunicatives.

A una acció orientada a l'èxit l'anomenem *instrumental* quan la considerem sota l'aspecte d'observança de regles d'acció tècniques i avaluem el grau d'eficàcia de la intervenció que aquesta acció representa en un context d'estats i successos; i a una acció orientada a l'èxit l'anomenem *estratègica* quan la considerem sota l'aspecte d'observança de regles d'acció racional i avaluem el seu grau d'influència sobre les decisions d'un oponent racional. Les accions instrumentals poden anar associades a interaccions socials. Les accions estratègiques representen, elles mateixes, accions socials. Parlo, en canvi, d'accions *comunicatives* quan els plans d'acció dels actors no es calculen mitjançant un càlcul egocèntric de resultats, sinó mitjançant actes d'entesa.

En l'acció comunicativa el subjecte s'allunya necessàriament d'un posicionament egocèntric. La interacció lingüística es pot concebre com a mecanisme de coordinació de l'acció social en la mesura que remet els participants a una *entesa* intersubjectiva. Hi ha, però, un altre aspecte essencial que diferencia l'acció comunicativa de les altres possibles orientacions de l'acció, i sense el qual no es pot concebre la coordinació social a partir de l'entesa lingüística.

En l'acció comunicativa els actors no s'orienten primàriament a l'èxit propi; abans persegueixen els seus fins individuals sota la condició que els seus plans d'acció respectius es puguin harmonitzar entre si *sobre la base d'una definició compartida de la situació*. D'aquí que la negociació de definicions de la situació

²¹ *Ibíd*em, pàg. 285-286.

sigui un component essencial de la tasca interpretativa que l'acció comunicativa requereix.²²

Per a la coordinació social de l'acció els actors poden adoptar, doncs, dos actituds comportamentals: poden mostrar una disposició a un tipus d'acció instrumental/estratègica, o bé a un tipus d'acció comunicativa. A diferència de l'acció estratègica/instrumental, l'acció comunicativa comprèn la necessitat d'una definició conjunta del marc d'interacció per part dels participants. És en això –la definició conjunta del marc d'interacció– que l'acció comunicativa presenta importants avantatges respecte a les altres orientacions de l'acció pel que fa a les possibilitats de coordinació social. Les accions socials es coordinen a partir de processos d'entesa, dels quals poden derivar-se *condicions de participació en les definicions de les situacions o dels marcs d'actuació compartits*.²³

L'entesa lingüística no s'ha d'interpretar com la solució als problemes de coordinació entre subjectes que actuen orientats a l'èxit. *L'entesa és quelcom immanent a la interacció*; el punt de partida o la condició de possibilitat de qualsevol interacció. L'entesa sorgeix *amb* el llenguatge; *amb* la pràctica lingüística; i no es dona com a conseqüència del llenguatge, com si primer hi hagués el llenguatge i després l'entesa. En aquest sentit Habermas considera l'ús del llenguatge orientat a l'entesa com l'ús originari del llenguatge, enfront d'altres usos que es donen de manera parasitària. “L'entesa –diu Habermas– és immanent com a telos al llenguatge humà”.²⁴

Amb tot el que hem dit fins ara s'observa com en la teoria de l'acció comunicativa de Habermas es dona una relació entre les nocions de *llenguatge*, *entesa* i *argumentació*. L'ús originari del llenguatge és l'ús orientat a l'entesa; i l'entesa, ja sigui explícitament o implícita, ens remet a l'argumentació, a un posicionament enfront de les pretensions de validesa dels actes de parla que han esdevingut objecte de crítica. Els processos d'entesa poden donar lloc a un consens objectiu que, tanmateix, no es correspongui amb les *conviccions subjectives* dels participants. Ben mirat, però, en aquest cas estaríem

²² Ibídem, pàg. 367. [Èmfasi afegit].

²³ Ibídem, pàg. 367 i s. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ob. cit., pàg. 132-133.

²⁴ TAC-I, 369. “L'ús del llenguatge estratègic és parasitari perquè tan sols funciona a condició que una de les parts estigui convençuda que el llenguatge s'està emprant en actitud orientada a l'entesa. Qui actua estratègicament ha de violar la condició de sinceritat de l'acció comunicativa, però sense que això es noti”. J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, ob. cit., pàg. 135.

davant d'una "pseudoentesa". L'entesa, pròpiament dita, requereix de *conviccions comunes* per part dels participants.

En darrer terme Habermas identifica, per tant, les possibilitats de coordinació de l'acció amb els actes de parla ilocucionaris. És en l'acte ilocucionari on, entre emissor i receptor, es dóna un *acord* al voltant d'alguna cosa. És en els actes de parla ilocucionaris on, entre emissor i receptor, es donen diferents possibilitats per poder prosseguir la interacció. La prossecució de la interacció es dóna en la mesura que l'emissor assoleix el seu pressupòsit ilocucionari. Així doncs, l'acció comunicativa esdevé el fonament de la coordinació social en la mesura que assoleix amb èxit el seu pressupòsit ilocucionari.

Els efectes dels actes de parla perlocucionaris es mesuren en funció dels seus efectes en el món, com passa amb les accions teleològiques. Els actes de parla ilocucionaris, en canvi, requereixen d'un context de relacions interpersonals on els participants *s'entenen* mútuament sobre alguna cosa. Segons això, Habermas defineix les accions comunicatives com

interaccions mediades lingüísticament on tots els participants, amb els seus actes de parla, persegueixen fins ilocucionaris, i tan sols ilocucionaris. En canvi, les interaccions on, com a mínim, un dels participants pretén amb els seus actes de parla provocar efectes perlocucionaris en el seu interlocutor les considero –diu Habermas– com accions estratègiques mediades lingüísticament.²⁵

En resum, podem dir que l'acció comunicativa s'estructura de manera que els membres que orienten les seves accions teleològicament no les poden reduir a accions purament teleològiques. Tots els actes de parla es troben vinculats a raons potencials; tots els actes de parla compten amb pretensions de validesa susceptibles de crítica. Així, qualsevol acte de parla tan sols pot tenir èxit quan els diferents interlocutors es posicionen, encara que sigui de manera implícita, amb un 'sí' o un 'no' enfront de les pretensions de validesa.

Els participants en la interacció (emissor i receptor), per tant, sempre fonamenten els acords en raons potencials. Fins i tot els mandats imperatius –considerats com a possibles mecanismes de coordinació social– es poden vincular a raons. Certament, el

²⁵ TAC-I, pàg. 378.

fet d'obeir una ordre pot derivar de pretensions de poder.²⁶ Però el fet d'obeir una ordre –i, en Habermas, això és el més important– també pot derivar de pretensions de validesa. En aquest cas l'obediència no es vincula a condicions addicionals de sanció. Si bé les *pretensions de poder* necessiten un potencial de sanció per imposar-se, les *pretensions de validesa* són pretensions susceptibles de crítica i mantenen una connexió interna amb la raó.

Tan sols els actes de parla als quals el parlant vincula una pretensió de validesa susceptible de crítica té, per dir-ho així, per la seva pròpia força (...), la capacitat de moure l'oient a l'acceptació de l'oferta que un acte de parla comporta, de manera que poden esdevenir així eficaços com a mecanismes de coordinació de les accions.²⁷

L'acte comunicatiu es troba implícit en tota acció social, per bé que amb diferents graus. El potencial de la comunicació per coordinar les accions socials tan sols esdevé ineficaç quan els participants no adopten una postura basada en raons; això és, en pretensions de validesa susceptibles de crítica.

Fins aquí hem vist com Habermas explica la possibilitat de coordinació de l'acció social a partir de la idea d'acció comunicativa. Tanmateix, l'acció orientada a l'entesa –i, de retruc, la teoria social de Habermas– no es pot concebre al marge de la noció de *Lebenswelt* o món de la vida. El mateix Habermas reconeix la noció de *món de la vida* com una categoria complementària a l'acció comunicativa, sense la qual no es pot entendre la seva teoria de la societat.²⁸

2.6. El “món de la vida”.

Hem vist com Habermas vincula l'entesa lingüística a les raons potencials dels actes de parla. No obstant això, qualsevol tipus d'entesa es dona en un marc de situacions reconegudes de manera intersubjectiva. Tota acció orientada a l'entesa requereix un horitzó de pressupòsits compartits pels diferents membres involucrats en la interacció. Amb el concepte de “món de la vida” (*Lebenswelt*) Habermas fa referència a aquest

²⁶ “El «mans en l'aire!» del lladre de banc que, pistola en mà, amenaça els empleats exigint que li entreguin els diners mostra de forma dràstica que les accions de validesa normativa han estat substituïdes per condicions de sanció”. J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, op. cit., pàg. 137.

²⁷ TAC-I, pàg. 390

²⁸ TAC-II, pàg. 169.

marc de situacions compartides sense el qual no es pot concebre l'entesa. Podem dir que, en una interacció comunicativa, els participants no parteixen de zero; sempre hi ha un saber de fons –un “món de la vida”– que assumeixen de manera acrítica.

Qualsevol comunitat de comunicació compta amb un món de la vida que representa el producte històric dels esforços interpretatius de les generacions precedents.

El món de la vida acumula el treball d'interpretació realitzat per les generacions passades; és el contrapès conservador davant del risc de desavinença que comporta tot procés d'entesa que estigui en curs.²⁹

S'observa, doncs, com el *món de la vida* –juntament amb la idea d'*acció comunicativa*– representa l'altre element cabdal en la teoria de la societat de Habermas: les societats es reproduïxen, d'una banda, amb la coordinació lingüística de l'acció i, d'altra banda, en la mesura que els seus membres continuen l'activitat interpretativa de les generacions precedents.

El món de la vida s'estructura a partir de patrons d'interpretació organitzats *lingüísticament* que es transmeten *culturalment*.³⁰ “El llenguatge i la cultura –diu Habermas– són elements constitutius del mateix món de la vida”.³¹ Aquests patrons d'interpretació fan que, en la pràctica comunicativa quotidiana, no hi hagi situacions absolutament desconegudes. En la comunicació els agents sempre es mouen en un context de pressupòsits compartits. La mateixa idea de “món de la vida” implica que tot no es pot posar en qüestió.

El món de la vida és, per dir-ho així, el lloc transcendental on el parlant i l'oïent surten a l'encontre; on poden plantejar-se recíprocament la pretensió que les seves emissions concorden amb el món (amb el món objectiu; amb el món subjectiu i el món social); i on poden criticar i exhibir els fonaments d'aquestes pretensions de validesa, resoldre els seus desacords i arribar a un acord. En una paraula, respecte al llenguatge i a la cultura, els participants no poden adoptar *in actu* la mateixa distància que respecte a la totalitat dels fets, de les normes o de les vivències, sobre els quals és possible l'entesa.³²

²⁹ TAC-I, pàg. 104.

³⁰ TAC-II, pàg. 176 i s.

³¹ *Ibidem*, pàg. 177.

³² *Ibidem*, 179. Sobre això, vegeu FV, pàg. 84 i s.

Els diferents membres d'una comunitat de comunicació assumeixen de manera acrítica el rerefons de saber compartit que representa el món de la vida. Tot i això, el saber de fons que representa el món de la vida també pot esdevenir objecte de crítica. En el moment que aquest saber de fons es posa en qüestió es malmet també la comunicació. Les interpretacions implícites que fins ara havien servit per coordinar les accions perden la seva certesa i es transformen en un tipus de saber explícit. S'inicia aleshores un "acte de reparació"; una *redefinició conjunta* del marc comú que, novament, ha de fer possible l'entesa. Els pressupòsits de les nostres creences s'obren aleshores a noves interpretacions.³³ D'aquesta manera –mitjançant la redefinició conjunta de les situacions–, es dota de nous continguts a cadascun dels tres móns o àmbits d'interacció abans esmentats.³⁴

La interpretació que Habermas fa del món de la vida posa èmfasi en la seva dimensió social, més enllà d'una referència exclusiva a la cultura.³⁵ Per Habermas, el món de la vida consta de tres elements estructurals: cultura, societat i personalitat. Tots tres components del món de la vida intervenen en els processos de reproducció de la societat.³⁶ El món de la vida (a) preserva les condicions per a l'entesa mútua per mitjà de la transmissió i renovació del *coneixement cultural*; però també permet l'acció social, en tant que (b) manté la *solidaritat* entre individus i (c) possibilita la formació d'*identitats* individuals. Les societats es reproduïxen a través de la reproducció cultural, però també –i sobretot– a través de la integració social i la socialització dels seus membres.

Val a dir, però, que aquesta interpretació habermasiana de la reproducció social fa referència als elements simbòlics del món de la vida i no al manteniment del seu substrat material. En qualsevol dels tres elements estructurals del món de la vida, la reproducció social requereix un paper actiu per part dels integrants d'una comunitat: tota societat es reproduïx en la mesura que els seus membres són capaços de connectar les noves situacions amb l'estat de coses ja existent. Per Habermas, això tan sols és possible en la mesura que els integrants d'una societat (els membres d'una comunitat de comunicació) formen part d'una xarxa de comunicació que assegura la interacció

³³ TAC-II, pàg. 131.

³⁴ *Ibidem*, pàg. 173.

³⁵ *Ibidem*, pàg. 182 i s.

³⁶ *Ibidem*, pàg. 196.

lingüística. En darrer terme, el món de la vida representa, doncs, una *xarxa de comunicació* que assegura tant la interacció com la reproducció de la societat.

La interpretació habermasiana del món de la vida es diferencia d'altres interpretacions precedents ancorades en la filosofia de la consciència (Husserl). Per Habermas no hi ha una consciència prèvia al llenguatge. L'entesa sorgeix *amb* el llenguatge; *amb* la mateixa pràctica lingüística. Aquest llenguatge –en tant que mitjà de cohesió i de reproducció social– és el llenguatge de la vida quotidiana; és a dir, un llenguatge no especialitzat.

Els elements estructurals del món de la vida (cultura, societat, personalitat) s'entrellacen mitjançant el medi que representa el llenguatge ordinari; el llenguatge de la vida quotidiana. D'aquesta manera, els diferents sistemes d'acció especialitzats que, segons Habermas, es donen en les societats modernes –l'escola (respecte a la reproducció cultural), la família (pel que fa a la socialització) i el dret (quant a la integració social)– no es desenvolupen de manera aïllada. A través del llenguatge quotidià tots els sistemes d'acció mantenen una referència al “món de la vida”.³⁷

Tanmateix, el diagnòstic que Habermas fa de les societats modernes afirma una separació progressiva dels elements estructurals del “món de la vida”. Aquesta diferenciació es tradueix en una major racionalització del “món de la vida”; un augment de racionalitat en els contextos d'interacció i de reproducció social.

En la mesura que els components estructurals del món de la vida i els processos que contribueixen al seu manteniment es diferencien, cada cop més es sotmeten els contextos d'interacció a les condicions d'una entesa racionalment motivada, és a dir, a les condicions de la formació d'un consens que *en darrer terme* es basi en l'autoritat del millor argument.³⁸

Els àmbits d'interacció que fins ara es regien per una pràctica comunicativa arrelada en les tradicions culturals requereixen, cada vegada més, processos *explícits* d'argumentació com a fonament del consens. El diagnòstic que Habermas fa de les societats modernes apunta així a una *racionalització del món de la vida*.

³⁷ FV, pàg. 434.

³⁸ TAC-II, pàg. 206.

2.7. Racionalització del “món de la vida”.

La tesi originària de la racionalització social és de Max Weber. Per Habermas, el diagnòstic weberian de la racionalització social es pot considerar un enfocament vàlid per explicar les patologies de les societats modernes. Tanmateix, a diferència de Weber – que diagnostica una racionalització social en general– Habermas es centra en el procés de racionalització del “món de la vida”.

En la teoria de l’acció comunicativa –ja ho hem vist– el món de la vida té una funció determinant, tant en la reproducció de les societats com en la configuració de la vida quotidiana dels individus. Bona part de les accions individuals es guien a partir d’un tipus de saber condensat en les tradicions culturals. Segons Habermas, l’evolució de les societats modernes mostra una tendència a desplaçar aquest tipus de saber implícit que representa el “món de la vida”. En les societats modernes es dona un augment de racionalitat explícita en les motivacions de les accions. La tesi de la *racionalització del món de la vida* fa referència a aquest augment de racionalitat de l’acció que, alhora, tendeix a desplaçar el saber de fons intersubjectivament compartit que representa el “món de la vida”.

El fenomen de la racionalització no afecta tan sols als continguts culturals de la societat. En les societats modernes, tant la cohesió social com les identitats individuals es fonamenten, cada vegada més, en una reflexió raonada de manera explícita; i no en elements com la tradició. La racionalització social afecta els tres elements estructurals del món de la vida (cultura, societat i personalitat). Les societats modernes subratllen el caràcter contingent de les tradicions culturals, de les relacions socials i de les opcions vitals dels individus. A conseqüència d’això, augmenta la necessitat d’arribar a un consens explícit sobre aspectes ètics –sobre qüestions valoratives– que abans es compartien de manera implícita. D’entrada, podem pensar que el fenomen de la racionalització social augmenta la necessitat d’una acció comunicativa; la racionalització social requereix dels individus un tipus d’acció orientada a l’entesa.³⁹ Tanmateix, aquesta conseqüència lògica de la racionalització no es dona de la mateixa manera en els diferents àmbits que constitueixen el món de la vida.

Amb la racionalització social, la reproducció del “món de la vida” en els àmbits de la *cultura* i la *personalitat* ha passat a mans de professionals. Una llarga llista

³⁹ *Ibidem*, pàg. 145.

d'especialistes (educadors, mediadors, psicòlegs, treballadors socials, etc.) s'encarreguen de reproduir –explícitament– aspectes de la cultura i la personalitat que, fins ara, es desenvolupaven per la via de la socialització.

Pel que fa al tercer element estructural del món de la vida –la societat–, l'augment de racionalització ha donat lloc a una nova percepció de l'espai públic (*Öffentlichkeit*).⁴⁰ L'espai públic esdevé el lloc on els individus poden exercir la crítica. L'exigència d'una motivació racional de l'acció articula una nova concepció de l'espai públic i, en darrer terme, del procés democràtic. Amb l'augment de la racionalització social es produeix un canvi en les condicions de *legitimitat del poder polític*. L'àmbit de l'espai públic afavoreix una *formació discursiva de la voluntat* que, sovint, justifica una organització de les relacions socials en contra de les formes tradicionals d'autoritat.

La interpretació de la racionalització social en Habermas es concentra, doncs, en el procés de racionalització del “món de la vida”. L'anàlisi de la racionalització social de Max Weber, en canvi, es concentra en les estructures de l'Estat i de l'economia. Habermas detecta dues mancances en aquesta orientació de la teoria de Weber.

En primer lloc, Weber analitza la racionalitat de l'acció en funció d'una idea de racionalitat orientada a un fi. Segons Habermas, per poder descriure adequadament les patologies de la modernitat cal una concepció més complexa de la racionalitat; cal una concepció que permeti detectar la manera com la racionalització de les imatges mítiques del món ha influenciat en el desenvolupament de la modernitat. En aquest sentit, l'anàlisi de la racionalització de l'acció no es pot limitar a la racionalitat cognitivoinstrumental, sinó que ha d'incloure també la racionalitat practicomoral i esteticexpressiva.

En segon lloc, Weber equipara la racionalització de la modernitat capitalista amb la racionalització social en general. La racionalitat mitjà-fi pròpia de l'empresa capitalista constitueix la base de l'explicació weberiana de la racionalització social. En el model d'empresa capitalista –així podem resumir l'enfocament de Weber– s'institucionalitza un tipus de racionalitat mitjà-fi, i en l'explicació d'aquest fet rau la clau per poder interpretar la modernitat. Per Habermas, en canvi, la modernitat capitalista segueix un

⁴⁰ Al llarg del text traduirem el terme *Öffentlichkeit* per “espai públic”, i no per “esfera pública”; una traducció, aquesta darrera, que ens arriba de l'anglès “public sphere” i que traductors com Manuel Jimenez Redondo associen amb l'obra de Hannah Arendt. Vegeu nota del traductor FV, pàg. 441.

patró selectiu de racionalització que tan sols afecta de manera parcial la configuració de les estructures de la consciència moderna.⁴¹ En aquest sentit, Max Weber –diu Habermas– no va saber identificar les patologies socials pròpies d’una època amb un ús selectiu del potencial cognitiu més ampli que es troba en la cultura.⁴²

La teoria de la racionalització social de Weber necessita millores conceptuals en aquest dos àmbits. Respecte al primer problema –limitar la racionalitat a un tipus de racionalitat cognitivo-instrumental– la teoria de Habermas presenta els conceptes complementaris d’“acció comunicativa” i “món de la vida”. Respecte al segon problema –equiparar la racionalització social a la racionalització capitalista– Habermas articula una concepció de la societat en dos nivells: “sistema” i “món de la vida”. Com veurem més endavant, aquesta diferenciació permet a Habermas elaborar una relectura de la tesi weberiana de la racionalització d’acord amb la realitat de les societats contemporànies. Aquesta nova realitat social ve marcada per la diferenciació entre dos grups o àmbits d’integració: d’una banda, les formes d’integració social i, d’altra banda, les formes integració sistèmica. La tesi de la racionalització social en Habermas deriva així en la idea d’un desdoblament de la societat en “sistema” i “món de la vida”.

2.8. Interpretació de la societat en dos nivells: “sistema” i “món de la vida”.

Habermas identifica tres subsistemes clarament diferenciats que integren les societats modernes: l’economia, l’administració pública i el “món de la vida”. A partir d’aquesta diferenciació, el bon funcionament de les societats dependrà de la relació que es doni entre els tres subsistemes.

Entre els diferents elements que integren una societat, el “món de la vida” sempre s’ha caracteritzat pel fet de ser un element poc diferenciat. Així, en qualsevol societat el sistema econòmic i l’administració pública no es desenvolupen al marge del saber de fons que representa el “món de la vida”. Tanmateix, aquest protagonisme del “món de la vida” desapareix en l’organització de les societats modernes. El món de la vida s’acaba convertint en un subsistema entre d’altres. El diagnòstic que Habermas fa de la modernitat considera així una certa degradació del món de la vida.⁴³

⁴¹ Sobre aquest tema, vegeu TAC-I. cap. 2. Especialment, pàg. 285 i s.

⁴² TAC-II, pàg. 430.

⁴³ *Ibidem*, pàg. 215 i s.

Els subsistemes de l'economia i de l'administració pública mostren una tendència a desenvolupar-se al marge de l'element integrador del món de la vida. Això configura dos tipus d'integració en les societats modernes: la integració social i la integració sistèmica. En les formes d'*integració social* predomina l'element del món de la vida; les accions s'orienten comunicativament i, per tant, es troben sotmeses a una entesa intersubjectiva.⁴⁴ La *integració sistèmica*, en canvi, es caracteritza per una absència de control normatiu de les accions individuals. Els individus assumeixen aquest tipus d'integració sistèmica en l'àmbit del mercat i de l'administració burocràtica.

Habermas desenvolupa, doncs, una doble interpretació de les societats modernes: la societat com a "món de la vida" i "sistema". En tant que "món de la vida", la societat comprèn aquelles organitzacions que es desenvolupen en el medi del llenguatge. La societat com a "sistema", en canvi, engloba estructures que han esdevingut autònomes i es relacionen entre si a través de mitjans de comunicació "deslingüïtzats" (*entsprachlichte Kommunikationsmedien*). Es tracta d'organitzacions que procedeixen al marge de formes d'entesa intersubjectiva.⁴⁵

En el conjunt de l'obra de Habermas, el treball s'emmarca clarament en aquest darrer àmbit d'integració sistèmica. Seguint la distinció entre *accions instrumentals* i *accions estratègiques*, el treball s'equipara a la tècnica i s'entén bàsicament en termes productius. Com veurem més endavant, al nostre entendre, aquesta interpretació del treball es pot considerar un element problemàtic en l'obra de Habermas. Tanmateix, l'equiparació exclusiva del treball amb la tècnica és quelcom recurrent en Habermas des dels seus primers textos. Així, a "Treball i interacció" (1967)⁴⁶, Habermas caracteritza les regles tècniques que imperen en l'àmbit del treball en contraposició a les regles comunicatives.⁴⁷

Anteriorment hem vist com Habermas desenvolupa la seva teoria de la racionalització del món de la vida a partir de la tesi weberiana de la racionalització social. Doncs bé, en la interpretació de la societat com a sistema i món de la vida Habermas parteix de l'obra d'Émile Durkheim.⁴⁸

⁴⁴ *Ibidem*, pàg. 213.

⁴⁵ *Ibidem*, 217.

⁴⁶ J. Habermas; "Trabajo e interacción", dins J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984, pàg. 11-51.

⁴⁷ J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, ob. cit., pàg. 36 i s.

⁴⁸ TAC-II, 161 i s.

A *La divisió del treball social*, Durkheim diferencia les societats arcaiques, caracteritzades per formes de consciència col·lectiva, de les societats modernes, on la vida social es vertebra al voltant de la divisió social del treball. La modernitat experimenta així, segons Durkheim, una important modificació en les formes d'integració social: mentre que en les societats primitives la integració es dóna a partir d'un consens normatiu bàsic, en les societats modernes la integració es dóna a partir d'una connexió entre diferents àmbits d'acció específics des d'un punt de vista funcional.⁴⁹

Tot i així, la integració de les societats –aquesta és la tesi de Durkheim– no es pot donar des d'un punt de vista purament funcional o sistèmic. Una integració d'aquest tipus, és a dir, al marge d'un consens normatiu, no pot generar estabilitat social. Durkheim situa la força integradora de les societats en les seves regles morals. Precisament un dels problemes que sorgeix amb la divisió social del treball és el deteriorament de les formes tradicionals de solidaritat. El sistema econòmic, per si sol, no genera orientacions normatives que garanteixin les formes de solidaritat orgànica⁵⁰.

Més enllà de la interpretació de Durkheim sobre els efectes de la divisió social del treball, del model de Habermas d'una societat en dos nivells cal destacar un altre aspecte important: el grau d'abstracció que assoleixen el dret i la moral en les societats modernes.

2.8.1. *Abstracció del dret i la moral*

L'evolució històrica d'una societat no es pot determinar tan sols des del punt de vista del seu desenvolupament tècnic. En l'evolució de qualsevol societat es dóna també un desenvolupament moral. Habermas interpreta aquest desenvolupament moral com el

⁴⁹ E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1995. Llibre primer, cap. II i III. En el primer capítol Durkheim analitza el fenomen de la divisió social del treball. Tanmateix, l'objectiu últim de Durkheim és analitzar les conseqüències morals de la divisió social del treball. La divisió social del treball és, per Durkheim, una condició essencial de la solidaritat social. Mitjançant la divisió social del treball l'individu pren consciència de la seva dependència de la societat. En darrer terme, aquest és el valor moral de la divisió social del treball. Tornarem sobre això més endavant, en el capítol 5.

⁵⁰ “Les formes democràtiques de la formació de la voluntat política i la moral universalista són, segons el propi diagnòstic de Durkheim, massa febles per acotar els efectes desintegradors de la divisió del treball.” TAC-II, pàg. 166. Sobre l'evolució de les formes de solidaritat en Durkheim, vegeu A. Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, Isegoría, 20, 1999, pàg. 5-15.

desplegament d'un potencial cognitiu.⁵¹ Determinar quin ha estat el procés evolutiu d'una societat requereix tenir en compte una dimensió cognoscitiva de la moral.

Sempre que els conflictes d'acció no es resolen mitjançant la violència o altres mitjans estratègics, sinó mitjançant una base de consens, entren en joc estructures que caracteritzen la consciència moral en els individus i el sistema moral i jurídic en les societats.⁵²

La moral i el dret han estat els dos elements per mitjà dels quals tradicionalment les societats han pogut reconduir les seves situacions de conflicte. Ambdós elements representen un altre nivell del consens intersubjectiu. En aquest sentit, diu Habermas,

les normes morals i jurídiques són normes d'acció de segon ordre que ens permeten estudiar particularment bé l'estructura de les formes d'integració social.⁵³

Tanmateix, l'evolució del dret i la moral presenta una tendència a l'abstracció, fet que repercuteix negativament en la seva tasca integradora.

En les societats premodernes la moral i el dret representaven formes d'eticitat concretes. La modernitat, en canvi, exigeix als individus una vinculació amb principis morals cada vegada més abstractes. L. Kohlberg esmenta tres nivells de desenvolupament moral: preconvencional (tan sols es jutgen les conseqüències de les accions); convencional (es jutja la transgressió de les normes); i postconvencional (es jutgen les normes a la llum de principis). Aquests tres nivells evolutius es poden fer correspondre amb l'evolució del dret i la moral en les societats arcaïques, tradicionals i modernes respectivament.⁵⁴

No obstant això, és en les societats modernes on es dona una separació més gran entre moralitat i eticitat. Aquest distanciament entre moralitat i eticitat s'acaba traduint en una concepció del dret en tant que dret coactiu. El dret esdevé així –sota la forma de dret coactiu– una institució desconnectada dels motius ètics de la comunitat jurídica; una institució que exigeix als individus l'obediència abstracte a un sistema de normes.

⁵¹ J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, pàg. 144 i s.

⁵² *Ibidem*, pàg. 157-158..

⁵³ TAC-II, pàg. 245.

⁵⁴ *Ibidem*, pàg. 246. Sobre els estadis de la moral de Kohlberg, vegeu J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, cap. II. Sobre l'evolució històrica de les societats en relació als diferents estadis de desenvolupament moral, vegeu J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, ob. cit., pàg. 154-159.

La desconexió entre moralitat i eticitat també caracteritza el procés d'institucionalització social. Mentre que el procés d'institucionalització de les societats premodernes es guiava per formes d'eticitat concreta, la institucionalització de les societats modernes es desenvolupa en termes estrictament legals.⁵⁵ Les normes d'acció que trobaven els seus fonaments en les tradicions es substitueixen progressivament per un sistema de normes basat en el dret privat positiu. El desenvolupament del subsistema econòmic n'és un bon exemple.

La diferenciació de l'economia com a sistema autònom va suposar, segons Habermas, el sorgiment d'un àmbit d'interacció èticament neutral. Va ser amb el dret privat burgès que es va institucionalitzar aquest àmbit d'interacció, en el qual s'esborra el marc normatiu que ha d'orientar les accions individuals. Sota la forma del dret privat burgès les interaccions es transformen en transaccions entre subjectes privats orientats a l'èxit.⁵⁶

Una cosa semblant succeeix amb l'altre element sistèmic de les societats modernes: una organització pública fortament burocratitzada. També aquí el dret coactiu exigeix la coordinació de l'acció de la necessitat d'una entesa lingüística. En definitiva, els elements sistèmics de les societats modernes porten a terme una *neutralització normativa de les accions individuals*. L'evolució de les societats modernes –així podríem resumir l'argumentació de Habermas en aquest punt–, marcades per una abstracció progressiva del dret i la moral, ha donat lloc a la configuració de determinats àmbits d'interacció on l'individu pot orientar les seves accions al marge de l'entesa.⁵⁷

El distanciament dels elements sistèmics envers el món de la vida genera una situació contradictòria que, per Habermas, és quelcom característic de les actuals societats capitalistes. D'una banda, en aquelles societats on el món de la vida ha esdevingut problemàtic, els mecanismes d'entesa queden malmesos. D'altra banda, sense el recurs al consens implícit que representa el món de la vida es fa encara més necessari arribar a un acord (explícit) sobre qüestions valoratives. Aquesta contradicció augmenta el risc de desavinença entre els integrants d'una societat. Segons Habermas, les societats

⁵⁵ TAC-II, pàg. 251.

⁵⁶ *Ibidem*, pàg. 251.

⁵⁷ En aquest aspecte es detecta una certa contradicció en el plantejament de Habermas. Anteriorment Habermas havia interpretat l'entesa com a quelcom inherent a tota forma d'acció. Fins i tot l'actor que actua de manera estratègica no pot fer-ho tan sols estratègicament. Ara, en canvi, Habermas reconeix determinats àmbits d'interacció on els individus poden actuar al marge de l'entesa.

modernes miren d'apaivagar aquest risc de desavinença a través dels mitjans de comunicació.

2.8.2. *Mitjans de comunicació.*

El terme “mitjans de comunicació” (*Kommunikationsmedien*) en Habermas fa referència a dues coses: formes de comunicació simbòlicament generalitzades (*symbolisch generalisierte Kommunikationsformen*); i mitjans de regulació i control (*Steuerungsmedien*)⁵⁸. La distinció s'estableix en funció de si els mitjans intenten restablir el consens per via de l'entesa o bé, si, per contra, s'orienten a neutralitzar les possibilitats d'una formació lingüística del consens.⁵⁹

Habermas considera dos mitjans de control “deslingüísticats”: el *poder* –en el cas de l'Estat o l'administració burocràtica– i el *diner* –en el cas del mercat o el subsistema econòmic. Ambdós mitjans (poder i diner) comprenen l'exercici d'una *influència estratègica* sobre les accions i les decisions dels participants en la interacció.

En canvi, en els *mitjans lingüístics de comunicació* –formes generalitzades de comunicació simbòlica– l'acceptació o el rebuig a una oferta d'interacció es fonamenta en un tipus de *motivació racional*; en una possessió de *saber*, ja sigui de tipus cognitivoinstrumental, practicomoral o practicoestètic.

Els mitjans de comunicació lingüístics poden comptar amb factors com ara el *prestigi* o la *influència*. Així, per exemple, una persona amb prestigi o influència social pot gaudir d'una major confiança, fet que es tradueix en una major acceptació de les seves ofertes d'interacció. Inicialment, l'estructura social de les societats primitives, més jerarquitzades, s'articulava al voltant del prestigi i la influència. Posteriorment, en les societats constituïdes políticament la disponibilitat a acceptar ofertes d'interacció ja no es vincula al prestigi o la influència, sinó a l'*autoritat legal* de l'Estat; la dominació política es tradueix en la capacitat per imposar decisions normatives. Finalment, en la societat civil moderna es difon una generalització dels valors, fins al punt que l'única condició normativa que han de complir els actors és una obediència abstracta al dret.⁶⁰

⁵⁸ Nota de Manuel Jiménez Redondo a l'edició castellana, TAC-II. pàg. 217.

⁵⁹ *Ibidem*, pàg. 258.

⁶⁰ *Ibidem*, pàg. 255.

El distanciament dels àmbits d'interacció comunicativa respecte a un marc d'orientacions valoratives concretes es tradueix sovint en una separació entre accions orientades a l'èxit i accions orientades a l'entesa. En la mesura que els contextos d'acció estratègica es diferencien dels àmbits d'acció comunicativa els mitjans de comunicació “deslingüístizats” tendeixen a augmentar el seu protagonisme en el conjunt de la societat. La generalització de valors dóna lloc a formes d'interacció que escapen a un control normatiu directe i que, per tant, s'han de coordinar per altres vies. Aquesta necessitat creixent de coordinació es pot satisfer mitjançant l'entesa lingüística o bé per mitjà de mecanismes que, al marge de la comunicació, disminueixen el risc de desavinença. En aquest sentit, Habermas parla de dos “mecanismes de descàrrega” sota la forma de mitjans de comunicació: mitjans que *condensen* l'entesa lingüística, o bé mitjans que el *substitueixen*.

La configuració d'ambdós mitjans parteix dels factors, abans esmentats, del *prestigi* i la *influència*. La disponibilitat a acceptar una oferta d'interacció, d'entrada, pot derivar del prestigi o la influència de determinades persones o institucions. No obstant això, la disponibilitat a la interacció es pot vincular a *motivacions empíriques* –motivacions generades per incitació o intimidació (derivades de factors com la força física, l'atractiu corporal, les habilitats cognitives/instrumentals o la riquesa)–, o bé a una confiança *motivada racionalment* –basada en un acord *fonamentat*; en el saber de què disposa una persona o en la seva capacitat per respondre dels seus actes en la interacció.

Les fonts del prestigi i la influència es diferencien, per tant, en funció de si es troben vinculades a una motivació *empírica* o bé, a una motivació *racional*. Les ofertes d'interacció es poden acceptar tenint en compte el càstig o la recompensa que aquesta acceptació implica, o bé es poden acceptar confiant que la persona de qui prové l'oferta d'interacció disposa del saber i la capacitat suficient que la situació d'interacció en qüestió requereix.

Mitjans com el diner i el poder parteixen de vinculacions motivades empíricament, mentre que les *formes generalitzades de comunicació*, com són, per exemple, la reputació professional o el ‘compromís valoratiu’, és a dir, el lideratge practicomorales, es basen en determinades classes de confiança de motivació bàsicament racional.⁶¹

⁶¹ *Ibidem*, pàg. 258.

Doncs bé, tenint en compte el tipus de vincle –empíric o racional– que es pot donar en una oferta d’interacció, Habermas distingeix dos mitjans de comunicació: (1) aquells que *acaparen* la formació lingüística del consens mitjançant una *especialització* dels temes o una *jerarquització* dels processos d’entesa; i (2) aquells altres que *neutralitzen* les possibilitats de la formació lingüística del consens, dificultant així la coordinació de l’acció per aquesta via.

Aquest segon grup de mitjans que neutralitzen les possibilitats de l’entesa lingüística esdevenen *mitjans de control* que, en la interpretació de Habermas, es corresponen amb els mitjans del *diner* i el *poder*.

Mitjans com el diner i el poder parteixen de vinculacions la motivació de les quals és empírica; codifiquen un tracte “racional orientat a fins” amb masses de valor susceptibles de càlcul i possibiliten l’exercici d’una influència estratègica generalitzada sobre les decisions dels altres participants en la interacció, en un moviment d’elusió i circumloqui dels processos de formació lingüística del consens. En la mesura que no només simplifiquen la comunicació lingüística, sinó que la substitueixen per una generalització simbòlica de prejudicis i rescabaments, el context del món de la vida on sempre s’insereixen els processos d’entesa queda desvaloritzat i sotmès a les interaccions regides per mitjans: el món de la vida ja no és necessari per a la coordinació de les accions.⁶²

Però la interacció també pot procedir a partir d’una *confiança en l’altre motivada racionalment* en funció d’una possessió de saber. Aquest seria el cas, per exemple, d’una coordinació de l’acció fonamentada en la *reputació* o en l’*autoritat moral* dels agents. La interacció que es dona sota els factors de la reputació o de l’*autoritat moral* es desenvolupa en el marc d’una *definició conjunta* de la situació que, alhora, és reconeguda per tots els participants en la interacció. En aquest sentit, els mitjans que promouen una motivació racional de l’acció no poden procedir al marge del *saber cultural* compartit, de les *normes vigents* i de les *motivacions particulars* que articulen el món de la vida. És per això que, en contraposició als mitjans de comunicació “deslingüístitzats” (diner i poder) que *neutralitzen* les possibilitats de l’entesa lingüística, les formes lingüístiques de comunicació, en tot cas, *jerarquitzen* i *condensen* els processos d’entesa, però no els substitueixen.

⁶² *Ibidem*, pàg. 258-259.

Habermas desenvolupa així una anàlisi de la societat en dos nivells: sistema i món de la vida. En l'evolució de les societats modernes –així podem resumir la seva interpretació– s'observa un distanciament progressiu entre aquests dos elements estructurals de la societat. Això condueix els elements sistèmics a una major diferenciació respecte al món de la vida; les organitzacions sistèmiques –“deslingüïstitzades”– guanyen autonomia i procedeixen al marge del món de la vida. Però el diagnòstic de la modernitat de Habermas va més enllà d'afirmar un distanciament progressiu entre les formes d'integració social i les formes d'integració sistèmiques; entre “món de la vida” i “sistema”. Habermas detecta una invasió o colonització dels elements sistèmics sobre el món de la vida.

2.9. Colonització del “món de la vida”.

En el seu diagnòstic de la modernitat Habermas fa notar una intromissió o *colonització* del món de la vida per part dels elements sistèmics. Això vol dir que l'element lingüístic inherent al món de la vida pateix un desplaçament com a mecanisme de coordinació de l'acció social en favor d'altres mecanismes de coordinació “no lingüístics”.

Autors com Marx o Durkheim ja havien manifestat la seva preocupació respecte al grau en què les formes d'integració social es substitueixen per formes anònimes de socialització. Habermas es situa en aquesta línia de pensament.⁶³ Tanmateix, la tesi habermasiana de la colonització del món de la vida es fonamenta novament en l'obra de Weber.⁶⁴

La colonització del món de la vida en les societats modernes manté un cert paral·lelisme amb la funció que Weber havia atribuït a les religions. En la interpretació que Weber fa de les religions universals, aquestes tenen la funció de legitimar un repartiment desigual de la riquesa. Les religions universals ofereixen una imatge del món que coincideix amb la realitat d'una societat estratificada. En aquest punt, però, Habermas es distancia de Weber. Per Habermas, el fenomen d'una societat estratificada no es situa en l'element concret de la religió. En aquelles societats on les imatges metafísiques i religioses del món compleixen una funció ideològica, en darrer terme, es produeix una limitació en les

⁶³ *Ibidem*, pàg. 261 i s.

⁶⁴ *Ibidem*, pàg. 267.

formes d'entesa. Habermas situa aquesta funció ideològica en la *tradició cultural* de les societats modernes.

En les societats modernes la imatge d'una societat estratificada no s'hauria pogut instal·lar sense una neutralització lingüística de la tradició cultural. A causa de la influència dels elements sistèmics ha tingut lloc una restricció de la comunicació en l'àmbit de la tradició cultural.⁶⁵ Aquesta restricció de la pràctica comunicativa s'estén també als altres elements estructurals del món de la vida. L'enorme capacitat d'influència dels elements sistèmics –diu Habermas– genera una violència estructural (això és, una restricció de la comunicació) en la totalitat del món de la vida;⁶⁶ sota la influència dels elements sistèmics els integrants de les societats modernes es veuen abocats a formes cada vegada més limitades d'entesa. Aquesta limitació ha afavorit la proliferació en les societats modernes d'estructures socials exemptes de control normatiu, estructures que es sobreposen al món de la vida.

Al capdavall, els mecanismes sistèmics acaben desplaçant les formes d'integració social, fins i tot en aquells àmbits on la coordinació de l'acció en termes de consens no es pot substituir en absolut; és a dir, fins i tot allà on el que està en joc és la reproducció simbòlica del món de la vida. Aleshores la *mediatització* del món de la vida adopta la forma d'una *colonització del món de la vida*.⁶⁷

No obstant això, en contra del que sembla afirmar Habermas en alguns passatges, en el seu plantejament la noció de món de la vida té certes prioritats sobre la noció de sistema. Per exemple, els elements sistèmics de la vida social sorgeixen com a conseqüència de determinats canvis culturals en el món de la vida. D'altra banda, els processos sistèmics sempre han d'estar relacionats amb el món de la vida per tal de ser considerats legítims en la vida social.

Malgrat la pèrdua de protagonisme del llenguatge a què apunta la tesi de la colonització, en la interpretació de Habermas el mitjà del llenguatge no desapareix com a mecanisme principal de coordinació de l'acció i de reproducció de la societat. El llenguatge segueix sent l'element vertebrador de les societats, també de les societats modernes. Habermas

⁶⁵ *Ibidem*, pàg. 267 i s.

⁶⁶ *Ibidem*, pàg. 264.

⁶⁷ *Ibidem*, pàg. 280.

s'allunya així d'una interpretació de la societat en termes sistèmics (Luhmann/Parsons), en la qual el món de la vida es presenta com un subsistema entre d'altres.

La teoria sistèmica interpreta les societats modernes com un conjunt de subsistemes, cadascun dels quals es independent i autònom respecte als altres. Sota aquesta interpretació, les formes d'integració social i les formes d'integració sistèmica es presenten com a equivalents des del punt de vista funcional. En aquest sentit, doncs, a diferència de la teoria de l'acció comunicativa, la teoria sistèmica de la societat no contempla la racionalitat comunicativa com un criteri diferenciador. Habermas exposa les mancances de la interpretació sistèmica de la societat a partir de l'obra de Talcott Parsons.⁶⁸

2.10. La teoria dels mitjans de Talcott Parsons.

Parsons interpreta l'evolució de les societats modernes a partir d'un predomini progressiu dels elements sistèmics. En això Parsons i Habermas coincideixen. Ara bé, a diferència de Habermas, Parsons relega clarament a un segon pla l'element de la comunicació lingüística. Les estructures lingüístiques inherents a la cultura o a la validesa social de les normes es redueixen a mecanismes sistèmics de cohesió que poden funcionar al marge dels actors socials. Dit d'una altra manera, en Parsons les formes d'integració social es redueixen a formes d'integració sistèmica.

En la seva teoria dels mitjans de comunicació Parsons pretén mostrar la tendència de les societats modernes a substituir els contextos d'interacció lingüística per mitjans de regulació i control. En concret, Parsons analitza quatre mitjans de control específics (el diner, el poder, la influència i el compromís valoratiu), cadascun dels quals es correspon amb un subsistema de la societat: el diner, amb el subsistema econòmic; el poder, amb el subsistema polític; la influència amb la integració social; i el compromís valoratiu amb el manteniment de patrons estructurals.⁶⁹ Segons Parsons, les societats modernes estan integrades per aquests subsistemes especialitzats, cadascun dels quals es regeix pel seu propi mitjà de control.

La crítica de Habermas a la teoria sistèmica de la societat de Parsons apunta a una generalització del mitjà del diner a la resta de subsistemes socials. Si bé amb el

⁶⁸ *Ibidem*, cap. VII.

⁶⁹ *Ibidem*, pàg. 368.

sorgiment de les formes de producció capitalista l'economia va ser el primer subsistema especialitzat i el diner el primer mitjà que va prendre pròpiament una forma institucional, la resta de sistemes socials no es poden equiparar sense més a l'economia; de la mateixa manera que la resta de mitjans no funcionen igual que el diner.⁷⁰

En la seva teoria de l'acció comunicativa, Habermas sosté una primacia del llenguatge com a mecanisme de reproducció social. Tan sols els àmbits funcionals que tenen a veure amb la reproducció material de la societat poden diferenciar-se del món de la vida a través de mitjans de control sistèmics. L'àmbit del treball representa el paradigma d'aquest àmbit funcional orientat a la reproducció material d'una societat. Les estructures simbòliques del món de la vida, en canvi, es reproduïxen necessàriament a través del mitjà del llenguatge.

Tot i això –ja ho hem vist– Habermas considera que hi ha contextos d'interacció on la comunicació lingüística es substitueix per mitjans de control. Quan el món de la vida esdevé quelcom problemàtic s'inicia un procés de reparació, de redefinició conjunta del marc d'interacció, on augmenten tant el risc d'un desacord com les exigències d'una entesa. Ambdós factors –les exigències d'entesa i el risc de desavinença– es poden minimitzar substituint el mitjà del llenguatge com a mecanisme de coordinació de l'acció per altres mitjans com ara el *diner* i el *poder*. Tant el diner com el poder deslliguen la coordinació de l'acció de la formació lingüística de consens i, en aquest sentit, disminueixen les possibilitats de desavinença. Aquest canvi en la coordinació de l'acció –on el llenguatge es substitueix per mitjans de control sistèmic– implica una desconexió de l'acció respecte el món de la vida. Això afavoreix el que Habermas anomena –amb Luhmann– una “tecnificació del món de la vida”⁷¹: les interaccions regides per mitjans formen xarxes cada vegada més complexes desconnectades de la comunicació, on els actors socials –i això és el més important– queden exempts de qualsevol responsabilitat particular.

Si la capacitat de respondre de les pròpies accions significa que hom pot orientar la seva acció per pretensions de validesa susceptibles de crítica, aleshores una coordinació de l'acció despenjada de tot consens assolit

⁷⁰ *Ibidem*, pàg. 370 i s.

⁷¹ *Ibidem*, pàg. 376.

comunicativament ja no necessita de participants capaços de respondre dels seus actes.⁷²

Per tal que els mitjans de control puguin disminuir el risc de desavinença inherent a la coordinació lingüística de l'acció han de tenir una estructura i característiques determinades. És aleshores quan, segons Habermas, Parsons es concentra en el mitjà del diner i esmenta quatre tipus de característiques dels mitjans en general: (a) informatives; (b) qualitatives; (c) i (d) en quant a l'estructura i el compliment de la pretensió de validesa.

(a) El diner representa un codi a través del qual els agents implicats en la interacció poden transmetre informació. Per mitjà del diner, l'emissor pot motivar el receptor a l'acceptació d'una oferta d'interacció. L'acceptació aquí no es fonamenta en una presa de postura afirmativa de l'oient enfront de les pretensions de validesa. Les interaccions regides pel mitjà "diner" es desenvolupen al marge dels processos d'afirmació d'un consens. L'exemple paradigmàtic d'aquest tipus d'interacció el trobem en l'intercanvi de béns. L'actor que participa en un intercanvi de béns materials persegueix interessos econòmics. L'aspecte més significatiu d'aquest intercanvi es troba en què els participants poden condicionar mútuament les seves posicions sense pressuposar, necessàriament, la disponibilitat dels altres a cooperar. Ben al contrari, les interaccions regides per mitjans lingüístics requereixen dels participants una predisposició a cooperar.

(b) Tot allò que Parsons engloba sota la categoria de "mitjà" ha de tenir determinades qualitats: ha de ser mesurable, s'ha de poder alienar en una quantitat, i s'ha de poder acumular. Els mitjans representen quantitats de valor que es poden adquirir de manera exclusiva, que es poden dipositar en bancs i que es poden intercanviar; qualitats, totes elles, que no es donen en el cas del mitjà del llenguatge. El contingut semàntic d'una emissió lingüística no se'l pot apropiari ningú; no es pot acumular ni es pot dipositar en un banc.

(c) i (d) El mitjà del diner ha de substituir el llenguatge com a portador d'informació, però també –i sobretot– l'ha de poder substituir en la seva funció de coordinació de l'acció. En l'acció comunicativa la coordinació de l'acció es realitza quan, amb els seus actes de parla, l'emissor presenta al receptor pretensions de validesa susceptibles de

⁷² *Ibidem*, pàg. 376.

crítica. L'emissor tan sols disposa del recurs de “donar raons” per tal de “moure” el receptor a adoptar una postura afirmativa. La força de l'acció comunicativa per coordinar les accions deriva de les pretensions de validesa susceptibles de crítica que, quan són reconegudes de manera intersubjectiva, generen consens entre els diferents participants en la interacció. En aquest cas el valor real del consens resideix en el fet que l'acord entre participants es mesura amb pretensions de validesa i recolza en raons potencials. El mitjà del diner intenta reproduir aquesta mateixa estructura de pretensions de validesa. No obstant això, entre el mitjà “llenguatge” i el mitjà “diner” hi ha diferències insalvables.

En el cas del llenguatge, els valors reals o '*intrinsic satisfiers*' són *raons*, les quals, en virtut de relacions internes, desenvolupen una força *motivant de caràcter racional*; en el cas del diner, els valors reals són elements físics de la situació d'acció o 'coses reals', que en relació amb les oportunitats de satisfacció de les necessitats posseeixen una força motivadora de *caràcter empíric*.⁷³

A diferència de les accions regides pel llenguatge, la força motivadora d'una acció regida pel mitjà “diner” no es troba necessàriament ancorada en raons. Aquesta és la particularitat principal de les interaccions lingüístiques –el seu ancoratge en la raó–, i el motiu pel qual, segons Habermas, aquestes no es poden equiparar als elements sistèmics del poder i el diner.

Podem dir, doncs, que, si bé Habermas coincideix amb Parsons en el diagnòstic d'un major predomini dels elements sistèmics en les societats modernes, per Habermas hi ha determinats àmbits de la vida social que no es poden tecnificar. Les funcions de *reproducció cultural*, d'*integració social* i de *socialització* en les societats modernes es segueixen desenvolupant necessàriament a través de l'entesa lingüística. Aquestes funcions es poden haver alterat a causa d'elements com ara l'aplicació de les noves tecnologies en la comunicació. No obstant això, aquestes alteracions –les noves formes de comunicació que se'n deriven– en cap cas poden substituir l'element de l'entesa lingüística.

⁷³ *Ibidem*, pàg. 380.

2.10.1. Generalització del diner a les relacions de poder.

Les particularitats del mitjà del diner, Parsons també les fa extensives al mitjà del poder. Entre ambdós mitjans hi ha elements estructurals que ens permeten establir una certa analogia. Els interessos del poder s'orienten a la consecució de fins col·lectius. De la mateixa manera que el diner té el valor generalitzat de la *utilitat*, el poder té el valor de l'*eficàcia* en la realització de determinats fins.⁷⁴ Alhora, qui posseeix poder –de manera semblant a qui té diners– pot condicionar les accions dels altres membres implicats en la interacció sense haver de comptar amb l'element de la cooperació.

Tot i això, la generalització de les característiques pròpies d'una interacció regida pel mitjà “diner” també esdevé problemàtica pel que fa al “poder”. D'entrada, entre el “diner” i el “poder” s'observen diferències que, fins a cert punt, són evidents. Les pretensions d'obediència al poder es fonamenten en valors ben diferents del diner; l'obediència no es pot manipular com si fos un valor de canvi. El poder no és una magnitud que es pugui mesurar de la mateixa manera que el diner. Tampoc es pot disposar o fer circular lliurement, com es pot fer amb el diner. La dinàmica del poder no es pot estudiar amb regularitats empíriques com ara la inflació o la deflació.

En segon lloc, l'analogia entre “diner” i “poder” és dubtosa, ja que l'àmbit del poder no es troba institucionalitzat de la mateixa manera que ho està l'àmbit del diner. Segons Habermas, en els respectius processos d'institucionalització cal tenir en compte les arrels normatives que cada un dels mitjans té en el món de la vida. El diner s'institucionalitza mitjançant instàncies pròpies del dret privat, com ara el contracte o la propietat. El poder, en canvi, ho fa mitjançant l'organització del dret dels càrrecs públics.

Per Habermas hi ha, però, un darrer aspecte essencial que fa del tot inviable l'analogia entre “diner” i “poder”: la necessitat desigual de *legitimació*. A diferència del “diner”, el “poder” necessita una base molt més forta de *legitimació*. La confiança en el poder s'ha de garantir a un nivell molt més alt que no pas la confiança en el diner.

Les institucions del dret privat burgès tenen com a objectiu assegurar el funcionament del tràfic monetari regulat a través dels mercats, de la mateixa manera que l'organització dels càrrecs té com a objectiu assegurar l'exercici del poder. Però, a més d'això, aquest exercici exigeix una anticipació de confiança,

⁷⁴ *Ibidem*, pàg. 383.

la qual no significa tan sols *compliance*, és a dir, l'observança fàctica de les lleis, sinó *obligation*, un sentiment de vinculació basat en el reconeixement de pretensions normatives de validesa.⁷⁵

La diferència entre el “diner” i el “poder” pel que fa a la necessitat de legitimació repercuteix directament en els processos d'institucionalització de cadascun dels mitjans. El “poder” necessita un ancoratge normatiu molt més fort que el “diner”. Podem pensar, per exemple, en una relació modèlica –i hipotètica– d'intercanvi, on les dues parts porten a terme els seus respectius càlculs d'utilitat i on el procés afavoreix l'interès particular de totes dues parts. En una relació de poder, en canvi, qui es sotmet al mandat d'algué altre que ostenta el poder es troba en una situació de desavantatge; qui ostenta el poder sempre té la possibilitat de causar algun dany –de repercutir negativament– al desobedient.

La desigualtat que es dona en les relacions de poder sovint s'intenta compensar apel·lant a fins desitjats col·lectivament. En aquest cas, però, qui ostenta el poder sovint també fa ús del seu posicionament per definir quins són –i com s'han d'entendre– aquests fins col·lectius. Al capdavall, la desigualtat inherent al “poder” rau en això: una capacitat desigual per definir les situacions compartides.

Segons això, la desigualtat en les relacions regides pel mitjà del “poder” tan sols es pot pal·liar en la mesura que tots els implicats en la interacció poden jutjar normativament els fins col·lectius.⁷⁶ Decidir què és i com s'ha d'entendre l'interès general requereix un *consens* entre els diferents membres d'un col·lectiu. Tant si es recolza en la tradició com si s'assoleix per mitjà d'un *procés deliberatiu*, la idea del consens és la d'una formació lingüística; un acord que es fonamenta en raons potencials. Per contra, pel que fa als interessos de cadascú en una relació d'intercanvi, els judicis particulars no necessiten l'entesa dels participants.

Per Habermas, la generalització que Parsons fa del “diner” no està, per tant, prou fonamentada. El poder té a veure amb exigències normatives, i no amb simples imperatius. En aquest sentit, des del punt de vista dels mitjans de control –orientats, recordem-ho, a disminuir el risc d'un desacord– el “diner” és un mitjà més adient que no pas el “poder”, donat que no necessita la mateixa base de legitimació.

⁷⁵ *Ibidem*, pàg. 287.

⁷⁶ *Ibidem*, pàg. 388.

La generalització del diner és igualment errònia en el cas dels altres dos mitjans analitzats per Parsons: la *influència* i el *compromís valoratiu*. Determinades persones o institucions poden gaudir d'un prestigi que els permeti exercir influència en els processos de formació de l'opinió pública sense haver d'exposar les raons del seu posicionament. Això pot conduir fàcilment a establir un paral·lelisme entre la influència (prestigi) i el compromís valoratiu (autoritat moral), i el "diner" i el "poder". Tanmateix, per Habermas, aquesta comparació no és del tot plausible. Tampoc la influència i el compromís valoratiu es poden convertir en objectes de càlcul, com passa en el cas del diner. En darrer terme, la influència i el compromís valoratiu no poden substituir el llenguatge en la seva funció de coordinació de l'acció; ambdós mitjans han d'apel·lar necessàriament a una formació lingüística del consens.

Habermas retreu, doncs, a Parsons una generalització del "diner" i del funcionament propi de l'economia a la resta de sistemes socials. La teoria de Habermas s'allunya d'aquesta lectura de les societats modernes amb una distinció taxativa entre "sistema" i "món de la vida", on els elements estructurals del "món de la vida" segueixen vinculats a la necessitat de l'entesa lingüística.

Segons això, el procés de racionalització, al contrari del que pensa Weber, no repercuteix de la mateixa manera en tots els àmbits de la societat. La tesi weberiana de la modernitat, segons Habermas, tan sols es pot salvar a la llum d'una interpretació de la societat en dos nivells.

2.11. La teoria de la modernitat de Max Weber.

Les societats modernes estan sotmeses a un augment de racionalitat –així podem resumir la interpretació de Weber–, del qual se'n deriven un seguit de patologies socials. Ja hem vist com Habermas assumeix, fins a cert punt, el diagnòstic de la racionalització de Weber. Tanmateix, en el seu plantejament Weber manté una interpretació massa esbiaixada de la racionalitat.

No obstant això, des d'una concepció de la societat en dos nivells ("sistema" i "món de la vida"), per Habermas, la tesi de la racionalització social encara és vigent en les societats modernes. Així, al darrer capítol de *Teoria de l'acció comunicativa*, Habermas desenvolupa una reinterpretació de Weber acord amb el supòsit d'un desdoblament de la

societat com a “sistema” i “món de la vida”.⁷⁷ Els fenòmens de les societats capitalistes que Weber descriu com a patològics –així es podria resumir la interpretació de Habermas– no deriven tan sols de la proliferació d’esferes de racionalitat independents, sinó del distanciament –i el subsegüent predomini– de determinats àmbits de racionalitat respecte a la pràctica lingüística de la comunicació. Des d’aquest punt de vista Habermas creu poder superar les mancances en la teoria de la racionalització social.

La interpretació habermasiana de Weber s’estructura en quatre punts principals. Habermas reinterpreta la tesi weberiana de la burocratització i el vincle que, segons Weber, hi ha entre l’organització burocràtica i el fenomen de la racionalització social (2. 11. 1). Per Weber, les burocràcies són un clar indicador de la racionalització social. Tanmateix, no està del tot clar –com pensa Weber– que l’augment de les burocràcies en les societats modernes es tradueixi, sense més, en una *pèrdua de llibertat* individual (2. 11. 2). Tampoc es pot pressuposar –diu Habermas– que, en les societats capitalistes, el fenomen de la racionalització derivi necessàriament en una *pèrdua de sentit* (2. 11.3). En darrer terme, la interpretació de la societat en dos nivells serveix a Habermas per actualitzar l’explicació de Weber del naixement del capitalisme a partir de l’ètica protestant (2. 11. 4).

2.11.1. La burocràcia com a indicador de la racionalització social.

Per Max Weber, la modernitat es caracteritza pel procés de dissociació d’una raó que, fins aleshores, havia estat representada en les imatges metafísiques i religioses del món. La modernitat es divideix en tres esferes de racionalitat (ciència, moral i art), cadascuna de les quals compta amb una estructura pròpia de legitimació. La diferenciació de la raó es tradueix en una especialització del saber que, alhora, genera un distanciament entre una “cultura d’experts” i el públic en general. Les reflexions que es donen en àmbits de saber especialitzats no es tradueixen, sense més, en pràctiques concretes en l’àmbit de la vida quotidiana.

Weber entén que l’organització burocràtica de les societats modernes respon a aquesta diferenciació d’un tipus de saber especialitzat. Les organitzacions burocràtiques es poden identificar, per tant, amb el fenomen de l’augment de la racionalització social.

⁷⁷ *Ibidem*, cap. 8.

Cal tenir en compte, però, que les burocràcies fomenten un tipus de racionalitat particular. Sota l'estructura d'una organització burocràtica, la racionalitat es mesura en funció del grau en què l'organització és capaç d'assegurar en l'individu un tipus d'acció estratègica.

Per Habermas, en canvi, aquest no és un bon criteri de racionalitat; tampoc per aquelles organitzacions socials que responen a una estructura burocratitzada. Si els integrants d'una organització burocràtica tan sols actuessin seguint un tipus de comportament estratègic, aquestes mai s'haurien pogut desenvolupar fins al nivell en que es troben en les societats actuals.⁷⁸ Els integrants d'una *societat fortament burocratitzada també han d'orientar necessàriament les seves accions a l'entesa*. Aquestes formes necessàries d'entesa no es poden donar en l'anàlisi de la racionalització social de Weber, on "racionalitat" s'identifica, exclusivament, amb un tipus de raó estratègica.

2.11.2. Racionalització social i pèrdua de llibertat.

Seguint l'anàlisi de Weber les burocràcies sotmeten l'individu a una forma de poder que ha esdevingut autònoma. L'augment de les burocràcies s'identifica així amb una pèrdua de llibertat individual. Tanmateix, la tesi weberiana de la pèrdua de llibertat associada a les burocràcies també deriva d'un ús ambigu del terme "racionalitat".⁷⁹ Per Habermas, la pèrdua de llibertat de què parla Weber tan sols és plausible si l'augment de les burocràcies en les societats modernes s'interpreta com indicador d'un nou nivell de diferenciació sistèmica; en la mesura que les organitzacions burocràtiques generen àmbits d'interacció distanciat del món de la vida, on predomina un tipus de socialització buit de contingut normatiu.

Les organitzacions –diu Habermas– guanyen autonomia per mitjà d'una autodelimitació neutralitzadora enfront de les estructures simbòliques del món de la vida; amb això esdevenen peculiarment indiferents vers la cultura, la societat i la personalitat.⁸⁰

⁷⁸ *Ibidem*, pàg. 434.

⁷⁹ *Ibidem*, pàg. 435.

⁸⁰ *Ibidem*, pàg. 436.

Més que una pèrdua de llibertat, en el sentit de Weber, l'augment de les burocràcies repercuteix en els elements estructurals del món de la vida: (a) la personalitat; (b) la cultura; i (c) la societat.

(a) Les organitzacions burocràtiques incentiven l'obediència de l'individu, alhora que fomenten la pertinença voluntària a aquesta forma d'organitzacions. Les burocràcies *neutralitzen* així la *personalitat individual*; procedeixen de manera que els aspectes de la personalitat individual no puguin interferir en el seu desenvolupament.

(b) L'organització burocràtica exigeix un distanciament respecte a les imatges del món que fins ara havien servit de base en els processos de legitimació. Imposen en l'individu un distanciament envers les tradicions culturals, fet que es tradueix en una *neutralització ideològica*. Es porta a terme una "elaboració administrativa" de la cultura, on aquesta es transforma en material per a una manipulació ideològica.⁸¹ Les burocràcies han d'assumir, doncs, la capacitat de cobrir, elles mateixes, la necessitat de legitimació.

(c) En darrer terme, les organitzacions burocràtiques s'independitzen del món de la vida i, d'aquesta manera, *neutralitzen el rerefons normatiu* dels contextos informals de socialització.

A conseqüència d'aquesta neutralització normativa, bona part de les interaccions quotidianes s'han de regular de manera formal. Per Habermas, aquesta formalització de la vida quotidiana constitueix un indicador del distanciament dels elements sistèmics respecte al món de la vida. Ara bé, els diferents subsistemes que han esdevingut autònoms necessiten algun tipus de connexió amb el món de la vida; una connexió que es porta a terme a través del dret. El problema real d'una formalització jurídica de la vida rau en el dret coactiu.

El dret coactiu modern queda desconnectat de motius ètics; funciona com a mitjà de delimitació d'àmbits on les persones jurídiques privades poden exercir legítimament el seu arbitri o d'espais on els que ocupen càrrecs (els que ocupen posicions organitzades de poder) poden exercir la seva autoritat legal. En aquests àmbits d'acció, les normes jurídiques *substitueixen* el substrat prejurídic

⁸¹ *Ibidem*, pàg. 437.

de l'eticitat sustentada per la tradició, que, fins ara, era allò al voltant del qual versaven aquelles normes jurídiques en tant que metainstitució.⁸²

No obstant això, les organitzacions burocràtiques, per Habermas, no es tradueixen automàticament en accions purament impersonals, al marge de les situacions concretes dels individus. Les interaccions que es desenvolupen en contextos formalitzats jurídicament segueixen requerint dels individus una acció orientada a l'entesa. Si bé la formalització jurídica que es dona amb el dret coactiu –èticament neutralitzat– relega a un segon terme l'acció comunicativa, les interaccions que s'esdevenen en el context de les burocràcies mai poden substituir del tot un tipus d'acció comunicativa.

Al meu entendre –diu Habermas–, la feblesa metodològica del funcionalisme sistèmic, quan es presenta amb pretensions absolutistes, rau en què escull les seves categories teòriques *com si* aquell procés l'inici del qual va descriure Weber ja estigués tancat, com si una burocratització total ja *hagués* deshumanitzat completament la societat, l'hagués convertit en un sistema desproveït de qualsevol ancoratge en el món de la vida comunicativament estructurat i aquest, alhora, estigués degradat a l'*estatus* d'un subsistema entre d'altres.⁸³

Precisament, la interpretació habermasiana de la modernitat subratlla l'ancoratge de les institucions modernes en la pràctica comunicativa quotidiana. Les modernes societats capitalistes, fortament burocratitzades, també troben en l'entesa el principal mecanisme de coordinació de l'acció. La pèrdua de llibertat no es pot explicar, doncs, com fa Weber, tan sols a partir d'un augment en la racionalització de l'acció. La tesi de la pèrdua de llibertat en les societats modernes no es pot explicar apel·lant tan sols a l'aparició d'una racionalitat mitjà-fi. Ja hem vist com Habermas subratlla la necessitat de tenir en compte el desenvolupament moral en l'estudi de l'evolució social. En les societats burocratitzades, els criteris que guien l'evolució social també es situen en processos d'aprenentatge que es desenvolupen en l'àmbit de la consciència pràctico-moral.⁸⁴ En la interpretació que Habermas fa de les societats modernes –i del procés

⁸² *Ibíd.*, pàg. 439. Sobre les limitacions del dret subjectiu, vegeu A. Honneth, *El derecho de la libertad*, Madrid, Katz, 2014. pàg. 111 i s.

⁸³ TAC-II, pàg. 443.

⁸⁴ TAC-II, pàg. 445.

històric en general– els processos *cognitiuus* d'aprenentatge moral s'imposen a la racionalitat unidireccional de les burocràcies.⁸⁵

2.11.3. Racionalització social i pèrdua de sentit.

L'altra característica que Weber atribueix a les societats modernes té a veure amb el mode de vida metòdic i racional que impera en el capitalisme. Amb l'aparició de la burgesia, l'actitud de mesura i de càlcul racional del benefici s'estén a tots els àmbits de les relacions humanes. Aquest estil de vida burgès esdevé autònom –perd els seus fonaments morals– a mesura que l'ètica protestant deixa d'exercir influència en la vida privada de les persones. Weber parla de l'estil de vida utilitarista –de “l'especialista sense esperit”– i de l'actitud hedonista –d'aquell que “gaudeix sense cor”– com formes de vida que, en la modernitat, aviat s'estenen al conjunt de la població.

La figura de l'*especialista* es caracteritza per una actitud cognitivo-instrumental envers un mateix i els altres.⁸⁶ Darrera de l'estil de vida hedonista hi ha la voluntat d'un subjecte que intenta compensar les frustracions que deriven d'una vida fortament racionalitzada. No obstant això, per Weber, ni l'estil de vida utilitarista-instrumental ni l'actitud hedonista aporten als individus la força interior necessària per donar un sentit a les seves vides.

En contra de la interpretació de Weber, per Habermas la *pèrdua de sentit* que experimenten els individus en les societats modernes no es pot explicar en funció del grau d'influència de l'ètica protestant en la vida privada de les persones. En primer lloc, la transformació que ha deixat sense guia moltes de les pràctiques de la nostra vida diària troba la seva explicació –diu Habermas– en el distanciament progressiu entre “sistema” i “món de la vida”. Amb la diferenciació de “sistema” i “món de la vida” les relacions socials s'estructuren en dos àmbits d'interacció que es complementen mútuament: l'àmbit de la vida privada i l'àmbit de l'espai públic. Habermas entén la *família* com el nucli institucional de la vida privada que exerceix una important tasca de socialització. El nucli institucional de l'espai públic el constitueixen *xarxes de comunicació* com la premsa i, més tard, els mitjans de comunicació de masses.

⁸⁵ Sobre això, vegeu J. Habermas “Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras noramtivas”, *La reconstrucción del materialismo histórico*. op., cit., pàg. 9-44.

⁸⁶ TAC-II, pàg. 458.

Aquestes xarxes de comunicació a partir de les quals s'articula l'espai públic permeten als individus participar en la *reproducció cultural*; fet que, alhora, contribueix a garantir una major *integració social*.⁸⁷

En segon lloc, la tesi weberiana de la pèrdua de sentit troba una explicació plausible en el fenomen de la colonització sistèmica del món de la vida.⁸⁸ La instrumentalització del “món de la vida” té conseqüències en la pràctica comunicativa quotidiana; la comunicació pateix una orientació unilateral sota criteris cognitivo-instrumentals. Tot i això, la instrumentalització creixent de la comunicació no es pot confondre –diu Habermas– amb l'*empobriment cultural del món de la vida*. En les societats modernes és aquest darrer fenomen –l'empobriment cultural– el que, segons Habermas, es pot fer correspondre amb la tesi weberiana de la pèrdua de sentit.⁸⁹

La causa de l'empobriment cultural del món de la vida no es troba en una simple diferenciació d'esferes de valor que han passat a mans de la burgesia, sinó en el distanciament progressiu d'aquestes esferes de valor respecte al *potencial normatiu* de l'acció comunicativa. Les societats modernes experimenten una intromissió dels elements sistèmics que neutralitza el potencial normatiu de l'entesa lingüística en esferes d'interacció que, tanmateix, no es poden regir sota els mitjans del poder o el diner.

Podem dir, doncs, que, en la interpretació que Habermas fa del capitalisme, la quotidianitat de la comunicació es troba amenaçada per dues tendències que es reforcen mútuament: la cosificació sistèmica i l'empobriment cultural del món de la vida.

La relectura que Habermas fa de Weber en termes de teoria de la comunicació permet aclarir en quin sentit determinats fenòmens socials que Weber atribueix al capitalisme es poden caracteritzar com a patològics. Habermas subratlla els interrogants que planteja la interpretació weberiana de la modernitat. D'una banda, si tan sols fem referència a una diferenciació d'esferes de valor, queda per aclarir el motiu pel qual en el procés de modernització no han sorgit institucions capaces d'assegurar determinades estructures comunicatives, tant en l'àmbit de la privacitat com en l'àmbit de l'espai públic. D'altra banda, la interpretació de la modernitat de Weber tampoc explica per què

⁸⁷ *Ibidem*, pàg. 452.

⁸⁸ *Ibidem*, pàg. 462 i s.

⁸⁹ *Ibidem*, pàg. 462.

el procés de modernització no ha desenvolupat institucions que garanteixin una connexió de la cultura moderna amb la pràctica comunicativa quotidiana.⁹⁰

Finalment, Habermas dóna un caire ben diferent a la tesi de la racionalització social amb una interpretació marxista de les consideracions de Weber sobre la modernitat. Habermas reinterpreta així l'explicació de Weber sobre l'origen del capitalisme.

2.11.4. L'anàlisi del capitalisme: Marx, Weber, Habermas.

L'anàlisi que Weber fa del capitalisme es centra en el seu caràcter planificador. L'estudi del capitalisme de Weber es diferencia així de les anàlisis de Marx.

Les interpretacions de Marx i Weber centren l'atenció en dues formes d'integració diferents. Karl Marx s'interessa per les noves formes d'acumulació de capital. La seva obra analitza així les formes d'*integració sistèmica* del capitalisme. Weber, en canvi, situa l'esperit del capitalisme en la racionalitat econòmica dels empresaris. Weber s'interessa per la racionalitat inherent al capitalisme i per les formes d'*integració social* que d'aquesta racionalitat es deriven.

Amb la seva concepció de la societat en dos nivells ("sistema" i "món de la vida"), Habermas vol donar compte tant de les formes d'*integració sistèmica* com de les formes d'*integració social*. En aquest sentit, podem dir que l'obra de Habermas es situa entre Marx i Weber. Tanmateix, l'anàlisi que Habermas fa del capitalisme a *Teoria de l'acció comunicativa* connecta amb les consideracions que ja havia fet en les seves primeres obres.

Enfront d'una tradició crítica –clarament marxista– del capitalisme, Habermas veu en l'autocomprensió humanista de la burgesia el potencial de racionalitat de l'acció comunicativa.⁹¹ Si bé el procés de racionalització capitalista ha generat una neutralització del rerefons normatiu de l'entesa lingüística, aquest mateix procés de racionalització va donar lloc al sorgiment de la burgesia. Amb la burgesia emergeix un potencial de racionalitat que penetra tant en l'àmbit de la privacitat com en l'espai públic. El subjecte del dret privat burgès –diu Habermas– s'identifica tant amb l'*homme*

⁹⁰ *Ibidem*, pàg. 465.

⁹¹ En aquesta línia, vegeu J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1994. Especialment cap. 1.

de l'esfera privada com amb el *private man* que, juntament amb els altres, constitueix una espai públic de ciutadans.⁹²

Habermas és del tot conscient que aquesta “utopia racional de l'època de la Il·lustració” va quedar desmentida per la realitat de la vida burgesa. No obstant això, aquesta “ideologia burgesa” no va ser un miratge, una simple il·lusió. La burgesia va ser el fruit d'un fenomen objectiu: la parcel·lació de la vida en diferents esferes de racionalitat. Bona part d'aquestes esferes de saber van ser específiques d'una classe social. En qualsevol cas, per Habermas, aquestes esferes de saber representen àmbits de vida racionalitzats on l'acció orientada a l'entesa esdevé la base de la integració social, enfront dels fonaments metafísics o religiosos que havien predominat fins aleshores. Habermas detecta, per tant, en la burgesia una comunicació quotidiana postradicional capaç de trencar l'aïllament d'una cultura d'experts i, al capdavant, capaç “d'escapar dels perills de la cosificació i la desertització cultural del món de la vida”.⁹³

Paradoxalment, la racionalització del món de la vida permet ambdues coses alhora: la cosificació sistemàticament induïda i la projecció d'una perspectiva utòpica des de la qual sempre s'ha retret a la modernització capitalista la seva capacitat de dissoldre les formes de vida tradicionals sense ser capaç de conservar la seva substància comunicativa.⁹⁴

Les darreres pàgines de *Teoria de l'acció comunicativa* contrasten, doncs, amb l'òptica marxista de la primera generació d'autors francfortians que hem vist al primer capítol. Per Horkheimer i Adorno, el capitalisme representa en molts sentits la continuació de les societats totalitàries. Ambdós autors interpreten que la democràcia és incompatible amb un sistema de producció capitalista. Democràcia i capitalisme són, per als primers autors francfortians, dos termes gairebé antagònics.

Aquest antagonisme canvia radicalment amb l'obra de Habermas. Amb la seva *teoria de l'acció comunicativa* Habermas descriu una nova manera d'entendre la raó; i, amb això, ha donat lloc a una nova teoria de la democràcia: l'anomenada *democràcia deliberativa*. La idea d'una raó comunicativa permet a Habermas obrir un nou horitzó des del qual reinterpretar la modernitat. La teoria deliberativa de la democràcia de Habermas recull les implicacions normatives d'aquesta raó comunicativa. En el següent capítol

⁹² TAC-II, pàg. 466.

⁹³ *Ibidem*, pàg. 467.

⁹⁴ *Ibidem*.

analitzarem amb més deteniment els aspectes principals d'aquesta nova manera d'entendre la democràcia.

3. LA DEMOCRÀCIA DELIBERATIVA

3.1. Introducció

En el capítol anterior hem vist com les idees de “consens” i “entesa” representen el *leit motiv* de la raó comunicativa: la raó comunicativa s’identifica amb un ús del llenguatge orientat al consens entre interlocutors. Per Habermas aquest és l’ús originari del llenguatge, enfront d’altres usos que es donen de manera parasitària. A partir de la idea de raó comunicativa, Habermas desenvolupa una teoria sociològica de l’acció: la *teoria de l’acció comunicativa*.

Teoria de l’acció comunicativa examina les possibilitats de l’emancipació social. L’obra s’emmarca així en la tradició teòrica de la Teoria Crítica. Ara bé, la teoria de l’acció comunicativa recolza en uns fonaments totalment nous ancorats en la filosofia del llenguatge.¹

La teoria de l’acció comunicativa de Habermas ha donat lloc a una nova teoria de la democràcia: l’anomenada *democràcia deliberativa*. Per alguns, aquesta aportació teòrica en l’àmbit de la teoria de la democràcia representa l’autèntica senyal distintiva de la Teoria Crítica de Habermas respecte a la tradició precedent.² Habermas separa les consideracions teòriques i normatives de la democràcia –i, de fet, molt abans de *Teoria de l’acció comunicativa*– de la premissa que havia predominat en l’Escola de Frankfurt, segons la qual la superació del capitalisme és quelcom necessari per a la realització de la democràcia i l’emancipació social. Ja hem vist com, en la seva anàlisi del capitalisme, Habermas no invalida el potencial normatiu de l’entesa lingüística. Podem dir que la teoria de la democràcia de Habermas recull aquest potencial normatiu apel·lant a la *deliberació* i, a partir d’aquí, defensa un vincle entre *democràcia* i *deliberació*. Democràcia i deliberació no són la mateixa cosa. Pot haver-hi democràcia sense

¹ Vegeu, E. M. Ureña, *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Técnos, 2008.

² Com apuntàvem a la introducció, una crítica recurrent a la tradició de l’Escola de Frankfurt té a veure amb les poques aportacions que aquesta va fer a la teoria de la democràcia. Això canvia completament amb l’obra de Habermas. Vegeu M. T. Greven, “Die fehlende Demokratietheorie der Kritischen Theorie”, dins A. Busch/W. Merkel (eds.), *Demokratie und Ost und West*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1999, pàg. 73-88. Especialment, pàg. 84.

deliberació, així com deliberació sense democràcia.³ El que defensa la democràcia deliberativa és la necessitat de combinar aquests dos elements en el procés polític.

Val a dir que la preocupació per la deliberació en l'exercici de la democràcia és tan antiga com la democràcia mateixa. Un dels filòsofs que primer formula la idea d'una política deliberativa és Aristòtil. Hi ha qui parla, fins i tot, d'una escola aristotèlica de la democràcia deliberativa.⁴ L'època medieval podríem dir que n'és una excepció. L'*homo politicus* d'Occident es substitueix per l'*homo credens* de la fe cristiana⁵. La idea del ciutadà políticament actiu desapareix; i, amb això, s'evidencia un desinterès per la deliberació. A l'època moderna la preocupació per la deliberació és ambivalent. Si bé alguns teòrics deliberatius (J. Cohen/P. Pettit) veuen, per exemple, en Rousseau els inicis de la democràcia deliberativa, d'altres (J. LL. Martí) ho neguen.⁶ En qualsevol cas –i això és el que ens interessa–, la filosofia política contemporània ha recuperat l'interès per la deliberació. La deliberació ha esdevingut, sens dubte, un tema cabdal en la teoria política dels últims anys. Prova d'això és el gran nombre d'autors i de publicacions que aborden diferents aspectes relacionats amb la deliberació i amb les seves implicacions polítiques.

El terme “Deliberative Democracy” l'empra per primera vegada Joseph Bessette en el seu article ja clàssic “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government” (1980).⁷ Tanmateix, és a partir de l'obra de Habermas que el concepte “democràcia deliberativa” es difon i s'introdueix amb força en l'àmbit de la teoria política contemporània.⁸

³ Vegeu M. Walzer, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid, A. Machado Libros, 2004, cap. 2.

⁴ J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*. New York, Oxford University Press, 2000, pàg. 53. Sobre el lloc que ocupa la deliberació en el pensament d'Aristòtil, vegeu S. Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*. Cornell University Press. New York, 1996, cap. 2.

⁵ Sobre això, vegeu D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2007, pàg. 58 i s.

⁶ J. Cohen, “Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, n. 3, 1986, pàg. 275-297. (Especialment, pàg. 288-292). P. Pettit, “Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory”, *Debating Deliberative Democracy*, J. Fishkin/P. Laslett (eds.), Oxford, Blackwell, 2003. pàg. 138-162. Especialment pàg: 140. J. LL. Martí, *La república deliberativa*, Barcelona, Marcial Pons, 2006, cap. 1.

⁷ J. Bessette, “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, R. Goldwin/W. A. Schambra (eds.), *How Democratic is the Constitution?*, Washington. American Enterprise Institute, 1980, pàg. 102-116.

⁸ Val a dir, però, que Bessette i Habermas sostenen concepcions diferents de la deliberació. En el seu article, Bessette acaba sostenint una concepció elitista de la deliberació, molt allunyada de la interpretació que en fa Habermas. Bessette distingeix dos tipus de “veu pública”: “una és més immediata o espontània, desinformada i irreflexiva; l'altra és més deliberativa i té una consideració més completa de la informació i dels arguments”. Per Bessette és aquesta segona “veu pública” la que cal tenir en compte en les

Aquest capítol consta de tres apartats. En el primer apartat analitzarem les idees principals de la democràcia deliberativa de Habermas. En el segon apartat, pararem atenció a dos estudis empírics que proven de demostrar la viabilitat –l’abast i els límits– de la proposta d’una democràcia deliberativa: d’una banda, el *Discourse Quality Index* de Steenbergen i, d’altra banda, les *Deliberative Opinion Polls* de J. Fishkin. Per últim, en el darrer apartat del capítol esmentarem algunes de les crítiques a què ha hagut de fer front la proposta deliberativa de Habermas.

3.2. La democràcia deliberativa de Jürgen Habermas

Les línies directrius de la democràcia deliberativa de Habermas es troben bàsicament en dos textos: “Tres models de democràcia”⁹ i “Política deliberativa: un concepte procedimental de democràcia”¹⁰. En ambdós textos la proposta d’una democràcia deliberativa oscil·la entre els postulats de la política liberal i la política republicana. Tradicionalment la teoria política s’ha estructurat al voltant d’aquests dos models teòrics: el liberalisme i el republicanisme. De fet, no va ser fins als anys 90 que aquest ventall teòric s’amplia amb la proposta deliberativa de Habermas.

Com veurem, el projecte deliberatiu de Habermas recull aspectes d’ambdues concepcions: d’una banda, la idea republicana d’una autocomprensió ètica de la comunitat política; i, d’altra banda, la concepció liberal d’un acord a partir de principis morals que vagin més enllà d’una perspectiva ètica particular.¹¹ La democràcia deliberativa de Habermas articula una síntesi entre ambdós models; representa una mena de tercera via entre el liberalisme i el republicanisme. És per això que, abans

deliberacions, encara que això impliqui restringir o limitar la primera. R. Goldwin/W.A. Schambra, ob. cit., pàg. 106.

⁹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999. pàg. 231-246. A partir d’ara ens referirem a aquesta obra amb l’abreviació IO.

¹⁰ FV, pàg. 363-406.

¹¹ En la seva trajectòria teòrica, Habermas ha tendit a defensar una separació entre ètica i moral; entre el bé i la justícia. La política s’ha d’ocupar de la justícia i ha d’evitar promulgar una concepció de la vida bona enfront d’una altra. Tanmateix, en els darrers anys Habermas ha abandonat aquesta distinció taxativa entre el bé i la justícia en relació a la filosofia política. Així, per exemple, a *El futur de la naturalesa humana*, Habermas desenvolupa els supòsits bàsics d’una teoria del bé amb pretensions d’universalitat. En aquesta obra trobem una mena d’intuïcions ètiques que es desenvolupen amb una pretensió de validesa universal. Com veurem en el següent capítol, Axel Honneth s’inclou en aquesta línia, segons la qual el filòsof s’ha de poder manifestar en relació a qüestions sobre la vida bona, i no només en l’àmbit de la teoria de la justícia. Sobre aquest tema, vegeu l’entrevista de D. Gamper a A. Honneth; *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires/Barcelona, Katz, 2010, pàg. 73 i s.

d'exposar les idees principals de la democràcia deliberativa, esmentarem breument els aspectes principals del pensament polític liberal (1) i republicà (2). A continuació veurem el posicionament particular de Habermas envers aquestes dues concepcions polítiques precedents (3). Això ens servirà per exposar les idees cabdals de la proposta habermasiana d'una democràcia deliberativa. La nostra exposició es centrarà en els següents aspectes: la teoria deliberativa en tant que concepció procedimental de la democràcia (4); el caràcter ideal que Habermas atribueix a la deliberació (5); la manera d'entendre la deliberació com un procés argumentatiu (6); la distinció entre deliberacions formals i informals ens permetrà abordar la noció d'*espai públic*; i la manera d'entendre la *sobirania popular* en la teoria deliberativa de Habermas (7). Per últim, ens referirem al lloc que ocupa el dret en la teoria habermasiana d'una democràcia deliberativa (8).

3.2.1. *El pensament polític liberal.*

La concepció de la política liberal es caracteritza per atorgar una rellevància especial a l'*individu*. Per al liberalisme tot individu és portador d'una singularitat que cal respectar. Podem dir que, per al liberalisme, l'individu és una mena d'entitat inviolable. El concepte liberal de *ciutadà* recull aquest caràcter inviolable de l'individu. El subjecte de la política liberal és inconcebible al marge de les seves preferències particulars. Per bé que tot individu sempre es troba immers en una comunitat política, aquest mai es pot desvincular dels seus interessos i de les seves preferències.

En bona mesura els interessos individuals són els que determinen l'*exercici de la política* liberal. És lògic que les persones incloguin els interessos privats en els seus plans de vida; i l'exercici de la política no pot contradir aquesta mena d'inèrcia inherent a l'individu. L'activitat política es pot concebre, doncs, com l'expressió d'interessos individuals. En aquest context el liberalisme sosté, alhora, una concepció de la persona amb una certa opacitat pel que fa als seus interessos particulars. Tret d'un mateix –ens diria un liberal–, ningú pot saber quins són els seus interessos particulars.¹²

La primacia de l'individu determina també la concepció liberal de la *societat*. Aquesta s'entén, bàsicament, com un conjunt d'individus. Més enllà de les persones que en formen part i la constitueixen, la societat no representa cap mena d'entitat autònoma. La

¹² R. Dahl, *La democràcia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 2002, pàg. 123-124.

societat es pot entendre com un àmbit d'interacció entre persones privades. El paper de l'Estat i les institucions liberals, en gran part, està determinat per aquesta manera d'entendre la societat.

En una societat on, mitjançant la interacció amb els altres, tothom mira d'assolir els seus interessos particulars, la principal funció de l'Estat és vetllar per l'estabilitat.¹³ L'*Estat* s'ha de limitar a exercir una funció reguladora: evitar els conflictes que puguin derivar de la interrelació de persones amb interessos privats contraposats.

La concepció política liberal està especialment compromesa amb el fenomen del pluralisme. En un mateix espai geogràfic han de poder conviure diferents concepcions del bé i de la vida bona. La regulació estatal, per tant, s'ha d'exercir de manera que tothom pugui dur a terme els seus plans de vida. Això vol dir que tant l'Estat com les institucions liberals han de ser neutrals; no poden fomentar un tipus de vida en particular. El fet de promoure una idea particular del bé o de la vida bona aniria en detriment d'altres concepcions igualment vàlides i legítimes.

En el marc de les institucions liberals, una de les principals funcions del dret és garantir un marc de possibilitats iguals, a partir del qual cadascú pugui perseguir els seus plans de vida. Per dur a terme això l'ordenament jurídic atribueix a l'individu un seguit de drets subjectius. En l'àmbit d'interacció que representa la societat la figura de l'altre pot representar una amenaça potencial per a la llibertat individual. En societat l'individu sempre es troba exposat a influències que poden atemptar contra la seva autonomia.

A la base del liberalisme predomina la interpretació kantiana de l'autonomia. Per Kant, la voluntat és autònoma quan és capaç de formar-se un judici moral orientat per principis racionals¹⁴. Aquesta concepció de l'autonomia, d'una banda, exigeix a l'individu la capacitat de distanciar-se de les seves inclinacions personals. D'altra banda, l'autonomia kantiana considera la capacitat de l'individu de determinar la totalitat de la seva vida, lliurement i sense coaccions. La noció kantiana d'autonomia ha exercit una gran influència en la modernitat: la persona és autònoma en la mesura que pot prendre decisions, al marge de pressions i d'influències externes.¹⁵ Segons això, des del liberalisme s'entén que el dret ha d'oferir un marc de protecció necessària, a fi de

¹³ John Rawls considera el problema de l'estabilitat un dels aspectes fonamentals de la filosofia política; un aspecte –diu Rawls– que no s'ha tingut prou en compte en la tradició de la filosofia moral. J. Rawls, *Liberalismo político*, Mèxic, FCE, 1995. pàg. 12.

¹⁴ I. Kant, *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Barcelona, Laia, 1984, cap. 2.

¹⁵ R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, ob. cit., pàg. 113.

garantir a l'individu tant la seva llibertat com la persecució dels seus interessos. La reflexió jurídica gira al voltant dels drets negatius que li corresponen a cada individu: drets orientats a garantir un àmbit lliure d'influències externes.

El liberalisme assumeix, doncs, com a prioritària una concepció de la llibertat negativa¹⁶. L'individu és lliure en la mesura que pot comptar amb un àmbit d'acció lliure d'influències externes. Una societat justa és aquella que està regulada de manera que permet a cada un dels seus membres perseguir els objectius que ha escollit *lliurement*.¹⁷

En la mesura que l'Estat vagi més enllà de la seva funció medidora pot atemptar en contra de la llibertat i de l'autonomia dels individus. Per al liberalisme, l'organització formal de la política representa una associació d'individus que té com a objectiu limitar aquest possible abús de poder estatal. Per mitjà dels partits polítics els individus s'organitzen a fi d'exercir influència en les institucions (en el sistema administratiu). Les organitzacions polítiques representen el mitjà a través del qual els individus defensen interessos privats que són comuns.

L'expressió d'aquestes preferències individuals és fa palesa en les eleccions: un sistema agregatiu de preferències individuals, on l'èxit es mesura en funció del nombre de vots. És el nombre de vots –en tant que expressió de les preferències individuals– el que, ahora, atorga *legitimitat* a les decisions democràtiques. Sota la concepció liberal, l'activitat política s'entén, doncs, (a) com un mecanisme de control del poder estatal; i (b) com un sistema d'expressió de les preferències individuals. En qualsevol cas, l'acció política és un tipus d'acció estratègica. La política és l'eina de què disposen els ciutadans per configurar el poder estatal de manera que aquest estigui al servei dels interessos reals dels ciutadans.

Segons això, el bon funcionament de la política requereix dels individus el coneixement dels seus interessos i de les seves preferències. Es pressuposa en els ciutadans un exercici d'autoexploració i d'autoconeixement dels seus interessos i preferències. El que han de promoure les institucions liberals, en tot cas, és aquest exercici d'autoreflexió. Un cop coneixen les seves preferències, els ciutadans han de poder comptar amb garanties polítiques que els permetin dur a terme la seva realització.

¹⁶ I. Berlin, *Dos conceptos de libertad*, Madrid, Alianza, 2001.

¹⁷ A. Honneth, *El derecho de la libertad*, ob. cit., cap. B. I

A mitjans del segle XX els pressupòsits de la política liberal van donar lloc a una interpretació de la democràcia per analogia amb el mercat. Un dels principals exponents d'aquesta concepció de la democràcia com a mercat va ser J. A. Schumpeter.¹⁸ Sota aquesta concepció els partits es poden concebre com a “venedors” de programes i idees, mentre que els votants esdevenen “consumidors” de “productes polítics”. El vot representa igualment l'expressió per excel·lència de la democràcia. Per mitjà del vot podem percebre aquelles preferències individuals que, posteriorment, les institucions hauran de maximitzar. Així mateix, la formació de les preferències escau a l'àmbit de la privacitat. L'Estat no pot ignorar aquestes preferències, per bé que ha de mantenir la neutralitat. Però el model d'una democràcia com a mercat, al capdavall, pateix els mateixos defectes que el model econòmic liberal: entre altres coses, no pot assolir l'equilibri desitjat.

La democràcia pluralista de R. Dahl també s'emmarca en el context teòric del liberalisme.¹⁹ La concepció d'una democràcia pluralista interpreta la democràcia com un conjunt de grups iguals que lluiten pel poder i estableixen negociacions per aconseguir-lo. R. Dahl comparteix molts dels aspectes de la concepció de la democràcia com a mercat. Ambdós pressuposen que els individus intervenen en el procés polític amb interessos preseleccionats. Alhora, tots dos models són escèptics respecte a la idea del bé comú. La diferència entre ambdues concepcions té a veure amb el principi de presa de decisions que prioritzen. Si bé la democràcia com a mercat prioritza el vot, la democràcia pluralista prioritza la negociació i el compromís. És natural que els individus s'agrupin per defensar els seus interessos. El problema s'esdevé quan un d'aquests grups aconsegueix imposar-se, imposant així els seus interessos. Això vulneraria un aspecte fonamental de la democràcia pluralista: la igualtat d'influència política. Per això la democràcia pluralista posa l'accent en la importància d'un marc institucional fort; un marc institucional que sigui capaç de garantir aquesta igualtat d'influència per part dels diferents grups que integren la comunitat política.

¹⁸ J. A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme i democràcia*, [1942] Barcelona, Ed. 62, 1989. En aquesta mateixa línia, vegeu A. Downs, *Teoria econòmica de la democràcia*, [1957] Madrid, Aguilar, 1973.

¹⁹ R. Dahl, *Dilemmas of pluralist democracy: autonomy vs. control*, New Haven/London, Yale University Press, 1982, pàg. 4-30. Del mateix autor, vegeu també *La poliarquía: participación y oposición*, Madrid, Tecnos, 1997.

3.2.2. *El pensament polític republicà.*

El republicanisme sosté una altra concepció de la persona i, com a conseqüència, una altra manera d'entendre el procés polític. La concepció republicana de la política no es fonamenta en una interpretació del subjecte en tant que individu amb interessos privats. La idea de ciutadania no recolza, doncs, en els interessos particulars de l'individu, sinó en el tipus d'*interacció* que es dona entre els membres d'una comunitat política.

El republicanisme s'ha caracteritzat històricament per la defensa d'un ideal de llibertat, en tant que absència de dominació. La *pràctica política* es regeix pel principi fonamental de no-dominació. Tanmateix, per al republicanisme la política no és un simple mitjà per exercir influència en l'administració. L'activitat política s'interpreta en relació a la *competència comunicativa* dels ciutadans. La concepció republicana manté una concepció molt més forta del *procés polític* que no pas el liberalisme. La política s'entén com el procés per mitjà del qual es manté viva una comunitat política. Es tracta d'una activitat conjunta per mitjà de la qual la ciutadania configura la comunitat política i decideix allò que vol arribar a ser.

La funció principal de l'organització política no és, per tant, la de controlar el poder estatal. L'Estat no es limita aquí a exercir una funció medidora. Més enllà de regular els possibles conflictes d'interessos que puguin derivar de la interacció, l'Estat ha de vetllar per la inclusió dels ciutadans en els processos de participació política; tots els ciutadans han de poder participar en els processos comunicatius d'autodeterminació.

En aquest cas l'ordenament jurídic s'articula entorn al dret positiu: els individus han de poder comptar amb una sèrie de drets que garanteixin la possibilitat de participar en la comunitat. A diferència del liberalisme, en el republicanisme predomina una concepció positiva de la llibertat: l'individu és lliure en la mesura que pot participar en la vida política; en la mesura que té la possibilitat de participar activament en la vida pública de la seva comunitat. El republicanisme manté la confiança que les persones lliures poden ser cívicament virtuoses i defensar així la seva pròpia llibertat de manera democràtica. Habermas ha expressat aquesta idea amb la seva concepció d'una "autonomia plena": una conjugació d'autonomia privada i d'autonomia pública.²⁰

Al contrari del liberalisme, per al republicanisme no totes les inferències en les nostres accions impliquen una ingerència en la nostra llibertat i són injustificades. La violació

²⁰ J. Habermas, "La soberanía popular como procedimiento", FV, pàg. 589-617.

de la nostra llibertat tampoc deriva necessàriament d'una intromissió per part dels altres. L'aspecte essencial de la llibertat republicana no és l'absència d'interferències, sinó l'absència de dominació. En aquest sentit, un Estat lliure és aquell que s'autogoverna; un Estat que no està subjecte a coaccions i que es regeix per la voluntat general dels membres de la comunitat. Segons això, per mantenir la llibertat cal que els ciutadans siguin políticament actius i actuïn compromesos amb la seva comunitat. Podem dir que, sota el republicanisme, la llibertat requereix de vincles polítics: ser lliure vol dir ser un membre actiu d'un espai públic on es donen vincles de reciprocitat.

Així doncs, la llibertat republicana no requereix tant la protecció de possibles amenaces externes com la possibilitat de poder participar en els processos de configuració de la voluntat política. El paper de l'Estat i de les institucions s'ha d'orientar a garantir aquesta participació. Tan sols si els ciutadans tenen la possibilitat de participar en el seu propi autogovern és possible concebre un sistema polític que respecti l'autonomia i previngui la dominació.

Aquest darrer aspecte –la *inclusió* de la ciutadania en els processos de participació política– és un element cabdal de la proposta deliberativa de Habermas. En Habermas la idea d'una “autonomia plena” requereix l'exercici tant de l'autonomia pública com de l'autonomia privada. Precisament un dels errors del liberalisme es troba, segons Habermas, en el fet de privilegiar injustament l'autonomia privada.²¹ No obstant això, la teoria deliberativa de Habermas s'allunya en altres aspectes del republicanisme en favor del liberalisme.

3.2.3. *La posició intermèdia de Habermas.*

Com ja hem esmentat, la proposta deliberativa de Habermas es situa entre el liberalisme i el republicanisme. La democràcia –diu Habermas– requereix, per al seu sosteniment, d'una “cultural política liberal”.²² D'altra banda, però, Habermas reconeix obertament certs avantatges del republicanisme enfront del model liberal.²³

²¹ FV, pàg. 589-617; J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, dins J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pàg. 41-74.

²² FV, 196-197.

²³ IO, pàg. 238. Sobre la connexió entre la deliberació i el republicanisme, vegeu FV. cap. 7. Per una exposició detallada sobre la postura intermèdia, entre el liberalisme i el republicanisme, de la teoria

En el conjunt de l'obra de Habermas la crítica al liberalisme és quelcom recurrent. A *Problemes de legitimitat del capitalisme tardà* (1973) Habermas ja havia vinculat els dèficits del capitalisme (manca de legitimitat de l'ordre existent i manca de motivació política de la ciutadania) amb la concepció política liberal.²⁴ En aquelles societats on predominava el capitalisme clàssic –així es podria resumir la tesi principal del llibre– el poder polític es legitimava en funció de la seva capacitat per garantir unes relacions de caire mercantil; relacions orientades a materialitzar la idea de la llibertat i la igualtat entre els homes. Les societats capitalistes modernes, en canvi, compten amb un Estat clarament intervencionista. Els Estats prenen decisions a fi de promoure determinats sectors econòmics i no uns altres, determinades regions geogràfiques en lloc d'unes altres, certs interessos socials i no uns altres, etc. En les societats capitalistes modernes, doncs, l'Estat ja no es pot justificar en funció d'unes suposades relacions neutrals d'intercanvi. El capitalisme actual es troba així amb la necessitat de legitimar novament l'Estat; però ara sense poder recórrer a una divinitat o a l'element de la tradició.

Les societats liberals han desenvolupat un seguit de mecanismes enfront d'aquesta manca de legitimitat: garanteixen un mínim de benestar social, un cert creixement econòmic i del nivell de vida, alhora que difonen una sèrie d'idees que contribueixen a aquesta tasca legitimadora (com per exemple, que l'èxit individual depèn d'una bona formació). Al capdavall –diu Habermas–, es tracta d'un seguit de “mecanismes substitutius” que orienten l'individu a les satisfaccions privades (la carrera professional, la família, etc.) i generen una despolitització de les masses i una adaptació al sistema.

En el model republicà Habermas troba una distinció molt més taxativa entre el poder administratiu i el poder comunicatiu. El poder administratiu recau en l'Estat, mentre que el poder comunicatiu sorgeix en l'àmbit d'interacció social que representa el procés polític. En el republicanisme l'activitat política obeeix, doncs, a estructures comunicatives. A partir d'aquestes estructures es desenvolupa la formació de l'opinió i de la voluntat política. El republicanisme conté una persistència continuada en els *discursos pràctics*; una persistència en les deliberacions que atorga una major *legitimitat* a la democràcia. Per Habermas, el republicanisme manté així un cert sentit de democràcia radical.²⁵ En l'autoorganització comunicativa d'una societat els fins

deliberativa de Habermas, vegeu H. Ottmann, “Liberale, republikanische, deliberative Demokratie”, *Sntesis Philosophica*, 21 (2), 2006. pàg. 315-324.

²⁴ J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999, cap. 2

²⁵ IO, pàg. 238.

col·lectius no poden derivar d'una simple confrontació d'interessos privats. Sota el model republicà –diu Habermas– “en la pràctica de l'autodeterminació política dels ciutadans la comunitat es torna, per dir-ho així, conscient d'ella mateixa i opera sobre ella mateixa a través de la voluntat col·lectiva dels ciutadans. Així, democràcia significa autoorganització política de la societat en conjunt”.²⁶

No obstant això, el republicanisme vincula el procés democràtic a les virtuts cíviques d'una ciutadania orientada al bé comú. Així, per exemple, des del republicanisme s'entén que els individus faran de la política quelcom prioritari de les seves vides. En aquest sentit Habermas parla d'una “sobrecàrrega ètica” del republicanisme. Un fenomen tan característic de les societats modernes com és el pluralisme cultural deixa entreveure les limitacions d'aquesta “sobrecàrrega ètica” que Habermas atribueix al republicanisme. Les societats modernes representen contextos geogràfics on conviuen una pluralitat de concepcions del bé que, sovint, poden ser irreconciliables. En aquest context la política no es pot limitar a l'exercici d'una autocomprensió ètica. La legitimitat de la democràcia no es pot situar en el compromís de la ciutadania amb determinats valors ètics.²⁷

Per la seva banda, el liberalisme ha apel·lat tradicionalment a la neutralitat per fer front al fenomen del pluralisme. Tant l'Estat com les institucions han de ser neutrals respecte a les concepcions del bé i de la vida bona de cadascú. La funció de l'Estat liberal –ja ho hem vist– és garantir l'estabilitat i, per fer-ho, les institucions han de ser neutrals. Tanmateix, per Habermas els moderns Estats liberals ja no poden mantenir aquesta suposada neutralitat.

En definitiva, tant el liberalisme com el republicanisme presenten mancances per fer front als reptes de les societats modernes. En l'exemple del pluralisme, els liberals apel·len a una neutralitat impossible, mentre que els republicans aposten per un compromís ètic igualment difícil d'assolir. Al capdavall, ambdues concepcions polítiques –el liberalisme i el republicanisme–, segons Habermas, presenten problemes en la seva manera d'entendre la legitimació de la democràcia. La proposta habermasiana d'una democràcia deliberativa neix amb la intenció de superar els dèficits d'ambdues teories precedents.

²⁶ FV, pàg. 373.

²⁷ Sobre això, vegeu R. Dahl, *La democràcia y sus críticos*. ob. cit., pàg. 39.

La democràcia deliberativa de Habermas s'apropa al republicanisme i posa èmfasi en el procés comunicatiu de formació de l'opinió i la voluntat política. Tanmateix, per Habermas el procés polític no representa exclusivament –ni tan sols en primer lloc– un exercici d'autodeterminació ètica. La seva proposta de democràcia deliberativa pretén assumir el sentit de “democràcia radical” propi del republicanisme, sense assumir per això la seva sobrecàrrega ètica. El procés polític es regeix pel *principi discursiu*, segons el qual en els discursos pràctics han de poder participar *tots* els potencialment implicats per les normes d'acció que se'n derivin. En aquest sentit, sota el model de democràcia deliberativa, el *procés polític* ha de garantir la inclusió de la ciutadania en els processos de deliberació, al marge de la concepció del bé i de la vida bona que pugui tenir cadascú en particular.

Segons Habermas, tant la tradició liberal com la republicana han fracassat a l'hora d'entendre la relació interna entre autonomia privada i autonomia pública. La tradició liberal posa l'accent en una forma d'autonomia privada lligada a un seguit de llibertats bàsiques (drets humans). D'altra banda, la tradició republicana posa èmfasi en una forma d'autonomia pública que es relaciona estretament amb el principi de la sobirania popular. Per Habermas, les llibertats associades a l'autonomia privada i les llibertats de l'autonomia pública són cooriginàries; i cap de les dues formes de llibertat té prioritats sobre les altres. És en la participació en els discursos pràctics on conflueixen les dues concepcions de l'autonomia: autonomia privada i autonomia pública.²⁸

La cooriginalitat d'autonomia privada i autonomia pública tan sols es mostra quan desxifrem en termes de teoria del discurs la figura de pensament que representa l' “autolegislatió”, figura segons la qual els destinataris són, alhora, autors dels seus drets.²⁹

La teoria deliberativa de Habermas parteix de la concepció kantiana d'autonomia. Kant –ja ho hem vist– entén l'autonomia com autodeterminació; com la capacitat dels individus de donar-se les seves pròpies lleis. Aquesta és la concepció d'autonomia que predomina en el liberalisme. Tanmateix, Habermas posa èmfasi en el caràcter intersubjectiu de l'autodeterminació de la comunitat política.

²⁸ FV, pàg. 164-169.

²⁹ *Ibidem*, pàg. 169.

Els homes –diu Habermas– tan sols poden actuar com a subjectes lliures en la mesura que obeeixin a lleis que ells mateixos s’hagin donat conforme a les conviccions a les quals intersubjectivament hagin arribat.³⁰

Podem dir que, en la interpretació deliberativa de l’autonomia, el subjecte deixa de ser una entitat solitària i s’insereix en una comunitat de comunicació. Allò que sota la concepció kantiana d’autonomia s’interpreta com el fruit d’un subjecte solitari (l’autolegislació), Habermas ho interpreta com el producte comunicatiu dels membres d’una comunitat lingüística. L’autonomia assoleix, per tant, un significat intersubjectiu. El subjecte individual assoleix l’autonomia que representa l’autolegislació en la mesura que es socialitza en una comunitat de comunicació, on aprèn a percebre’s ell mateix com a destinatari d’unes lleis que ha elaborat en cooperació amb els altres. És produeix així una ampliació del “jo” al “nosaltres” en la manera d’entendre l’autolegislació.³¹

Per la seva banda, Rawls també elabora un plantejament intersubjectiu de l’autonomia kantiana. A *Liberalisme polític* Rawls parteix d’aquesta concepció de l’autonomia per explicar l’autonomia política dels ciutadans en un Estat de dret democràtic.³² No obstant això, Habermas retreu a Rawls que, amb la seva elaboració intersubjectiva de l’imperatiu categòric, no aconsegueix harmonitzar les dues formes d’autonomia. Per Habermas, la idea de la posició original de Rawls és insuficient per mostrar quins han de ser els interessos prioritaris d’una comunitat i, alhora, fins a quin punt el dret ha de prevaler per sobre dels interessos particulars. Al capdavall, amb la posició original el que fa Rawls és interpretar l’imperatiu categòric de manera monològica. Per Habermas, es tracta d’una interpretació errònia de Kant, donat que l’imperatiu categòric no consisteix a pensar, de manera privada, allò que tots podrien voler.³³

Enfront del fenomen del pluralisme, Rawls i Habermas interpreten el principi kantian d’universalitat de maneres diferents. Rawls imposa una perspectiva comuna als participants de la posició original mitjançant una restricció d’informació. Però, d’aquesta manera, Rawls limita d’entrada la multiplicitat de perspectives interpretatives. Habermas, en canvi, aposta per incorporar en un procés argumentatiu el punt de vista

³⁰ *Ibidem*, pàg. 532.

³¹ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona. Península, 1996. cap. 3 i 4. A partir d’ara ens referirem a aquesta obra amb les sigles CMAC.

³² J. Rawls, *Liberalismo político*, ob. cit., pàg. 140.

³³ J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., pàg. 52 i s. Rawls defensa, tanmateix, que la justícia com a equitat, en tant que concepció política de la justícia, permet pensar una connexió interna entre les dues formes d’autonomia. *Ibidem*, pàg. 125-126.

moral dels participants, de manera que aquests puguin ampliar les seves perspectives interpretatives. Aquest és el propòsit de l'anomenada ètica del discurs.

Seguint els principis de l'ètica discursiva, la política deliberativa s'emmarca en les teories participatives de la democràcia. Des del punt de vista de la participació, la democràcia deliberativa té un doble objectiu. En primer lloc, subratlla la importància d'una participació "autèntica" de la ciutadania en els afers públics. Això vol dir una *participació real en els discursos pràctics* de tots els individus potencialment afectats per les regles d'acció que se'n derivin. En segon lloc, mitjançant la participació en processos públics de deliberació els participants han de poder configurar de manera recíproca les seves preferències. La democràcia deliberativa de Habermas recull així la importància d'una *formació discursiva de la voluntat política* en què insisteix el republicanisme.

No obstant això, l'objectiu de la democràcia deliberativa de Habermas no és evitar la presa de decisions mitjançant mecanismes agregatius de preferències individuals com ara la votació. Si bé el sistema de la votació es basa en una simple suma de preferències individuals, al capdavall, la votació ofereix una perspectiva molt més realista de la presa de decisions. Allò realment important en el marc d'una democràcia deliberativa és si la presa de decisions –també la votació o la negociació– ha anat precedida d'un procés deliberatiu on els participants, mitjançant la *justificació* pública de les preferències, s'han pogut formar una opinió. Certament, la teoria deliberativa posa èmfasi en la importància d'un *procés deliberatiu de formació de l'opinió i de la voluntat política* de la ciutadania. El problema no és el sistema de presa de decisions com a tal, sinó fins a quin punt aquest sistema de presa de decisions s'allunya o es desvincula d'un procés deliberatiu previ; d'un procés on tothom pugui exposar els seus arguments sobre aquells temes que són d'interès comú.

La democràcia deliberativa es pot resumir, doncs, de la següent manera: consisteix en una teoria participativa de la democràcia, en la qual els ciutadans configuren les seves preferències i assoleixen regles d'acció consensuades per mitjà de processos públics de deliberació. Aquesta concepció de la democràcia –en tant que reglamentació d'una comunitat a través de deliberacions públiques on tots els ciutadans han de poder participar– ha conduit alguns teòrics a emfatitzar el caràcter ideal i utòpic del model

deliberatiu.³⁴ En la mesura que, per a molts, la democràcia forma part del model polític liberal, les concepcions fonamentals del liberalisme –la primacia de l’individu i la idea d’una societat pluralista– passen a ocupar un primer pla. Però la raó està aquí al servei d’una maximització de preferències individuals; la idea d’*acció racional* es redueix a un acte en benefici purament privat. Ja hem vist, però, com, per Habermas, una acció racional en cap cas no es pot concebre com una acció en solitari.

Habermas vincula la idea d’*acció racional* a un procés públic de deliberació. La concepció deliberativa de la democràcia entén la deliberació com una forma de *reflexió* orientada a la presa de decisions. Sota la concepció deliberativa de Habermas, els resultats d’una presa de decisions sempre estan condicionats pel *procediment deliberatiu*. En aquest sentit la proposta deliberativa de Habermas representa una concepció procedimental de la democràcia.

3.2.4. Una concepció procedimental de la democràcia.

Això vol dir que la legitimitat democràtica no es pot fer dependre de determinats valors substantius, sinó del seu caràcter procedimental. Podem dir que la democràcia deliberativa parteix d’una idea bàsica: tota presa de decisions polítiques requereix d’una deliberació prèvia entre les parts implicades. Ara bé, segons el tipus de deliberació que es dugui a terme les decisions que se’n derivin seran més o menys justes i comptaran amb diferents graus de legitimació.

D’entrada, és lògic pensar que les normes d’acció que deriven d’una presa de decisions són correctes en la mesura que representen decisions justes i equitatives per a tots els membres potencialment implicats. Tanmateix, el resultat d’una presa de decisions col·lectiva sempre està condicionat pel *procediment* deliberatiu previ a la presa de decisions. Així, per exemple, en tot procés de deliberació cal tenir en compte tant el grau de participació com el tipus de participació dels diferents membres implicats en la presa de decisions. Ambdós factors –quantitat i qualitat de la participació– determinaran la *legitimitat* de les decisions; i, amb això, el vincle posterior que els participants mantindran amb els acords que resultin de la presa de decisions.

³⁴ J. Cohen, “Deliberación y legitimidad democrática”, a Mariano C. Melero (coord.) Cuaderno Gris, vol. 9, 2007, pàg.127-146. Com veurem més endavant, Habermas parteix de Cohen en la seva formulació d’uns pressupòsits ideals de la deliberació.

Cal tenir en compte que la legitimitat política és un ideal normatiu. El criteri de la legitimitat ens permet distingir entre decisions polítiques “bones” i “dolentes”, “correctes” i “incorrectes”. Aquest no és tan sols un criteri de classificació, sinó que incorpora una dimensió pràctica. Podem dir que, en algun sentit, la legitimitat incorpora prescripcions político-morals. Afirmar que una decisió política és legítima significa que es tracta d’una decisió vàlida des del punt de vista polític i moral. I d’això es deriva el deure de respectar-la, encara que no estiguem d’acord amb ella.³⁵

La perspectiva procedimental de la democràcia no està exempta de problemes.³⁶ El procedimentalisme es basa en una sèrie de valors que, a primer com d’ull, semblen ser estrictament procedimentals (imparcialitat, igualtat, absència de coerció...); un seguit de valors que, quan es combinen, donen com a resultat un acord just. Ara bé, sota aquesta perspectiva, allò que ens fa optar per un tipus de procediment i no un altre, al capdavall, és un aspecte substantiu –encara que sigui de mínims– i no procedimental. Hi ha certs valors substantius que justifiquen el procediment. Així, escollim un procediment concret perquè, en principi, és el que millor garanteix uns valors de caràcter més o menys substantius, com ara l’*autonomia* individual o bé la *dignitat* de la persona. Si no tinguéssim en compte aquests valors, indirectament, hauríem d’acceptar que qualsevol procediment és igualment vàlid. Cal pensar, doncs, que la democràcia deliberativa, en tot cas, el que fa és combinar elements procedimentals i substantius alhora.

En segon lloc, qualsevol procediment requereix d’un seguit de principis estructurals; un seguit de drets bàsics que, al capdavall, són precondicions que fan viable el procediment de manera efectiva. En aquest sentit, cal pensar, per exemple, en el dret de sufragi o el dret de llibertat d’expressió. Entendre el procediment democràtic sense tenir en compte cap mena de consideració substantiva implicaria excloure aquestes precondicions que el

³⁵ En el segon capítol hem vist com Habermas rebutja el paral·lelisme de Parsons entre els subsistemes del “diner” i el “poder” en funció de la base de legitimitat que cada un d’aquests subsistemes necessita. A diferència del “diner”, el “poder” necessita una base de legitimitat molt més forta i, d’aquesta manera, el “poder” també té un ancoratge normatiu molt més fort. “Generalització del diner a les relacions de poder”.

³⁶ R. Dahl subratlla com alguns crítics de la democràcia es basen, justament, en aquesta idea procedimental. Una presa de decisions col·lectiva, per molt democràtica que sigui, no està justificada si no genera resultats desitjables. Aquestes crítiques es situen així en la línia del famós dilema entre una concepció procedimental i una altra substantiva de la democràcia. R. Dahl, *La democràcia y sus críticos*, ob. cit., pàg. 14. En relació a aquest tema, és aclaridor també el diàleg imaginari que Dahl planteja entre un defensor del procediment i un crític que apel·la a la necessitat de garantir determinats principis substantius per tal que la democràcia pugui funcionar. El debat, però, tracta sobre la possibilitat que el procediment democràtic pugui atemptar contra determinats principis bàsics. R. Dahl, *Ibidem*, pàg. 197-211.

possibiliten. Un cop més, sembla, doncs, que una perspectiva procedimental de la democràcia no pot excloure del tot determinats aspectes substantius.

Per últim, és molt difícil pensar que la legitimitat del resultat d'una presa de decisions es sustenta tan sols en el procediment, sense incloure elements substantius. Allò que es sotmet a debat en el procediment, sovint, són aspectes substantius. Per tant, els membres que intervenen en el procediment de presa de decisions han de poder sostenir prèviament –i defensar– determinats aspectes substantius.³⁷ Els participants defensen les opcions que consideren justes o correctes, des d'un punt de vista substantiu, i aspiren a que el resultat final de la presa de decisions les inclogui. Aquests elements substantius – si més no, aquells que compten amb una àmplia acceptació– també formen part de la concepció de legitimitat política d'una comunitat. Es pot donar el cas, doncs, que una decisió política es consideri il·legítima quan va en contra de determinats aspectes (substantius) compartits, encara que la decisió sigui el resultat del procediment que s'hagi establert prèviament.

Els problemes del procedimentalisme han conduït alguns autors, com ara A. Gutmann i D. Thomson, a defensar una posició mixta entre el procedimentalisme i el substantivisme.³⁸ Per aquests autors, la democràcia deliberativa ha d'apostar per aspectes procedimentals però també substantius. Les decisions polítiques han de ser legítimes i, alhora, respectuoses amb algun punt de vista substantiu de la justícia. Gutmann i Thomson interpreten que el dilema entre principis substantius i procedimentals no es pot resoldre mitjançant una solució que doni prioritat a un dels dos. Cal establir una solució paritària.³⁹

Per la seva banda, Habermas pretén superar aquest dilema mitjançant la tesi de la cooriginalitat, abans esmentada, entre autonomia pública i privada. Amb la idea de la

³⁷ Val a dir que Rawls critica la concepció habermasiana d'un "ús públic de la raó" en la mesura que, segons Rawls, Habermas posa èmfasi en l'aspecte de la legitimitat, i no en el de la justícia. Les decisions que deriven del procediment, tal com l'entén Habermas –així podem resumir la crítica de Rawls–, seran decisions legítimes, però això no vol dir que siguin decisions justes; doncs la legitimitat i la justícia –diu Rawls– no són el mateix. J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., pàg. 135 i s. Vegeu també J. C. Velasco, *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza, 2013.

³⁸ A. Gutmann/D. Thomson, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pàg. 26-29. Dels mateixos autors, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004, pàg. 23-26. J. Cohen també sosté un ideal substantiu de la democràcia, i no purament procedimental. La perspectiva deliberativa de Cohen combina la idea d'un pluralisme raonable amb una concepció substantiva de la democràcia. Vegeu J. Cohen, "Democracia y libertad", a J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, pàg. 235-287.

³⁹ En aquest sentit, Gutmann i Thomson presenten tres principis procedimentals (reciprocitat, publicitat i *accountability*) i tres principis substantius (llibertats bàsiques, necessitats bàsiques i igualtat d'oportunitats). A. Gutmann/D. Thomson, *Democracy and Disagreement*, ob. cit., pàg. 36-51.

cooriginalitat, Habermas nega que hi hagi un veritable problema entre el procediment i la substància, entre la democràcia i els drets.

L'autonomia privada i l'autonomia pública dels ciutadans es pressuposen *recíprocament*. (...) Aquests dos element –diu Habermas– s'entrecreen ja en el concepte de dret positiu i obligatori: no hi ha cap dret sense llibertats subjectives d'acció que es puguin reclamar jurídicament que garanteixin l'autonomia privada de les persones jurídiques individuals; i no hi ha cap dret legítim sense la legislació democràtica comuna de ciutadans legitimats per participar en tant que lliures i iguals en el procés esmentat.⁴⁰

L'altre element destacat de la deliberació en Habermas té a veure amb el seu caràcter ideal. En diferents llocs de la seva obra on Habermas parla de teoria de la democràcia es reitera el caràcter marcadament ideal de la deliberació. Cal veure, però, en quin sentit entén Habermas aquest aspecte ideal de la deliberació i, al capdavall, quines conseqüències té això en la seva manera d'entendre la democràcia.

3.2.5. *El procés ideal de deliberació.*

Ja hem vist que, per fer front al fenomen del pluralisme, Habermas apel·la a un procés de deliberació argumentatiu on els participants poden ampliar les seves perspectives interpretatives. Aquesta ampliació de perspectives no es pot dur a terme sota un model de presa de decisions basat en un mecanisme agregatiu de preferències individuals; cal un procés de deliberació, al qual Habermas li atribueix un caràcter ideal.

En el model deliberatiu de Habermas, la presa de decisions polítiques es vincula al *principi discursiu*, segons el qual:

són vàlides “aquelles normes (i tan sols aquelles normes) a les quals tots els que es puguin veure afectats per elles podrien presentar el seu consentiment com a participants en discursos racionals.”⁴¹

A partir d'aquest principi bàsic, Habermas esmenta –seguint aquí Joshua Cohen– les característiques d'un context *ideal* de deliberació:⁴²

⁴⁰ J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., pàg. 70.

⁴¹ FV, pàg. 172.

⁴² J. Cohen, “Deliberación y legitimidad democrática”, a Mariano C. Melero (coord.) Cuaderno Gris, 2007. vol. 9. pàg.127-146.

(a) El procés deliberatiu s'ha d'entendre, sobretot, com un procés argumentatiu. Recordem que, per Habermas, els discursos pràctics tenen un important rerefons cognitiu; en els discursos pràctics els participants es volen *convèncer* que una opció és millor que una altra.⁴³ Aquest convenciment tan sols pot derivar d'una argumentació racional; d'una deliberació on els participants exposen les raons de les seves opinions i dels seus punts de vista.

(b) Els processos de deliberació han de ser processos públics i inclusius; s'han d'orientar de manera que possibilitin la participació de tots els potencialment afectats per les regles d'acció que se'n derivin.

(c) Tot procés deliberatiu ha d'estar exempt de coaccions externes. Els seus integrants han de poder participar lliurement atenint-se tan sols a les obligacions i els lligams que derivin del llenguatge. Això vol dir que la participació en la deliberació mai es pot vincular a factors com ara el suborn o l'amenaça.

(d) Els processos de deliberació han d'estar igualment exempts de coaccions internes. Tots els participants han de tenir les mateixes possibilitats d'ésser escoltats, d'introduir temes, de fer contribucions i crítiques en un context on les postures d'afirmació i negació tan sols estiguin motivades per la "coacció sense coacció del millor argument".⁴⁴

Pel que fa al caràcter públic de les deliberacions destaquen els següents aspectes:

(e) En la mesura que les deliberacions s'orienten a la consecució d'un acord racional, els processos de deliberació s'haurien de poder allargar de manera il·limitada; com també s'haurien de poder reprendre en qualsevol moment. Si bé la necessitat de prendre una decisió fàctica sovint condueix a acceptar la decisió majoritària, els processos deliberatius tan sols haurien d'estar condicionats per l'objectiu d'assolir un acord racional.

⁴³ FV, pàg. 369. Aquesta perspectiva és a la base de l'objecció de Habermas a la democràcia empirista de B. Wecker (FV, pàg. 366-379). "Wecker ha d'explicar per què no només les elits, sinó també els ciutadans s'adonen del sentit emotiu d'una propaganda pseudo-argumentativa i, tanmateix, l'accepten". FV, pàg. 370.

⁴⁴ *Ibidem*, pàg. 382.

(f) Les deliberacions s'han de poder estendre a totes les matèries que són d'interès comú; tots els temes que afectin al conjunt de la ciutadania han de poder ser objecte de deliberació.⁴⁵

(g) Les deliberacions polítiques s'han de poder estendre, fins i tot, a la interpretació de les necessitats i al canvi d'actituds i preferències prepolítiques.

En l'apartat anterior ja hem esmentat el vincle, en Habermas, entre el caràcter procedimental de la democràcia i l'aspecte de la legitimitat democràtica. Doncs bé, les condicions ideals de la deliberació es poden entendre com el mecanisme d'aquesta *legitimitat* democràtica. Per tal que les decisions polítiques siguin legítimes, aquestes han de resultar d'un procés obert de deliberació, on tots els participants puguin exposar i fer escoltar, en qualsevol moment, els seus raonaments. Tots els participants han de poder justificar els seus punts de vista, així com posar en qüestió les afirmacions dels altres participants. Es dona així, entre els participants en la deliberació, una exigència recíproca d'una argumentació acurada. Finalment, tots els participants han de tenir la possibilitat d'expressar lliurement les seves postures, sense coaccions internes o externes.

Val a dir que aquest no és l'únic lloc on Habermas descriu la deliberació com un procediment ideal. A *Teoria de l'acció comunicativa: Complementos i estudis previs* Habermas formula quatre regles del discurs que es poden entendre de manera anàloga⁴⁶. Es tracte de quatre qualitats formals que caracteritzen una situació *ideal* de parla.

1) Tots els participants potencials en el discurs han de tenir les mateixes oportunitats de dur a terme actes de parla comunicatius, de manera que tinguin l'oportunitat, en tot moment, d'iniciar un discurs o bé perpetuar-ho mitjançant intervencions, rèpliques, preguntes i respostes.

⁴⁵ Per la seva banda, Rawls sosté la necessitat d'establir determinades restriccions pel que fa als temes de la deliberació (*Liberalismo Político*. ob. cit., cap VI.5. "La idea de los elementos constitucionales esenciales").

⁴⁶ J. Habermas, *Teoria de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Càtedra, 1989, pàg. 150 i s. "Anomeno ideal a una situació de parla on les comunicacions no només no venen impedides per influxos externs contingents, sinó tampoc per les coaccions que es segueixen de la pròpia estructura de la comunicació. La situació ideal de parla exclou les distorsions sistemàtiques de la comunicació. I l'estructura de la comunicació deixa de generar coaccions només si per a tots els participants en el discurs es dona una distribució simètrica de les oportunitats d'escollir i realitzar actes de parla. D'aquesta exigència general de simetria es poden deduir per a les diferents classes d'actes de parla exigències especials d'equidistribució de les oportunitats d'escollir i realitzar actes de parla". *Ibidem*, pàg. 153.

2) Tots els participants en el discurs han de tenir les mateixes oportunitats de fer interpretacions, afirmacions, recomanacions i justificacions, així com de problematitzar, raonar o refusar les pretensions de validesa.

3) Els participants en el discurs han de tenir oportunitats iguals d'emprar actes de parla representatius, és a dir, d'expressar les seves actituds, els seus sentiments i desitjos. Altrament dit, cal garantir que els participants en un discurs pràctic siguin veraçs i arribin a fer transparent la seva naturalesa interna.

4) Per últim, tots els participants han de poder dur a terme actes de parla regulatius, és a dir, han de poder manar i oposar-se, permetre i prohibir, fer promeses i desfer-les, donar raons i exigir-les. Segons això, en el discurs no hi poden haver privilegis respecte a normes d'acció i valoracions que obliguin de manera unilateral.

Habermas insisteix en el caràcter *ideal* de les situacions de parla. Aquesta caracterització ideal desenvolupa la funció d'una unitat de mesura; a partir d'una situació ideal de parla es pot determinar el tipus de consens que deriva d'una deliberació.

Un consens racional –diu Habermas– tan sols es pot distingir, en darrer terme, d'un consens enganyós per referència a una situació ideal de parla.⁴⁷

D'entrada, el consens és l'horitzó -la fita- de qualsevol procés deliberatiu. Els participants en una presa de decisions deliberativa busquen arribar a un acord sobre quina és la millor opció. No obstant això, el consens sovint esdevé una noció purament ideal. En qualsevol presa de decisions col·lectiva poden haver-hi interessos en conflicte irreconciliables, de manera que la negociació i el compromís –i no l'acord i el consens– esdevinguin l'única manera de procedir. Habermas no eludeix aquesta realitat. “Els compromisos –afirma Habermas– són el més important dels processos polítics de presa de decisions”. I és que el fet de buscar un compromís entre les parts també condueix els participants a adoptar una dimensió normativa. Tan sols mitjançant una conversa oberta i sense coaccions es pot saber quins són aquells temes o aquelles qüestions entorn les quals els participants han d'assolir un compromís; o bé quins són aquells interessos que es poden generalitzar. D'altra banda, si els resultats s'accepten racionalment per part dels participants, les negociacions i els compromisos han de ser justos. Certament, un compromís es pot adoptar per diferents raons. Ara bé, els compromisos justos

⁴⁷ *Ibidem*, pàg. 154.

requereixen que, d'alguna manera, tots els potencialment afectats en determinin el resultat.⁴⁸

Si bé una situació ideal de parla no és un fenomen empíric, tampoc es pot concebre tan sols com una construcció abstracte. La situació ideal de parla sempre és “una anticipació d'una situació ideal de parla”.⁴⁹ Es tracta d'una suposició inevitable que els participants en la deliberació sempre es fan en tant que membres d'un discurs pràctic.

En tant que “anticipació”, la situació ideal de parla s'erigeix com a criteri que ha de permetre els participants en la deliberació de valorar fins a quin punt un consens fàctic es troba prou fonamentat.

Pertany als pressupòsits de l'argumentació que en l'execució dels actes de parla fem, contrafàcticament, com si la situació ideal de parla no fos simplement fictícia, sinó real –és precisament això el que anomenem una pressuposició. El fonament normatiu de l'entesa lingüística és, per tant, ambdues coses: un fonament anticipat, però, en tant que fonament anticipat, també operant.⁵⁰

Alguns teòrics deliberatius com Bohman amplien aquesta perspectiva dels processos ideals quan subratllen el caràcter marcadament cooperatiu de la deliberació. Bohman parla de la deliberació com d'una “*joint cooperative activity*”.⁵¹ Tota deliberació requereix un grup d'individus, entre els quals es donen *relacions* interpersonals de cooperació.⁵² A diferència d'altres models de democràcia basats en el vot o la negociació –que assumeixen una confrontació d'interessos– la lògica de la deliberació aposta per un model de societat on els ciutadans participen cooperativament a l'hora de resoldre els seus desacords. D'altra banda, en tant que pràctica cooperativa, la deliberació fomenta la reciprocitat com a patró d'interacció social; a mesura que cooperen amb els altres els individus es mostren més disposats a seguir cooperant.⁵³

⁴⁸ FV, pàg. 232-235

⁴⁹ J. Habermas, *Teoria de la acció comunicativa: Complementos y estudios previos*, ob. cit., pàg. 155

⁵⁰ *Ibidem*, pàg. 156

⁵¹ J. Bohman, “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Theory*, vol. 6, n.4, 1998, pàg. 400-425. Especialment, pàg. 402.

⁵² “Deliberation is a joint social activity, embedded in the social action of dialogue, the give of take of reasons. Such deliberation is typically initiated in and about specific social context. It begins with a problematic situation in which coordination breaks down; it succeeds when actors once again are able to cooperate”. J. Bohman, *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, MITT Press, Cambridge, 1996, pàg. 27.

⁵³ A. Gutmann/D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, ob. cit., cap. 2. A. Gutmann/D. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, ob. cit., cap. 3.

Tanmateix, en el plantejament de Habermas la cooperació que es dona en els processos de deliberació s'entén com un procés ideal de *justificació* pública. La deliberació representa un procés públic de justificació: un procés d'argumentació racional, on cada participant exposa les raons de les seves opinions i els seus punts de vista sobre un tema en qüestió.

3.2.6. *La deliberació com a procés d'argumentació.*

Habermas assumeix per a la política un rerefons epistemològic. La política té un contingut de veritat. Això implica que els participants en la deliberació han de poder presentar els arguments que recolzen o avalen les seves opinions i els seus punts de vista sobre un tema en qüestió.⁵⁴ Així, en la seva proposta d'una democràcia deliberativa, Habermas vincula la participació política a la deliberació. Ara bé, es tracta d'una deliberació racional. La deliberació compta amb una justificació epistèmica.

La deliberació no és una simple conversa entre ciutadans, sinó una participació *comunicativa* al voltant de determinats temes. En la deliberació es dona un intercanvi d'informació, a través del qual els participants poden conèixer determinats aspectes que inicialment ignoraven. Una major informació sobre un tema en qüestió també permet als participants corregir possibles errors en el seu raonament. El simple fet d'articular en públic una opinió sovint ja serveix per detectar possibles errors en el raonament. Però, amb més informació, els participants en la deliberació sempre poden contrastar millor les seves creences inicials.

En la proposta deliberativa de Habermas, l'aspecte argumentatiu de la deliberació és especialment important per diverses raons. En primer lloc, la “democràcia de les bones raons” permet depurar el procés polític d'altres formes de persuasió, com ara l'engany o la manipulació. En segon lloc, el procés argumentatiu ajuda als participants en la formació de les seves preferències particulars. La “força del millor argument” ens pot empènyer a *modificar, o bé reafirmar, les nostres preferències inicials*. La discussió

⁵⁴ FV, pàg. 239-241, 371-379. Al contrari de Habermas, Rawls prioritza allò *raonable* enfront d'allò *racional*. En l'àmbit teòric el criteri normatiu pot ser el de veritat (racional). En l'àmbit pràctic, però, el criteri normatiu és la raonabilitat; és allò raonable –diu Rawls– el que, al capdavall, ens permet seleccionar unes propostes concretes i no unes altres. J. Rawls, *Liberalismo político*. ob. cit., cap II, “Los poderes de los ciudadanos y su representación”. Sobre la vessant epistemològica de la democràcia deliberativa, vegeu J. Cohen, “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, vol. 97, n.1, 1986, pàg. 26-38.

raonada aporta fonaments a les nostres creences i als nostres posicionaments polítics, o bé els fa més febles i ens empeny a modificar-los. En aquest sentit la deliberació també contribueix a aclarir quines són les nostres “veritables” preferències.

En tercer lloc, la deliberació no només genera una major racionalitat de les propostes, sinó que afavoreix una *orientació dels raonaments al bé comú*. Podem dir que la deliberació, en tant que procés públic d’argumentació, té una mena d’efecte moral “depurador”; el que Robert Goodin anomena *laundrying preferences*.⁵⁵ Això no vol dir que els participants renunciïn als seus interessos subjectius en favor dels interessos comuns. L’efecte “depurador” de la deliberació consisteix a dissuadir els participants de recórrer a l’interès propi a l’hora de justificar les seves preferències. Aquells arguments que recolzen en l’interès d’un individu particular tendeixen a ser rebutjats quan es presenten públicament. En l’intercanvi d’arguments i contraarguments els participants s’obliguen mútuament a superar un tipus de raonament individualista.

Per últim, la deliberació entesa com a procés argumentatiu tendeix a generar un *major acord* entre les parts. En el marc d’una democràcia deliberativa la ciutadania presentaria així una major predisposició a respectar els resultats que derivin d’una presa de decisions col·lectiva.

No obstant això, la justificació epistèmica de la deliberació també presenta alguns problemes.⁵⁶ Un dels problemes té a veure amb el tipus de raons que ofereix el procés de presa de decisions justificat des del punt de vista epistèmic. Tenint en compte les característiques que hem esmentat de la deliberació en tant que procés argumentatiu, el procés deliberatiu donaria lloc a les millors decisions possibles. Segons això, semblaria lògic pensar que els individus han de seguir necessàriament les decisions que deriven de la deliberació. Podríem pensar que el grau de correcció de les decisions que deriven de la deliberació ens ofereix motius suficients per a l’acció. Tanmateix, en el marc d’una justificació epistèmica de la deliberació, aquesta ens ofereix tan sols raons epistèmiques, i no raons morals. Les raons epistèmiques, en tant que raons no substantives, no poden ser per si soles raons morals. Les decisions considerades legítimes des d’un punt de vista epistèmic tendeixen a oferir raons de caràcter local i, sovint, de curta durada, en contraposició a les raons morals, les quals tenen un major abast.

⁵⁵ R. Goodin, *Utilitarianism as a public philosophy*, Cambridge University Press, 1995, pàg. 132-149. Del mateix autor, “Laundrying Preferences”, a J. Elster/A. Hyland (eds.), *Foundation of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, 1989, pàg. 75-101.

⁵⁶ J. LL. Martí, *La república deliberativa*, ob. cit., cap. 5.

Un segon problema és el de l'elitisme epistèmic. Si entenem que la deliberació és el millor sistema de presa de decisions en funció del seu valor epistèmic, això ens pot conduir a defensar un elitisme epistèmic. Hi ha persones que, per motius diversos –ja sigui perquè tenen certes habilitats naturals, una major informació o bé, simplement, perquè disposen de més informació sobre allò que és objecte de debat– posseeixen una major competència epistèmica. Segons això, hauríem d'acceptar que el resultat d'una presa de decisions serà més fiable quan els que hi participen són aquells que disposen d'una major competència epistèmica. En definitiva, centrar l'atenció en el valor epistèmic de la deliberació ens pot conduir a plantejar la idoneïtat de limitar la presa de decisions a determinades persones. És fàcil veure que això desposseiria la deliberació del valor democràtic. Cal recordar, però, que la relació de la política amb l'elitisme epistèmic té al darrere una tradició que es remunta a Plató. A *La República*, Plató estableix un vincle molt estret entre política i coneixement. El seu escepticisme envers la democràcia es basa, precisament, en aquest vincle. I és que el tipus de coneixement que requereix la presa de decisions polítiques tan sols el poden assolir un nombre reduït de persones. L'activitat política s'interpreta amb relació a un tipus de “saber d'experts” incompatible amb una forma de govern –la democràcia– que es defineix com el govern de la majoria.⁵⁷ De fet, el caràcter elitista de la política el trobem en el que, de ben segur, es pot considerar el relat més famós de la història de la filosofia: l'al·legoria de la caverna.⁵⁸ En aquest relat, tan sols un grup reduït de persones és capaç de sortir de la caverna: d'abandonar la foscor i contemplar la llum que representa el *veritable* coneixement.

Tanmateix, les valoracions que sovint fem de les activitats humanes –i, per tant, també de la política– no les duem a terme en funció, tan sols, dels resultats obtinguts. En les valoracions intervenen molts altres factors. En aquest sentit, més enllà de la dimensió estrictament epistèmica, hi ha altres aspectes de la deliberació que també són importants. Com ja hem vist anteriorment en relació a l'aspecte procedimental i/o substantiu de la deliberació, podem interpretar que, a diferència d'altres sistemes de presa de decisions, la deliberació és més respectuosa amb la llibertat i l'autonomia de les persones. Són aquests valors substantius els que ens permeten salvar el valor

⁵⁷ És prou conegut el paral·lelisme de Plató entre el govern d'un vaixell i el govern d'una ciutat. De la mateixa manera que els navegants requereixen d'uns coneixements concrets per poder navegar, els governants també necessiten d'un saber específic per poder governar amb èxit la ciutat. Plató, *La República*, Madrid, Alianza, 1999, 488a-489b.

⁵⁸ *Ibidem*, cap. VII.

democràtic de la deliberació enfront del que suposaria un possible elitisme derivat d'una justificació purament epistèmica de la deliberació.

Al capdavant, des de la democràcia deliberativa s'interpreta que, entre els diferents principis que poden inspirar la presa de decisions democràtica (vot, negociació o argumentació), el que millor respecta la dignitat de la persona és l'argumentació. En la deliberació –entesa com a procés argumentatiu– els participants no només expressen les preferències “pures”, sinó que expressen les raons de les seves preferències. Més enllà del contingut epistèmic de les decisions, la democràcia deliberativa assumeix així que els individus són capaços de formar-se racionalment les seves preferències i d'intercanviar les seves raons amb els altres. Per tant, la deliberació conté un seguit de valors que, en conjunt, constitueixen la dignitat de la persona.⁵⁹

No obstant això, Habermas no s'atura en aquests valors substantius que, per alguns, són inherents a la deliberació. L'aspecte més significatiu en el plantejament de Habermas és que la deliberació conté un procés d'argumentació racional en el qual l'ús d'una *raó comunicativa* desplaça una *raó estratègica* o instrumental. La idea d'un acord motivat racionalment exigeix dels participants en la deliberació una orientació de les seves accions a l'entesa. En darrer terme, és aquest desplaçament de la raó estratègica en favor d'una raó comunicativa el que, segons Habermas, permet pensar la democràcia deliberativa com una nova manera d'entendre el procés polític.

La raó pràctica es retreu dels drets universals, en els quals insisteix el liberalisme, o bé de l'eticitat concreta d'una comunitat determinada, en la qual insisteix el republicanisme, per fonamentar-se en aquelles regles del discurs i formes d'argumentació que prenen el seu contingut normatiu de la base de validesa de l'acció orientada a l'entesa i, en darrer terme, de l'estructura de la comunicació lingüística i de l'ordre no substituïble que representen la socialització i 'sociació' comunicatives.⁶⁰

En l'apartat anterior hem vist com la proposta deliberativa de Habermas representa una concepció procedimental de la democràcia, on es reconeix la capacitat operant del pressupòsit –o anticipació– d'una situació ideal de parla. Habermas comparteix amb J. Cohen les característiques ideals d'un procés de deliberació. Ara bé, Habermas subratlla especialment (a) la importància d'una configuració *discursiva* de la voluntat política; i

⁵⁹ J. Bohman, *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, ob. cit., cap. 3.

⁶⁰ FV, pàg. 373.

(b) l'ús d'una raó comunicativa, en detriment de l'ús d'una raó estratègica o instrumental en els processos de deliberació. D'altra banda, Habermas distingeix –i aquí s'allunya especialment de la perspectiva deliberativa de Cohen– dos tipus o àmbits de deliberació: formals i informals. En Habermas, aquesta distinció entre deliberacions formals i informals esdevé un element essencial per entendre la manera com s'estructura el sistema polític en el context d'una democràcia deliberativa.

3.2.7. *Deliberacions “formals” i “informals”.*

Habermas distingeix dos tipus de deliberacions: formals i informals. La diferència principal entre ambdós tipus de deliberacions té a veure amb la presa de decisions. Les *deliberacions formals* s'orienten a la presa de decisions polítiques. El tracte que en les deliberacions formals es fa de la informació, així com l'ús del llenguatge, requereix d'un saber especialitzat; i aquest és propi de l'Estat. Per Habermas, la presa de decisions resideix en el poder polític. L'exemple paradigmàtic de deliberacions formals el situa en les discussions parlamentàries.

Les *deliberacions informals*, en canvi, s'orienten a la detecció i elaboració de problemes que afecten el conjunt de la societat, i no a la presa de decisions polítiques. Les deliberacions informals no requereixen d'un saber especialitzat. El seu àmbit d'acció s'estén al conjunt de la societat civil. En les deliberacions informals els ciutadans elaboren la informació i sospesen els arguments amb relació als temes que són d'interès comú.

Habermas parla de la societat civil com una mena de sensor especialment sensible als problemes que afecten el conjunt de la població.⁶¹ En aquests sentit, Habermas interpreta les deliberacions informals com “contextos de descobriment”, mentre que les deliberacions formals representen “contextos de justificació”. Es tracta, tanmateix, de contextos de deliberació entre els quals es dona un vincle de dependència recíproca.

Els espais públics a l'interior dels òrgans parlamentaris estan estructurats de manera predominant com a contextos de justificació. I no depenen tan sols d'un treball administratiu previ i d'un treball administratiu posterior, sinó que depenen també del context de descobriment que representa un espai públic no

⁶¹ IO, pàg. 244.

regulat per procediments, és a dir, l'espai públic del qual és portador el públic general que formen els ciutadans.⁶²

A diferència del tipus de deliberació que es dona en l'àmbit parlamentari, en l'espai públic que forma el conjunt de la ciutadania les deliberacions tenen una estructura molt més anàrquica. En els contextos informals les deliberacions pateixen sovint exclusions derivades d'una distribució desigual del poder social, o bé d'una comunicació distorsionada. No obstant això, els contextos informals de deliberació són molt més sensibles als problemes socials. En les xarxes de comunicació informals es detecten els principals problemes que afecten la societat en conjunt, alhora que es generen opinions amb una forta influència.⁶³ La tasca de la societat civil consisteix a traslladar aquests problemes a la classe política; pressionar per tal que determinats temes s'incloguin en l'agenda de la política parlamentària. L'espai públic representa així el context normatiu per a l'elaboració de les lleis.

Però aquestes esferes de deliberacions informals en cap cas poden prendre decisions vinculants al marge de l'estructura formal del poder polític.

El poder de què es pot disposar administrativament canvia el seu estat d'agregació mentre roman retroalimentativament connectat amb la formació democràtica de l'opinió i la voluntat, la qual cosa no només controla *a posteriori* l'exercici del poder polític, sinó que també el programa més o menys. No obstant això, només el sistema polític pot 'actuar'. És un sistema especialitzat en la presa de decisions col·lectivament vinculants, mentre que les estructures comunicatives de l'opinió pública constitueixen una àmplia xarxa de sensors que reaccionen a la pressió de problemes o situacions problemàtiques que afecten la societat global i estimulen opinions influents. L'opinió pública elaborada d'aquesta manera i transformada (conforme a procediments democràtics) en poder comunicatiu no pot ella mateixa 'manar', sinó tan sols dirigir l'ús del poder administratiu en una determinada direcció.⁶⁴

Amb la distinció entre deliberacions formals i informals Habermas s'apropa a la separació liberal entre Estat i societat civil. Tanmateix, per Habermas la societat civil representa la base d'un *espai públic* autònom; un espai públic distanciat tant del sistema econòmic com del sistema administratiu. En la concepció habermasiana d'un espai

⁶² FV, pàg. 384.

⁶³ *Ibidem*, pàg. 385.

⁶⁴ *Ibidem*, pàg. 376. Sobre això, vegeu IO, pàg. 244.

públic sustentat en la societat civil s'evidencia la influència de Hannah Arendt.⁶⁵ Tant Habermas com Arendt interpreten la *Öffentlichkeit* com l'espai públic que sorgeix amb l'acció comunicativa de la ciutadania. Ara bé, la proposta deliberativa no té com a prioritat estimular determinades virtuts cíviques en la ciutadania. A diferència de la perspectiva republicana de H. Arendt, la idea d'espai públic en Habermas no requereix dels ciutadans determinats valors ètics. Allò realment important és la *qualitat* del debat públic. "L'espai de l'opinió pública –diu Habermas–, com millor es pot descriure és com una xarxa per a la comunicació de continguts i preses de postura, és a dir, d'opinions".⁶⁶ Des de la perspectiva deliberativa, allò que ha de promoure la democràcia, en tot cas, són canals de comunicació en l'espai públic.

Val a dir que, a diferència de Hannah Arendt, Habermas insisteix en la connotació espacial del terme "*Öffentlichkeit*". L'espai públic de la *Öffentlichkeit* es dona quan els subjectes interactuen lingüísticament, i no de manera estratègica.

L'espai intersubjectivament compartit d'una situació de parla s'obre amb les relacions interpersonals que els participants emprenen en prendre mútuament postura enfront de les ofertes que representen els actes de parla i en assumir obligacions il·locucionaries.⁶⁷

L'aspecte més significatiu de la distinció entre deliberacions formals i informals rau en la relació que s'estableix entre ambdós contextos de deliberació. Al capdavant, es tracta de la relació que s'estableix entre la societat civil i les lleis, entre el poder comunicatiu i el poder polític. En el model de Habermas tots dos àmbits de deliberació es recolzen i s'influencien mútuament. Fins ara hem vist la funció dels contextos de deliberació informals; la pressió de la societat civil per tal que determinats temes esdevinguin objecte de tracte formal (temes de debat parlamentari). Cal veure, però, la influència inversa de les lleis en la societat civil. Cal veure quina és la funció que Habermas atribueix al dret en la seva proposta d'una democràcia deliberativa.

⁶⁵ H. Arendt, *La condició humana*, Barcelona, Empúries, 2009, cap. 2.

⁶⁶ FV, pàg. 440.

⁶⁷ *Ibidem*.

3.2.8. *La funció del dret.*

A partir de la seva teoria de l'acció comunicativa, a *Facticitat i validesa* Habermas desenvolupa una teoria discursiva del dret.

La teoria discursiva del dret –diu Habermas– explica la legitimitat del dret amb ajuda de procediments i pressupòsits comunicatius –institucionalitzats alhora jurídicament– que fonamenten la presumpció que els processos de producció del dret i aplicació del dret condueixen a resultats racionals.⁶⁸

Facticitat i validesa analitza la funció del dret en les societats democràtiques. Per Habermas, un dels principals problemes de les societats actuals es troba en la incapacitat per garantir la solidaritat entre els seus membres. En les democràcies modernes, la solidaritat social –diu Habermas– es troba en un estat d'enfonsament.⁶⁹ Anteriorment Habermas ja havia assenyalat com el deteriorament del món de la vida repercuteix en la capacitat integradora de les societats modernes. El dret es presentava aleshores com el mitjà a través del qual els diferents subsistemes “deslingüïtzats” mantenen una connexió necessària amb el potencial lingüístic del món de la vida. Doncs bé, a *Facticitat i validesa* Habermas desenvolupa una concepció del dret vertebrada per la seva teoria comunicativa; i aquesta concepció del dret en clau deliberativa esdevé el vehicle de la solidaritat social. En les societats contemporànies –així es pot resumir la tesi de Habermas– la solidaritat social tan sols es pot garantir a través del dret.

La força sociointegradora que representa la solidaritat, que ja no es pot extreure tan sols de la força que representa l'acció comunicativa, s'ha de poder desenvolupar a través d'espais públics autònoms extraordinàriament diversos i de procediments de formació democràtica de l'opinió i la voluntat institucionalitzats en termes d'Estat de dret; i a través del mitjà que representa el dret s'ha de poder afirmar també en contra dels altres dos mecanismes, és a dir, el diner i el poder administratiu.⁷⁰

La interpretació que Habermas fa del dret en clau deliberativa es pot explicar a partir d'un dels conceptes recurrents a *Facticitat i validesa*, el de *comunitat legal*. El raonament de Habermas s'estructura al voltant d'un interrogant: de quina manera s'han de fonamentar els drets d'una comunitat? O bé, dit d'una altra manera: quins drets s'han

⁶⁸ *Ibidem*, pàg. 497.

⁶⁹ *Ibidem*, pàg. 531.

⁷⁰ FV, pàg. 375-376.

de reconèixer mútuament aquells ciutadans que volen constituir una associació voluntària de subjectes jurídics i volen regular la seva convivència en termes de dret positiu?⁷¹ En les societats actuals els drets naturals han deixat de ser quelcom indiscutible. Els drets naturals ja no representen la fonamentació legítima d'un ordre polític amb el qual tots estarien d'acord. Alhora, els drets naturals representen també una sèrie de límits a l'autodeterminació d'una comunitat política. D'altra banda, el consens al voltant de normes d'acció en les societats modernes tampoc es pot fonamentar sobre la base d'una comunitat ètica clarament delimitada.

La proposta de Habermas es basa en una construcció deliberativa de principis que siguin defensables racionalment per regular la vida social. Aquesta construcció de principis racionals s'ha de dur a terme a partir del *principi discursiu*, segons el qual –recordem-ho– les normes d'acció són vàlides en la mesura que tots els possibles afectats per aquestes normes poden arribar a un acord en tant que participants en discursos *racionals*.

Les normes d'acció en les societats modernes s'han de pensar, doncs, com el resultat d'un consens assolit en el marc de discursos pràctics. A través dels discursos pràctics les societats democràtiques realitzen un *procés comunicatiu d'autodeterminació*. Ja hem vist com, segons Habermas, en el procés d'autodeterminació d'una comunitat política conflueixen dues concepcions de l'autonomia: l'autonomia pública i privada. De la mateixa manera, en el procés a través del qual una comunitat s'autodetermina conflueixen dues perspectives de la *llibertat*.⁷² D'una banda, els participants en els discursos pràctics esdevenen autors de les lleis sota les quals es regeixen i a les quals s'han de sotmetre. D'altra banda, en els discursos pràctics també s'estableixen drets específics de participació en la vida pública.

Aquesta idea de *comunitat legal* –en tant que comunitat que s'autodetermina en els discursos pràctics– ens remet al concepte de *sobirania popular*. Per al republicanisme – ja ho hem vist– el poble és portador d'una sobirania que no pot delegar. El liberalisme, en canvi, sosté una concepció molt més realista, segons la qual el poder que prové del poble tan sols es pot exercir mitjançant eleccions i referèndums. La idea de sobirania

⁷¹ Ibídem, pàg. 651 i s.

⁷² Sobre la idea de *llibertat comunicativa* que predomina tant en el republicanisme com en la teoria deliberativa, vegeu A. Wellmer, "Modelos de libertad en el mundo moderno", a *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Universitat de València, 1996. Sobre aquest mateix tema, vegeu també A. Honneth, *El derecho de la libertad*, ob. cit., cap. B. II

popular s'acostuma a entendre, doncs, o bé centrada en el poble (republicanisme), o bé centrada en les competències constitucionals (liberalisme). La proposta deliberativa de Habermas incorpora en la concepció de la sobirania popular la importància republicana d'una formació discursiva de l'opinió pública.

El principi de sobirania popular, quan es llegeix en termes de teoria del discurs, diu que tot poder polític deriva del poder comunicatiu dels ciutadans. L'exercici de la dominació política es regeix i es legitima per les lleis que els ciutadans es donen a ells mateixos en una formació discursivament estructurada de l'opinió i de la voluntat.⁷³

Per Habermas això no implica, però, relegar a un segon terme els principis constitucionals de l'Estat de dret. Al capdavant, els principis constitucionals representen la institucionalització d'estructures comunicatives orientades a una formació discursiva de la voluntat política.

El desenvolupament i consolidació d'una política deliberativa, la teoria del discurs els fa dependre, no d'una ciutadania capaç de dur a terme una acció col·lectiva, sinó de la institucionalització dels corresponents procediments i pressupòsits comunicatius, així com de la interacció de deliberacions institucionalitzades amb opinions públiques desenvolupades de manera informal.⁷⁴

La democràcia deliberativa, per tant, no identifica la sobirania popular amb l'exercici d'autodeterminació d'un subjecte social global, com tampoc atribueix una concepció anònima de la llei a subjectes particulars que competeixen entre ells. En el primer cas – que Habermas identifica amb el republicanisme –, la ciutadania s'interpreta com un tot col·lectiu. En el segon cas –propi del liberalisme–, on les decisions es limiten a l'acte de la votació, la ciutadania actua sovint en funció d'estructures de poder que han esdevingut autònomes.⁷⁵ En contra d'això, la teoria deliberativa sosté una concepció de la sobirania popular a partir d'una imatge descentrada de la societat; una concepció de la societat on ni el sistema polític ni el sistema econòmic representen un centre o àmbit d'acció privilegiat.⁷⁶ L'espai públic, estructurat des d'un punt de vista comunicatiu, esdevé aquí l'eix vertebrador de la societat. Sota el model d'una democràcia

⁷³ FV, pàg. 238.

⁷⁴ *Ibidem*, pàg. 374.

⁷⁵ IO, pàg. 242. FV, pàg. 375.

⁷⁶ La política no és, doncs, per Habermas un sistema d'acció privilegiat –el punt central de l'organització social– sinó un sistema d'acció entre d'altres. IO, pàg. 246.

deliberativa –diu Habermas– la idea de sobirania popular no desapareix, sinó que s’interpreta de manera intersubjectiva.

La sobirania popular sorgeix de les interaccions entre la formació de la voluntat comuna, institucionalitzada amb tècniques pròpies de l’Estat de dret, i els espais públics mobilitzats culturalment que, per la seva banda, troben una base en les associacions d’una societat civil allunyada igualment tant de l’Estat com de l’economia.⁷⁷

El poder comunicatiu que deriva de l’espai públic ha de servir per contrarestar el poder del diner i de l’administració. Dit d’una altra manera, l’expressió de la sobirania popular –estructurada comunicativament tant en l’àmbit de l’opinió pública com, finalment, en l’articulació de les lleis– ha de poder influir en els sistemes de l’economia i de l’administració.

Així doncs, podem dir que, amb el terme de *comunitat legal*, Habermas fa referència a la capacitat d’una societat per organitzar-se exercint una repercussió, a través del dret, en els diferents sistemes que integren la societat. Tanmateix, Habermas insisteix que el dret no es pot concebre com un macrosubjecte capaç de controlar-ho tot a través de la llei. En una *comunitat legal* el dret garanteix la integració social en la mesura que és capaç de connectar les tres fonts d’integració de les societats modernes (els mercats, l’administració i el món de la vida).⁷⁸

Un dels aspectes cabdals a l’hora de pensar les possibilitats d’una democràcia deliberativa és la transmissió del poder comunicatiu a la presa de decisions. El model de Habermas proposa una modificació interna tant del sistema polític com del sistema administratiu; i no un control extern per part de la ciutadania. Això tan sols és possible en la mesura que tant els òrgans parlamentaris com les xarxes comunicatives informals de l’espai públic s’articulin sota paràmetres comunicatius. Però, tenint en compte la separació taxativa entre esferes de deliberació formals i informals, resta per veure com s’ha de donar una determinació jurídica a partir de les xarxes de comunicacions que configuren l’espai de l’opinió pública.⁷⁹

Habermas apunta a una institucionalització dels processos comunicatius i, alhora, a una connexió de les institucions amb les xarxes d’opinions públiques informals.

⁷⁷ *Ibidem*, pàg. 245.

⁷⁸ FV, pàg. 102.

⁷⁹ *Ibidem*, pàg. 365 i s.

El flux de comunicació entre la formació de l'opinió pública, els resultats electorals institucionalitzats i les resolucions legislatives tenen com a fi garantir que la influència generada en l'espai de l'opinió pública i el poder generat comunicativament es transformin, a través de l'activitat legislativa, en poder utilitzable administrativament.⁸⁰

El principal problema a què ha de fer front aquesta proposta –i que el mateix Habermas reconeix– són les desigualtats que sovint es donen en l'àmbit de l'espai públic. Habermas és conscient d'aquestes desigualtats. En aquest sentit, la seva concepció va més enllà de la noció d'espai públic de Hannah Arendt. En l'àmbit de l'espai de l'opinió pública sempre hi ha la possibilitat que algú emprí recursos com ara el suborn o l'amenaça per tal que es tinguin en compte les seves propostes. Així mateix, sempre es pot donar una manipulació de l'opinió pública; sempre hi poden haver grups d'interès que busquin exercir influència per altres vies que desplacin el poder comunicatiu.⁸¹

Enfront d'aquests perills, la teoria de Habermas deixa entreveure quatre possibles respostes; quatre aspectes que, al capdavall, són determinants a l'hora de pensar les possibilitats d'una democràcia deliberativa:

(1) La idea d'un espai públic sòlid s'associa a un *espai lliure de violència* que asseguri les estructures per a la formació d'una intersubjectivitat íntegra. “El caràcter discursiu de la formació i la voluntat en l'espai públic polític i en els òrgans parlamentaris també té el *sentit pràctic* d'establir relacions d'entesa que estiguin “exemptes de violència” en el sentit de H. Arendt i desencadenin la força productiva que la llibertat comunicativa representa. Tan sols de les estructures d'una intersubjectivitat íntegra poden sorgir el poder comunicatiu que tenen les conviccions comunes”.⁸²

(2) Els individus han de tenir els *recursos materials* per exercir la funció de ciutadans. Habermas apel·la aquí al paper intervencionista de l'Estat social.⁸³ Entre les diferents

⁸⁰ *Ibíd.*, pàg. 375.

⁸¹ *Ibíd.*, pàg. 243 i s.

⁸² *Ibíd.*, pàg. 218.

⁸³ “Doncs la xarxa de comunicacions en què consisteix aquell espai públic format per persones privades situades en els diferents contextos de la societat civil depenen de les aportacions espontànies d'un món de la vida que romanguí intacte en els seus àmbits nuclears privats. La intuïció normativa que l'autonomia privada i l'autonomia pública es pressuposen mútuament informa la disputa pública pel que fa als criteris que cal seguir per establir els pressupòsits fàctics que en cada cas siguin necessaris per a la igualtat jurídica. Conforme a aquests criteris és mesura també quan una regulació opera com una discriminació que el dret formal consagra o com una pràctica paternalista de l'estat social. Un programa jurídic resulta discriminatori quan és insensible a les seqüeles restrictives de la llibertat que tenen les desigualtats

tasques de l'Estat del benestar s'hi troba la redistribució de la riquesa. "Al paradigma sistèmic segueixen responent sobretot l'economia capitalista i –amb distància– una administració pública especialitzada en la planificació i a proveir les necessitats de l'existència individual i social".⁸⁴

(3) Per tal de mantenir legitimitat i poder motivacional, l'espai de l'opinió pública s'ha d'estructurar a partir d'*arguments racionals*. La necessitat d'oferir raons limita els participants a una discussió; els exigeix un compromís en l'orientació de les seves accions al marge d'elements com ara el diner o el poder. "Les opinions públiques que només es poden exposar gràcies a un ús no declarat del diner o del poder organitzatiu perden la seva credibilitat tan aviat es fan públiques aquestes fonts de poder social".⁸⁵

(4) Els canvis institucionals que han d'incrementar la legitimitat de les administracions públiques s'han de recolzar en el *poder comunicatiu*. "En la mesura que l'administració, en el procés d'implementació d'aquelles lleis que per la seva pròpia estructura són essencialment obertes, no es pot abstenir de recórrer a raons de tipus normatiu, aquests passos de producció administrativa del dret s'haurien de poder efectuar en forma de comunicació i conforme a procediments que satisfacin les condicions de legitimació exigides per la idea mateixa d'un Estat de dret".⁸⁶

Aquests quatre aspectes bàsics de *Facticitat i validesa* permeten a Habermas fer front, de maneres diverses al llarg del seu raonament, al fenomen de les desigualtats socials en l'àmbit de l'espai públic. Tanmateix, aquests quatre aspectes, al nostre entendre, evidencien el lloc que ocupa el *món de la vida* en el model deliberatiu de Habermas. D'una banda, Habermas vol fonamentar la democràcia deliberativa en una "intersubjectivitat d'ordre superior".⁸⁷ En darrer terme, però, Habermas reivindica per a la política un vincle estret amb el món de la vida; tant si els discursos pràctics es porten a terme en l'àmbit de les deliberacions formals com si es tracta de deliberacions informals, les deliberacions polítiques depenen estretament dels recursos del món de la

fàctiques, i paternalista quan resulta insensible a les seqüeles restrictives de la llibertat que té la pròpia compensació practicada per l'estat social". *Ibidem*, pàg. 501.

⁸⁴ *Ibidem*, pàg. 433.

⁸⁵ *Ibidem*, pàg. 444.

⁸⁶ *Ibidem*, pàg. 526.

⁸⁷ *Ibidem*, pàg. 375.

vida: “d’una cultura política, d’una socialització política il·lustrada i, sobretot, de les associacions conformadores d’opinió”.⁸⁸

Segons això, en el model deliberatiu de Habermas la democràcia estaria subordinada al dret. Habermas estaria acceptant, al capdavant, un seguit de precondicions per a la deliberació democràtica. Amb el recurs al “món de la vida” s’exalta la importància d’una entesa comunicativa entre els participants. Però, alhora, s’esmenta la necessitat de garantir un seguit de precondicions per a la convivència social (com poden ser la seguretat pública o l’estabilitat econòmica) que han de permetre el diàleg polític. Això s’evidencia en la reconstrucció de drets fonamentals que Habermas realitza a partir de l’entrellaçament del sistema jurídic amb el “principi discursiu”.⁸⁹

Habermas entén el principi democràtic –el mecanisme per a la configuració de dret legítim– en relació al vincle de l’ordenament jurídic amb el “principi discursiu”. Es tracta –diu Habermas– d’una “gènesi lògica de drets” que es poden reconstruir pas a pas.⁹⁰ En primer lloc, Habermas aplica el “principi discursiu” al dret de llibertats subjectives d’acció. Això deriva, en segon lloc, en una institucionalització jurídica de condicions que han de garantir l’exercici discursiu de l’autonomia política, a través de la qual es desenvolupa també l’autonomia privada.

La reconstrucció de drets fonamentals de Habermas comença, doncs, esmentant tres categories de drets que estableixen l’*estatus* de persona jurídica:

- (1) Drets fonamentals orientats a garantir el major grau possible d’iguals llibertats subjectives d’acció.

Aquests drets exigeixen:

- (2) Drets fonamentals que deriven de l’*estatus* de membre de l’associació voluntària que és la comunitat jurídica.

⁸⁸ IO, pàg. 246. La crítica de Rawls a la teoria discursiva de Habermas pel fet de contenir elements metafísics, en un cert sentit, també reconeix el vincle de la teoria de Habermas amb l’element del món de la vida. “La doctrina de Habermas és, crec –diu Rawls–, una doctrina lògica en l’ampli sentit hegelian: una anàlisi filosòfica dels pressupòsits del discurs racional (de la raó teòrica i de la raó pràctica) que, segons s’afirma, inclou els temes substancials de les doctrines religioses i metafísiques. La seva lògica és metafísica en el sentit següent: dóna compte del que hi ha. I el que hi ha són éssers humans compromesos en l’acció comunicativa en el seu món de la vida” J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. ob. cit., pàg. 82.

⁸⁹ FV, pàg. 184 i s.

⁹⁰ *Ibidem*, pàg. 187.

- (3) Drets fonamentals d'exigir el compliment i la protecció dels drets individuals.

Fins aquí, els drets fonamentals tan sols garanteixen l'autonomia privada dels subjectes jurídics en tant que aquests es reconeixen mútuament com a destinataris de les lleis. Cal, en un segon pas, que els subjectes jurídics adquireixin també el paper d'autors de l'ordenament jurídic. En aquest sentit, Habermas introdueix:

- (4) Drets fonamentals a participar amb igualtat d'oportunitats en el procés de formació de l'opinió i la voluntat comunes, amb els quals els ciutadans exerceixen la seva *autonomia pública*.

Els drets polítics fonamenten l'*estatus* de ciutadans lliures i iguals; possibiliten als ciutadans per introduir modificacions en l'ordenament jurídic amb la finalitat d'interpretar i desenvolupar la seva autonomia privada i la seva autonomia pública.

Tanmateix, per Habermas, els drets polítics, en darrer terme, requereixen:

- (5) Drets fonamentals que garanteixin condicions de vida que estiguin assegurades socialment, tècnicament i ecològicament, per a un gaudi, en igualtat d'oportunitats, dels drets civils esmentats de (1) a (4).

El més significatiu, però, és que Habermas entén els drets de llibertat i participació esmentats a (4) com a drets "fundats absolutament", mentre que els drets socials de (5) els entén com a "fundats tan sols relativament".⁹¹ Habermas considera així de manera indirecta la relació de la democràcia amb unes condicions prèvies de la seva realització que el sistema jurídic hauria de recollir. No obstant això, en la seva reconstrucció discursiva de drets fonamentals, Habermas fa dependre els drets civils i polítics de certes garanties socials. Aquest aspecte reforça el vincle de dependència que, al nostre entendre, el model deliberatiu de Habermas manté amb la noció de "món de la vida"; amb un seguit de condicions socials que s'han de donar per tal que el diàleg es pugui desenvolupar de manera efectiva.

De fet, un dels principals problemes a què ha hagut de fer front la democràcia deliberativa té a veure amb la seva viabilitat. Podríem pensar que la proposta deliberativa de Habermas articula un model teòric o filosòfic, però, al capdavant, de difícil aplicació en la vida real. En el següent apartat veurem fins a quin punt es pot

⁹¹ *Ibidem*, pàg. 189. Sobre això, vegeu també FV, cap. 9. Especialment, pàg. 469-492

desmentir el caràcter fictici que, sovint, s'atribueix a la democràcia deliberativa. Per això, analitzarem dues propostes empíriques que tracten de dur a la pràctica el model deliberatiu de Habermas: el *Discourse Quality Index* de M. Steenbergen i les *Deliberative Opinions Polls* de J. Fishkin.

3.3. Operacionalització del concepte 'deliberació'.

En l'apartat anterior hem vist les característiques principals de la democràcia deliberativa de Habermas. Hem vist alguns dels aspectes més significatius que permeten concebre la proposta deliberativa com una nova manera d'entendre el procés polític, en contraposició a les concepcions de la política liberal i republicana.

Amb la seva reconstrucció discursiva del dret, podem dir que Habermas pretén establir un pont entre la *validesa* (filosòfica) de les deliberacions y la seva *facticitat* (jurídica). La deliberació disposa així d'un ancoratge en les institucions de l'Estat de dret. No obstant això, la democràcia deliberativa de Habermas sovint es desenvolupa en una dimensió estrictament teòrica. Fins i tot allà on Habermas exposa el vincle del potencial deliberatiu amb les institucions democràtiques (*Facticitat i validesa*), la seva proposta es pot interpretar com una teoria del dret amb un fort contingut teòric.

Durant molts anys això ha provocat que la democràcia deliberativa s'associés a una idea purament filosòfica. Tot i la insistència dels teòrics deliberatius per subratllar la importància de la deliberació com un element central de la política, els politòlegs han trigat molt temps a considerar la deliberació com a objecte d'investigacions empíriques.⁹² Tanmateix, en els últims anys s'han dut a terme investigacions empíriques molt importants al voltant dels processos de deliberació. L'estudi pel que fa a les possibilitats polítiques de la deliberació ha experimentat així un canvi significatiu.

Les investigacions empíriques sobre la deliberació estudien la manera com el concepte teòric o filosòfic de "deliberació" es pot fer realment operatiu. Aquestes investigacions es poden classificar en dos grups principals: d'una banda, aquelles que analitzen les condicions que fan viable la deliberació política; i, d'altra banda, aquelles que estudien la influència de la deliberació en una presa de decisions col·lectiva.

⁹² La causa d'aquest retard ha estat, en bona mesura, el predomini de les teories de l'elecció racional, on les preferències individuals es tendeixen a considerar inamovibles i la presa de decisions col·lectives s'equipara a una agregació de preferències individuals.

A continuació exposarem dos exemples d'investigació empírica al voltant de la deliberació. En primer lloc veurem en què consisteix la proposta de Marco R. Steenbergen d'un *Discourse Quality Index*, on s'estableixen un seguit de criteris per mesurar la qualitat de les deliberacions. En segon lloc ens referirem als experiments – potser els més coneguts en l'àmbit de la teoria deliberativa– de les *Deliberative Opinions Polls* de James S. Fishkin. Cada un dels exemples s'aplica, respectivament, als discursos formals i informals, seguint la distinció que en fa Habermas.

Com veurem, la proposta de Steenbergen (*Discourse Quality Index*) representa una eina de medició orientada a mesurar la qualitat dels discursos formals (parlamentaris). Es tracta d'un índex de qualitat discursiva que es basa en l'ètica del discurs de Habermas. En canvi, els experiments deliberatius de J. Fishkin (*Deliberative Opinion Polls*) tenen com a objectiu mesurar la influència de la deliberació en el canvi d'opinió de la ciutadania sobre un tema en qüestió. Ambdós models representen exemples paradigmàtics de l'anàlisi al voltant de les possibilitats i els límits de la deliberació política en les democràcies actuals. L'objectiu d'aquest capítol és mostrar, doncs, fins a quin punt la democràcia deliberativa de Habermas és realment viable en les societats actuals, més enllà d'una dimensió estrictament teòrica.

3.3.1. *Discourse Quality Index (DQI)*

El *Discourse Quality Index (DQI)* és una eina per mesurar la qualitat dels discursos pràctics. Un dels seus principals impulsors és M. Steenbergen.⁹³ L'objectiu del *DQI* no és determinar la repercussió de la deliberació en els resultats polítics, sinó mesurar la qualitat interna dels discursos.⁹⁴ La medició es realitza a partir d'una codificació dels discursos en funció d'un seguit de criteris.

⁹³ En la nostra exposició del *DQI* seguim, bàsicament, l'article "Measuring Political Deliberation: A Discourse Quality Index", M. Steenbergen; A. Bächtiger; M. Spröndli; J. Steiner., *Comparative European Politics*, I, 2003, pàg. 21-48.

⁹⁴ Si bé molts teòrics accepten que la deliberació condueix a millors resultats en la presa de decisions polítiques, sobre aquest tema no hi ha un consens ampli. Així, altres autors sostenen que no es pot afirmar que la deliberació condueixi a resultats justos en la presa de decisions. I. M. Young, "Activist Challenges to Deliberative Democracy", dins J. Fishkin/P. Laslett (eds.) *Debating Deliberative Democracy*, ob. cit., pàg. 102-120. A. Gutmann/D. Thompson, "Deliberative Democracy Beyond Process", *Ibidem*, pàg. 31-53. D'altra banda, hem vist també com Rawls subratlla la diferència entre la *legitimitat* i la *justícia* en la presa de decisions que deriva de la deliberació.

a) *El DQI i l'ètica del discurs.*

El *DQI* parteix de l'ètica del discurs de Habermas. L'ètica del discurs representa una posició cognitiva, segons la qual el deure es fonamenta en bones raons: “he de fer tal cosa” implica “tenir bones raons per” fer tal cosa. Segons Habermas, totes les ètiques cognitives es remeten a la intuïció que Kant va formular amb l'imperatiu categòric.⁹⁵ Les diferents formulacions de l'imperatiu categòric sostenen una idea bàsica: des del punt de vista moral, tan sols es poden considerar *vàlides* aquelles normes que compten amb l'aprovació de tots els possibles destinataris.

D'altra banda, a la base de l'ètica del discurs trobem el principi d'universalitat. Les normes vàlides han de guanyar el reconeixement de *tots* els afectats.⁹⁶ Tan sols són susceptibles d'universalització aquelles normes que poden comptar amb una aprovació general, alhora que poden aconseguir un reconeixent intersubjectiu.

Així –diu Habermas– cada norma vàlida haurà de satisfer la condició que les conseqüències i els efectes secundaris que es deriven del seu acatament *general* per a la satisfacció dels interessos de *cada* persona (presumiblement) puguin ser acceptats per *tots* els afectats (així com preferits als efectes de les possibilitats substitutives de regulació).⁹⁷

Però el principi d'universalitat, per si sol, no expressa la idea fonamental de l'ètica del discurs.

Conforme a l'ètica del discurs, una norma tan sols pot aspirar a tenir validesa quan totes les persones a les quals afecta aconseguen posar-se d'acord, en tant que participants d'un discurs pràctic, (o poden posar-se d'acord) en la idea que aquesta norma és vàlida.⁹⁸

Com ja hem vist, a diferència de l'imperatiu categòric de Kant, en la proposta deliberativa allò que algú pot voler com a llei general es substitueix per allò que tots, de comú acord, reconeixen com a norma universal. En aquest darrer cas, les propostes i aspiracions de cadascú s'han d'exposar per tal de sotmetre's a una comprovació discursiva de la seva pretensió d'universalitat.

⁹⁵ CMAC, pàg. 83.

⁹⁶ *Ibidem*, pàg. 85.

⁹⁷ *Ibidem*, pàg. 85-86.

⁹⁸ *Ibidem*, pàg. 86.

A partir del principi d'universalitat –que funciona com una regla d'argumentació–, l'ètica del discurs estableix un seguit de regles del discurs⁹⁹. (1) La participació ha de ser oberta. Tothom ha de poder expressar els seus punts de vista sense coaccions. (2) Les propostes, igual que les contribucions crítiques, s'han de dur a terme de manera argumentativa. (3) Els participants han de tenir en compte el bé comú; això vol dir que han de tenir en compte el benestar dels altres. Aquells que apel·lin a l'interès propi han de demostrar que aquest és compatible o contribueix al bé comú. (4) Els participants en el discurs han de tenir un respecte mutu. Això implica que han de reconèixer les necessitats i les exigències dels altres. (5) La discussió s'ha d'orientar a un consens entre participants. Si bé moltes vegades el consens no és possible, els participants haurien d'aconseguir un compromís entre les parts. (6) Per últim, l'ètica del discurs requereix autenticitat, és a dir, una absència d'engany en l'expressió d'intencions per part dels participants. Això vol dir que els participants expressen les seves preferències amb sinceritat, i no de manera estratègica.

La proposta de Steenbergen d'un *DQI* té en compte tots els aspectes de l'ètica del discurs amb excepció d'aquest últim. Si bé Habermas posa èmfasi en l'autenticitat dels actes de parla, es tracta d'un component no observable que no es pot introduir en l'índex de medicació.

b) Criteris de codificació del discurs.

La unitat d'anàlisi del *DQI* és un discurs; és a dir, una intervenció pública que realitza un individu particular (incloent les interrupcions) en un moment determinat del debat. Si un individu realitza diverses intervencions en un mateix debat, cadascun dels discursos es codifica per separat. En cadascuna de les intervencions es distingeix entre les parts rellevants del discurs i les parts irrellevants. Les *parts rellevants* són les que contenen una demanda o bé una proposta. Segons els criteris d'anàlisi del *DQI*, l'aspecte normatiu de la deliberació resideix en les parts rellevants d'un discurs. El *DQI*, per tant, només codifica aquestes parts rellevants del discurs.

El procediment del *DQI* és el següent: quan en el context d'una deliberació un determinat discurs conté parts rellevants, es prenen notes d'aquestes parts i es codifica a partir de set categories de codificació. Segons Steenbergen, aquestes categories permeten

⁹⁹ *Ibidem*, pàg. 110 i s.

determinar fins a quin punt un discurs s'ajusta als criteris de l'ètica del discurs de Habermas. Els criteris de codificació són els següents.

1. Participació.

Es mesura la capacitat per participar lliurement en el debat. S'utilitzen dos codis de participació:

- (0) La interrupció d'un parlant.
- (1) La participació normal és possible.

El primer codi (0) tan sols s'aplica en aquells casos en que un dels participants declara explícitament que ha estat interromput, o bé en aquelles situacions en què la interrupció es realitza de manera formal.

2. Nivell de justificació.

La segona categoria de codificació té a veure amb el tipus de justificació de les demandes. Aquí es vol determinar fins a quin punt les justificacions són o no exhaustives. S'estableixen quatre nivells de justificació:

- 0. *No hi ha justificació*: es diu que X s'ha de fer, o que no s'ha de fer, però no s'exposa cap raó.
- 1. *Justificació inferior*: s'exposa una raó Y per fer no fer X, però no es dóna una vinculació entre X i Y. La inferència és incompleta. (Aquest codi també s'aplica quan una conclusió tan sols recolza en il·lustracions).
- 2. *Justificació qualificada*: s'estableix algun vincle de per què Y dóna valor a X. Aquesta codificació (2) s'estipula encara que la inferència sigui incompleta.
- 3. *Justificació sofisticada*: com a mínim es donen dues justificacions completes, ja siguin per una mateixa demanda o bé per dos demandes diferents.

Val a dir que allò que determina la integritat d'una justificació no és tan sols la seva inferència explícita. També es tenen en compte les inferències implícites, sempre i quan no hi hagi cap dubte que aquesta informació implícita l'han entès tots els participants en el debat.

3. Contingut de les justificacions.

Aquesta categoria de codificació determina fins a quin punt les demandes o reivindicacions es realitzen en nom de l'interès del grup, o bé en nom del bé comú. Hi ha quatre codis:

0. *Declaració explícita dels interessos de grup*: quan s'esmenten un o més d'aquests interessos particulars s'assigna la codificació (0).

1. *Declaració neutral*: no hi ha cap referència explícita, ja sigui a l'interès del grup o al bé comú.

2a. *Declaració explícita del bé comú en termes utilitaris*: s'esmenta explícitament el bé comú i aquest s'entén en terme utilitaris (el major bé per a la majoria).

2b. *Declaració explícita del bé comú en termes del principi de la diferència*: s'esmenta explícitament el bé comú i aquest s'entén en termes del principi de la diferència, es a dir, orientat a ajudar els menys afavorits de la societat (Rawls).

4. Respecte.

El DQI estableix tres indicadors de respecte. En primer lloc es té en compte el respecte a aquells grups que han de rebre ajudes a través de polítiques específiques. Per això s'estableixen tres codis diferents:

0. No hi ha respecte: aquest codi està reservat a discursos en els quals tan sols hi ha una referència negativa a aquests grups.

1. Respecte implícit: no es fan declaracions negatives de manera explícita, però tampoc s'expliciten declaracions positives.

2. Respecte explícit: s'atribueix aquest codi quan, com a mínim, hi ha una declaració positiva sobre aquests grups, al marge que hi puguin haver declaracions negatives.

5. Respecte dels participants.

Un altre indicador de respecte en el discurs té a veure amb les consideracions de les demandes dels altres participants. Aquest indicador utilitza els mateixos codis que l'indicador anterior. Tanmateix, aquest segon tipus de respecte no sempre es codifica. Quan només hi ha una demanda en l'ordre del dia i aquesta s'accepta, s'entén que és respectada pels diferents participants i no es codifica.

6. Respecte dels contraarguments.

L'últim indicador pel que fa al nivell de respecte en el discurs té a veure amb els contraarguments. Quatre codis estableixen el grau de respecte envers els contraarguments:

0. *Contraarguments ignorats*: hi ha arguments en contra, però el parlant els ignora.

1. *Contraarguments inclosos però degradats*: el parlant reconeix un argument en contra, però el degrada de forma explícita fent una declaració negativa sobre l'argument o bé sobre les persones que el proposen.

2. *Contraarguments inclosos de manera neutral*: es reconeixen els contraarguments, però no hi ha cap valoració positiva o negativa al respecte.

3. *Contraarguments inclosos i valorats*: es reconeix un contraargument i es valora de forma explícita. Aquest codi s'aplica quan també hi ha declaracions negatives.

7. Política constructiva.

El setè indicador del discurs fa referència a la voluntat de consens dels participants. El *DQI* estipula tres codis:

0. Polítiques posicionals: els oradors s'aferren a les seves posicions i no hi ha cap intent de compromís o consens.
1. Proposta alternativa: un dels participants fa una proposta de mediació que, si bé pot no formar part de l'ordre del dia, forma part d'un altre programa. Així, pot ser que la proposta no sigui realment rellevant per al debat actual, però pot formar part d'un altre debat.
2. Proposta de mediació: un parlant fa clarament una proposta de mediació que s'ajusta a l'agenda actual.

El *DQI* sosté com a hipòtesi que aquestes set categories es poden aplicar a un discurs concret i es poden combinar entre si de manera que permeten determinar la qualitat d'un discurs. Això no vol dir que en tota codificació hagin de constar necessàriament totes les categories. En el context d'un debat particular, per exemple, poden haver-hi categories que no presentin cap variació i esdevinguin irrelevantes per a la codificació.

c) *Interrogants del DQI*

Després de diverses aplicacions empíriques del *DQI*¹⁰⁰, aquesta eina de medició del discurs presenta diversos interrogants. D'una banda, s'ha posat en qüestió la fiabilitat de la codificació dels observadors. Respecte a això, cal tenir en compte que en les anàlisis sempre hi ha, com a mínim, dos codificadors. Tots dos codificadors han de coincidir en el codi que atribueixen a cadascun dels discursos rellevants. D'altra banda, el *DQI* està exclusivament orientat a debats parlamentaris. Al nostre entendre, cal veure, per tant, fins a quin punt el *DQI* representa una eina de medició aplicable a altres contextos de

¹⁰⁰ Hi ha nombrosos casos empírics del *DQI*. En l'article que ens ha servit de base en la nostra exposició l'exemple empíric és un debat plenari de la Cambra dels Comuns (27. febrer de 1998) on, sota el títol oficial de "Women (Government Priorities)", es van discutir diferents aspectes que repercutien particularment en les dones britàniques. ("Measuring Political Deliberation: A Discourse Quality Index" pàg. 31 i s). Altres exemples de *DQI*, on s'analitzen debats parlamentaris a Suïssa, Estats Units, Alemanya i el Regne Unit, es poden consultar a *Deliberative Politics in Action. Analysing Parliamentary Discourse*. J. Steiner; A. Bächtiger; M. Steenbergen; M. Spröndli. Cambridge University Press, 2004.

deliberació. També cal tenir en compte que el *DQI* es limita exclusivament a la teoria discursiva de Habermas. Però no tots els teòrics deliberatius accepten la manera com Habermas entén la deliberació¹⁰¹. En qualsevol cas, els investigadors del *DQI* afirmen tant la fiabilitat de les mesures de qualitat del discurs com la possibilitat d'extrapolar-les a d'altres contextos de deliberació, més enllà dels debats parlamentaris.

Així, els resultats de les investigacions empíriques fetes a partir del *DQI* apunten quatre conclusions generals. (1) El *DQI* representa un instrument de medició capaç de mesurar empíricament els aspectes principals de l'ètica del discurs de Habermas. (2) Es tracta d'una eina de medició que es mostra especialment útil en el cas dels debats parlamentaris, tot i que, segons Steenbergen, (3) el *DQI* representa una eina de medició que es pot utilitzar en una varietat de contextos de deliberació. Per últim (4), es tracta d'una eina fiable que contribueix notablement a pal·liar el distanciament entre la teoria política i la investigació empírica.

Val a dir que el *DQI* compta amb l'aprovació d'alguns teòrics rellevants de la deliberació i el mateix Habermas ha valorat positivament aquesta eina de medició del discurs¹⁰². No obstant això, des del punt de vista empíric, l'aplicació del *DQI*, fins ara, s'ha orientat exclusivament a la medició de debats parlamentaris. Com veurem a continuació, la proposta de les *Deliberative Opinion Polls* –associada al nom de J. Fishkin– està pensada, en canvi, per analitzar les deliberacions ciutadanes de caràcter informal.

3.3.2. *Deliberative Opinion Polls (DOP)*

La idea de les *Deliberative Opinions Polls (DOP)* la formula per primera vegada James Fishkin l'any 1988¹⁰³. La proposta consisteix en una enquesta d'opinió on, a diferència de les enquestes clàssiques d'opinió, la deliberació té un paper important. Al contrari del *DQI* de Steenbergen, l'objectiu de Fishkin es mesurar l'impacte de la deliberació en

¹⁰¹ A. Gutmann/D. Thompson: "Deliberative Democracy Beyond Process", a J. Fishkin/P. Laslett, ob. cit., pàg. 31-53.

¹⁰² R. Goodin, "Sequencing Deliberative Moments", *Acta Politica* 40, 2005, pàg. 182-196. J. Habermas, "Concluding comments on Empirical approaches to deliberative politics", *Ibidem*, pàg. 384-392. Especialment, pàg. 389.

¹⁰³ J. Fishkin; "The Case for a National Caucus: Taking Democracy Seriously" *Atlantic Monthly*. Agost, 1988. Les idees d'aquest article es van desenvolupar posteriorment a *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. University Press, New York, 1991. [trad. cast. de Jorge F. Malem, *Democracia y deliberación: nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona, Ariel, 1995.]

l'opinió ciutadana. En concret, les *DOP* volen mostrar en quina mesura la deliberació contribueix a modificar l'opinió inicial que les persones tenen sobre un tema en qüestió.

a) Les DOP i les enquestes d'opinió tradicionals.

La proposta de Fishkin neix d'una problemàtica concreta. Molt sovint els ciutadans disposen de poca informació –o, directament, d'una informació errònia– sobre els assumptes públics. Moltes qüestions rellevants des del punt de vista polític tenen un nivell de complexitat que, per tal que els ciutadans puguin formar-se una opinió respecte això, aquests han d'invertir una gran quantitat de temps i esforços. Un dels principals entrebancs per a la ciutadania és aconseguir informació –sovint tècnica i especialitzada– que sigui fiable i, alhora, accessible. Aquesta dificultat sovint dona lloc a una situació en la qual la ciutadania té motius per romandre en la ignorància sobre determinats temes, donat que els costos (temps, esforços, etc.) d'informar-se són majors que els beneficis que en puguin treure. Estaríem davant del que Anthony Downs anomena una “ignorància racional”.¹⁰⁴

Segons Downs, en una presa de decisions els ciutadans han d'invertir recursos escassos que cal economitjar. En el cas concret de la informació, Downs esmenta tres factors que, normalment, determinen la inversió que una persona fa en la recerca d'informació: (1) el valor que per a la persona té el fet d'adoptar una decisió correcta; (2) la relació entre la informació i les possibles decisions; és a dir, la probabilitat que una determinada quantitat d'informació alteri la decisió; i (3) el cost de la informació; allò a que una persona ha de rebutjar per aconseguir informació sobre un tema. No obstant això, en les societats democràtiques moltes persones no adquireixen cap tipus d'informació a l'hora d'adoptar una decisió política. Això no implica, però, que es tracti d'un comportament irracional, sinó d'una “ignorància racional”, donat que, sobretot, els costos de la informació són massa elevats en relació als beneficis que poden derivar d'una decisió ben informada.

En aquest sentit, per Fishkin les tècniques clàssiques d'investigació de l'opinió pública, com ara les votacions o els sondejos d'opinió, tan sols reflecteixen les opinions d'un públic desinformat. La seva idea és presentar una alternativa –les *DOP*– que ens permeti saber realment l'opinió de la ciutadania. L'objectiu de les *DOP* és mostrar què pensaria

¹⁰⁴ A. Downs, *Teoria econòmica de la democràcia*, ob. cit., caps. 11-13.

previsiblement la ciutadania sobre un tema controvertit si estigués ben informada respecte això.

Les *DOP* intenten realitzar dos valors democràtics essencials: la representativitat i la deliberació. La proposta consisteix a reunir un grup de persones (una mostra aleatòria de població) per debatre durant un dia o dos sobre un tema en qüestió. Primer es pren nota de les opinions dels participants sobre el tema que serà objecte de debat. Posteriorment, una sèrie d'experts proporcionen informació fiable als participants (aspectes científics o tècnics que sovint es desconeixen) sobre els pros i els contres del tema o de la proposta que és objecte de debat. A continuació s'inicia una o varies sessions de deliberació on els participants poden fer intervencions i preguntes. Per últim, es torna a demanar l'opinió dels participants i es mesura fins a quin punt han experimentat un canvi respecte a l'opinió inicial. Les *DOP*, per tant, combinen tècniques clàssiques d'investigació de l'opinió pública, com les enquestes o la votació, amb la pràctica de la deliberació. Ara bé, a diferència de les tècniques d'investigació clàssiques, l'objectiu principal de les *DOP* no és donar a conèixer l'opinió de la gent, sinó mesurar el *canvi* de les opinions després dels processos de deliberació. Veiem, però, amb més deteniment quin és el procés de les *Deliberative Opinions Polls*.¹⁰⁵

b) *Funcionament de les DOP.*

Les *Deliberative Opinion Polls* comencen amb una selecció aleatòria de participants. En alguns casos s'utilitzen tècniques específiques de selecció per garantir la participació de determinats sectors de població (amb un nivell de formació més baix, o bé habitants de zones geogràfiques perifèriques). Si bé no hi ha cap xifra establerta sobre el nombre màxim de participants, la majoria d'experiments deliberatius han tingut, aproximadament, entre 130 i 450 participants. Els participants també reben una compensació econòmica (entre 75 i 200 dòlars per dia). D'aquesta manera s'incentiva la participació de sectors de població amb un nivell socioeconòmic més baix i es garanteix que la població escollida sigui una mostra representativa.

¹⁰⁵ Més informació sobre les *Deliberative Opinion Polls*, i els resultats dels experiments realitzats fins ara, es poden consultar al *Center for Deliberative Democracy* de la Universitat de Stanford <http://cdd.stanford.edu/>

Posteriorment, abans de començar pròpiament les sessions de deliberació, els participants omplen uns formularis on queden reflectides les seves opinions inicials sobre el tema que serà objecte de debat. Un cop entregats els formularis, durant els dies previs a l'esdeveniment els participants, en alguns casos, reben material informatiu sobre el tema de debat.

Els dies de les sessions deliberatives els participants inicien un debat on intervien experts en la matèria. Si bé no està establerta la durada de les sessions, el conjunt de l'esdeveniment acostuma a tenir una durada d'un o dos dies. En alguns casos també intervien representats polítics i s'incentiva que els participants els facin preguntes.

Als participants se'ls diu que són una mostra representativa de la població. Amb aquesta mena de missatges se'ls vol incentivar a tenir en compte el públic potencial (el conjunt de ciutadans) i dissuadir-los de fer intervencions en primera persona. No obstant això, en les *DOP* en cap cas s'exigeix limitar les intervencions a una idea del bé comú. No es prohibeixen, doncs, els raonaments que apel·len a un punt de vista individual. Així mateix, tampoc s'exigeix de les intervencions un raonament lògic o argumentatiu, com tampoc hi ha un límit establert pel que fa a la durada de les intervencions. Tot i això, els processos de deliberació compten amb moderadors que han de permetre la intervenció de tots els participants que vulguin intervenir.

Després del debat amb experts els participants tornen a donar la seva opinió sobre el tema i es comproven els canvis respecte a les opinions inicials. Els participants expressen en secret aquesta opinió final.

c) Interrogants de les DOP

Els sondejos deliberatius realitzats fins ara mostren que aproximadament dos terços dels participants canvien la seva opinió respecte a la seva valoració inicial¹⁰⁶. En la majoria dels casos el resultat de les enquestes finals es difon a través dels mitjans de comunicació, fet que, en alguns casos, incentiva un altre debat en l'opinió pública en general, així com una presa de postura de la classe política. Val a dir que, en les *DOP*, l'objectiu de la deliberació no està subjecte a la idea del consens. Segons Fishkin, la

¹⁰⁶ J. Fishkin/C. Farrar; "Deliberative Polling: From Experiment to Community Resource", a, J. Gatsil/P. Levine (eds.), *The Deliberative Democracy Handbook. Strategies for Effective Civic Engagement in the 21st Century*, San Francisco, Jossey- Bass, 2005, pàg. 68-80. Especialment, pàg. 76-77.

idea d'haver d'assolir un consens com a resultat de la deliberació sotmet els participants a una pressió social que fa difícil estudiar i comprendre el canvi de les opinions individuals¹⁰⁷.

D'altra banda, les *DOP* intenten reduir la distància entre els ciutadans i la classe política, garantir la participació ciutadana i fomentar una configuració discursiva de les opinions sobre els assumptes públics. Els estudis deliberatius d'opinió mostren que els ciutadans experimenten modificacions importants –profundes i duradores– dels seus punts de vista i augmenten el grau de compromís amb els afers públics. No obstant això, les *DOP* presenten un seguit de limitacions o, si més no, d'interrogants.

En primer lloc, el mateix Fishkin admet que molts organismes governamentals encara veuen amb certa reticència els sondejos deliberatius d'opinió. Les *DOP* s'apliquen majoritàriament als contextos de deliberació que Habermas havia qualificat com a “deliberacions informals”. Es tracta de contextos de deliberació orientats a una configuració discursiva de l'opinió pública, i no a la presa de decisions polítiques. Aquests àmbits informals de deliberació acostumen a ser més vulnerables enfront de les pressions que provenen del poder econòmic o administratiu i que busquen una articulació de l'opinió pública per altres vies no deliberatives.

En segon lloc, la predisposició dels polítics a participar en sondejos deliberatius d'opinió és molt baixa. Quan es dona aquesta participació de la classe política, sovint les *DOP* deriven en un debat molt més ampli en els mitjans de comunicació. En la mesura que les *DOP* posen èmfasi en la importància de la formació discursiva de la voluntat política, han d'aspirar a eixamplar al màxim el seu àmbit d'actuació. Una manera de fer-ho és incentivant la participació en les deliberacions de la classe política per estendre així el debat al conjunt de la societat civil. En cas contrari, en moltes de les societats actuals, amb alts nivells de població, les *DOP* es poden veure reduïdes a experiments marginals.

En qualsevol cas, tant les *DOP* com el *DQI* ofereixen una concepció de la democràcia deliberativa –si més no, fins a un cert punt– més enllà d'una vessant estrictament filosòfica.

¹⁰⁷ J. Fishkin/S. Rosell; “ChoiceDialogues and Deliberative Polls: Two Approaches to Deliberative Democracy”, *National Civic Review*, vol 93, n.4, 2004, pàg. 61. Es pot consultar a Internet http://www.viewpointlearning.com/wp-content/uploads/2011/04/deliberative_democracy_w04.pdf

Tenint en compte el rerefons teòric de la democràcia deliberativa de Habermas, podem dir que el *DQI* subratlla la importància de l'argumentació per a una presa de decisions racional, mentre que les *DOP* de Fishkin posen èmfasi en la importància d'una formació discursiva de l'opinió pública. Per Fishkin l'aspecte realment important no és el nivell d'argumentació de les intervencions, sinó el tipus d'informació que els participants assoleixen a través del discurs i, en darrer terme, fins a quin punt aquesta informació empeny els participants en la presa de decisions a modificar les seves opinions inicials. En tots dos casos, però, –tant en el *DQI* com en les *DOP*– es reforça el vincle que hi ha –o hi hauria d'haver– entre la democràcia i la pràctica de la deliberació.

Tanmateix, en els darrers anys la democràcia deliberativa ha estat objecte de nombroses crítiques. Les objeccions a la democràcia deliberativa afecten tant la seva vessant teòrica com la seva dimensió pràctica. Algunes d'aquestes crítiques també repercuteixen, doncs, al tipus d'anàlisi empíric que acabem de veure. Vegem, a continuació, alguna d'aquestes crítiques a què ha hagut de fer front la teoria deliberativa de Jürgen Habermas.

3.4. Crítiques a la democràcia deliberativa

En aquesta darrera secció de la primera part del treball esmentarem algunes de les crítiques a què ha hagut de fer front el model de democràcia deliberativa de Habermas. El nostre objectiu aquí no és fer una llista detallada de les objeccions per comprovar, posteriorment, el seu grau de consistència o inconsistència. Això excediria el propòsit d'aquest treball. El nostre objectiu és establir una comparació entre les perspectives de la democràcia de Habermas i Honneth. El que ara ens interessa és veure les diferents perspectives, en termes generals, des de les quals s'ha qüestionat el projecte de la democràcia deliberativa de Habermas. A continuació esmentarem, doncs, quatre eixos temàtics generals, dintre dels quals es podrien fer encabir diferents crítiques de caràcter més específic.

L'ordre d'exposició conté una gradació de menor a major importància en les observacions. D'aquesta manera –a partir de la darrera línia crítica– podrem establir un fil conductor entre la teoria deliberativa de Habermas i la teoria del reconeixement de Honneth.

3.4.1. *Una utopia irrealitzable.*

Una de les crítiques més freqüents a la democràcia deliberativa subratlla el seu caràcter utòpic i irrealitzable.

D'una banda, la crítica afirma que després de la deliberació no sempre hi ha un major grau de *consens*. Al contrari, la deliberació pot augmentar els desacords entre els participants. Aquesta objecció apunta, doncs, a un aspecte cabdal de la teoria deliberativa de Habermas com és la idea d'un consens entre interlocutors. Hi ha conflictes profunds –així podem resumir la crítica– que no desapareixen amb la deliberació.

Els teòrics deliberatius accepten que la deliberació, en alguns casos, pot generar, certament, més dissens que no pas consens. Ara bé, els desacords que deriven d'un procés deliberatiu no són els mateixos que els desacords previs a una deliberació.¹⁰⁸ Podem dir que el desacord deliberat sempre és més valuós. Des del punt de vista de la política deliberativa és preferible tenir un acord numèricament menor, però de major qualitat, que no pas un consens entre totes les parts que, tanmateix, no es sustenti en raons. En tot cas, el problema rau a saber fins a quin punt es pot prendre una decisió legítima allà on persisteixen els desacords. En aquest cas, caldria recórrer a altres mètodes de presa de decisions, després de la deliberació, com ara el vot o la negociació; tenint en compte, però, que la votació tan sols afegeix preferències individuals i no reflecteix el grau de consens.

D'altra banda, la crítica que subratlla el caràcter utòpic de democràcia deliberativa té una altra vessant. En les actuals societats pluralistes, sovint amb densitats altes de població, es fa difícil concebre espais de deliberació on els participants puguin presentar les seves opinions i els seus punts de vista de manera argumentativa. Podem dir que, en les societats actuals, les condicions ideals de deliberació que havíem vist en Habermas estan molt lluny de realitzar-se.

Tanmateix, aquesta altra vessant de la crítica té igualment una rellevància menor. En el cas específic de Habermas, el model de democràcia deliberativa busca un fort ancoratge institucional amb clares repercussions en la vida diària de la ciutadania. Així mateix, les propostes del *DQI* i les *DOP* que hem vist en el capítol anterior també es poden

¹⁰⁸ J. LL. Martí, *La república deliberativa*, ob. cit., cap. 1.

concebre com proves empíriques de la viabilitat real de la deliberativa i de les seves repercussions en les societats actuals.

3.4.2. *El problema de l'egoisme encobert.*

La segona objecció que habitualment es fa al model de democràcia deliberativa assenyala la possibilitat que els participants facin reivindicacions personals, al marge del bé comú. Els participants en processos de deliberació –així podem resumir l'objecció– mostren habilitat per emmascarar reivindicacions interessades sota reivindicacions aparentment desinteressades.

Anteriorment, hem vist com la deliberació té el que anomenàvem un efecte “depurador”: la deliberació dissuadeix els participants de recórrer a l'interès propi per justificar les seves preferències. Aquest efecte depurador inherent a la deliberació ja fa front a l'objecció que assenyala un egoisme encobert en els processos de deliberació. Entre els teòrics deliberatius, Jon Elster també ha subratllat la inconsistència de la crítica de l'egoisme encobert.¹⁰⁹ Elster posa l'èmfasi en la importància de la *imparcialitat* i en les seves implicacions en els processos de deliberació. Entesa com un procés argumentatiu, la deliberació –diu Elster– empeny necessàriament els participants a adoptar una postura imparcial a l'hora de defensar les seves preferències. Fins i tot els participants egoistes es veurien obligats a modificar les seves preferències en nom de la imparcialitat.

La crítica de l'egoisme encobert té, doncs, poca consistència. Cal recordar, a més, que sota el model deliberatiu de Habermas, els participants no han de renunciar a les seves preferències ni als seus interessos particulars. El que no admet la deliberació, tal com l'entén Habermas, és una justificació pública que apel·li a aquests interessos particulars. Una justificació d'aquest tipus no té en compte el principi d'universalitat, segons el qual les normes d'acció que derivin dels discursos pràctic han de poder comptar amb l'assentiment de tots els potencialment afectats per aquestes normes.

¹⁰⁹ J. Elster, “La deliberación y los procesos de creación constitucional” a J. Elster (ed.) *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, pàg. 129-159. Sobre la importància que Elster atribueix a la imparcialitat en els processos de deliberació, vegeu la introducció a aquesta mateixa obra.

3.4.3. L'exigència d'una argumentació racional.

Una tercera crítica més contundent al voltant de la proposta deliberativa té a veure amb les exigències, als participants en la deliberació, de capacitats argumentatives.

La teoria deliberativa de Habermas posa èmfasi en la necessitat d'una *argumentació pública* dels participants en els discursos pràctics. Es pressuposa que els participants han de ser capaços d'exposar públicament les *raons* que recolzen les seves opinions i els seus punts de vista. Es tracta d'una pressuposició massa exigent. El més significatiu, però, es que aquest pressupòsit pot representar una discriminació per aquells participants que disposen de menys recursos lèxics o argumentatius¹¹⁰. Fins i tot en el cas hipotètic que els ciutadans estiguessin ben informats sobre un determinat tema, no es poden pressuposar les mateixes habilitats argumentatives a l'hora de defensar els punts de vista i les opinions davant dels altres.

Les causes de la desigualtat de recursos argumentatius poden ser molt diverses: des de les habilitats cognitives dels participants fins al grau d'implantació i valoració que la pràctica de l'argumentació té en una societat determinada. En qualsevol cas, aquest tipus de desigualtat exerceix una gran influència en els processos de deliberació; tant si les deliberacions s'orienten a la presa de decisions polítiques (deliberacions formals) com si s'orienten a l'elaboració de temes que afecten al conjunt de la ciutadania (deliberacions informals).

Segons això, la validesa o la "força" de les diferents propostes en un discurs públic no es pot vincular tan sols a la idea de raonar davant dels altres; a una exposició en públic de bons arguments. El fet de no disposar dels *recursos lingüístics* requerits per a la participació en públic no vol dir, necessàriament, que manquin *raons* per a una presa de postura envers un determinat tema.

Un aspecte que cal tenir en compte d'aquesta objecció és la dificultat per determinar –i, donat el cas, poder resoldre– l'origen o el motiu de les desigualtats. I és que, com ja hem dit, no es tracta d'una capacitat –la de saber argumentar– purament cognitiva. La capacitat d'argumentar també està associada a factors socials i culturals.

¹¹⁰ I. M. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Càtedra, 2000, cap. 4.

L'argumentació racional en Habermas, al capdavant, es basa en la idea de la imparcialitat; una noció –la d'imparcialitat– que, segons Young, amaga moltes formes d'injustícia. Per Young, el model deliberatiu de Habermas es basa en un paradigma de l'argumentació discursiva que no dóna cap importància als aspectes metafòrics, retòrics o lúdics inherents al discurs i que també són importants en l'efecte comunicatiu.

3.4.4. *Deliberació i orientació de l'acció.*

Una altra objecció contra la democràcia deliberativa posa l'accent en l'eficàcia de la deliberació per modificar o reconduir l'orientació de l'acció dels participants. Sovint no és del tot clar el vincle entre la deliberació i la modificació real de les accions dels participants en processos de deliberació.

La teoria deliberativa pressuposa que els participants en processos de deliberació modificaran les seves concepcions inicials –i actuaran en conseqüència– si aquestes es contradiuen amb un altre argument millor. De fet, les *Deliberative Opinions Polls* de J. Fishkin mostren que un nombre elevat de participants en processos de deliberació modifica la seva opinió inicial sobre un tema en qüestió després de la deliberació. El que no està del tot clar és que aquells participants que han modificat la seva opinió inicial, moguts per la força d'un argument millor o bé per un contrast d'informació, actuaran en conseqüència. Per bé que els participants puguin assabentar-se, mitjançant la deliberació, de la inconsistència de les seves opinions inicials, d'això no se'n deriva que actuaran en conseqüència en una presa de decisions posteriors a la deliberació.

La deliberació pot proporcionar un seguit d'informació que els participants desconeixien inicialment. La deliberació també pot contribuir a detectar la incoherència de determinades opinions o punts de vista. No obstant això, els participants poden actuar en funció de les seves concepcions inicials, bo i sabent, després de la deliberació, que no són les millors des del punt de vista d'un raonament lògic.¹¹¹ Una determinada presa de postura pot ser inconsistent des del punt de vista argumentatiu, però és “la meva” –de cadascú–, la de la meva comunitat, el meu grup, etc. I aquests aspectes –p. ex., el sentit de pertinença– en molts casos poden tenir més força a l'hora d'orientar l'acció dels participants que no pas un raonament lògic.

¹¹¹ J. Cohen subratlla, en aquesta línia, que la raó en els processos de deliberació és normativa (té a veure amb la justificació i la crítica), però no sempre és una motivació pels participants. Tot i que el raonament pràctic pot motivar a l'acció –senyala Cohen–, aquest consisteix a reflexionar sobre allò que hom ha de fer, i no sobre allò que hom està motivat a fer. J. Cohen, “Democracia y libertad”, a J. Elster (ed.), *La democràcia deliberativa*, ob. cit., pàg. 235-287. Especialment, pàg. 253.

3.4.5. Circularitat del plantejament.

En l'apartat anterior hem vist com la democràcia deliberativa de Habermas conté una elaboració discursiva del dret, a fi de garantir la solidaritat social en les societats modernes. En el plantejament de Habermas la deliberació representa el mitjà –el procediment– a través del qual s'ha d'establir l'ordenament social que, en darrer terme, ha de donar lloc a una societat justa. En aquest sentit, la democràcia deliberativa es podria resumir en tres etapes:

(1) Procés de deliberació → (2) Estructura social → (3) Justícia.

Figura 1

Anteriorment ja havíem vist com Habermas insisteix en la necessitat de garantir la inclusió de la ciutadania en els processos de deliberació (1). En aquests processos de deliberació els ciutadans acorden com s'ha d'estructurar la societat (2), per tal que aquesta esdevingui una societat justa (3). S'entén que la inclusió de la ciutadania en processos de deliberació racionals donarà lloc, no només a un resultat més legítim en la presa de decisions, sinó també a un resultat més just.

El model deliberatiu de Habermas és un model procedimental i, com a tal, no diu res pel que fa al *contingut* de la justícia. Tanmateix, aquesta neutralitat respecte al contingut de la justícia és impossible de sostenir. En certa manera, el model procedimental ha d'anticipar allò que, d'entrada, vol aconseguir: determinats principis de la justícia.

Habermas es vol limitar a dissenyar una situació ideal de diàleg, però en aquest disseny ha d'anticipar determinats aspectes de la justícia. Així, per exemple, els processos de deliberació han de complir certes condicions –com ara la manca de coaccions o bé, la igualtat entre participants–, que ja s'han de concebre com aspectes fonamentals del que és un ordre social just. És en aquest sentit que el plantejament deliberatiu de Habermas presenta una certa circularitat: els ciutadans que participen en processos de legitimació

del que ha de ser un ordre social just s'han de pensar, d'entrada, inserits en un ordre social que, d'alguna manera, ja és “just”.¹¹²

Més endavant, en el capítol 4, reprendrem aquest problema de la teoria deliberativa des d'una perspectiva ampliada. Per ara, tal com l'hem plantejat aquí, el problema de la circularitat apunta a la relació de dependència abans esmentada entre el dret i la democràcia. Al capdavant, la circularitat del plantejament de Habermas ens remet al clàssic dilema sobre la possibilitat de concebre realment la democràcia deliberativa tan sols des d'un punt de vista procedimental o bé si, per contra, ha d'acceptar determinats principis substantius.

3.4.6. *La dimensió psicològica dels contextos deliberatius.*

La darrera vessant crítica té a veure amb el que podríem anomenar la “dimensió psicològica” dels contextos de deliberació. Al nostre entendre, aquesta és una de les crítiques més contundents al projecte de democràcia deliberativa de Habermas.

La majoria d'investigacions (i de crítiques) al voltant de la democràcia deliberativa centren la seva atenció en dos aspectes principals. D'una banda, analitzen els *aspectes procedimentals* –de caire argumentatiu– de les deliberacions. (El *DQI* de Steenbergen que en vist en el capítol anterior n'és un bon exemple). D'altra banda, les investigacions empíriques que intenten dur a terme aquests procediments deliberatius es centren, sobretot, en els *contextos* de deliberació; en les condicions específiques que han de tenir els contextos deliberatius. (En aquest cas el disseny de les *DOP*, de Fishkin, també ens serveix d'exemple). En ambdós casos, però, no es tenen en compte –si més no de manera determinant– els condicionants de caire psicològics (no cognitius) dels participants en els processos de deliberació.

Els estudis que fins ara havien tingut en compte la vessant psicològica dels participants havien fet notar la complexitat interior (psíquica) dels individus i les conseqüències que d'això se'n deriven per als processos de deliberació¹¹³. Més recentment, teòrics com S.

¹¹² Sobre aquest problema de la teoria procedimental, vegeu A. Honneth, “Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Pozeduralismus”, a A. Honneth, *Das Ich im Wir*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2010, pàg. 51-77.

¹¹³ Aquesta línia de recerca s'emmarca en la perspectiva iniciada als anys 80 pels psicòlegs P. Teltlock i A. Levi. Sobre això, vegeu P. Teltlock/A. Levi, “Attribution Bias: On the Inconclusiveness of the

W. Rosenberg han subratllat la necessitat d'una millor comprensió de la subjectivitat humana per part de la teoria política.¹¹⁴

Els estudis de Rosenberg mostren la incapacitat de les persones per dur a terme processos d'aprenentatge, fins i tot quan les persones disposen de bona informació i saben del cert que l'aprenentatge els aportaria importants beneficis en la seva vida diària. Aquest fenomen es tradueix en dificultats per adaptar-se a les exigències de l'entorn social, també en aquelles persones que disposen de la informació requerida i d'un alt nivell de motivació.¹¹⁵ La causa d'això, segons Rosenberg, es troba en què els individus reconstrueixen les demandes socials en funció d'una *estructura pròpia de la subjectivitat*.

L'enfocament de Rosenberg té certes implicacions per a la democràcia deliberativa. La interacció comunicativa que es dona en els processos de deliberació esdevenen *processos de construcció de la personalitat*. Els participants en la deliberació es troben sotmesos a una sèrie de rols socials que han de complir si no volen perdre la seva valoració personal i, amb això, la seva posició en el debat¹¹⁶. Els supòsits d'una igualtat en la participació i d'una argumentació racional per part dels participants en què insisteixen els teòrics deliberatius passen així a un segon terme en les deliberacions reals. Les observacions de Rosenberg recolzen la perspectiva crítica (4) abans esmentada. En les deliberacions ciutadanes predomina un tipus de discurs convencional, on l'*estatus social* o les *implicacions emocionals* de les persones juguen un paper determinant, més que no pas l'argumentació racional.

A la base de la teoria del reconeixement d'Axel Honneth trobem igualment la preocupació per una configuració íntegra de la subjectivitat humana, si bé des d'una perspectiva ben diferent a la de Rosenberg. En Honneth la integritat del subjecte està estretament relacionada amb la pràctica del reconeixement intersubjectiu. Els vincles de reconeixement entre individus determinen el tipus d'autoreferència positiva que el

Cognition-Motivation Debate”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 18, 1982. pàg. 68-88. L'article es pot consultar a Internet:

<http://faculty.haas.berkeley.edu/tetlock/Vita/Philip%20Tetlock/Phil%20Tetlock/1977-1983/1980%20Attribution%20Bias%20On%20Inconclusiveness%20of%20Cognition%20Mo.pdf>

¹¹⁴ S. W. Rosenberg, *The Not So Common Sense: Differences in How People Judge Social and Political Life*. Yale University Press, New Haven/London, 2006.

¹¹⁵ *Ibidem*, pàg. 19 i s.

¹¹⁶ S. W. Rosenberg; “Types of Democratic Deliberation: The Limits of Citizen Participation”, *Center for the Study of Democracy*. UC Irvine: Center for the Study of Democracy, 2006.

<https://escholarship.org/uc/item/6jn728k5>

subjecte estableix respecte a ell mateix. Aquesta manera d'entendre la configuració de la subjectivitat a través del reconeixement repercuteix de manera directa en els processos deliberatius. De la teoria del reconeixement de Honneth es desprèn que el tipus d'autoreferència de les persones (això és, el nivell d'autoconfiança, d'autorespecte i d'autoestima) és un element determinant en l'ús del llenguatge per part dels participants en els processos de deliberació. Aquesta perspectiva és la que millor il·lustra la darrera línia crítica contra la democràcia deliberativa de Habermas.

Anteriorment, (en el punt 3) fèiem referència a les limitacions implícites en les exigències argumentatives de la deliberació. En els participants d'un procés deliberatiu no podem pressuposar les mateixes capacitats o habilitats argumentatives, fet que evidencia una situació de desigualtat. Tanmateix, en els processos de deliberació hi ha elements que precedeixen els recursos lèxics i argumentatius dels participants i que són igualment determinants per a la presa de decisions. Cal pensar, per exemple, en el nivell d'*autoestima* de cada un dels participants en la deliberació. Fins i tot en el cas hipotètic que tots els participants en la deliberació disposin d'habilitats argumentatives semblants per exposar, amb bones raons, les seves opinions i els seus punts de vista sobre un tema en qüestió, el nivell d'autoestima de cada un dels participants (la manera com cadascú es percep a ell mateix) esdevé un element determinant per a la participació en un procés públic de deliberació. Així, els recursos discursius necessaris per tal que els participants puguin fer front a les exigències del procés deliberatiu, al capdavall, depenen d'altres condicionants previs com ara l'autoconfiança, l'autorespecte o l'autoestima de què disposa cada un dels participants.

Fins aquí hem vist com la teoria deliberativa de Habermas s'orienta a ampliar les possibilitats discursives dels ciutadans garantint els contextos de deliberació a partir dels pressupòsits d'una deliberació ideal. Tanmateix, la participació en els processos de deliberació requereix un seguit de garanties que van més enllà d'un *context* favorable a la deliberació. Es tracta d'unes garanties immaterials que precedeixen –ahora que determinen– l'ús que els participants fan del llenguatge. La teoria del reconeixement d'Axel Honneth es pot concebre com un mecanisme per assegurar aquestes garanties prèvies a la deliberació i que tenen a veure amb la configuració de la subjectivitat.

En l'obra d'Axel Honneth, la configuració de la subjectivitat per via del reconeixement –com a element que precedeix i, ahora, condiona la participació política– ha donat lloc, al si de la mateixa Escola de Frankfurt, a una nova interpretació ètica de la

democràcia. En la segona part del nostre treball analitzarem els principals aspectes d'aquesta nova orientació de la democràcia. El que ens interessa és veure fins a quin punt –i de quina manera– la idea d'una eticitat democràtica de Honneth és capaç de pal·liar alguna de les mancances esmentades en relació a la teoria deliberativa de Habermas.

SEGONA PART

4. LA NOCIÓ D'UNA ETICITAT DEMOCRÀTICA

4.1. Introducció

En la primera part del treball, hem vist com la teoria deliberativa de la democràcia accentua la importància d'una formació discursiva de la voluntat política. La teoria deliberativa atribueix així un caràcter marcadament intersubjectiu a l'activitat política. Aquesta dimensió intersubjectiva s'interpreta en termes comunicatius: el subjecte de la política és inconcebible al marge de la interacció lingüística.

Tanmateix, des del punt de vista de la *configuració de la personalitat*, el caràcter intersubjectiu de les relacions humanes va molt més enllà de l'aspecte estrictament lingüístic. Podem dir que el context d'una interacció comunicativa tan sols implica una dimensió –sens dubte important, però, al capdavall, limitada– de les relacions interpersonals. Les concepcions de la política on predomina una concepció comunicativa de la llibertat (com són el republicanisme¹ i la democràcia deliberativa) no tenen en compte aquests altres aspectes igualment determinants en la configuració del subjecte de la política. Així, per exemple, tant el republicanisme com la política deliberativa no tenen en compte els *elements psíquics* que –entre altres coses– condicionen l'ús (la posada en pràctica) dels recursos lingüístics en les interaccions comunicatives.

Anteriorment –en el primer capítol– hem vist com Horkheimer considera la necessitat d'introduir la disciplina de la psicologia com a element d'anàlisi de la Teoria Crítica. Les anàlisis en termes estrictament sociològics –pensa Horkheimer– són incompletas en la mesura que no tenen en compte les motivacions de caràcter psíquic en l'individu. No obstant això, la segona generació de l'Escola de Frankfurt relega la psicologia a un segon terme enfront d'altres disciplines com la filosofia del llenguatge. Juntament amb l'element emancipador del treball, l'obra d'Axel Honneth –ho veurem en aquesta segona part– recupera la psicologia social com un element cabdal de la Teoria Crítica.²

Aquesta segona part de la tesi consta de dos capítols principals. En el quart capítol destacarem les línies directrius de la teoria del reconeixement d'Axel Honneth (4. 2).

¹ Fem referència, aquí, a la versió del republicanisme de Hannah Arendt o bé, del mateix Habermas.

² Sobre el paper de la psicologia en la teoria del reconeixement de Honneth, vegeu A. Honneth; *Das Ich im Wir*, ob. cit., pàg. 251-306.

Això ens permetrà, a continuació, exposar la idea d'eticitat democràtica que Honneth ha desenvolupat en el seu darrer llibre *El dret de la llibertat* (4. 3). En el cinquè i últim capítol resseguirem els aspectes principals del pensament de John Dewey pel que fa a la seva concepció de la democràcia (5. 1). Finalment, en el darrer apartat veurem en què consisteix la idea de Honneth d'una democràcia com a cooperació reflexiva (5. 2).

4.2. La teoria del reconeixement d'Axel Honneth.

Axel Honneth exposa la seva teoria del reconeixement a *La lluita pel reconeixement*.³ L'objectiu de Honneth és desenvolupar un concepte formal d'eticitat; és a dir, un concepte de vida bona que no s'articuli al voltant de valoracions substantives, sinó a partir de certs elements estructurals que han de permetre al subjecte dur a terme una autorealització exitosa. En el seu plantejament, Honneth és pregunta de quina manera una societat pot garantir als seus membres, no només una vida justa, sinó també una vida bona. Honneth s'allunya, per tant, de la tradició de la teoria moral kantiana en la qual s'insereix l'obra de Habermas.

En el marc de la tradició kantiana, per "moral" (*Moralität*) s'entén el punt de vista que permet atorgar a tots els subjectes el mateix respecte. L'eticitat (*Sittlichkeit*), en canvi, s'identifica amb un tipus de vida particular, a la qual tan sols ens podem referir normativament a partir de principis morals generals. Podem dir, doncs, que en la tradició kantiana l'eticitat ocupa una posició de segon ordre.

En els darrers anys han sorgit una sèrie d'autors que, a partir d'una actualització del pensament de Hegel i de l'ètica antiga, intenten redreçar aquesta perspectiva devaluada de l'eticitat (molts comunitaristes, com ara C. Taylor, M. Walzer o M. Nussbaum). Aquests autors apunten la necessitat d'invertir la relació entre moralitat i eticitat: la validesa dels principis morals depèn de les concepcions –històricament canviants– de la vida bona, i no a l'inrevés. En la seva teoria del reconeixement Honneth també anticipa un concepte d'eticitat a partir d'una actualització del pensament de Hegel. No obstant això, la teoria de Honneth no es situa ben bé en la mateixa línia revisionista pel que fa a

³ A. Honneth; *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1992. [Trad. cast. de Manuel Ballester; *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997]. Seguim la versió alemanya, a la qual ens referirem amb les sigles KA.

la relació entre moralitat i eticitat. Si bé Honneth es distancia igualment de la tradició kantiana, ho fa d'una altra manera. La teoria del reconeixement de Honneth no es preocupa tant per l'*autonomia moral* de la persona com per les condicions de la seva *autorealització*.

Per tal de pensar les condicions d'autorealització de la persona cal anticipar un concepte formal d'eticitat (de vida bona). Això vol dir, per Honneth, anticipar les condicions que s'han de donar en les relacions intersubjectives per tal que aquestes serveixin a l'autorealització de l'individu. Les condicions de l'eticitat han de ser prou abstractes per tal que no es puguin vincular amb una interpretació concreta de la vida bona i, alhora, han de ser prou substantives i anar més enllà de la idea kantiana d'autonomia moral. Les condicions de l'eticitat han de servir al subjecte –molt més que el concepte kantian d'autonomia moral– en la representació de les seves condicions d'autorealització. Honneth troba aquest equilibri a l'hora d'entendre l'eticitat en la connexió de l'*experiència del reconeixement* i el *posicionament psíquic* que aquesta experiència de reconeixement genera en l'individu.

En la formulació de la seva teoria del reconeixement Honneth parteix de dos autors principals: Hegel i Mead. Ambdós autors intenten inserir la vida social en l'esfera de l'eticitat. En tots dos casos la idea que serveix de base és la d'una lluita pel reconeixement. La filosofia de Hegel ocupa un lloc destacat en *La lluita pel reconeixement* de Honneth. A partir de Hegel, Honneth descriu com l'experiència del reconeixement fa que l'individu pugui adoptar un posicionament positiu enfront d'ell mateix. El reconeixement, dit d'una altra manera, possibilita en l'individu una autoreferència positiva. Ara bé, és a partir de la psicologia social de Mead que Honneth desenvolupa un dels aspectes centrals de la seva teoria: la manca de reconeixement augmenta en l'individu el risc de patir una *lesió psíquica*. L'experiència del menyspreu –l'experiència d'una manca de reconeixement– fa que arrelin en l'individu impulsos psíquics negatius, els quals es poden traduir fàcilment en lesions de caràcter psíquic.

En la nostra exposició de la teoria del reconeixement de Honneth, en primer lloc, veurem les semblances i les discrepàncies en les concepcions del reconeixement precedents de Hegel i Mead (4.2.1). A continuació esmentarem els tres passos o estadis en què –també en la teoria de Honneth– es desenvolupa l'experiència del reconeixement: l'amor, el dret i la solidaritat (4.2.2). La darrera forma de reconeixement, vinculada a la valoració social, condueix Honneth a interpretar els

conflictes socials sota la forma de conflictes culturals (4.2.3). Els tres apartats ens serviran, finalment, per exposar la dimensió psíquica que Honneth atribueix a les pràctiques de reconeixement recíproc. (4.2.4) Al nostre entendre, aquest darrer aspecte és l'element realment innovador de *La lluita pel reconeixement* de Honneth. El vincle del reconeixement amb el posicionament psíquic que aquesta experiència genera en l'individu permet establir les bases per a una nova concepció de la democràcia, més enllà de la democràcia deliberativa de Jürgen Habermas.

4.2.1. Antecedents de la teoria del reconeixement de Honneth: Hegel i Mead.

Per Honneth, la *Filosofia del dret* de Hegel representa un intent de redefinir les categories de la filosofia política per tal que aquestes comprenguin el caràcter essencialment *intersubjectiu* de la realitat social. Les categories que havien predominat fins aleshores assumeixen un posicionament atomista. Les explicacions contractualistes de la societat recolzen en un estat de naturalesa d'individus aïllats que, tanmateix, no ha existit mai. El contracte social no es pot fonamentar a partir d'un estat de naturalesa *hipotètic*⁴. Hegel critica les diferents concepcions del dret natural on predomina aquesta visió atomista de la societat. És en aquesta crítica del dret natural on es troben les premisses de la idea hegeliana d'una lluita pel reconeixement.

El fenomen de la socialització –com es desenvolupa i quines són les repercussions de la primera socialització en l'individu– ocupa un lloc rellevant en l'obra de Hegel. El procés de socialització, segons Hegel, conté una paradoxa. D'una banda, a través de la socialització l'individu assimila els costums i els valors de la comunitat a la qual pertany; integra un seguit d'elements culturals a partir dels quals passa a formar part d'un tot més gran que és la seva comunitat. D'altra banda, però, la socialització també conté un procés d'individuació. És a través del mateix procés de socialització, de la seva interacció amb els altres membres de la comunitat, que l'individu es defineix com un subjecte particular.⁵ Hegel explica aquesta paradoxa de la socialització a partir del reconeixement. En Hegel el concepte de reconeixement esdevé així una categoria

⁴ KA, pàg. 54 i s. Aquest mateix argument el troben en Durkheim. Vegeu, É. Durkheim; *La división del trabajo social*. ob. cit., pàg. 325-327.

⁵ Posteriorment, E. Durkheim atribuirà a l'educació aquesta funció d'individuació per via de socialització. Per Durkheim, l'educació té un doble objectiu: garantir l'adaptació progressiva de l'infant a la societat i, alhora, afavorir el desenvolupament de les particularitats individuals, sense les quals no és possible la cooperació social. E. Durkheim, *Educación como socialización*, Salamanca, Sígueme, 1976, pàg. 141 i s.

central per entendre la realitat social: a partir de les relacions de reconeixement recíproc podem pensar la realitat social sense, per això, haver de relegar a un segon pla les particularitats individuals.

Inicialment, Hegel parteix de la concepció del reconeixement de Fichte: el subjecte tan sols pot esdevenir com a tal en la mesura que es percep reconegut *pels* altres en funció de les seves qualitats particulars. D'aquesta manera el subjecte també es percep a ell mateix reconciliat *amb* els altres. Així doncs, per mitjà dels vincles de reconeixement recíproc els membres que integren una comunitat poden conèixer la seva identitat irremplaçable; i, alhora, poden arribar a contraposar-se als altres en tant que subjectes *particulars*. Tanmateix, Hegel va més enllà de Fichte posant èmfasi en la *dinàmica interna* del reconeixement. En la relació amb els altres –en el marc de l'eticitat–, el subjecte *sempre* experimenta quelcom nou respecte a la seva identitat. En el moment que arriba a conèixer una nova dimensió d'ell mateix, el subjecte ha d'abandonar el marc de l'eticitat per reivindicar el reconeixement de la seva nova forma d'*individualitat*. El reconeixement conté així una dinàmica interna on contínuament es succeeixen etapes de reconciliació i de conflicte. Hegel entén la configuració de la societat com un procés de concreció dels continguts del reconeixement. Seguint la interpretació de Hegel, la dimensió moral del subjecte no es troba en la seva naturalesa, sinó en el tipus de relacions que estableix amb els altres; en el tipus de relacions que el vinculen *èticament* amb els altres.

El reconeixement en Hegel no és tan sols un aspecte fonamental per a la formació de la identitat. Amb la famosa dialèctica de l'amo i de l'esclau, Hegel posa de manifest fins a quin punt el reconeixement conté una exigència de reciprocitat. L'individu que no reconeix l'altre en la interacció és incapaç d'experimentar-se a ell mateix com a persona. Si no reconeixem l'altre com un tipus *particular* de persona tampoc ens podem sentir reconeguts com a persones en les nostres accions, ja que hem de concedir *als altres* les qualitats en funció de les quals també volem ser reconeguts *pels altres*.

En el marc de relacions intersubjectives que alliberen el potencial moral del subjecte, Hegel atorga un paper especialment important a les relacions amoroses. En les relacions sentimentals o amoroses el subjecte experimenta de manera paradigmàtica el fet de

conèixer-se un mateix en l'altre. És en aquesta relació recíproca de conèixer-se-en-l'altre que Hegel empra per primera vegada el concepte de “reconeixement”.⁶

El reconeixement que es dóna en l'amor exigeix una segona forma de reconeixement: el reconeixement jurídic. La lluita pel reconeixement representa un element normatiu en el desenvolupament del dret. Des d'aquesta punt de vista Hegel interpreta el delictes com una mena de provocació amb la qual el subjecte reivindica el reconeixement d'un nou estadi de diferenciació.

Finalment Hegel considera un darrer estadi del reconeixement que es dóna en les relacions de solidaritat. En el vincle de relacions solidàries el subjecte veu reconegudes les seves qualitats particulars i específiques. La solidaritat social representa així el nivell més alt d'individuació.

Segons Honneth, aquest model del reconeixement de Hegel pateix, però, algunes mancances. Hegel no acaba d'especificar com s'han d'entendre les relacions jurídiques sota la idea d'una lluita pel reconeixement. L'aplicació del dret presenta un alt grau de formalisme, on no es tenen en compte les particularitats de les relacions humanes. No obstant això –diu Honneth–, Hegel no s'oblida completament de la importància d'aquestes particularitats. La constitució de l'eticitat Hegel l'acaba equiparant a la formació de l'Estat a través d'un procés d'autoreflexió de l'Esperit.⁷

Aquesta concepció de l'Estat té conseqüències en la manera d'entendre el procés de socialització. L'individu assoleix la seva integració social en la mesura que incorpora els costums i els valors que imperen en les relacions de reciprocitat. Unes relacions de reciprocitat que es desenvolupen en el marc de l'eticitat. Els conceptes amb els quals s'ha d'explicar la realitat social han de sorgir de les relacions normatives *ja establertes* en la realitat social. Però Hegel no pensa ara en el concepte de reconeixement i fonamenta la seva teoria de l'eticitat de manera ben diferent: mitjançant un procés de transformació de tots els elements de la vida social en components d'un Estat global.⁸

En darrer terme Hegel acaba per no tenir en compte les relacions entre els diferents membres de la societat, sinó la relació d'aquests amb la instància de l'Estat.⁹ Segons

⁶ Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, pàg. 202, citat a KA, pàg. 64.

⁷ KA, pàg. 96.

⁸ *Ibidem*, pàg. 98-99.

⁹ *Ibidem*, pàg. 104-105.

Honneth, l'obra de Hegel encara està subjecte a la filosofia de la consciència i això l'impedeix articular un concepte intersubjectiu d'eticitat. Tanmateix, Honneth troba en l'obra de Gerges Herbert Mead una possible solució al problema de l'eticitat de Hegel.

L'obra de G. H. Mead representa l'altra pilar en el qual Honneth recolza la seva teoria del reconeixement. La psicologia social de Mead incorpora aspectes essencials del pensament de John Dewey. A partir de Dewey, Mead interpreta que els individus treuen un benefici cognitiu de les situacions de problematització social. La pressió d'un problema pràctic empeny l'individu a reelaborar de manera creativa aquelles interpretacions que han esdevingut problemàtiques. En el procés d'aquesta reinterpretació l'individu acumula un seguit de *vivències psíquiques*. És a partir d'aquestes vivències que l'individu pren consciència de la seva subjectivitat.

Entre aquestes vivències psíquiques que es donen en contextos de problematització, Mead atorga un lloc especial a l'experiència de la dependència recíproca. A l'hora de fer front a un problema pràctic, abans que res, l'individu té la necessitat d'incorporar els altres en la seva perspectiva. Així, l'individu que ha de resoldre un problema pràctic, en primer lloc, no es preocupa per una orientació resolutiva que impliqui tan sols el seu Jo, sinó que, en primer lloc, s'adona de la necessitat de tenir en compte els altres. De la mateixa manera, els problemes que sorgeixen en l'àmbit de la realitat social tan sols es poden resoldre tenint en compte el comportament dels altres. És aleshores –en la relació amb els altres en el context de la realitat social– que l'individu pot prendre consciència de la seva subjectivitat.

La psicologia social de Mead també vol donar compte del procés de socialització de l'individu. En la mesura que el subjecte aprèn a generalitzar les expectatives d'un grup cada vegada més gran de companys d'interacció adquireix les capacitats necessàries per participar en les interaccions normatives del seu entorn. La interiorització d'aquestes normes informa l'individu tant de les expectatives que pot tenir dels altres com també de les obligacions que té davant dels altres. Mead situa aquest procés d'interiorització de normes en un context de relacions intersubjectives on predomina una lluita pel reconeixement. Tanmateix –i això és el més significatiu–, a diferència de Hegel, Mead situa la lluita pel reconeixement en el marc d'una societat estructurada a partir de la *divisió social del treball*: en la mesura que un subjecte reconeix els seus companys d'interacció –en la interiorització de les concepcions normatives–, es pot percebre ell

mateix com a membre cooperant d'una societat articulada a partir d'una divisió social del treball.¹⁰

En la teoria social de Mead, el fet de pertànyer a una societat cooperativa –i ser reconegut com a tal– és el que atribueix *dignitat* a la persona. Per “dignitat” Mead entén una pràctica d'autoreferència, en la qual el subjecte pot estar segur del valor social de la seva identitat. Entesa d'aquesta manera –en relació al fet de tenir consciència del propi valor– la dignitat s'equipara a l'autorespecte: l'individu tan sols és capaç d'entendre's positivament, en la mesura que els altres companys d'interacció el reconeixen com un tipus *concret* de persona. L'autorespecte –com la dignitat– depèn del reconeixement, però també del nivell d'individuació de cada subjecte; ja que és en funció del reconeixement de les particularitats específiques que el subjecte es sent afirmat pels seus companys d'interacció.

Tant Hegel com Mead atribueixen a les pràctiques de reconeixement recíproc un procés d'individuació. Les relacions de reconeixement comprenen processos d'influència recíproca en funció dels quals es configura la individuació del subjecte.¹¹ Així mateix, ambdós autors també entenen el progrés moral de la societat a partir d'una lluita pel reconeixement; per bé que en Mead guanya força la idea de la influència recíproca i les seves repercussions en el desenvolupament social.¹²

Però entre el model de Hegel i el de Mead hi ha una diferència que, com veurem, és especialment important en la teoria del reconeixement de Honneth. Hegel considera el motor del desenvolupament social com una lluita pel reconeixement, a través de la qual el subjecte mira d'ampliar el seu grau d'autonomia. En canvi, en la psicologia social de Mead la lluita pel reconeixement va més enllà de la necessitat del subjecte de saber-se afirmat en la seva particularitat. Mead interpreta la lluita pel reconeixement com una *necessitat psíquica* de l'individu.

Aquesta dimensió psíquica del reconeixement esdevé un element clau en la teoria de Honneth. Els tres estadis de reconeixement (amor, dret, solidaritat), en Honneth, es corresponen amb tres dimensions psíquiques respecte al posicionament del subjecte davant d'ell mateix: l'autoconfiança, l'autorespecte i l'autoestima.

¹⁰ *Ibíd.*, pàg. 126.

¹¹ Sobre el procés d'individuació en el pensament de G. Herbert Mead, vegeu J. Habermas, “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead”, dins J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ob. cit., pàg. 188-239.

¹² KA. pàg. 134.

4.2.2. Els tres estadis del reconeixement de Honneth.

Tant Hegel com Mead comprenen la individuació del subjecte a partir de tres estadis de reconeixement. Honneth incorpora igualment aquests tres estadis del reconeixement a la seva teoria. El primer estadi –ja ho hem vist– es troba en les relacions amoroses; posteriorment, es dóna un segon estadi de reconeixement jurídic; i, per últim, la forma més avançada de reconeixement es dóna en la solidaritat social.

El primer estadi del reconeixement –el que es dóna en l’amor– cal desvincular-lo de la interpretació –errònia, segons Honneth– que entén l’amor des d’un punt de vista pulsional. Honneth parteix per això dels estudis que desmenteixen la teoria freudiana, segons la qual els infants estableixen vincles o relacions –entre ells i, sobretot, amb la mare– en funció d’un plaer de tipus pulsional. Allò que guia les relacions dels infants és un tipus de *contacte satisfactori*, i no –com pensa Freud– la satisfacció d’impulsos libidinosos (Donald Winnicott).¹³

Els infants prenen consciència i perceben progressivament la mare –l’objecte de l’amor– com una persona independent. A mesura que la mare amplia el seu cercle de relacions i reprèn la seva activitat quotidiana, l’infant assumeix de manera progressiva aquesta independència. Inicialment, la separació de la mare pot generar conflicte. No obstant això, l’infant aprèn a estar sol en la mesura que es sap estimat, tot i la distància amb la mare. És en aquest “saber-se estimat” que es fonamenta el tipus de *contacte satisfactori* que l’infant cerca en les seves relacions amb els altres.

Aquesta interpretació és extrapolable als adults. A l’horitzó de les relacions íntimes o amoroses hi ha la recerca d’un contacte satisfactori d’aquest mateix tipus. El fet de saber-se estimat permet al subjecte portar a terme una autoreferència distesa, així com una delimitació autònoma de les relacions amb els altres.¹⁴ La seguretat emocional que

¹³ D. Winnicott, “La capacidad para estar solo”, a *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Barcelona, Paidós, 1993. Sobre el plantejament de Winnicott, vegeu A. Honneth, *Das Ich im Wir*, ob. cit., pàg. 271-276. En aquesta mateixa línia, vegeu M. Dornes, *Die Seele des Kindes*, Frankfurt a/M, Fischer, 2006. (Especialment capítols 4 i 6); Daniel Stern; *La primera relación madre-hijo*, Madrid, Morata, 1998.

¹⁴ Aquesta no és pas una idea menor en la teoria del reconeixement de Honneth. Així ho recull el mateix Honneth a les darreres línies de *La lluita pel reconeixement*: “en el tens equilibri entre fusió i delimitació del Jo, la resolució del qual forma part de qualsevol relació primària assolida, els subjectes es poden sentir estimats de manera recíproca perquè poden quedar-se sols sense angoixa. Aquest tipus d’autoconfiança constitueix el pressupòsit elemental de qualsevol tipus d’autorealització, en la mesura que al singular li permet accedir a la llibertat interna que li possibilita l’articulació de les seves pròpies necessitats; segons això, l’experiència de l’amor representa, en qualsevol de les formes que hagi adoptat històricament, el nucli més profund de qualsevol forma de vida que es qualifiqui com a «ètica»”. [in der spannungsreichen Balance zwischen Verschmelzung und Ichabgrenzung, deren Austragung zu jeder gelungenen Form von

el subjecte troba en l'amor –no només com a receptor, sinó també en l'exteriorització de les pròpies necessitats i sentiments que realitza en l'amor en tant que experiència intersubjectiva– articula en aquest el pressupòsit psíquic per a una major *autoconfiança*.¹⁵

El *segon* estadi de reconeixement es situa en l'àmbit jurídic. El dret no es pot concebre sense el mecanisme del reconeixement. Així, per exemple, el dret positiu representa una forma específica de reconeixement orientada a garantir una forma específica d'autonomia individual.

Les formes de reconeixement que es donen en l'àmbit jurídic estan sotmeses a canvis històrics. El dret tradicional entenia el reconeixement de l'individu en relació a la posició –estament– que aquest ocupava en la societat. L'evolució del dret incorpora elements cada vegada més universalitzables. Així, en el dret modern el reconeixement del subjecte com a persona no presenta gradacions. Una particularitat de la forma actual del reconeixement jurídic és, precisament, que no es basa en les l'especificitat de l'individu.

Sota aquesta perspectiva d'universalitat l'ordenament jurídic de les societats modernes recull tres tipus de drets: drets liberals de llibertat, drets polítics de participació i drets socials de benestar. Els primers designen drets negatius orientats a protegir la persona enfront de possibles intervencions il·legítimes per part de l'Estat; els segons fan referència a drets positius de participació en els processos públics de formació de la voluntat política; i els tercers comprenen drets positius que inclouen el subjecte en processos de distribució de drets fonamentals. En qualsevol d'aquests casos, amb el reconeixement jurídic les persones assolixen un major grau d'*autorespecte*.

En *tercer* lloc, el darrer estadi del reconeixement es basa en les particularitats que caracteritzen la persona en la seva singularitat. Aquesta darrera forma de reconeixement

Primärbeziehung gehört, können die Subjecte sich wechselseitig in ihrer Individualität soweit als geliebt erfahren, daß sie angstfrei mit sich allein zu sein vermögen. Ein solcher Modus des Selbstvertrauens bildet der elementare Voraussetzung jeder Art von Selbstverwirklichung insofern, als er den einzelnen überhaupt erst zu derjenigen inneren Freiheit gelangen läßt, die ihm die Artikulation seiner eigenen Bedürfnisse erlaubt; dementsprechend repräsentiert die Erfahrung von Liebe, welche institutionelle Gestalt sie historisch auch immer angenommen haben mag, den innersten Kern aller als «sittlich» zu qualifizierenden Lebensformen]. KA, pàg. 282. Sobre aquest mateix tema, vegeu "Relaciones íntimas", A. Honneth; *El derecho de la libertad*, ob. cit., pàg. 187-204.

¹⁵ Cal retenir aquesta idea, per bé que en aquest treball no hi dediquem més espai. El sentiment d'autoconfiança que el subjecte experimenta en l'amor el capacita per a una participació en la formació de la voluntat política. Dit d'una altra manera, l'experiència d'ésser estimat representa un pressupòsit essencial per a la participació en la vida pública d'una comunitat. KA, pàg. 66.

es dóna en la valoració social. Com passa en el reconeixement jurídic, les formes de valoració social també estan subjectes a canvis històrics. L'objectiu dels canvis en el reconeixement jurídic és determinar la qualitat constitutiva de la persona. En canvi, en el cas de la valoració social allò realment important és la manera com es constitueix el sistema de referència avaluatiu a partir del qual es mesura el valor de les qualitats particulars d'una persona. Per poder referir-se a un mateix de manera satisfactòria –més enllà de l'experiència afectiva de l'amor i del reconeixement jurídic– el subjecte necessita una valoració social de les seves qualitats i facultats específiques: un reconeixement d'allò que el fan singular davant dels altres. L'actitud positiva que d'aquesta forma d'autoreferència se'n deriva és l'*autoestima*.

4.2.3. *El darrer estadi del reconeixement.*

La darrera forma de reconeixement –la que es dóna en la valoració social– és la que conté un nivell més alt d'individuació. És per això que la valoració social ocupa un lloc rellevant en el marc de les teories de reconeixement tant de Hegel i Mead, com de Honneth.

Als escrits de Jena, Hegel es refereix a aquesta darrera forma de reconeixement recíproc amb el concepte d'*eticitat (Sittlichkeit)*. Per la seva banda, Mead no empra cap concepte específic per referir-s'hi, però estableix el model institucional d'una *divisió cooperativa del treball*. La manera de procedir d'ambdós autors és diferent. En Hegel, a partir del primer estadi de reconeixement el subjecte amplia progressivament les relacions i, d'aquesta manera, veu afirmada la seva subjectivitat. En canvi, en Mead el procés d'individuació es vincula a les possibilitats d'una *autorealització individual*. A diferència de Hegel –ja ho hem vist– Mead entén la lluita pel reconeixement com una necessitat psíquica.

Els impulsos psíquics inherents a la lluita pel reconeixement en Mead no es poden satisfer amb una ampliació de l'autonomia, sinó amb les possibilitats d'una autorealització individual. Mead entén per “autorealització” el desenvolupament de les capacitats i qualitats subjectives, el valor de les quals l'individu identifica a partir de les reaccions de reconeixement dels seus companys d'interacció.¹⁶

¹⁶ *Ibidem*, pàg. 139.

Si bé Hegel i Mead fan les seves respectives propostes independentment l'un de l'altre, ambdós autors coincideixen en el concepte de *solidaritat*. Tots dos empenen el concepte de “solidaritat” per referir-se al tipus d'autocomprensió individual que comporta la valoració social. Una relació solidària és una forma d'interacció on els membres mantenen i desenvolupen les seves respectives formes de vida diferenciades en tant que es valoren entre ells de manera simètrica.

“Simètric” no vol dir aquí que tots els membres d'un grup o d'una comunitat siguin valorats de la mateixa manera. “Simètric” vol dir que tot individu té l'oportunitat de sentir-se valuós per al seu grup en les seves operacions i capacitats específiques. Valorar-se simètricament significa:

[...] considerar-se recíprocament a la llum dels valors que fan aparèixer les capacitats i qualitats de qualsevol altre com a significatives per a la praxi comuna.¹⁷

Les relacions solidàries no apel·len, doncs, a una tolerància passiva, sinó que requereixen de l'individu una participació activa en el reconeixement de les particularitats específiques de les altres persones:

[...] tan sols en la mesura que jo em preocupi, activament, que l'altre pugui desenvolupar qualitats que em són estranyes poden realitzar-se els objectius que ens són comuns.¹⁸

Valorar “simètricament” requereix, doncs, tenir en compte aquelles particularitats dels altres que són significatives per a una *praxi comuna*.

Tant en Hegel com en Mead les conviccions normatives d'una comunitat contenen una perspectiva ètica. És en funció d'aquesta concepció ètica que el subjecte pot prendre consciència de la significació social de les seves qualitats específiques. Amb l'ampliació progressiva del seu cercle d'interacció, el subjecte amplia també les possibilitats d'una autoreferència ètica. Així, per exemple, l'estimació que l'infant experimenta amb els pares adopta formes de reconeixement cada vegada més generalitzades. En aquest procés, la persona experimenta una confirmació intersubjectiva respecte al projecte de vida que, amb el temps, decideix dur a terme. Però, per poder rebre aquesta

¹⁷ [...] sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen]. Ibídem, pàg. 209-210.

¹⁸ [...] nur in dem Maße, in dem ich aktiv dafür Sorge trage, daß sich ihre mir fremden Eigenschaften zu entfalten vermögen, sind die uns gemeinsamen Ziele zu verwirklichen]. Ibídem, pàg. 210.

confirmació, l'individu ha de ser capaç de generalitzar les conviccions valoratives del grup; ha de tenir una representació abstracta de les *finalitats col·lectives* de la comunitat a la qual pertany. Tan sols en el marc d'aquests valors compartits el subjecte es pot percebre com una persona que es distingeix dels altres.

Mead coincideix fins aquí amb Hegel. Ara bé, el model que Mead planteja per aquesta darrera forma de reconeixement –la que es dóna en la solidaritat– apunta a una connexió entre l'*autorealització* i l'experiència d'un *treball socialment útil*. Tan sols en un horitzó de valors compartits –haurem de dir, doncs, en el cas de Mead– es pot reconèixer la contribució del subjecte al procés de la vida social.¹⁹

El reconeixement que un subjecte rep quan compleix adequadament les seves funcions en el context d'una divisió social del treball és suficient per tal que aquest prengui consciència de la seva especificitat. Segons Honneth, d'aquesta idea se'n deriven conseqüències per a la concepció abans esmentada de l'autorespecte i de la dignitat de la persona: el subjecte tan sols es pot percebre dignament a ell mateix quan, en el context d'una divisió social del treball, pot identificar positivament la seva contribució a la reproducció de la societat.²⁰ En darrer terme, és en aquest plantejament de Mead on Honneth identifica una possible resposta al problema de l'eticitat de Hegel: la relació de reconeixement recíproc, mitjançant la qual el subjecte pot veure afirmades les seves qualitats específiques més enllà de les semblances morals, es situa en un sistema funcional de divisió del treball.²¹

L'escenari per a unes relacions de solidaritat –això és, per unes valoracions simètriques entre individus– Mead el situa, per tant, en el marc d'una divisió social del treball. Honneth subratlla la importància d'aquest plantejament de Mead, ja que –per Honneth – les relacions socials que es desenvolupen en un marc de solidaritat poden garantir el context per a una valoració social lliure de menyspreu. Tot i això, el model de Mead – com el de Hegel– tampoc es troba exempt de problemes. Tant en Hegel com en Mead, l'individu no disposa de força suficient per establir els criteris de la valoració social.

Segons Honneth, tant en el model de Hegel com en el de Mead el marc de l'eticitat es pensa al marge d'una “independència ètica” dels subjectes. Tant el concepte d'*eticitat* (Hegel) com la idea d'una *divisió cooperativa del treball* (Mead) fan referència a una

¹⁹ Ibídem, pàg. 140.

²⁰ Ibídem, pàg. 142-143.

²¹ Ibídem, pàg. 143.

caracterització normativa de la comunitat en la qual s'insereix tota forma de valoració social. En ambdós casos la valoració de la persona tan sols és possible en la mesura que comparteix l'horitzó valoratiu que determina allò que cal entendre com una aportació positiva (valuosa) a la reproducció de la societat.

En aquest sentit la proposta de Mead també representa una solució esbiaixada. La divisió social del treball no es pot considerar valorativament neutral, sinó que engloba un seguit de regles implícites a partir de les quals el subjecte pot calcular la seva particular contribució a la comunitat.

D'una banda, els individus han de poder percebre les seves qualitats específiques en funció de les seves aportacions (positives o valuoses) en el marc d'una divisió social del treball. D'altra banda, però, el valor de cada una d'aquestes aportacions ve determinat per una concepció particular del que és una vida bona. Per tant, un aspecte essencial en la darrera forma de reconeixement –la valoració social– és que el subjecte no només es percebi com algú que comparteix amb els altres les normes morals d'una comunitat, sinó també –i sobretot– com algú que comparteix amb els altres la possibilitat d'establir els objectiu ètics de la comunitat a la qual pertany.²²

El fet de determinar quines són les funcions socialment útils no només és difícil, sinó que pot esdevenir quelcom perillós per a l'autorespecte –i la dignitat– de la persona. Amb la determinació de la utilitat social (d'allò que cal entendre com a socialment útil) els subjectes poden no veure afirmades, sinó més aviat negades, aquelles particularitats específiques que no contribueixen al model establert del que és una vida bona. L'aspecte realment important de la solidaritat social és, doncs, la manera com es configuren els valors abstractes que guien la valoració social.

Aquesta configuració dels valors abstractes, i la seva importància en tant que criteris de valoració social, es fa palesa en els canvis històrics que ha patit la darrera forma de reconeixement.

4.2.4. Valoració social i conflicte cultural.

Els criteris de la valoració social –com els del reconeixement jurídic– estan subjectes a canvis històrics. De manera semblant a com el pas del dret tradicional al dret modern

²² *Ibidem*, pàg. 144.

comporta un canvi en els criteris de reconeixement, en la solidaritat s'experimenten canvis quant als criteris de la valoració social. Així, per exemple, les societats modernes experimenten un canvi en la substitució de l'honor pel *prestigi* com a criteri de valoració social.²³

Les pràctiques de la valoració social en les societats tradicionals es guiaven pel principi estamental de l'honor. Amb l'aparició de la burgesia s'inicien moviments de protesta en contra de les coercions específiques dels estaments que havien imposat els vells ordres de reconeixement. Aquesta lluita de la burgesia apunta a una individualització en la persecució dels objectius comuns d'una societat. Per a la burgesia emergent d'aleshores, allò que determina la valoració social d'una persona no poden ser les qualitats col·lectives de l'estament al qual pertany, sinó les capacitats específiques que la persona ha estat capaç de desenvolupar en la seva vida. D'aquesta manera es produeix una individualització de la valoració social, una individualització de la valoració social que vol tenir en compte la pluralitat de formes d'autorealització personal.

Tanmateix, el marc cultural que passa a ocupar un lloc predominant en la valoració social segueix sent específic d'una classe social: la burgesia. En aquest context de "pluralisme ètic" predomina igualment una articulació abstracta del valor (d'allò que és valuós), ja no sota la categoria de l'"honor", sinó del "prestigi social". Per tant, la valoració positiva d'una forma particular d'autorealització –d'una forma de vida– enfront d'una altra, dependrà de la contribució a la realització dels objectius comuns que han estat definits per un col·lectiu social particular.²⁴

Anteriorment hem vist com Habermas atribuïa a la burgesia un potencial de racionalitat comunicativa; un potencial de racionalitat que, tanmateix, s'esvaeix amb les condicions de vida d'aquesta mateixa classe burgesa. A partir de la teoria del reconeixement podem veure en la burgesia una classe social que, inicialment, lluita per canviar els criteris de la valoració social. Però és aquesta mateixa classe social la que, posteriorment, monopolitza la configuració dels criteris de la valoració social.

²³ Vegeu, A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2000, pàg. 334-338.

²⁴ En l'apartat 7.2 del capítol 2 ("Mitjans de comunicació") hem vist com, per Habermas, es dona una evolució, de manera que en els medis de comunicació lingüístics la influència del *prestigi* dona lloc a la vinculació progressiva dels individus a una obediència abstracta al dret. En canvi, des de la teoria del reconeixement, Honneth subratlla la vigència i les repercussions del prestigi a l'hora de configurar el marc de l'eticitat. Així, per exemple, actualment no tothom té les mateixes oportunitats per ser valorat en funció de les seves capacitats. Sobre això, vegeu A. Honneth, "Postraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 328-338.

La forma moderna que adopta el nou ordre de valoració social té tasques divergents. D'una banda, l'horitzó valoratiu d'una societat s'ha de configurar de manera que incorpori una pluralitat de formes de vida, que valori diferents formes d'autorealització com a positives. D'altra banda, però, qualsevol horitzó valoratiu ha de representar, alhora, un marc de referència des del qual poder exercir la valoració social. Honneth interpreta aquesta divergència en les societats modernes sota la forma d'un conflicte cultural. El contingut de les interpretacions quant als criteris de valoració depèn de quins són els grups socials que aconsegueixen exposar públicament com a valuoses les seves formes de vida.

Les interpretacions de la valoració social es troben sotmeses a una lluita constant on els diferents grups intenten fer del seu mode de vida un objectiu generalitzable. En aquest sentit, la praxi interpretativa d'allò que s'ha d'entendre com a socialment valuós es pot concebre sota la forma d'un conflicte cultural. La valoració social sempre amaga, per tant, alguna forma de conflicte cultural. En la mesura que els continguts o les capacitats que s'han d'interpretar com a socialment valuoses depenen dels grups que poden exposar públicament les seves formes de vida com a positives, aquests diferents grups sempre lluitaran per obtenir els mitjans simbòlics que permetin fer de la seva forma de vida un objectiu generalitzable. Una mostra d'aquesta lluita es troba, per exemple, en els moviments socials que busquen en l'espai públic donar a conèixer les seves formes de vida.

Tot i això, un cop que els criteris de la valoració social s'han establert de manera conflictiva, el model que actualment té vigència és el de Mead: en les societats modernes la valoració social dels subjectes es mesura a partir de la contribució que la seva forma d'autorealització representa per a l'obtenció d'objectius comuns. El conflicte és quelcom inherent a aquest plantejament de Mead. No obstant això, Honneth troba en Mead la base motivacional –que no es troba en el concepte de solidaritat de Hegel– per a una valoració efectiva de respecte recíproc entre subjectes d'una comunitat.²⁵

²⁵ KA pàg. 146-147.

4.2.5. *L'experiència del menyspreu.*

Ja hem vist com la teoria del reconeixement d'Axel Honneth s'estructura en tres estadis: el reconeixement que es dona en l'amor, el reconeixement jurídic i la solidaritat social. A diferència dels models precedents de Hegel i Mead –on es subratlla, sobretot, el procés d'individuació inherent a les relacions de reconeixement–, l'aspecte central de la teoria de Honneth es situa en el sentiment de *menyspreu* que experimenta el subjecte quan li manquen alguna d'aquestes tres formes de reconeixement.

La concepció que qualsevol persona té d'un mateix depèn de la seva relació amb els altres; de quin tipus de confirmació li donen els altres en cada una de les tres esferes de reconeixement. El *menyspreu* fa referència al sentiment que experimenta el subjecte a causa d'una manca de reconeixement. Quan el sentiment de menyspreu persisteix augmenta en la persona el perill de patir una *lesió de caràcter psíquic*.

Cada un dels tres estadis del reconeixement pot donar lloc a una forma particular de menyspreu: la violació (*Vergewaltigung*), la desposseïció de drets (*Entrechtung*) i el deshonor (*Entwürdigung*).²⁶ La diferència entre aquestes tres formes de menyspreu es mesura en funció del trastorn que pot provocar en l'autoreferència d'una persona.

La *primera* i més profunda forma de menyspreu consisteix en l'apropiació del cos d'una persona en contra de la seva voluntat. El maltractament físic lesiona l'autoconfiança més elemental –la que es dona en l'amor– i representa el nivell més alt d'humiliació que pot experimentar una persona. Si bé les altres formes de menyspreu estan subjectes als canvis històrics i culturals que es donen en les seves respectives esferes de reconeixement (reconeixement jurídic i valoració social), això no passa en el cas de l'agressió física i la violació del cos. En totes les societats qualsevol forma de violació i de tortura comporta en l'individu una *pèrdua d'autoconfiança*.

La *segona* forma d'humiliació té a veure amb el menyspreu que experimenta un subjecte quan, dintre d'una societat, queda exclòs de determinats drets. El subjecte experimenta aleshores el sentiment de no tenir l'estatus d'un membre d'interacció moralment igual i plenament valuós. El subjecte veu amenaçades les seves expectatives de ser reconegut com un membre de la societat capaç de formular judicis morals.²⁷

²⁶ *Ibidem*, pàg. 212 i s.

²⁷ *Ibidem*, pàg. 216.

L'experiència de la desposseïció de drets comporta en l'individu una *pèrdua de l'autorespecte*.

La *tercera* forma de menyspreu té a veure amb el sentiment d'humiliació que experimenta un subjecte quan li manca el reconeixement que es dona a través de la valoració social. Com ja hem vist, en qualsevol tradició cultural es dona una jerarquia de valors. En funció d'aquesta jerarquia de valors es qualifica positivament o negativament les diferents formes d'autorealització. A partir de la contribució de cada un dels subjectes a la realització conjunta d'objectius comuns, les diferents formes de vida es presenten com a més o menys valuoses. Això pot donar lloc a una degradació avaluativa de l'individu: un impediment per referir-se al seu mode de vida com quelcom que, dintre de la pròpia comunitat, té una significació positiva. El menyspreu que deriva d'aquesta pèrdua de valoració social genera en la persona una *pèrdua d'autoestima*.

Així doncs, l'experiència moral del menyspreu lesiona en l'individu les seves expectatives legítimes de reconeixement. Aquestes expectatives són: (a) qualsevol subjecte ha de saber-se individualitzat; (b) ha de saber-se autònom; i, alhora, (c) ha de saber-se respectat en el seu entorn sociocultural. Quan alguna d'aquestes expectatives no es compleix el subjecte es troba exposat a una o altra forma de menyspreu.

En l'apartat anterior hem vist com Honneth vincula el darrer estadi de reconeixement a la possibilitat d'un conflicte cultural. El fet que hi hagi determinats grups socials que no puguin participar en la configuració d'allò que s'ha de considerar com a socialment valuós pot donar lloc a un conflicte cultural. Tanmateix, en la teoria social de Honneth, el que hi ha a la base dels *conflictes socials* és el sentiment de menyspreu que experimenta el subjecte quan li manquen alguna de les tres formes de reconeixement.

Bona part dels conflictes socials de les societats modernes deriven dels sentiments d'humiliació i de menyspreu que experimenta el subjecte quan es malmeten les relacions de reconeixement. En aquest sentit, Honneth subratlla la necessitat d'establir un seguit de garanties socials que protegeixin l'individu de l'experiència del menyspreu.²⁸ Ara bé, aquesta connexió entre el sentiment d'humiliació i els conflictes socials tan sols es pot entendre tenint en compte la *dimensió psíquica del menyspreu*.

²⁸ *Ibidem*, pàg. 219.

Un dels aspectes innovadors de la teoria de Honneth es troba en aquest vincle entre el conflicte social i els impulsos psíquics negatius que arrelen en el subjecte, quan aquest es sotmet reiteradament a l'experiència del menyspreu. En els models precedents de Hegel i Mead no es contempla el pas del patiment psíquic a l'acció social. Altres autors com Durkheim, Weber o Simmel, tampoc formulen una concepció del conflicte social arrelat en motivacions morals. Per aquests autors el motiu de les revoltes socials es troba en una distribució desigual de la riquesa; en una desigualtat en les condicions *materials* d'existència. La teoria del reconeixement de Honneth, en canvi, esdevé una teoria social normativa basada, sobretot, en el sentiment moral d'injustícia; i no tan sols en el conflicte d'interessos materials.²⁹

Per Honneth, són els *impulsos psíquics negatius* els que, en darrer terme, informen l'individu de la seva posició social. Els impulsos psíquics deriven de l'experiència del menyspreu –i del sentiment d'humiliació resultant– i fan saber a l'individu que, injustament, està privat, per exemple, de la valoració social.

El fonament d'això es troba en la dependència de la persona respecte l'experiència del reconeixement: per arribar a una autorelació assolida, la persona està destinada al reconeixement intersubjectiu de les seves capacitats i operacions. Si en algun dels esglaons del seu desenvolupament aquesta forma d'assentiment social queda exclosa, això obre en la seva personalitat un *buit psíquic*, en el qual penetren relacions negatives, com ara la vergonya o la còlera. Per això l'experiència del menyspreu sempre va acompanyada de sensacions afectives que poden informar al singular que se'l priva de certes formes de reconeixement social.³⁰

²⁹ Sobre el debat actual d'aquests dos posicionaments i les seves implicacions en la teoria de la justícia, vegeu N. Fraser/A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006. Sobre el posicionament de Honneth, vegeu T. Sthal/A. Honneth, "Jenseits der Verteilungsgerechtigkeit: Anerkennung und sozialer Fortschritt. Wie der Wandel gesellschaftlicher Wertschätzung philosophisch beurteilt werden kann", a *Forschung Intensiv*, n. 2, Universität de Frankfurt, 2010. pàg. 16-20.

³⁰ [Der Grund dafür ist wiederum in der konstitutionellen Abhängigkeit des Menschen von der Erfahrung der Anerkennung zu sehen: um zu einer geglückten Selbstbeziehung zu gelangen, ist er auf die intersubjektive Anerkennung seiner Fähigkeiten und Leistungen angewiesen; bleibt eine solche Form der sozialen Zustimmung auf irgendeiner Stufe seiner Entwicklung aus, so reißt das in seiner Persönlichkeit gleichsam eine *psychische Lücke auf*, in die negative Gefühlsreaktionen wie die Scham oder die Wut treten. Daher ist die Erfahrung von Mißachtung stets von affektiven Empfindungen begleitet, die dem Einzelnen prinzipiell offenbaren können, daß ihm bestimmte Formen der Anerkennung sozial vorenthalten werden]. KA, pàg. 220. [Èmfasi afegit]. Val a dir que la importància que Honneth atribueix a la dimensió psicològica del menyspreu diferencia el seu plantejament de l'anàlisi que en fan autors com A. Margalit. Per Margalit, una "societat decent" és una societat, les institucions de la qual no humilien les persones, mentre que una "societat civilitzada" és un tipus de societat on els individus no s'humilien entre ells. Tanmateix, l'anàlisi de Margalit es centra en l'aspecte normatiu de la humiliació, en contraposició a

Segons això, el compliment de les expectatives de reconeixement són quelcom indispensable per a la *integritat psíquica* del subjecte. És gràcies a l'adquisició progressiva d'autoconfiança, autorespecte i autoestima que la persona es pot percebre com a autònoma i individualitzada, alhora que es pot identificar positivament amb els seus desitjos i amb els seus objectius vitals.³¹

L'experiència del reconeixement és el que permet l'individu dur a terme una autoreferència positiva. En darrer terme, aquestes tres formes de reconeixement es poden interpretar com una condició necessària per a l'autorealització.

[...] sense la suposició d'un determinat grau d'autoconfiança, en l'autoestima garantida jurídicament i en la seguretat vers el valor de les pròpies capacitats, no podem pensar l'assoliment de l'autorealització, si per això s'ha d'entendre un procés de realització no forçada dels objectius vitals que hom escull.³²

L'autorealització ha d'estar exempta de coercions externes, però també de coercions internes. Una "realització no forçada" requereix l'absència d'angoixes psíquiques i de bloquejos interns. Tan sols l'experiència del reconeixement possibilita que el subjecte porti a terme un tracte relaxat amb ell mateix; això és, en absència de pors i angoixes psíquiques. "Aquesta forma de llibertat, en sentit positiu, s'ha d'entendre –diu

la seva dimensió psicològica. Per Margalit, la distinció entre la vessant normativa de la humiliació i la psicològica són les raons que poden conduir el subjecte a experimentar un sentiment d'humiliació. Així, el més important en la "societat decent" de Margalit és que els ciutadans no tinguin *raons* per sentir-se humiliats (A. Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997, cap. 1). El plantejament de Honneth és un altre: les persones no es poden veure desposseïdes de cap de les tres formes de reconeixement –no es poden veure exposades a les experiències d'humiliació que deriven d'una manca de reconeixement–, perquè d'això en depèn la seva integritat psíquica.

³¹ KA, pàg. 264 i s. "[...] els individus es constitueixen com a persones tan sols perquè, a partir de la perspectiva aquiescent o alentidora dels altres, aprenen a referir-se a ells mateixos com a éssers als quals se'ls atribueixen qualitats o capacitats positives. El perímetre d'aquestes qualitats i el grau de l'autorealització positiva creix amb les noves formes de reconeixement que el singular, com a subjecte, pot referir-se a ell mateix. Així, en l'experiència de l'amor es troben dipositades les oportunitats de l'autoconfiança, en l'experiència del reconeixement jurídic les de l'autorespecte, i en l'experiència de la solidaritat, finalment, les de l'autoestima". [(...) die Individuen werden als Personen allein dadurch konstituiert, daß sie sich aus der Perspektive zustimmender oder ermutigender Anderer auf sich selbst als Wesen zu beziehen lernen, denen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zukommen. Der Umgang solcher Eigenschaften und damit der Grad der positiven Selbstbeziehung wächst mit jeder neuen Form von Anerkennung, die der einzelne auf sich selbst als Subjekt beziehen kann: so ist in der Erfahrung von Liebe die Chance des Selbstvertrauens, in der Erfahrung von rechtlicher Anerkennung die der Selbstachtung und in der Erfahrung von Solidarität schließlich die der Selbstschätzung angelegt.] Ibídem, pàg. 277-278.

³² [(...) ohne ide Unterstellung eines gewissen Maßes an Selbstvertrauen, an rechtlich gewährter Autonomie und an Sicherheit über den Wert der eigenen Fähigkeiten ist ein Gelingen von Selbstverwirklichung nicht vorzustellen, wenn darunter ein Prozeß der ungewungenen Realisierung von selbstgewählten Lebenszielen verstanden werden soll]. Ibídem, pàg. 278.

Honneth– com una mena de *confiança interior*, que ofereix seguretat a l'individu, tant en l'articulació de les seves necessitats com en l'ús de les seves facultats".³³

És aleshores, en relació als tres estadis de reconeixement esmentats, quan es pot percebre l'objectiu inicial de *La lluita pel reconeixement*: el desenvolupament d'un concepte formal d'eticitat. A partir dels tres estadis de reconeixement, el concepte formal d'eticitat de Honneth recull les condicions d'autorealització que es poden considerar com a significatives en les diferents formes de vida particulars.

Els diferents models de reconeixement representen les condicions intersubjectives que hem de pensar necessàriament si volem descriure les estructures generals d'una vida assolida.³⁴

A *La lluita pel reconeixement*, Honneth assenyala el principi de l'eticitat democràtica, segons el qual els individus, per poder dur a terme la seva autorealització, s'han de saber reconeguts en les seves capacitats i qualitats específiques. Aquesta forma de reconeixement requereix d'una valoració social que tan sols es pot donar en un marc d'objectius comuns. Els models de Hegel i Mead apunten a aquesta mateixa idea: un model de societat on les fites de la igualtat i de l'individualisme s'expressin en les institucions, de manera que tots els individus puguin rebre reconeixement en tant que subjectes individuals i autònoms; com a iguals i, alhora, en tant que persones concretes i específiques. No obstant això, tant Hegel com Mead –diu Honneth– estan subjectes a una sèrie de prejudicis que els impedeixen desenvolupar àmpliament la idea d'una eticitat democràtica.³⁵

L'objectiu de Honneth en el seu darrer llibre, *El dret de la llibertat*, és desenvolupar aquesta noció d'eticitat democràtica. Honneth desenvolupa les implicacions per a la democràcia de les condicions d'autorealització que es donen en els diferents estadis del reconeixement. La teoria del reconeixement de Honneth deriva, així, en un nou plantejament de la democràcia al si de la Teoria Crítica.

³³ *Ibidem*, pàg. 278-279. [Èmfasi afegit].

³⁴ [Die verschiedenen Muster der Anerkennung repräsentieren intersubjektive Bedingungen, die wir notwendigerweise hinzudenken müssen, wenn wir die allgemeinen Strukturen eines gelingenden Lebens beschreiben wollen]. *Ibidem*, pàg. 279.

³⁵ *Ibidem*, pàg. 286 i s.

4.3. *El dret de la llibertat. Esbós d'una eticitat democràtica*

En aquest apartat veurem què aporta una concepció de les relacions intersubjectives basada en el reconeixement com la de Honneth a la teoria de la democràcia. El que ara ens plantejem, amb Honneth, és fins a quin punt –i de quina manera– es pot pensar una societat democràtica a partir dels vincles de reconeixement intersubjectius que es donen entre els membres d'una comunitat.

L'objectiu de Honneth a *La lluita pel reconeixement* –ja ho hem vist– ha estat desenvolupar un concepte formal d'eticitat. A *El dret de la llibertat*, Honneth es proposa desenvolupar la concepció d'una eticitat democràtica. Per Honneth, la democràcia compta amb una idea particular del bé que és la llibertat individual. El sistema democràtic s'ha d'orientar de manera que garanteixi la llibertat individual.

En cada època històrica hi ha hagut diverses maneres d'entendre la llibertat individual. En la modernitat predominen tres concepcions diferents: la concepció negativa, la reflexiva i la social.³⁶ En la reconstrucció que en fa Honneth, les dues primeres interpretacions de la llibertat articulen diferents *possibilitats de la llibertat*: la llibertat jurídica, que deriva de la llibertat negativa, i la llibertat moral, que es desprèn de la llibertat reflexiva.³⁷ Tan sols de la darrera interpretació –de la llibertat social– se'n deriva la *realitat de la llibertat*.³⁸

Així doncs, Honneth distingeix entre la *possibilitat* i la *realitat* de la llibertat. La llibertat individual tan sols es pot realitzar en relació amb els altres. Podem dir que la llibertat individual no és quelcom que es posseeixi, sinó quelcom que ens “donem” els uns als altres.

Com veurem a continuació, el principal problema de les concepcions negativa i reflexiva de la llibertat rau a aïllar l'individu –si bé de diferents maneres– per tal que aquest pugui assolir, per si sol, la seva llibertat individual. En canvi, la concepció social de la llibertat interpreta la llibertat individual en termes relacionals. Per Honneth, aquesta forma de llibertat es dona, bàsicament, en tres àmbits de relacions humanes: les relacions personals, les relacions econòmiques i aquelles relacions que tenen lloc en l'àmbit de la vida pública democràtica.

³⁶ A. Honneth, *El derecho de la libertad*, ob. cit., cap. A. A partir d'ara ens referirem a aquesta obra amb les sigles DL.

³⁷ *Ibidem*, cap. B.

³⁸ *Ibidem*, cap. C.

La manera de procedir de Honneth és mitjançant una reconstrucció normativa de l'evolució històrica que ha patit cada una de les tres concepcions de la llibertat. Amb aquesta reconstrucció normativa Honneth vol mostrar com cada una de les tres esferes relacionals que constitueixen la realitat de la llibertat (les relacions personals, les relacions econòmiques i les relacions de la vida pública democràtica) compten amb principis normatius que els són inherents, i sense els quals no es pot donar la llibertat individual.

4.3.1. La llibertat negativa i la llibertat jurídica

a) La llibertat negativa

En el tercer capítol hem vist com la concepció negativa de la llibertat prioritza per a l'individu la protecció d'un espai lliure d'influències externes. Aquesta és la concepció de la llibertat que ha predominat en el pensament liberal. Des del liberalisme –també ho veiem al tercer capítol–, la reflexió jurídica s'orienta a justificar les restriccions necessàries a la llibertat individual per tal de garantir un espai de convivència pacífica on tots els integrants de la comunitat puguin dur a terme els seus plans de vida sense interferències.

Honneth mostra com la concepció moderna de la llibertat negativa s'inicia amb Hobbes i com, en l'actualitat, ha adoptat una expressió marcadament individualista.³⁹ Tant l'existencialisme de Sartre com el liberalisme de Nozick contenen una certa radicalitat de la idea de llibertat negativa que es troba en Hobbes.

L'altre element important en la configuració de la llibertat negativa ha estat el pressupòsit d'un hipotètic estat de naturalesa. La ficció d'un estat de naturalesa, en el qual els individus viuen de manera aïllada, ha servit per recolzar una particular concepció de la societat, on la interacció s'interpreta com a quelcom inevitable per poder assolir objectius individuals.

L'aspecte que realment interessa a Honneth és la perspectiva de la justícia que deriva d'una concepció negativa de la llibertat. Per Honneth, la imatge d'un hipotètic estat de naturalesa ens condueix necessàriament a pensar que les accions dels membres que

³⁹ DL, pàg. 39 i s.

integren la societat tan sols deriven d'un càlcul del benefici purament individual. En aquest sentit, les teories de la justícia que parteixen de la llibertat negativa, segons Honneth, tenen una limitació principal: assumeixen que l'individu tan sols té interès a mantenir el *seu* marge de llibertat.

Aquesta actitud estratègica també ha servit per a la justificació liberal de l'Estat: els ciutadans tan sols aprovaran l'Estat en la mesura que aquest satisfaci les expectatives individuals de cada un d'ells en particular. En darrer terme, l'aprovació de l'Estat dependrà de la seva capacitat per garantir la llibertat negativa mitjançant l'ordenament jurídic. Les mesures institucionals orientades a garantir la llibertat negativa mitjançant el dret articulen la forma de la llibertat jurídica.

b) La llibertat jurídica.

Amb el terme de "llibertat jurídica" Honneth fa referència al seguit de mesures jurídiques a través de les quals l'Estat garanteix la llibertat negativa. Honneth subratlla certes contradiccions inherents a la llibertat jurídica.

En primer lloc, la llibertat jurídica requereix la protecció de la propietat privada. La concepció negativa de la llibertat pressuposa la pràctica d'un autoqüestionament ètic per part de l'individu. I garantir aquesta pràctica d'autoqüestionament requereix la protecció de la propietat privada. En segon lloc, l'autoqüestionament ètic tan sols és possible si l'individu compta amb una pluralitat d'idees del bé i de la vida bona. L'individu ha de comptar amb estímuls intel·lectuals a partir dels quals poder qüestionar el significat del que és una vida assolida. Mitjançant el sistema jurídic, l'Estat també ha de garantir, doncs, el dret de cadascú a manifestar públicament la seva particular concepció del bé.⁴⁰

Però, amb això, la llibertat jurídica no contempla encara una configuració conjunta de la voluntat política. Una cosa és poder manifestar en públic les diferents concepcions del bé i una altra és participar en la configuració conjunta de la voluntat política. Una cosa són els drets socials i una altra els drets polítics. Els *drets socials de participació* són drets que garanteixen la possibilitat de cada individu de manifestar públicament les seves concepcions del bé. Els *drets polítics de participació*, en canvi, són aquells drets que contempnen la possibilitat de formar part d'una tasca cooperativa de configuració de

⁴⁰ DL, pàg. 106-107.

l'ordenament jurídic. La llibertat jurídica ha de fer compatible ambdós tipus de drets. És en això que Honneth detecta una contradicció de la forma jurídica de la llibertat.

En el cas de les llibertats socials, l'individu adopta un rol passiu i fa un ús privat o particular de la llibertat que li concedeix l'Estat. En el cas de les llibertats polítiques, l'individu ha d'adoptar un rol actiu com a productor del dret, juntament amb els altres membres de la comunitat.

La tensió entre l'autonomia privada i la col·lectiva –diu Honneth– que caracteritza el sistema jurídic liberal democràtic perquè es gesta i, alhora, és utilitzat pels seus portadors, es situa al mig de les persones jurídiques: si aquestes utilitzen la primera categoria de drets adequadament i conforme al seu sentit, aleshores no poden procedir com a ciutadans democràtics perquè en l'àmbit privat es relacionen amb ells mateixos; però, si reivindiquen la segona categoria de drets adequadament, aleshores ja no poden romandre en una postura d'autoconfirmació individual, perquè han de participar de la pràctica comunicativa de la formació de la voluntat comuna. Aquells drets [socials] suggereixen que cal tornar a reflexionar sobre la voluntat exclusivament pròpia, la qual aquests drets [polítics] intenten trencar amb l'exhortació a la interacció democràtica.⁴¹

Els drets polítics empenyen el subjecte més enllà de l'esfera privada: li atorguen la possibilitat legal de formar part de la construcció de la voluntat democràtica. Ara bé, en tant que la participació política s'entén com una configuració conjunta de la voluntat democràtica, els drets polítics han de fer referència a alguna mena de pràctica social. D'alguna manera –diu Honneth– els drets polítics han de fer referència a un “conjunt de formes ètiques de comportament”.⁴² La llibertat jurídica no es pot limitar a garantir un seguit de drets subjectius. Tan sols amb els drets subjectius no es poden garantir els drets polítics de participació. És aquí on Honneth situa els límits de la llibertat jurídica.

Els drets sobre els quals es fonamenta la llibertat jurídica, en tot cas, ofereixen la possibilitat de reflexionar sobre plans de vida purament individuals, de manera monològica. Però el fet de romandre en la posició jurídica que garanteixen els drets subjectius impedeix al subjecte accedir als lligams que es donen en les relacions intersubjectives.

⁴¹ *Ibidem*, pàg. 110.

⁴² *Ibidem*, pàg. 111.

Axel Honneth interpreta el sistema institucional de la llibertat jurídica en les societats modernes com una “porta d’entrada” de patologies socials.⁴³ Amb el terme de “patologia social” Honneth fa referència a esdeveniments socials que impliquen un deteriorament de les capacitats racionals dels individus i que els invalida per entendre adequadament el sistema primari de normes. A la base de la llibertat jurídica trobem un ordenament jurídic amb un alt nivell d’abstracció, fet que s’acostuma a traduir en una interpretació errònia de les normes vigents per part de la ciutadania.⁴⁴

Les patologies socials pròpies de la llibertat jurídica adopten dues formes principals. Si bé antigament els conflictes que sorgien en l’àmbit de la interacció sovint es podien resoldre apel·lant a un seguit de valors compartits, actualment aquesta mena de conflictes es resolen cada vegada més apel·lant al sistema jurídic. L’augment del recurs a la justícia ha donat lloc a una primera forma de patologia social: en les democràcies liberals d’Occident, davant de molts conflictes socials, els individus tendeixen a orientar les seves accions en funció d’un possible èxit als tribunals. Al mateix temps, els individus perden progressivament els criteris per a una resolució d’aquells conflictes que no es poden articular des d’un punt de vista jurídic.

En les societats modernes es detecta una mancança en el desenvolupament dels lligams intersubjectius que haurien d’omplir el buit que deixen els drets subjectius. Així, per exemple, en la mesura que les interaccions jurídiques guanyen protagonisme en detriment de les interaccions comunicatives, els individus tenen més dificultats per dur a terme una articulació de conviccions duradores. El segon tipus de patologia social que es desprèn de la llibertat jurídica adopta així la forma de la indecisió i d’un “deixar-se portar” dels individus.⁴⁵

Per Honneth, la perspectiva de la justícia que pren com a punt de partida una concepció negativa de la llibertat presenta la dificultat de poder entendre els subjectes com a autors dels principis jurídics. En això rau la mancança principal de la llibertat jurídica. Per poder concebre els subjectes com a autors de l’ordenament jurídic cal una altra

⁴³ Ibídem, pàg. 119 i s. Sobre el concepte de “patologia social” en Honneth, vegeu A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 54-69, 101-104. Segons Honneth, la filosofia social –a diferència de la filosofia moral i la filosofia política– representa una instància de reflexió en la qual es discuteixen les formes més adients de vida social. En aquest sentit, per Honneth, la filosofia social té una funció pròpia: determinar els processos evolutius de la societat que es poden entendre com a evolucions desafortunades o com a “patologies socials”. Ibídem, pàg. 11-12.

⁴⁴ DL, pàg. 120

⁴⁵ Ibídem, pàg. 127. Aquesta mateixa idea la veiem en el diagnòstic que Habermas fa de les societats modernes.

concepció de la llibertat que reconegui un interès individual a cooperar amb els altres. Aquesta és una idea central en la concepció reflexiva de la llibertat.

4.3.2. La llibertat reflexiva i la llibertat moral

a) *La llibertat reflexiva*

La llibertat negativa –ja ho hem vist– es fonamenta en la possibilitat del subjecte per actuar al marge d'influències externes. El fonament de la llibertat reflexiva es troba, en canvi, en la relació que el subjecte estableix amb ell mateix. La llibertat reflexiva es dóna, per tant, amb una autrelació del subjecte.

Honneth situa el nucli de la llibertat reflexiva en la distinció rousseuniana entre accions autònomes i heterònomes.⁴⁶ De la distinció de Rousseau deriven dues línies interpretatives: d'una banda, la interpretació de l'autonomia moral de Kant (que s'identifica amb el compliment del principi moral que dicta la raó); i, d'altra banda, la interpretació de l'autorealització de Herder (on –al contrari de Kant– el bé propi s'avantposa al bé general). A través de la reflexió, en Herder, l'individu aprèn a realitzar “el seu jo intern” en el “medi” del “llenguatge” públic.⁴⁷

Les concepcions de la llibertat de Kant i Herder representen dues versions de la idea segons la qual la llibertat individual tan sols pot ser el producte de la reflexió. Kant interpreta la llibertat com a *autolegislació*, Herder la interpreta com a *autorealització*.

Anteriorment, hem vist com Habermas reprèn la versió kantiana de la llibertat des d'una perspectiva renovada. La llibertat reflexiva de Kant adquireix, en Habermas, un significat intersubjectiu: el subjecte no s'interpreta a partir d'una representació solitària, sinó que passa a formar part d'una comunitat de comunicació. Igual que en el cas de la llibertat negativa, el que interessa a Honneth és la perspectiva de la justícia que es desprèn de la concepció reflexiva de la llibertat. Les perspectives de la justícia que assumeixen una concepció reflexiva de la llibertat no desemboquen en un sistema social basat en l'egoisme –com passa amb les concepcions de la justícia que parteixen de la llibertat negativa–, sinó que articulen un sistema social basat en la cooperació. No

⁴⁶ DL, 50 i s.

⁴⁷ J. G. Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, a *Herders Werke in fünf Bänden*, 6ª ed. Berlin/Weimar, 1982. Citat a A. Honneth, DL, ob. cit., pàg. 53.

obstant això, les teories de la justícia que assumeixen la llibertat reflexiva com a punt de partida, segons Honneth, presenten el problema de fer abstracció de la realitat social, en la qual sempre es troba immers qualsevol procés de reflexió.

Al determinar la llibertat es deixen de banda de manera totalment artificial aquelles condicions i formes institucionals que sempre haurien d'aparèixer a l'inici de la reflexió per tal que aquesta arribi a bon port.⁴⁸

Des de la llibertat reflexiva, les condicions socials no s'interpreten com a condicions de possibilitat de la llibertat. Aquesta és una de les mancances que vèiem en el model procedimental de Habermas, a partir de la qual, en el capítol 3, apuntàvem una certa circularitat del plantejament deliberatiu. La vessant kantiana de la llibertat reflexiva –on la llibertat s'entén com autolegislatió– dóna lloc a una concepció procedimental de la justícia, en la qual el procediment d'autodeterminació individual s'interpreta en concordança a un procés de construcció comuna de la voluntat on els ciutadans decideixen els principis de la justícia. Cal tenir en compte, però, que, sota aquest plantejament, la teoria no diu res pel que fa al *contingut* de la justícia. La teoria procedimental tan sols dissenya una situació ideal de diàleg (o bé, una situació original –Rawls–) en la qual els participants haurien d'escollir els millors principis de la justícia. Aquests principis no es troben, doncs, en la teoria mateixa. En aquest sentit, podem dir que la perspectiva procedimental dóna lloc a una teoria indeterminada de la justícia.

b) La llibertat moral.

De la mateixa manera que la llibertat jurídica feia referència a les condicions de possibilitat de la llibertat negativa, la llibertat moral té a veure amb les condicions de possibilitat de la llibertat reflexiva.⁴⁹

Per Honneth, la llibertat moral està estretament lligada a la manera com, en les societats modernes, s'ha anat imposant la idea de l'autonomia moral de Kant. En Kant –recordem-ho– l'individu és lliure en la mesura que, a través de la reflexió, pot arribar a conèixer els principis morals que són generalitzables. El problema rau, segons Honneth, en què aquesta idea kantiana de la llibertat ha adquirit un valor ètic que és erroni.

⁴⁸ DL, pàg. 62

⁴⁹ *Ibidem*, pàg. 130 i s.

Si ens atenim a la idea de conèixer, amb l'ús de la raó, els principis morals que són universalitzables, l'autonomia moral de Kant no ens diu res respecte a la manera com hem d'orientar les nostres vides. El que ens ve a dir la idea kantiana de l'autonomia moral és que tothom té dret a rebutjar aquelles imposicions socials que, a parer de cada subjecte particular, no es puguin considerar com a generalitzables. Seguint Kant, la llibertat moral resideix en la capacitat del subjecte de sospesar –mitjançant l'ús de la raó– fins a quin punt les normes d'acció podrien comptar amb l'aprovació dels implicats directament o indirecta.⁵⁰

Habermas assumeix aquesta mateixa idea kantiana de la llibertat i, segons Honneth, també comet l'error d'atribuir-li un valor ètic que és erroni. Habermas no té prou en compte les conseqüències que es deriven del fet que, en el procés de formació de la voluntat política, les interaccions entre individus sempre es troben precedides d'un rerefons cultural. La llibertat moral no es pot concebre simplement –com fa Habermas– sota la forma d'una autolegisllació en els discursos públics.

Servir-se de la llibertat moral i practicar-la –diu Honneth– significa participar d'una esfera d'interacció que ha tingut lloc mitjançant un saber compartit i interioritzat i que està regulat per normes de reconeixement mutu.⁵¹

Per Honneth, la forma de la llibertat moral implica certs requeriments. En primer lloc, la llibertat moral requereix determinades *pràctiques de reconeixement*: els subjectes s'han de reconèixer mútuament en funció de la capacitat per justificar les seves posicions morals des d'un punt de vista generalitzable. Aquesta forma de reconeixement comporta, en segon lloc, l'atribució recíproca d'un determinat *estatus normatiu*. En la mesura que els individus són moralment lliures quan poden justificar les raons de la seva actuació, prèviament, s'han d'atribuir l'estatus normatiu de poder vincular la seva voluntat, mitjançant la raó, a principis generalitzables.

Les atribucions recíproques de racionalitat en l'àmbit de la llibertat moral són molt més exigents que en el cas de la llibertat jurídica. En les interaccions jurídiques els individus es poden limitar a l'atribució recíproca de capacitats racionals de caràcter instrumental. N'hi ha prou amb què els individus s'atribueixin les capacitats necessàries per calcular

⁵⁰ Sobre les limitacions que Honneth atribueix a la noció kantiana d'autonomia, vegeu A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 240-243. En concret, sobre la importància del context per a l'autonomia individual, vegeu A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 245-251

⁵¹ DL, pàg. 144. [Èmfasi afegit]

els interessos individuals en el marc de l'obediència a l'ordenament jurídic. En l'àmbit de les interaccions morals, en canvi, cada individu ha d'atribuir als altres la capacitat de vincular les seves accions a principis que poden ser aprovats universalment.

Per últim, la llibertat moral exigeix una forma especial de *relació amb un mateix*. S'entén que, mitjançant la reflexió, l'individu ha de ser capaç de transformar els impulsos d'acció primaris en accions que poden recolzar en la raó. Dit d'una altra manera, l'individu ha de ser capaç d'articular una subjectivitat moral: ha de poder donar compte, davant d'ell mateix, de fins a quin punt les seves raons per a l'acció són compatibles amb els interessos d'altres individus que, directament o indirectament, es poden veure implicats en les conseqüències d'aquesta mateixa acció.

En qualsevol cas, la llibertat moral es fonamenta en un pressupòsit principal: el subjecte ha de tenir la capacitat d'orientar les seves accions a partir de criteris universalitzables. Juntament amb l'atribució d'un valor ètic que és erroni, Honneth veu en aquest pressupòsit el segon problema de la llibertat moral. Es tracta del que podríem anomenar el "problema de l'abstracció": per tal de poder valorar de manera imparcial les raons de les seves accions, el subjecte ha de ser capaç de fer abstracció del seu entorn i, fins i tot, dels seus vincles personals.

En cas de conflictes intersubjectius que no estan regulats jurídicament, s'espera que l'individu pugui distanciar-se de totes les seves obligacions de rol i vincles normatius existents fins aleshores per orientar-se, en les seves decisions, segons el principi de la facultat d'aprovació generalitzable.⁵²

Honneth situa els límits de la llibertat moral en aquest requeriment de fer abstracció del context en el qual l'individu sempre es troba immers necessàriament. La capacitat d'abstracció que la llibertat moral exigeix de l'individu representa una exigència inassolible. Quan l'individu es disposa a fer aquest exercici d'abstracció sempre es trobarà amb un seguit de regles normatives, de les quals no es pot distanciar. Podem dir que l'exercici d'abstracció tan sols es pot fer fins a un cert punt. Sempre hi ha un seguit de normes que són constitutives de cada societat; un seguit de normes –diu Honneth– que representen "l'encarnació del món de la vida social" i de les quals no ens podem distanciar.⁵³

⁵² Ibídem, pàg. 146.

⁵³ Ibídem, pàg. 147.

Segons això –i en contra de Kant–, els principis de les nostres accions mai no els podem establir tot sols: en un moment o altre sempre haurem de recórrer a les normes socials que regulen la nostra convivència. El mateix Honneth posa l'exemple de l'amistat. Imaginem –diu Honneth– que hem de jutjar moralment l'acció d'un amic. En aquest acte de jutjar sempre podem prendre una certa distància, però mai no podem prescindir del tot de les normes de l'amistat implícites en la nostra societat.

El sentit d'allò que compona una amistat, les normes d'una constitució, les obligacions entre pares i fills: en un moment donat tot això són fets institucionals amb contingut normatiu, enfront dels quals la comunitat discursiva moral, tot i els seus esforços, tampoc es pot distanciar. Aquestes normes es projecten i s'incardinen en el procés de construcció de la voluntat comuna, i el limiten des de dintre en la forma d'obligacions ja acceptades en major o menor mesura. Per dir-ho amb altres paraules, cada discurs moral està precedit de formes elementals del reconeixement mutu, les quals són tan constitutives per a la societat que l'envolta que no poden ser qüestionades o suspeses per part dels seus integrants.⁵⁴

Així doncs, la llibertat moral representa una forma de llibertat molt més exigent que la llibertat jurídica. La llibertat moral exigeix de l'individu tenir en compte la perspectiva dels altres, en tant que aquests han de poder acceptar el seu raonament. Tot i això, cada discurs moral està precedit de formes de reconeixement que no es poden posar en qüestió.

Segons Honneth, del fet que l'individu no tingui això prou en compte –que la determinació dels principis que guien la seva acció, prèviament, està estretament vinculada a la moralitat existent en la seva societat– també se'n deriven un seguit de patologies socials.⁵⁵ A mesura que la idea de la llibertat moral s'ha anat imposant en les societats modernes, també s'ha estès la idea, segons la qual el judici moral requereix distanciar-se de les relacions personals. Tanmateix, són les interaccions concretes que mantenim amb els altres les que millor ens informen de les nostres obligacions morals. Així, en les societats modernes la llibertat moral genera una primera patologia social que adopta la forma del que Honneth anomena “el moralista desvinculat”: aquell que guia les seves accions a partir de principis abstractes, allunyats de la realitat.

⁵⁴ *Ibidem*, pàg. 152.

⁵⁵ *Ibidem*, pàg. 153 i s.

En el marc de la llibertat moral, Honneth esmenta un segon tipus de patologia social. Es tracta d'una patologia semblant a l'anterior que es dona quan són determinats moviments socials i polítics els que interpreten, al marge de les interaccions concretes, els principis que han guiar les accions. La idea de la llibertat moral constitueix el rerefons a partir del qual determinats col·lectius reivindiquen un seguit de transformacions polítiques en nom de l'universalisme moral. Aquestes reivindicacions pateixen igualment la manca –que és inherent a la llibertat moral– de no tenir prou en compte les condicions socials de la interacció on sempre ens trobem immersos. En aquestes reivindicacions, les condicions socials tan sols es poden tenir en compte quan, prèviament, ja s'han establert els principis d'una societat justa.

Sota la forma de la llibertat moral, les reivindicacions polítiques s'orienten més aviat a buscar la millor manera d'implementar uns principis de la justícia que, tanmateix, s'han establert fent abstracció de les condicions reals de la societat. Segons Honneth, aquesta manca de la llibertat moral tan sols es pot superar a patir d'una altra concepció de la llibertat: la llibertat social.

4.3.3. La llibertat social: la realitat de la llibertat.

Fins ara hem vist dues formes de llibertat (la negativa i la reflexiva) amb les seves respectives condicions de possibilitat (la llibertat jurídica, en el cas de la llibertat negativa, i la llibertat moral, en el cas de la llibertat reflexiva).

Els límits de la llibertat jurídica els trobàvem en un seguit de drets subjectius que, al capdavall, aïllen l'individu. En darrer terme, aquest problema es desprèn del fet d'assumir una concepció negativa de la llibertat com a punt de partida. Calia, per tant, una altra concepció de la llibertat que incorporés l'interès de l'individu en la cooperació. Aquesta altra concepció de la llibertat és la llibertat reflexiva, a partir de la qual s'articula la llibertat moral.

Els límits de la llibertat moral els trobàvem en “el problema de l'abstracció”. Sota la perspectiva de la llibertat moral s'entén que l'individu és lliure en tant que, mitjançant l'ús de la raó, és capaç de guiar les seves accions seguint principis generalitzables. Però això requereix fer abstracció del context i dels vincles de relacions interpersonals en els quals l'individu es troba ja sempre immers.

Al capdavant, ambdues formes de llibertat –tant la llibertat jurídica com la llibertat moral– presenten el problema de concebre l'individu i les seves possibilitats de llibertat de manera aïllada.

Prèviament a la institucionalització de la llibertat jurídica i de la llibertat moral, es donen relacions intersubjectives, en les quals els subjectes es reconeixen mútuament un determinat estatus normatiu. Ara bé, tant en l'àmbit de la llibertat jurídica com en l'àmbit de la llibertat moral, l'estatus normatiu que els subjectes s'atribueixen recíprocament no és quelcom determinant per a l'assoliment dels objectius propis.

En el cas de la llibertat jurídica, atribuïm als altres la capacitat de calcular els seus interessos al marge d'influències externes. Els atribuïm, doncs, la capacitat d'un càlcul d'interessos que es realitza de manera aïllada. En el cas de la llibertat moral, atribuïm als altres la capacitat de vincular els motius de les seves accions a uns principis morals que han descobert mitjançant l'ús d'una raó imparcial. La llibertat moral pressuposa, per tant, l'ús d'una raó capaç de fer abstracció del context i de les relacions personals. Així, en ambdós casos, els individus s'atribueixen mútuament –si bé de diferents maneres– la capacitat (i el dret) de distanciar-se dels altres per tal d'assolir la llibertat.

En contra de les interpretacions precedents, la llibertat social és un tipus de llibertat que és dóna quan cada un dels membres de la societat pot veure en l'altre una forma de complementarietat necessària. En aquest sentit, es tracta d'una concepció de la llibertat que es fonamenta en vincles de reciprocitat molt més forts que els que es donen sota les formes de la llibertat jurídica i la llibertat moral.

Honneth troba la idea originària de la llibertat social en la teoria del reconeixement de Hegel. Per Hegel, les relacions recíproques de reconeixement possibiliten al subjecte l'experiència d'“ésser un mateix en l'altre” (*“Bei-sich-selbst-Sein im Anderen”*).⁵⁶

La característica principal de la llibertat social resideix en què, per a cada individu particular, els altres representen la condició de possibilitat de la pròpia llibertat. Podem dir que, en l'àmbit de la llibertat social, la llibertat de cadascú comença –i no acaba– on comença la dels altres. Això implica que la llibertat social tan sols es pot assolir de manera cooperativa. En la cooperació, allò que atribuïm als altres no és la capacitat de distanciar-se, sinó la capacitat de vincular-se adequadament. Ara bé, a diferència de la llibertat moral –una forma de llibertat que també en l'aspecte de la cooperació–,

⁵⁶ DL, pàg. 67.

“vincular-se adequadament” vol dir, aquí, ser capaç de reconèixer les particularitats i les necessitat dels altres, en tant que aquestes són valuoses per assolir els objectius propis de cadascú. Sota aquest plantejament s’entén que, orientar les accions a l’assoliment dels objectius propis requereix, necessàriament, incorporar els altres mitjançant el reconeixement d’allò que els fa singulars.

Igual que la llibertat negativa i la reflexiva, la llibertat social també deriva en una particular concepció de la justícia. Segons Honneth, la perspectiva de la justícia que es desprèn del fet d’assumir el model de la llibertat social com a punt de partida es pot intuir en el sistema de l’eticitat de Hegel.

Per Hegel, l’ordre social just no es pot pensar com el resultat d’un contracte o bé, com el reflex d’una construcció comuna de la voluntat. Aquesta manera d’entendre la justícia és errònia, perquè promet als individus una llibertat que, tanmateix, tan sols poden assolir en la mesura que formen part d’estructures socials que ja són “justes”. Podem dir que, en Hegel s’inverteix la relació entre la justícia i la llibertat.

El sistema de l’eticitat de Hegel fa referència al conjunt d’estructures socials que possibiliten la llibertat individual. Al capdavant, es tracta d’àmbits de relacions interpersonals on es donen vincles de reconeixement, en els quals l’individu experimenta la seva llibertat.

A partir del sistema hegel·lià de l’eticitat, Honneth interpreta que, prèviament a qualsevol presa de decisions –tant d’individus aïllats (liberalisme) com d’individus vinculats discursivament (teoria deliberativa)–, cal pensar en estructures socials de reconeixement que garanteixin la llibertat de l’individu.

El reconeixement en institucions ha de precedir la llibertat de la persona individual i la llibertat dels que deliberen entre ells discursivament.⁵⁷

Però la llibertat social no es basa en un reconeixement qualsevol de l’altre, sinó en el reconeixement d’aquelles particularitats que són valuoses per dur a terme els seus plans de vida. Aquesta idea també es troba en Hegel.

Per Hegel, la llibertat d’un individu depèn del grau en què, en el seu àmbit d’interacció, aquest veu acceptat els pressupòsits i les seves necessitats. Com veurem més endavant, és en aquest mateix sentit que John Dewey interpreta la llibertat individual a partir de

⁵⁷ *Ibidem*, pàg. 85.

l'experiència en contextos de cooperació. Tant per Hegel com per Dewey, el fet que els altres no s'oposin a les aspiracions pròpies, sinó que les possibilitin i, fins i tot, les promoguin, constitueix l'element cabdal per a una acció lliure en el context de la societat. Segons Honneth, aquesta és, en darrer terme, la idea que Hegel conceptualitza amb l'expressió abans esmentada d'"ésser un mateix en l'altre".

El tracte amb els altres –la interacció social– precedeix necessàriament als distanciaments que queden fixats en les relacions de la llibertat “negativa” o de la “reflexiva”; per això és sensat donar rellevància a un estrat precedent de la llibertat que habita en l'esfera on les persones, d'alguna manera, és relacionen unes amb les altres. Llibertat vol dir, seguint Hegel, l'experiència d'una manca de coerció i una ampliació personal que deriva del fet que els meus propòsits són promoguts pels propòsits d'un altre.⁵⁸

Amb el que hem dit fins ara es pot veure més clarament la diferència de la llibertat social enfront de les altres dues formes de llibertat. Les llibertats jurídica i moral es caracteritzen per pensar l'individu –si bé de diferents maneres– al marge del context en què es desenvolupa la interacció social. Sota els models de la llibertat jurídica i la llibertat moral no es pot tenir en compte, doncs, la possibilitat d'una construcció de la realitat social de manera compartida. És per això que, en *El dret de la llibertat*, Honneth distingeix la “possibilitat de la llibertat”, en relació a les llibertats jurídica i moral, de la “realitat de la llibertat”, en referència a la llibertat social. La llibertat tan sols es pot *realitzar* en el context de relacions socials on, de fet, l'individu sempre es troba immersos.

Els membres d'una societat adquireixen un seguit de rols complementaris en funció dels diferents àmbits d'acció en què interactuen. Així, una mateixa persona adopta diferents rols a la família, amb els amics o bé, a la feina. Segons Honneth, la realitat de la llibertat requereix que, en cada una d'aquestes esferes es donin vincles de reconeixement on l'altre esdevingui condició de possibilitat per a la pròpia realització.

En concret, Honneth distingeix tres àmbits o esferes de la llibertat social: l'àmbit de les relacions personals, el de l'economia i, finalment, el de la vida públic-política. Honneth porta a terme una reconstrucció normativa de cada un d'aquests àmbits

⁵⁸ *Ibidem*, pàg. 87-88.

relacionals. El seu objectiu és mostrar que els principis normatius que imperen en cada una d'aquestes esferes constitueixen la base de la llibertat individual.

Honneth fonamenta la seva concepció ètica de la democràcia a partir d'aquesta reconstrucció normativa. Cal veure, doncs, com entén Honneth cada un d'aquests àmbits de l'eticitat democràtica.

a) Les relacions personals.

La manera d'entendre les relacions personals ha variat molt històricament. Les experiències de l'individu en aquest tipus de relacions també han estat molt diverses. No obstant això, segons Honneth, en la història de les relacions personals es detecta una evolució: amb el temps, les relacions personals han esdevingut un àmbit d'interacció on els individus experimenten una realització intersubjectiva de les seves respectives particularitats. Així, en la modernitat, les relacions personals s'interpreten com un tipus d'experiències emocionals on els altres representen una condició per a la pròpia realització.⁵⁹

Aquesta manera d'entendre les relacions personals es va anar institucionalitzant progressivament, de manera que els membres de les societats modernes van anar adquirint una certa seguretat pel que fa a les expectatives recíproques de comportament. En el marc de les relacions personals, Honneth distingeix (1) les relacions d'amistat; (2) les relacions íntimes; i (3) les relacions familiars.

(1) Relacions d'amistat.

Els integrants de qualsevol societat compten amb un seguit de criteris que els permeten distingir entre amistats "vertaderes" i "falses", entre amistats "autèntiques" i "inautèntiques". En qualsevol societat, dit d'una altra manera, hi ha criteris que permeten al seus integrants elaborar un judici respecte als diferents tipus d'amistat. Segons Honneth, això succeeix perquè les normes d'acció que es donen en l'amistat

⁵⁹ *Ibidem*, pàg. 175.

estan socialment institucionalitzades: hi ha un saber compartit respecte a les pràctiques que, en conjunt, descriuen la seva realització adient des d'un punt de vista normatiu.⁶⁰

És amb Kant i amb Hegel que comença a emergir el sentit d'una amistat desinteressada, a la qual Aristòtil ja li atribuïa una important càrrega ètica.⁶¹ El moviment romàntic també dóna importància a aquesta forma de l'amistat. Per als romàntics, en l'amistat –i també en l'amor– es donaven les formes ideals de relacions socials. En molts països europeus va començar a sorgir així una nova concepció de l'amistat com una forma de relació on els subjectes experimenten una complementarietat mútua.

Tanmateix, segons Honneth, aquesta manera d'entendre l'amistat encara no aclareix en quin sentit representa una primera esfera institucional de la llibertat social. Cal especificar la manera com l'individu pot veure en l'amistat una encarnació social de la seva llibertat.

Les relacions d'amistat permeten una manifestació mútua de sentiments i emocions que no es podria donar sense els altres. És l'experiència d'una autoarticulació de sentiments i emocions –que no es podria donar, en aquest cas, sense els amics– el que ens permet veure l'amistat com un àmbit de relacions personals on sorgeix la llibertat individual. En aquest sentit, en l'amistat, l'individu té l'experiència d'“ésser un mateix en l'altre”.

“Ésser un mateix en l'altre” en l'amistat significa poder confiar a l'altra persona, sense coerció i sense temor, allò que un vol, amb tot el que té d'imperfecte i de transitori.⁶²

Tenint en compte que les relacions d'amistat superen cada vegada més les fronteres de les classes socials i les diferències culturals, Honneth considera aquest tipus de relacions com “el ferment més elemental de tota eticitat democràtica”.⁶³

(2) *Relacions íntimes.*

De manera semblant al que passa amb les relacions d'amistat, en la modernitat s'esdevé un canvi important pel que fa a la manera d'entendre les relacions íntimes. Aquestes es van lliurant progressivament dels imperatius paternals i del fenomen dels matrimonis de

⁶⁰ *Ibidem*, pàg. 178.

⁶¹ Aristòtil, *Ètica a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2000. caps. VIII i IX.

⁶² DL, pàg. 185.

⁶³ *Ibidem*, pàg. 187.

conveniència. Poc a poc, les relacions íntimes es comencen a concebre com un vincle entre dues persones basat en l'afecte recíproc. Aquest canvi en la manera d'entendre les relacions íntimes ja implica una forma de llibertat que no es donava en l'època premoderna: en el context d'una relació amorosa, l'individu és lliure en tant que es compromet amb una altra persona atenint-se, tan sols, als seus sentiments personals.

El més important, però, és que, en la modernitat, les relacions íntimes també estan subjectes a una dimensió normativa. El subjecte que inicia una relació amorosa espera ser estimat per aquelles qualitats que considera centrals d'ell mateix. Les relacions íntimes, per tant, no es fonamenten en qualitats qualssevol de l'altre, sinó en els desitjos i interessos que aquest altre considera importants en la interpretació que fa d'ell mateix.

Per Honneth, una de les particularitats de les relacions íntimes és la projecció al futur que, en el marc de la relació, les persones realitzen conjuntament. Els desitjos i interessos de cada un dels membres implicats en una relació amorosa poden variar amb el temps. Això implica que, en el context d'una relació amorosa, sovint sorgeix una obligació mútua de projectar el futur.

Construïm el “nosaltres” d'una relació íntima o amorosa en la mesura que, amb naturalitat, no només esperem de l'altre ser valorats per les nostres qualitats constitutives presents, sinó també en les inclinacions i interessos que podríem desenvolupar alguna vegada en el futur. (...) Tan aviat com en aquestes relacions la perspectiva temporal d'ambdós integrants s'obre al futur, de manera que es pugui esperar una empatia recíproca amb les qualitats que potser es desenvolupen en el futur, podem parlar d'una relació amorosa o íntima.⁶⁴

Però, amb el que hem dit fins ara, les relacions íntimes no es poden distingir de les relacions d'amistat. La projecció d'un futur compartit, certament, és força específic de les relacions amoroses. Tanmateix, aquesta projecció també es pot donar en determinades relacions d'amistat. Allò que distingeix les relacions íntimes i les converteix en un tipus de relacions específiques és el desig mutu d'intimitat sexual.⁶⁵ La llibertat social que sorgeix en les relacions íntimes té a veure amb el vincle físic que es dona entre els amants.

En la forma social de l'amor, com la coneixem avui dia, un és, doncs, per a l'altre, una condició de llibertat en la mesura que es converteix per a l'altre en

⁶⁴ *Ibidem*, pàg. 193.

⁶⁵ *Ibidem*, pàg. 195 i s.

una font d'autoexperiència corporal, en la qual la pròpia naturalitat es desfà de les cadenes que li imposa la societat i retroba, així, en l'altre, una porció de la seva carència de coerció original. Per tant, estar un mateix en l'altre significa, en la intimitat de l'amor, tornar a apropiat-se de la necessitat natural del propi jo en la comunicació corporal, sense tenir por de ser exposat o ferit.⁶⁶

Podem dir, doncs, que, en el marc de les relacions íntimes –per tal de distingir-les de les relacions d'amistat– és en relació al vincle físic que cal pensar la forma de reciprocitat complementària pròpia de la llibertat social.

(3) Relacions familiars.

Seguint el plantejament de Honneth, el darrer àmbit de relacions personals on l'individu experimenta la seva llibertat sota la forma d'una realització complementària és el de les relacions familiars.

El model de família burgesa ha patit canvis importants, especialment al llarg del segle XX. A diferència de les anteriors formes de relacions personals, el fet distintiu de la família es troba en què es tracta d'una relació entre, com a mínim, tres persones: pare-mare-fill/s. Honneth considera aquest aspecte tripartit de l'estructura familiar un element decisiu a l'hora de parlar de la llibertat social en referència a la família moderna.

En el marc d'aquesta tríada, en els darrer anys també s'han donat canvis importants. Així, per exemple, en l'actualitat és freqüent trobar nuclis familiars on els fills no són, necessàriament, la descendència biològica dels pares. En l'evolució de les relacions familiars també es detecta una major consideració envers els fills. En la tríada pare-mare-fill, ha augmentat progressivament la consideració del fill com algú amb “veu pròpia” i que cal tenir en compte. La incorporació de la dona al món laboral també ha introduït canvis importants en la manera d'entendre els diferents rols familiars. El treball de la dona esdevé una font d'ingressos per a la família, amb la qual cosa l'autoritat tradicional de l'home en tant que sustentador econòmic ha quedat deslegitimada. L'home es veu empès a guanyar autoritat per altres vies i, en aquest sentit, s'incorpora cada vegada més a un tipus de socialització afectiva i a la tasca de la cura dels fills.

⁶⁶ *Ibidem*, pàg. 199-200.

Aquests canvis de rol en el marc de la família han anat configurant, poc a poc, el principi normatiu que, segons Honneth, impera en les relacions familiars. En la família, cada un dels membres ha de ser tingut en compte amb igualtat de drets, respectant, alhora, les particularitats de la seva subjectivitat.⁶⁷ En la família –així es pot resumir el principi normatiu– cada un dels membres pot esperar dels altres l’empatia, la dedicació i la cura específica que requereix en funció de la fase en què es troba.

En els darrers cinquanta anys, la família moderna s’ha transformat d’una associació social patriarcal, organitzada en forma de rols, en una relació social entre iguals on hi ha institucionalitzada la demanda normativa d’oferir-se amor els uns als altres, com a persones íntegres, en totes les necessitats concretes; si no es sent un amor com aquest, aleshores es perd el sentiment d’haver estat acceptat en la pròpia particularitat i, llavors, el membre de la família es sent autoritzat a desprendre’s de les obligacions que s’esperen d’ell.⁶⁸

En les relacions familiars, cada un dels membres pot veure en l’altre aspectes que el constitueixen i el complementen. Per Honneth, aquest és un element cabdal per concebre les relacions familiars com un espai per a la llibertat social. Tant els fills com els pares poden concebre les relacions familiars com una experiència existencial que tan sols es pot donar en el nucli familiar.

Tan sols quan els seus membres [de la família] es poden veure els uns als altres com a reflexos d’execucions vitals que no es poden experimentar en cap altre lloc amb intensitat i proximitat equiparables és possible parlar veritablement d’una forma especial de llibertat social en referència a aquesta relació social.⁶⁹

Tenint en compte la importància de la família en la configuració de la llibertat individual, Honneth es mostra especialment crític amb les polítiques familiars i laborals que actualment predominen en les societats occidentals. Es tracta de polítiques que no s’orienten a garantir aquesta forma de llibertat social que tan sols es pot donar en les relacions familiars.⁷⁰ En aquest sentit, Honneth apunta la necessitat de reformar el sistema de seguretat social que predomina en les democràcies occidentals. En les societats democràtiques –diu Honneth–, aquest tipus de reformes orientades a

⁶⁷ *Ibidem*, pàg. 218 i s.

⁶⁸ *Ibidem*, pàg. 221.

⁶⁹ *Ibidem*, pàg. 224.

⁷⁰ *Ibidem*, pàg. 227 i s.

incorporar més temps a la dedicació dels fills haurien de comptar amb una acceptació àmplia, donat que, en aquesta interacció, els infants també aprenen a ser ciutadans.

Tota comunitat democràtica hauria de tenir un interès vital a crear condicions socioeconòmiques sota les quals totes les famílies poguessin, de veritat, imbuir-se de les pràctiques que avui estan disponibles institucionalment, ja que, al cap i a la fi, tal comunitat pot mantenir-se estable si en la generació següent també es desenvolupa el comportament que, en ella mateixa, es veu com un prototip de les virtuts democràtiques.⁷¹

Per Honneth, el liberalisme polític –que actualment predomina en l'autocomprensió normativa de les societats modernes– no té prou en compte fins a quin punt les relacions familiars poden contribuir a la reproducció política i moral de les societats democràtiques.

b) Les relacions econòmiques.

Les relacions que es donen en l'àmbit del mercat representen el segon context de relacions personals, en el qual emergeix –o hauria d'emergir– la llibertat social. De la mateixa manera que en l'esfera de les relacions personals, en l'esfera del mercat l'individu ha de poder tenir l'experiència d'una complementarietat recíproca. Els participants en el mercat han de poder veure en l'altre una condició de possibilitat de la seva llibertat.

Segons Honneth, les condicions actuals del sistema econòmic estan molt lluny de poder oferir als individus aquesta experiència de la llibertat. El sistema econòmic que coneixem actualment a Occident –diu Honneth– no és una institució “relacional”. En aquest sentit, doncs, el sistema econòmic no pot promoure una forma social de llibertat.

No obstant això, en la seva reconstrucció normativa del mercat capitalista, Honneth vol mostrar com les relacions econòmiques, certament, es poden concebre com un espai per a la llibertat social. Per dur a terme això, prèviament, cal mostrar en quin sentit el mercat constitueix una institució “relacional” (1). Tan sols aleshores es poden mostrar els mecanismes institucionals que poden assegurar la llibertat social en l'esfera del consum (2) i en l'esfera del mercat de treball (3).

⁷¹ *Ibidem*, pàg. 231-232.

(1) *El mercat com un àmbit de la llibertat social.*

Segons Honneth, en les societats occidentals, actualment, hi ha una certa inquietud envers el protagonisme creixent d'una lògica mercantil en l'àmbit de les relacions humanes en general. Tot fa pensar que traslladar el model de les transaccions econòmiques a les relacions personals donarà lloc a una societat deshumanitzada.

Aquesta preocupació sorgeix per primera vegada, amb poques variacions, al segle XVIII, com a conseqüència de la Revolució Industrial. Alguns teòrics es comencen a plantejar, aleshores, les repercussions que es podrien derivar d'una tendència generalitzada dels individus a orientar les seves accions tan sols en funció del raonament estratègic i del càlcul d'un benefici econòmic. Honneth reconstrueix les dues línies crítiques que van derivar d'aquesta preocupació inicial: d'un banda, la crítica de Marx al sistema capitalista i, de l'altra, la perspectiva crítica de Hegel i Durkheim.⁷²

En la seva crítica del capitalisme, Marx denuncia que les promeses de llibertat que realitza aquest sistema de producció mai no es podran complir. En el marc d'un sistema de producció capitalista, els treballadors es veuen obligats a acceptar un contracte en absència d'alternatives. Sota el capitalisme mai no es podrà realitzar, doncs, la idea d'un contracte lliure entre les parts.

Una altra perspectiva crítica envers el sistema capitalista es troba en Hegel i en Durkheim.⁷³ El problema que Hegel i Durkheim detecten en el capitalisme incipient d'aleshores és un altre. Per ambdós autors, el sistema econòmic capitalista no pot funcionar si, prèviament, no es donen vincles de solidaritat entre els membres que en formen part. Són aquests vincles de solidaritat els que condueixen els participants a tractar-se recíprocament amb equitat i justícia i, per tant, els que, en darrer terme, possibiliten el funcionament del mercat.⁷⁴

Les descripcions del capitalisme són molt diferents en Hegel i en Durkheim. Tanmateix –i això és el que interessa especialment a Honneth–, tots dos autors coincideixen en què l'anàlisi del sistema capitalista no es pot dur a terme sense tenir en compte un seguit de regles morals que el precedeixen. Sense aquestes regles morals, el mercat capitalista no

⁷² *Ibidem*, pàg. 237 i s.

⁷³ F. G. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004. (Citat a DL, pàg. 239). E. Durkheim, *La división del trabajo social*, ob. cit.

⁷⁴ DL, pàg. 289.

podria complir la seva funció d'integrar sense conflictes els diferents interessos econòmics.⁷⁵

Per tal de satisfer la funció de coordinació de l'acció, els mercats han de poder reproduir aquelles regles d'acció que són vàlides en la societat en general; és a dir, aquelles regles d'acció que són vàlides més enllà de l'àmbit estricte del mercat. Quan no es dona aquesta reproducció de les normes que predominen fora del mercat, aquest perd la seva legitimitat.⁷⁶

En aquest sentit, tant Hegel com Durkheim reconeixen la necessitat del mercat de realitzar un tipus de llibertat que vagi més enllà de la llibertat negativa.

Allò que, per a ells [Hegel i Durkheim], fa aparèixer l'intercanvi mediat pel mercat com a quelcom legítim i comprensible per als implicats no és el permís per seguir de manera egocèntrica els propis interessos, sinó el fet que tan sols quan s'articulen les orientacions individuals cap al profit, la llibertat d'un es converteix de manera especial en condició per a la llibertat de l'altre.⁷⁷

Tant per Hegel com per Durkheim, la competència del sistema capitalista tan sols pot esdevenir comprensible i legítima per als participants en el marc d'una comunitat cooperativa. La coordinació entre individus que proven d'aconseguir el benefici individual en el mercat tan sols es pot dur a terme amb èxit si, abans, els subjectes s'han reconegut moralment i èticament com a membres d'aquesta comunitat cooperant, i no només com a membres d'un contracte. Això vol dir que els actors econòmics, abans d'atorgar-se mútuament el dret de maximitzar els seus interessos en el mercat, s'han hagut de reconèixer com a membres d'una comunitat cooperativa.⁷⁸ Tan sols d'aquesta manera els participants poden experimentar el mercat com un sistema d'obligacions complementàries.

⁷⁵ Al segle XX hi ha dos autor que, segons Honneth, han seguit –a vegades, sense dir-ho– la línia de pensament de Hegel i Durkheim: Karl Polanyi i Talcott Parsons. Posteriorment, segueixen també en aquesta línia Amitai Etzioni i Fred Hirsch. Es tracta d'autors que pertanyen a entorns culturals i polítics diferents. Tots ells, però, coincideixen en la idea que el mercat no es pot considerar al marge de l'horitzó valoratiu de la societat democràtica liberal que l'envolta. Però, aquests autors –especialment Polanyi i Parsons–, segons Honneth, no diuen res pel que fa als valors que han de limitar els processos d'intercanvi en el mercat i com s'ha de fer aquesta limitació. És per això que, en la seva reconstrucció normativa, Honneth segueix Hegel i Durkheim, autors que sí ofereixen una resposta, per bé que ho facin en un nivell massa formal. Vegeu DL, pàg. 245-252.

⁷⁶ Val a dir que aquesta interpretació es distancia de la que havíem vist en Habermas, per a qui l'orientació de l'acció en l'àmbit del mercat es desenvolupa al marge d'un control normatiu.

⁷⁷ DL, pàg. 253.

⁷⁸ Sobre això, vegeu A. Honneth, "Arbeit und Anerkennung", a A. Honneth, *Das Ich im Wir*, ob. cit., pàg. 78-102.

Per Hegel i Durkheim, el sistema econòmic capitalista ha de comptar amb mecanismes que permetin a cada un dels participants individuals formar part del mercat en tant que membre cooperant, i no en tant que simple competidor. Al capdavant, per ambdós autors, aquesta és la promesa normativa inherent al capitalisme: garantir la inclusió de tots els participants en un sistema cooperatiu de complementarietat recíproca. És tracta, però, d'una promesa de llibertat que el sistema capitalista no ha realitzat.

En tot cas, s'evidencia com la crítica del capitalisme de Hegel i Durkheim és ben diferent a la de Marx. Per Marx, el capitalisme conté un seguit d'anomalies que li són inherents. Fenòmens com l'acceptació forçosa de contractes laborals injustos tan sols es poden superar fora del sistema econòmic capitalista: abolint el capitalisme. Per Hegel i Durkheim, en canvi, la superació d'aquestes anomalies representen una mena de desafiament intrínsec a la mateixa promesa normativa del mercat. Tots dos autors consideren que les anomalies del capitalisme tan sols es poden superar des de l'interior mateix del mercat capitalista.

Tan sols si ens atenem a la imatge del mercat desenvolupada per Hegel i Durkheim –diu Honneth– estarem en condicions de veure, en les transaccions econòmiques de les societats democràtiques liberals, demandes normatives que es poden entendre com a imposicions generalment acceptades de llibertat social.⁷⁹

La reconstrucció que Honneth realitza de l'esfera del mercat es guia per aquesta mateixa promesa d'una llibertat social que és inherent al sistema econòmic. Segons Honneth, per determinar fins a quin punt es compleix aquesta promesa de llibertat cal veure si els diferents mecanismes institucionals que s'han incorporat en l'esfera del mercat s'orienten a garantir processos discursius de regulació d'interessos i una igualtat d'oportunitats. Aquests dos criteris –processos discursius i igualtat d'oportunitats– serveixen de guia per a una reconstrucció normativa del consum i del mercat de treball.

(2) *El consum.*

Els estudis sociològics sobre l'aparició del capitalisme han estat sempre molt influenciats per l'anàlisi de Weber i el vincle que aquest estableix entre el capitalisme i la religió protestant. A les últimes dècades del segle XX sorgeix, però, una altra

⁷⁹ DL, pàg. 260.

interpretació que relaciona el naixement del capitalisme amb una nova cultura del consum que es comença a desenvolupar al segle XVIII a Anglaterra.⁸⁰

D'aleshores ençà, la pràctica del consum ha patit transformacions importants. Tot i això, segons Honneth, els canvis que s'han produït en l'àmbit del consum no han generat mecanismes discursius d'interpretació de les necessitats, com tampoc han contribuït a una major igualtat d'oportunitats en les societats modernes.

Actualment, en les societats modernes s'afirma un augment de certes "pràctiques responsables" per part dels consumidors. S'entén, fins i tot, que ha sorgit una mena de "consum ètic" en la ciutadania. Axel Honneth no comparteix, però, el pronòstic d'aquesta lectura pel que fa a les pràctiques de consum. La causa d'això es troba en què, per Honneth, en el consum, els individus no compten amb una "harmonització discursiva" del comportament.⁸¹ En l'actualitat no hi ha motius per pensar que existeix una "moralització dels mercats" a partir del consum. El poder de les empreses en el mercat de béns de consum ha augmentat molt més que no pas el "comportament responsable" dels consumidors. Això ha succeït perquè, en el consum, s'han eliminat les forces d'oposició discursiva. Sense aquests mecanismes discursius els consumidors han esdevingut més indiferents enfront del poder de les empreses.

D'altra banda, per Honneth, la llibertat social en l'esfera del consum exigeix una igualtat d'oportunitats. La forma social de la llibertat no es pot donar si augmenta la distància socio-econòmica entre les classes socials. Aquest distanciament genera diferències, no només respecte a les oportunitats de consum, sinó també –i sobretot– en relació a les perspectives de futur dels consumidors.

Cal constatar, doncs –diu Honneth–, que l'esfera del consum mediada pel mercat, en els últims decennis, no s'ha convertit en un component de l'eticitat democràtica.⁸²

Per tal de pensar el consum com un àmbit de la llibertat social calen mecanismes discursius d'influència recíproca en el marc d'una igualtat d'oportunitats. En la mesura que els consumidors es puguin influenciar mútuament en les respectives interpretacions de les necessitats, molt millor podran modificar el seu comportament, en tant que consumidors, a través de la reflexió. Sense aquests dos elements –mecanismes

⁸⁰ *Ibidem*, pàg. 260 i s.

⁸¹ *Ibidem*, pàg. 290 i s.

⁸² *Ibidem*, pàg. 293.

discursius i igualtat d'oportunitats– que permetin una influència recíproca, els consumidors no poden percebre que realitzen la seva llibertat individual en una interacció cooperativa amb els altres.

(3) *El mercat de treball.*

Anteriorment hem vist com, per Hegel i Durkheim, el sistema econòmic capitalista no compleix la promesa de llibertat que li és inherent. Val a dir, però, que, per ambdós autors, la llibertat del mercat tan sols es pot donar en el treball, i no en el consum. La pràctica del consum no és una activitat relacional de la mateixa manera que ho és el treball. És en el treball –i no en el consum– on els individus poden experimentar-se a ells mateixos com a valuosos en relació a quelcom específic que aporten al conjunt de la societat.

Honneth posa de manifest dos problemes estructurals del capitalisme que Hegel ja havia anticipat en la seva anàlisi del mercat de treball i que, posteriorment, es realitzen en els segles XIX i XX.⁸³ En primer lloc, Hegel preveu que una manca de mesures de control estatal del mercat pot donar lloc a un augment de la pobresa en la població. Aquest pronòstic es compleix en la primera etapa del capitalisme. En segon lloc, Hegel intueix que la pressió per augmentar la productivitat del mercat pot derivar en una mecanització del treball i, a conseqüència d'això, en una manca de reconeixement de les activitats professionals. Aquest segon pronòstic es realitza al segle XX, on l'avenç de la tècnica genera una desqualificació progressiva de moltes activitats laborals.

Aquests dos problemes que en els últims dos segles afecten directament al mercat de treball –l'augment de la pobresa de la classe treballadora i la desqualificació de les activitats professionals– es tradueixen en un seguit de reivindicacions per part del moviment obrer. Honneth distingeix dues fases en la història del moviment obrer. En un primer moment, la classe obrera reivindica un seguit *mesures jurídiques* orientades a garantir la igualtat d'oportunitats. Posteriorment, les reivindicacions dels treballadors s'orienten a adquirir un seguit de *mecanismes discursius* que els permetin influir en les

⁸³ DL, pàg. 296 i s.

decisions empresarials.⁸⁴ Ambdues reivindicacions, però, tenen efectes paradoxals en la classe treballadora.

Amb l'aparició d'un Estat intervencionista, els treballadors aconseguixen moltes de les garanties jurídiques que havien reivindicat. Tanmateix, l'aparició de l'Estat intervencionista també suposa un punt d'inflexió en la història del moviment obrer en un altre sentit. La creixent regulació del treball per part de l'Estat, d'una banda, possibilita un seguit de prestacions per als treballadors en casos d'accident i de malaltia. Però, d'altra banda, aquesta mateixa regulació del treball genera una debilitació dels mecanismes discursius que fins aleshores havia tingut el moviment obrer. Així, amb l'aparició de l'Estat intervencionista, la força del moviment obrer experimenta una davallada important.

La intervenció social de l'Estat tendeix a individualitzar la classe treballadora: els drets socials que l'Estat intervencionista comença a atorgar als treballadors són drets subjectius, és a dir, drets que fan referència al treballador de manera individual. En certa manera, en el moviment obrer es pot veure l'efecte, abans esmentat, dels drets subjectius: l'individu –el treballador, en aquest cas– compta amb la protecció legal d'una esfera privada, però, al mateix temps, s'allunya amb això d'un entorn comunicatiu. Honneth atribueix, per tant, a l'Estat intervencionista una funció ambivalent: d'una banda, amb l'Estat del benestar els treballadors adquireixen progressivament un sentiment individual de valor propi; d'altra banda, però, això els allunya del sentiment de pertànyer a un estament social.⁸⁵

Després d'aquest període de debilitació, el moviment obrer torna a prendre força amb l'expansió del sistema de producció taylorista. Enfront de la simplificació del treball a un seguit d'activitats purament mecàniques que suposa el sistema de producció taylorista, les mobilitzacions sindicals reivindiquen una “activitat amb sentit” per als treballadors. Tot i això, fins la primera meitat del segle XX, el moviment obrer no havia assolit encara moltes de les reivindicacions que es plantejava.

La situació del moviment obrer experimenta canvis importants després de la Segona Guerra Mundial, quan el capitalisme adopta també noves formes d'organització.⁸⁶ És

⁸⁴ *Ibidem*, pàg. 302 i s.

⁸⁵ *Ibidem*, pàg. 309. Aquest mateix problema de l'Estat intervencionista l'hem vist, amb Habermas, en el capítol 2.

⁸⁶ DL, pàg. 320 i s.

aleshores que la classe treballadora adquireix progressivament una certa capacitat d'influència en les decisions empresarials. Així, per exemple, els sindicats obtenen drets de participació en la presa de decisions relatives a les condicions laborals. Es genera també una discussió pública sobre la “humanització del treball” i la necessitat d'eliminar les feines monòtones sense iniciativa dels treballadors.

Tanmateix, els avenços en l'àmbit del mercat de treball, segons Honneth, tornen a experimentar un retorcés important a partir dels anys noranta del segle XX.⁸⁷ Les grans empreses passen a guiar-se novament per criteris estrictes de rendibilitat. Les activitats mediadores dels òrgans estatals es limiten a funcions externes de control. A partir d'aleshores, els sindicats també perden la capacitat que havien adquirit per a una cogestió de les activitats productives. Al mateix temps, en els darrers anys del segle XX comença a emergir l'experiència d'una desvalorització del treball remunerat. El deteriorament dels ingressos i l'augment de la precarietat laboral es tradueixen en una pèrdua de reconeixement que s'experimenta de manera col·lectiva.

Per Honneth, l'efecte més preocupant d'aquest retorcés del moviment obrer –i que, segons ell, encara perdura en l'actualitat– és la tendència a desvincular comunicativament els treballadors. Actualment, es fa palesa una certa incapacitat de la classe treballadora per articular en comú formes de resistència i d'organització del treball per fer front a l'augment de la precarietat laboral.⁸⁸

Honneth atribueix al mercat de treball una important dimensió normativa orientada a garantir les condicions d'una llibertat social. Tot i això, el gran repte que ha d'afrontar el mercat de treball és la creixent individualització dels treballadors. En la mesura que el mercat de treball s'interpreti com una esfera orientada tan sols a l'èxit individual, aquest no podrà realitzar les seves promeses de llibertat social que li són inherents.

Segons la doctrina oficial tan difosa, aquí [en el mercat de treball] la supervivència i l'èxit depenen tan sols de la capacitat d'imposar-se de l'individu, com si aquest no estigués determinat per la situació de classe i les oportunitats d'educació de la família d'on prové. Per tant, el lloc de les idees antigues, segons les quals la igualtat d'oportunitats, les millores en el lloc de treball i la cogestió són necessàries per complir les promeses normatives del mercat de treball, fa temps que l'ocupen programes d'autoactivació múltiple,

⁸⁷ *Ibidem*, pàg. 327 i s.

⁸⁸ *Ibidem*, pàg. 331 i s.

que suggereixen amb un cinisme absolut que cadascú és, tot sol i de manera exclusiva, responsable del seu destí laboral. El grau d'anomalia amb què avui dia lluitem en l'esfera mediada pel mercat del treball social es mesura, exclusivament, en aquesta reconversió de la promesa de llibertat social en la de, tan sols, simple llibertat individual".⁸⁹

Enfront d'aquesta situació, Honneth tan sols veu una possible solució en forces oposidores de caràcter transnacional que siguin capaces de tornar a delimitar el mercat de treball. En el marc de la Unió Europea, els governs nacionals fa temps que han perdut la capacitat de dur a terme aquesta regulació. Per Honneth, només els moviments obrers transnacionals poden actualment lluitar per garantir un salari mínim, la seguretat en el treball o bé, reivindicar la importància d'una cogestió del mercat de treball.

En la mesura que les comunitats transnacionals que es puguin crear per a la consecució d'aquests projectes siguin més fortes, en la mesura que, amb recolzament de l'opinió pública, tinguin més poder de vetar per imposar normes de llibertat social en condicions de treball desregulades, més seguirà la perspectiva d'un procés civilitzador-moral de l'economia de mercat.⁹⁰

Per últim, cal veure quin lloc ocupa la categoria d'espai públic (*Öffentlichkeit*) en l'eticitat democràtica de Honneth.

c) Les relacions a l'espai públic.

En els dos apartats precedents hem vist com, tant en l'àmbit de les relacions personals com en l'àmbit de les relacions econòmiques, poden no donar-se les condicions per a la realització de la llibertat social. Molt sovint, la causa d'això es situa en la incapacitat de la ciutadania per configurar de manera conjunta, lliurement i sense coercions, un espai públic compartit.

Certament, la manca de participació de la ciutadania en la configuració de l'espai públic pot fer minvar les possibilitats de la llibertat social en general. No obstant això, per Honneth, l'espai públic no es pot concebre com el lloc on es decideixen de manera autònoma les condicions que han de regir en les altres dues esferes de la llibertat social.

⁸⁹ *Ibidem*, pàg. 338.

⁹⁰ *Ibidem*, pàg. 339.

La realització de la llibertat social en l'espai públic depèn de la realització de la llibertat en l'àmbit de les relacions personals i del mercat.

En aquest sentit –diu Honneth–, en la construcció deliberativa de la voluntat que ha de tenir lloc en els múltiples i diversos fòrums de la vida pública s'han posat una sèrie de límits; tan sols fa justícia als seus propis principis de legitimació quan un procés de debat continu al voltant de les condicions de la inclusió social considera que cal recolzar les lluites per la llibertat social en les altres dues esferes.⁹¹

La característica principal de la concepció de la democràcia de Honneth es troba en aquesta relació intrínseca entre les tres esferes que constitueixen l'eticitat democràtica: les relacions personals, el mercat i la vida pública democràtica.

La interconnexió entre les tres esferes de l'eticitat democràtica requereix mostrar, primer, en quin sentit l'espai públic representa un àmbit d'acció de la llibertat social. Per dur a terme això, Honneth es basa especialment en el pensament de John Dewey (1). En segon lloc, cal reprendre la interpretació tradicional de l'Estat com un òrgan encarregat de realitzar la voluntat política establerta democràticament (2). Les limitacions dels elements estrictament jurídics en aquesta funció de l'Estat conduiran Honneth a tenir en compte les pràctiques culturals com a garantia del funcionament d'una societat democràtica (3). La democràcia, en Honneth, es fonamenta així, novament, en l'àmbit de les relacions intersubjectives.

(1) La vida pública democràtica.

De la mateixa manera que en l'esfera de les relacions personals i en l'esfera del mercat, en el procés de constitució dels nous Estats democràtics també es dona la institucionalització progressiva d'una concepció de la llibertat que no s'interpreta en termes purament individualistes.

Amb l'aparició de la burgesia emergeix la necessitat d'una opinió pública articulada a partir del debat públic i de la discussió. Es comença a configurar així una opinió pública en contra de la dominació que tradicionalment havia exercit la noblesa.⁹² Més enllà de l'àmbit estRICTE de la burgesia, en les esferes públiques de la classe treballadora també es

⁹¹ *Ibidem*, pàg. 341.

⁹² J. Habermas, *Història y crítica de la opinión pública*, ob. cit., cap. 4.

desenvolupen debats al voltant de temes que afecten al conjunt de la població.⁹³ Tanmateix, aquestes diverses “vides públiques” –de la burgesia i del proletariat– no tenen encara una influència decisiva en la configuració del poder estatal. És a partir de la Revolució Francesa que l’opinió pública comença a exercir influència sobre el poder polític. Amb la Revolució Francesa s’inicia un procés de democratització del dret electoral i una ampliació general de la participació democràtica.

L’aspecte més important d’aquesta nova forma de participació democràtica rau en què l’elecció de cada un dels ciutadans es relaciona amb el bé comú i, per tant, s’ha de poder justificar davant dels altres. Els drets polítics no s’adrecen ja a l’individu en tant que individu, sinó al ciutadà en tant que membre d’una comunitat de dret democràtica.

Tanmateix, segons Honneth, el naixement de l’espai públic democràtic no es pot identificar tan sols amb la pràctica d’un intercanvi d’arguments. La pràctica democràtica d’intercanvi d’opinions i arguments sempre es dona en un context d’activitats materials que cal tenir en compte.

La llibertat social que practiquen els membres de la societat en l’esfera institucional de la vida pública democràtica abraça més que la pura adopció recíproca dels rols d’orador i d’oient; viu sempre, a més, del compliment de tasques instrumentals, les quals s’uneixen de manera que, conjuntament, serveixen a l’intercanvi vital d’opinions en competència.⁹⁴

Per Honneth, el procés democràtic d’una formació de la voluntat requereix, a més de debats públics en sentit estricte, la realització d’activitats de reproducció material inserides en un context de divisió del treball. Al nostre entendre –ho veurem en el següent apartat–, és per això que Honneth troba en John Dewey l’autor que més s’apropa a una realització de la llibertat social en l’àmbit de l’espai públic.

En la seva reconstrucció normativa de la vida pública democràtica, Honneth cita dos autors especialment importants: Émile Durkheim i John Dewey.⁹⁵ Durkheim és un dels autors que més insisteix en la importància dels debats públics per al bon funcionament

⁹³ DL, pàg. 334.

⁹⁴ Ibídem, pàg. 350.

⁹⁵ Ibídem, pàg. 358 i s.

de la democràcia.⁹⁶ Anys més tard, Dewey reprèn aquesta mateixa idea a *L'opinió pública i els seus problemes*.⁹⁷

Tant Durkheim com Dewey subratllen la dimensió epistèmica dels debats públics. Ambdós autors esmenten també la necessitat d'establir vincles de comunicació entre els òrgans de govern i la població. Els vincles de comunicació entre l'Estat i la societat han de permetre augmentar el nombre de persones que poden fer públiques les seves preocupacions. D'aquesta manera, l'Estat podrà proposar solucions més intel·ligents als problemes que afecten al conjunt de la població.

Ara bé, en aquest èmfasi de la funció cognitiva de l'opinió pública encara no es pot detectar de quina manera la vida pública democràtica constitueix una esfera de la llibertat social. La llibertat social en l'àmbit de la vida pública s'observa més clarament en l'obra de Dewey, precisament, perquè Dewey va més enllà d'una lectura estrictament epistèmica de la democràcia. Per Dewey, la democràcia representa una activitat cooperativa conjunta orientada a l'autorealització individual.

Segons Honneth, Dewey formula la idea de la llibertat social a partir d'aquest ideal cooperatiu.⁹⁸ En Dewey, la configuració de la vida pública es dona quan els diferents membres d'un grup, a partir de l'entrecruament de les seves accions individuals –i no només de les seves opinions–, perceben les conseqüències que, per a cada un d'ells, es deriven de les activitats que realitzen conjuntament. Així, la vida pública democràtica és, per Dewey, una forma de llibertat social en la mesura que permet millorar les circumstàncies de vida individuals mitjançant un procés de cooperació social. Més endavant reprendrem aquest plantejament de Dewey. Per ara, tan sols ens interessa subratllar que aquesta concepció cooperativa de la democràcia articula una perspectiva de la llibertat social que es troba en Dewey i no en Durkheim.

Honneth descriu com les idees de Dewey no van trobar, aleshores, un entorn social i polític adient per a la seva realització.⁹⁹ Tanmateix, per Honneth, no és pas això l'aspecte principal que dificulta la realització de la llibertat social en l'esfera de la vida pública democràtica. L'espai públic compta amb un element distintiu especialment

⁹⁶ E. Durkheim, *Leciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, Buenos Aires, Niño y Dávila, 2003. Especialment lliçons 4-7.

⁹⁷ J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004.

⁹⁸ DL, pàg. 366.

⁹⁹ *Ibidem*, pàg. 367 i s.

important, en relació a les altres dues esferes de la llibertat social. La vida pública democràtica no representa un àmbit relacional en el qual els individus participen necessàriament. Al contrari de les relacions personals i les relacions econòmiques, en la construcció de la voluntat democràtica cal que cadascú prengui la decisió de participar. De fet, molt sovint es detecta una manca de participació ciutadana en la vida pública democràtica. Per Honneth, aquest és el principal problema a què ha de fer front la reconstrucció normativa de la vida pública: l'apatia o el desinterès per part de la ciutadania.

A la segona meitat del segle XX, diversos estudis subratllen un desinterès creixent de la població pel que fa a la participació en la vida pública democràtica. Entre aquests estudis, n'hi ha dos de paradigmàtics: *La condició humana*, de H. Arendt, i *Història i crítica de l'opinió pública*, de J. Habermas. Tant Arendt com Habermas diagnostiquen una tendència a la privatització de la vida pública. Per ambdós autors, l'espai comunicatiu que representa l'*Öffentlichkeit* s'ha transformat en un àmbit d'interacció on els individus tan sols actuen de manera privada.

Honneth detecta, però, certes mancances en les anàlisis d'Arendt i Habermas. Cap dels dos no va tenir en compte determinats fenòmens empírics, i això els va conduir a un diagnòstic excessivament pessimista de la vida pública de postguerra. Contràriament al que afirmen Arendt i Habermas, a l'època de postguerra molts països van experimentar una revifada dels debats públics al voltant, per exemple, de les conseqüències del conflicte bèl·lic. Segons Honneth, l'abast d'aquests debats permet intuir una revitalització de la vida pública democràtica, fet que es contradia amb la tesi d'una privatització creixent de l'espai públic i d'un augment de l'apatia per part de la població.

Això no treu, però, que les obres d'Arendt i Habermas articulessin una concepció normativa important en les reivindicacions de la llibertat social d'aleshores. La categoria habermasiana de "societat civil" va exercir una gran influència als anys 60 i 70, mentre que la categoria arendtiana d'"espai públic" va ser predominant en la perspectiva normativa dels anys 80.

En l'actualitat, Honneth esmenta altres elements decisius per a la reconstrucció normativa de la vida pública, com ara el fenomen de la virtualització dels mitjans de comunicació tradicionals. En els darrers anys s'ha fet palesa una tendència dels mitjans

de comunicació a crear una “descripció virtual de la realitat” que repercuteix en el comportament de la vida pública democràtica.¹⁰⁰

Enfront d'aquest fenomen, Honneth esmenta la necessitat de garantir uns mitjans de comunicació que duguin a terme la funció democràtica que els corresponen: oferir al públic la possibilitat d'una presa de postura informada i reflexiva.

Però, a més d'aquest posicionament informat, els membres d'una societat democràtica que es complementen en un intercanvi d'opinions també han de comptar amb el convenciment que la configuració de la seva voluntat –d'allò que volen– és prou ferma per poder dur-se a terme. Aquesta realització és una de les tasques de l'Estat de dret democràtic.

(2) L'Estat de dret democràtic.

Anteriorment hem vist com la Revolució Francesa va suposar un canvi respecte a la participació política de la ciutadania. Doncs bé, la Revolució Francesa va suposar igualment un punt d'inflexió respecte a la interpretació de l'Estat. A partir d'aleshores, s'entendrà que la funció principal de l'Estat és dur a la pràctica la voluntat del poble establerta democràticament.

En el marc general d'aquesta interpretació es donen dues tendències: una, que atribueix a l'Estat un rol plebiscitari; i una altra, que li atribueix un rol representatiu. Tanmateix, en la tradició teòrica que interessa a Honneth –que va de Durkheim i Dewey fins Habermas– l'Estat s'entén d'una altra manera.

Honneth destaca una tercera interpretació, segons la qual l'Estat té com a funció principal possibilitar la realització de la llibertat social. L'Estat ha de portar a terme la realització de la llibertat a partir d'una configuració conjunta de la voluntat política, seguint el model d'un programa d'investigació permanent (Durkheim, Dewey) o bé, de processos de discussió (Habermas). En qualsevol cas, en aquesta tercera línia interpretativa s'inverteix la manera d'entendre la relació entre l'Estat i la vida pública: ja no és l'Estat el que justifica i crea la vida pública, sinó a l'inrevés.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pàg. 393 i s.

En definicions d'aquest tipus [en referència a Durkheim, Dewey i Habermas], l'Estat modern s'entén a partir de la condició, que és anterior a ell en el pensament, d'una llibertat social dels membres de la societat, que es reconeixen mútuament en el seu discerniment: representa l'"òrgan reflexiu" o la xarxa d'instàncies polítiques, amb l'ajuda de la qual aquells individus que es comuniquen entre ells intenten realitzar les seves idees, obtingudes "experimentalment" o "deliberativament", respecte a les solucions adients per als problemes socials, tant des d'un punt de vista moral com material.¹⁰¹

En el marc d'aquesta inversió respecte a la interpretació de l'Estat, cal tenir en compte que la participació en la vida pública de les classes baixes ha estat tradicionalment molt escassa. Fins la primera meitat del segle XIX, en la configuració de la vida pública tan sols hi participaven aquelles capes de la noblesa i de la burgesia que gaudien de benestar econòmic. La situació va anar canviant lentament, fruit d'un seguit de revoltes –també en els cercles intel·lectuals– que reclamaven una major democratització dels Estats constitucionals.

Paral·lelament –ja ho hem vist–, és en aquest mateix període que l'Estat comença a exercir un paper cada vegada més intervencionista en la vida de les persones. L'Estat emprèn una seguit de mesures orientades a garantir els guanys de l'empresa capitalista i, alhora, a cobrir les necessitat bàsiques d'amplis sectors de la població. No obstant això, les intervencions estatals no van contribuir a una major participació de la ciutadania en la vida pública. Així, per exemple, les mesures de protecció estatals no van anar acompanyades de mesures jurídiques orientades a garantir un intercanvi real d'opinions. Per Honneth, aquest segueix sent, encara avui, un dèficit que pateixen molts Estats constitucionals.

Els Estats constitucionals moderns, que d'acord a la seva idea institucionalitzada tenen l'obligació d'incloure a tots els ciutadans en els processos d'una construcció de la voluntat democràtica, en la seva legislació segueixen depenent d'un acord relativament limitat, mediat pel parlament, entre les elits econòmiques, els partits burgesos i el govern.¹⁰²

Però, més enllà dels elements jurídics que puguin garantir els Estats, Honneth considera els costums arrelats en els integrants d'una societat un aspecte cabdal per al bon

¹⁰¹ DL, pàg. 408.

¹⁰² DL, pàg. 416.

funcionament de la vida pública democràtica. La igualtat de drets pot estar garantida per a tots els ciutadans des del punt de vista jurídic i, tanmateix, determinats sectors de població es poden veure discriminats si una actitud democràtica no està prou estesa en la població. Per això –diu Honneth– és erroni pensar una construcció deliberativa de la voluntat política tan sols tenint en compte un seguit d'elements jurídics: també cal parar atenció a altres elements –no jurídics–, com a ara els costums i el comportament dels membres que integren la societat.¹⁰³

Aquesta perspectiva que posa èmfasi en els hàbits i els costums arrelats en la població concorda amb la idea de Honneth d'una eticitat democràtica, segons la qual la democràcia tan sols es realitza quan els principis de la llibertat també es porten a terme en l'esfera de les relacions personals i del mercat: quan aquests principis de la llibertat es veuen reflectits en les pràctiques i els costums de la vida diària de les persones.¹⁰⁴

És per això que Honneth finalitza el seu esbós d'una eticitat democràtica apel·lant a la importància d'una cultura política democràtica.¹⁰⁵

(3) *L'element de la cultura política.*

En la seva concepció d'una eticitat democràtica, Honneth sosté que la realització de la llibertat individual en el procés democràtic depèn de la realització de les formes pròpies de la llibertat en les esferes de les relacions personals i del mercat. En aquest sentit, la vida pública democràtica depèn d'un seguit de condicions socials que no ha pogut reproduir ella mateixa; que no s'han pogut donar en ella mateixa.

En darrer terme, la idea principal de *El dret de la llibertat* es pot resumir de la següent manera: l'actual orientació normativa del procés democràtic rau en què la pretensió de llibertat que li és inherent tan sols es podrà assolir si, alhora, aquest procés democràtic

¹⁰³ Aquesta idea serveix a A. Margalit per desenvolupar la seva tesi d'una "societat decent". Margalit insisteix en què una societat sempre es pot descriure des dos perspectives bàsiques: de manera abstracte, atenint-nos a les seves normes i les seves lleis o bé, de manera concreta, en relació a la seva conducta real. A. Margalit, *La sociedad decente*, ob. cit., pàg. 15-18.

¹⁰⁴ "El sistema social de l'eticitat democràtica –diu Honneth– representa una complexa xarxa de relacions recíproques, on la realització de l'obstinada llibertat en una esfera d'acció depèn del fet que en les altres també es realitzin els principis de llibertat fonamentals en cada cas. El participant lliure en el mercat, la ciutadana democràtica, segura d'ella mateixa, i el membre de la família emancipat: totes aquelles figures que representen, per a la corresponent esfera, ideals institucionalitzats en la nostra societat es condicionen mútuament perquè les propietats d'una, en darrer terme, no es poden consumir sense les propietats de les altres dues". DL, pàg. 440

¹⁰⁵ *Ibidem*, pàg. 438-446.

alimenta les aspiracions de llibertat en les altres dues esferes. Els membres d'una societat democràtica estan molt més inclosos en la construcció de la voluntat política en la mesura que poden comptar amb un major grau de llibertat social en l'àmbit de les relacions personals i en l'àmbit de l'economia.

Segons Honneth, en el marc actual de la Unió Europea, els vincles de dependència i d'obligatorietat recíproca entre ciutadans no poden sorgir del fet de pertànyer a una comunitat nacional. Els actuals vincles de dependència recíproca requereixen d'una consciència de solidaritat transnacional. En aquest sentit, Honneth apunta la necessitat d'una nova interpretació ampliada de la idea del patriotisme constitucional.¹⁰⁶ Interpretar de manera ampliada el patriotisme constitucional vol dir que aquest no es pot vincular tan sols al dret, sinó també a la realització de les promeses de llibertat en les relacions personals i en el mercat.

Si bé la idea del patriotisme constitucional ha quedat molt lligada tan sols al mitjà del dret, el patriotisme inherent a l'arxiu europeu d'ambicions de llibertat col·lectives està orientat a la realització de totes les promeses de llibertat institucionalitzades en les diferents esferes. I en èpoques on la defensa de les pretensions de llibertat ja assolides i la lluita per aquelles altres que encara són incomplotes res necessitaria més intensament que una vida pública compromesa i transnacional, no hi ha més que l'esperança en què, en el substrat d'aquesta consciència de la història, es pugui desenvolupar una cultura europea d'atencions compartides i solidaritats ampliades".¹⁰⁷

Per Honneth, la democràcia requereix la inclusió de l'individu en àmbits de relacions on es donen vincles de reconeixement. Els processos de deliberació no poden funcionar adequadament sense garantir la llibertat individual. I aquesta llibertat individual es dona en els vincles de reconeixement, en l'àmbit de les relacions personals i del mercat, i no tan sols en l'àmbit de l'espai públic democràtic. En aquesta concepció de l'eticitat democràtica, la cooperació ocupa un lloc especialment important. A partir de la tradició teòrica que va de Hegel a Dewey, en darrer terme, Honneth interpreta la societat com un sistema cooperatiu.

Val a dir, però, que el plantejament de Honneth no és ben bé el d'una "societat justa de cooperació", en el sentit de Rawls. Per a Rawls, l'aspecte prioritari és determinar una

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 442 i s.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pàg. 445-446.

concepció de la justícia que estableixi els criteris de cooperació entre ciutadans lliures i iguals.¹⁰⁸ En Rawls, allò que manté units els diferents membres en la cooperació és el fet de compartir determinats principis de la justícia, el fet que hi hagi certes “càrregues” que tothom té (el que Rawls anomena l’“element raonable” de la cooperació). En aquest context “raonable” de cooperació, els objectius propis de cadascú en particular poden ser divergents (l’“element racional” de la cooperació, en Rawls).¹⁰⁹ En Honneth, el plantejament de la cooperació és un altre: en l’element cooperatiu de les relacions personals, del mercat i de la vida pública democràtica, l’individu experimenta la complementarietat recíproca de la idea hegeliana d’“ésser un mateix en l’altre”.

Les implicacions de la cooperació en Honneth no són exclusives del mercat. La mateixa estructura de complementarietat recíproca es dona tant en les relacions personals com en la vida pública democràtica. Tanmateix, és en l’àmbit del mercat on millor es pot analitzar la dinàmica interna d’una activitat cooperativa.

Com ja hem vist, per Hegel i Durkheim, la competència del mercat capitalista tan sols pot esdevenir comprensible i legítima per als participants en la mesura que l’experimenten com una forma de complementarietat recíproca, en tant que membres d’una activitat cooperativa. En el marc d’una activitat cooperativa, cada un dels participants persegueix els seus objectius propis, bo i sabent que, per si sol, no se’n sortiria.

Els participants en la cooperació no poden assolir els seus objectius de manera aïllada, individualment, tant si es tracta d’objectius comuns i compartits per la resta de participants com si es tracta d’objectius particulars. En la cooperació la nostra racionalitat individual (he de realitzar X, per tant, he de fer Y) esdevé una racionalitat social d’interdependència (*nosaltres* hem de realitzar X, de manera que jo he de fer Y i l’altre ha de fer Z). A la base d’aquesta estructura cooperativa no ha d’haver-hi necessàriament l’altruisme, sinó el mutualisme: un tipus d’activitat on tots ens beneficiem, però tan sols si treballem junts, si tots hi participem.¹¹⁰ Per a cada un dels participants en la cooperació és bo, doncs, encoratjar els altres per tal que puguin realitzar els seus objectius propis.

¹⁰⁸ J. Rawls, *Liberalismo político*, ob. cit., 39 i s.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pàg. 278 i s.

¹¹⁰ Sobre el mutualisme en la cooperació, vegeu M. Tomasello, *Por qué cooperamos?*, Madrid, Katz, 2010. Sobre el desenvolupament d’una “racionalitat social” en els contextos de cooperació, vegeu J. Nida-Rümelin, “Demokratie als Kooperation”, dins J. Nida-Rümelin, *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1999, pàg. 150-169.

Al nostre entendre, la cooperació és un aspecte central en l'eticitat democràtica de Honneth. Tan sols posant l'accent en l'element cooperatiu de *El dret de la llibertat* podem concebre la perspectiva de la democràcia de Honneth com una concepció alternativa, no només al plantejament liberal, sinó també a les concepcions republicana i deliberativa de la democràcia. Axel Honneth ha desenvolupat, en un altre lloc, fins a quin punt l'element de la cooperació permet concebre una altra manera d'entendre la democràcia. A partir de l'obra de John Dewey, a *Das Andere der Gerechtigkeit*, Honneth formula la idea d'una *democràcia com a cooperació reflexiva*.

En el següent i últim capítol veurem amb més deteniment en què consisteix la idea d'una democràcia com a cooperació reflexiva. En relació al model deliberatiu de Habermas, veurem com aquestes dues concepcions de la democràcia –la democràcia deliberativa i la noció, en Honneth, d'una democràcia cooperativa–, fins a un cert punt, es poden interpretar com a teories complementàries. No obstant això, hi ha elements que permeten pensar la concepció cooperativa de Honneth –en contraposició al model deliberatiu– com una concepció de la democràcia capaç de donar resposta a alguns dels principals problemes a què han de fer front les societats modernes.

5. LA DEMOCRÀCIA COM A COOPERACIÓ REFLEXIVA.

5.1. Introducció

En el capítol 3, hem vist com, juntament amb el republicanisme, la democràcia deliberativa representa una alternativa a la concepció de la política liberal. A diferència del liberalisme, tant el republicanisme com la teoria deliberativa posen èmfasi en la configuració discursiva de la voluntat política. L'exercici de la política no representa un tipus d'acció estratègica per mitjà de la qual els ciutadans miren d'evitar un possible abús de poder estatal. L'activitat política implica necessàriament una influència recíproca entre ciutadans i la determinació per part d'aquests de les institucions. Per ambdues concepcions, l'Estat s'ha d'orientar a garantir la inclusió de la ciutadania en la pràctica discursiva de la política, de la qual depèn la legitimitat de les institucions.

Posteriorment, hem vist com, a partir de la idea d'una eticitat democràtica, Honneth desenvolupa una altra concepció de la democràcia que va més enllà d'una articulació discursiva de l'espai públic. La noció d'una eticitat democràtica de Honneth ens mostra com les alternatives a la concepció liberal no s'esgoten amb el republicanisme i amb la democràcia deliberativa.

No obstant això, anteriorment a *El dret de la llibertat*, Honneth ja havia formulat les línies directrius d'una concepció alternativa de la democràcia a *Das Andere der Gerechtigkeit*. A partir de l'ideal cooperatiu de John Dewey que hem esmentat abans, Honneth desenvolupa la concepció d'una *democràcia com a cooperació reflexiva*.¹

La democràcia com a cooperació reflexiva posa èmfasi en una concepció de la llibertat entesa com a autorealització individual. A diferència de Habermas, per a qui la democràcia no es pot concebre al marge d'una configuració discursiva de l'opinió i de la voluntat política, per Honneth la prioritat de la democràcia és l'autorealització de l'individu. Aquesta nova orientació de la democràcia l'hem vist, des d'una perspectiva més àmplia, a *El dret de la llibertat*. En el context d'una democràcia com a cooperació

¹A. Honneth, "Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp. Frankfurt a/M, 2000, pàg. 283-309. Sobre la interpretació que Honneth fa del pensament de Dewey, vegeu també A. Honneth, "Zwischen Prozeduralismus und Teleologie", a H. Joas (ed.) *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werke von John Dewey*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, pàg. 116-138.

reflexiva, la realització de l'individu es pensa, sobretot, en relació a la tercera esfera de l'eticitat democràtica: el mercat de treball. Així, una de les particularitats principals de la proposta de Honneth a *Das Andere der Gerechtigkeit* és la recuperació del treball en el context de la teoria de la democràcia.

Per Honneth, la concepció del treball de Marx manté un paral·lelisme important amb la noció del reconeixement de Hegel. L'autorealització humana en Marx s'entén a partir del treball. L'aspecte més significatiu és que l'autorealització no representa un procés monològic. Marx entén el treball com un tipus de producció cooperativa on es confirma una dependència recíproca entre individus. En el treball cadascú li deu a l'altre les condicions de la seva realització. Els individus es complementen mútuament en el moment que s'autorealitzen. En la mesura que els membres d'una comunitat queden exclosos de l'activitat cooperativa que representa el treball no poden dur a terme aquesta autorealització; els manca la complementació mitjançant un altre subjecte que els reconegui les particularitats específiques.

Aquesta perspectiva del treball serveix a Marx per desenvolupar la seva crítica social del capitalisme: en la mesura que les activitats productives dels individus deixen de coordinar-se a través de la cooperació per coordinar-se a través del diner es perden les relacions de reconeixement; l'individu esdevé així un ésser egoista que tan sols busca enriquir-se. Al capdavall, el capitalisme substitueix l'element mitjancer d'una interacció cooperativa per l'element del diner. D'aquesta manera es creen relacions socials on la complementació mútua es substitueix per l'explotació mútua.² Com ja hem vist abans, aquesta forma d'explotació, en Marx, –a diferència de Hegel i Durkheim– tan sols es pot superar amb l'abolició del capitalisme.

El més important, però, és que Marx contempla una relació entre el treball i la democràcia. Marx i Engels comprenen la democràcia com una associació de productors lliures: “una associació on el desenvolupament lliure de cada un és la condició per al desenvolupament lliure de tots”.³

No obstant això, la teoria social que parteix de Marx –i aquí s'inclou especialment la Teoria Crítica– considera el treball de manera ambivalent. D'una banda, el treball ha estat a la base de les relacions de domini en les societats capitalistes. D'altra banda,

² K. Marx, *Manuscripts económico-filosòfics*, Barcelona, Ed. 62, 1991, pàg. 227 i s.

³ K. Marx/F. Engels, *El manifest comunista*. Fundació Fridrich Engels, 2005. pàg. 49.

però, la teoria social amb arrels marxistes sempre ha tingut en compte el potencial emancipador del treball.⁴ Podem dir que, en el marc de la Teoria Crítica, tant les anàlisis de la dominació com de l'emancipació es troben d'una o altra manera relacionades amb el treball.

Des del discurs clàssic de la democràcia liberal no s'estableix un vincle entre democràcia i treball. El més significatiu, però, és que aquest vincle tampoc no el trobem en el model d'una democràcia deliberativa. En aquest apartat veurem com la reinterpretació del *treball* de Honneth desemboca en una orientació normativa que es fonamenta en el vincle entre democràcia i treball cooperatiu.

Segons Honneth, les diferents orientacions de la filosofia social en l'àmbit de la Teoria Crítica tenen una premissa en comú: comparteixen una idea ètica entesa com a praxi comuna, en la qual els subjectes assoleixen l'autorealització de manera cooperativa.⁵ Com veurem, aquesta és una de les idees centrals de la democràcia com a cooperació reflexiva: la socialització de l'home tan sols es pot assolir sota condicions de llibertat cooperativa.⁶

Honneth troba en això –la socialització entesa a partir d'una llibertat cooperativa– un vincle entre la Teoria Crítica i el pragmatisme americà. Entre els autors pragmatistes, John Dewey ocupa un lloc especialment important en la reinterpretació que Honneth fa del treball en l'àmbit de la teoria de la democràcia.

Tant el republicanisme com la teoria deliberativa incorporen el pensament de Dewey en les seves respectives concepcions de la democràcia.⁷ No obstant això, en ambdós casos es tracta d'una interpretació esbiaixada de Dewey. Segons Honneth, hi ha un element especialment important que permet interpretar Dewey al marge tant del republicanisme com de la teoria deliberativa. A l'hora d'establir els principis de la democràcia, Dewey no es guia pel model d'una *deliberació comunicativa*, sinó pel model d'una *cooperació social*. A partir d'aquesta distinció, Honneth formula una primera hipòtesi: en la mesura

⁴ O. Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen, Steidl, 2001. Especialment cap. IV. H. Marcuse, "Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo", a H. Marcuse, *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus, 1969. pàg. 9-54. Especialment, pàg. 46 i s. A. Honneth; "Arbeit und Anerkennung", a *Das Ich im Wir*, ob. cit., pàg. 78-102.

⁵ A. Honneth, "Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie", C. Halbig/ M. Quante (eds.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Berlin, Lit Verlag, 2004, pàg. 9-31.

⁶ *Ibidem*, pàg. 15.

⁷ FV, pàg. 239 i 381.

que Dewey interpreta la democràcia com una forma de cooperació col·lectiva pot reunir els elements de la comunitat democràtica (republicanisme) i de la deliberació racional (procedimentalisme) –dos elements que en la teoria contemporània es presenten de manera contraposada– en una única teoria de la democràcia.⁸

John Dewey esdevé, per tant, l'autor de referència en la proposta de Honneth d'una democràcia com a cooperació reflexiva. Vegem, doncs, a continuació, els aspectes més rellevants del pensament de Dewey pel que fa a la seva concepció de la democràcia.

5.2. John Dewey: filòsof de la democràcia.

John Dewey va ser, sens dubte, un dels filòsofs més importants dels Estats Units durant la primera meitat del segle XX. Després de la seva mort, l'any 1952, el pensament de Dewey va perdre ràpidament la influència que havia tingut fins aleshores. Les causes d'aquesta pèrdua de valoració són molt diverses i, en part, de naturalesa política. Un dels motius principals, però, va ser la creixent professionalització de la filosofia americana a partir de 1945.⁹

A finals dels anys 70 el pensament de Dewey torna a adquirir una certa rellevància. El mèrit d'això és degut, en bona mesura, a les publicacions de Richard Bernstein i Richard Rorty.¹⁰ Segons Rorty, Dewey és un dels filòsofs més importants del segle XX –juntament amb Heidegger i Wittgenstein– i un dels autors que més ha influenciat en el seu pensament.

No obstant això, durant bona part del segle XX John Dewey ha estat conegut, de manera gairebé exclusiva, per la seva vessant com a pedagog. La ràpida traducció de *Democracy and Education* va contribuir a la gran influència de la seva teoria de l'educació en el context de la pedagogia europea.¹¹ Això va provocar que la teoria de la democràcia de Dewey, en certa manera, quedés eclipsada per la seva teoria de

⁸ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 286.

⁹ H. Joas (ed.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk John Dewey*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2000, pàg. 7.

¹⁰ R. Bernstein, *John Dewey*, Washintong Square Press, 1966. [trad. cast. de Alicia Garcia Ruiz, a *Filosofia i democràcia: John Dewey*, Barcelona, Herder, 2010.]. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1980. [trad. cast. de Jesús Fernández Zulaica, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Càtedra, 1983.]

¹¹ J. Dewey, *Democracy and Education*, a J. Dewey, *Middle Works*, Vol. 9. Illinois University Press, 1985. [trad. cast. de Lorenzo Luzuriaga, *Democracia y educación*. Madrid, Morata, 1995]. La primera traducció castellana, "Democracia y educación", a *Obras de Dewey*, 5. Madrid, Ediciones de la Lectura, 1926. Sobre l'obra de Dewey a Espanya: www.deweycenterspain.com

l'educació. Però John Dewey és, abans que res, un filòsof de la democràcia. Com diu Hans Joas, no hi ha cap filòsof per al qual la democràcia hagi estat una orientació tan forta del seu pensament com J. Dewey. No és exagerat, per tant, –diu Joas– anomenar la filosofia de Dewey com una “filosofia de la democràcia”.¹²

En l'evolució de la teoria de la democràcia de Dewey destaquen dos períodes: un primer període on s'observa la influència del pensament de Marx; i un segon període en el qual Dewey desenvolupa una particular concepció de l'espai públic.

L'apropiació de Dewey per part del republicanisme i de la teoria deliberativa a què ens referíem abans té a veure, sobretot, amb la seva concepció de l'espai públic. Aquesta apropiació ha contribuït a una difusió de Dewey en clau republicana, o bé en clau deliberativa. Tanmateix, la teoria de la democràcia de Dewey té certes particularitats que fan del tot inviable l'equiparació del seu pensament, tant amb el republicanisme com amb la teoria deliberativa. En la nostra exposició, ens centrarem especialment en aquells aspectes que allunyen Dewey de la concepció deliberativa. Entre els aspectes que fan de la concepció de la democràcia de Dewey una teoria singular, la idea d'un *individualisme de la democràcia* ocupa un lloc especialment important.

A *La condició humana* Hannah Arendt descriu el sorgiment, en la modernitat, de la societat enfront de l'espai públic.¹³ Un element determinant de la distinció entre l'espai social i l'espai públic és el lloc que ocupa l'individu i la manera d'entendre l'individualisme. Arendt descriu l'espai públic –tal com l'entenien els grecs– com el lloc on l'individu havia de distingir-se sobre la resta; l'espai públic era el lloc per a l'excel·lència humana. Aquesta forma d'individualitat lligada a l'excel·lència desapareix amb l'eclosió de l'esfera social moderna. Una cosa semblant passa amb la noció grega de la igualtat. En el món grec la igualtat –la igualtat “dels pocs”– comprenia una forma d'individualitat.¹⁴ En la modernitat, en canvi, la concepció de la igualtat esborra pràcticament qualsevol rastre d'individualitat. Doncs bé, podem dir que el pensament polític de John Dewey reivindica la idea de l'*individualisme*. No es tracta,

¹² H. Joas, *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk John Dewey*, ob. cit., pàg. 11.

¹³ H. Arendt, “L'eclosió de la societat”, a *La condició humana*, ob. cit., pàg. 49-62.

¹⁴ “Pertànyer als pocs “iguals” (*homoioi*) –diu Arendt– significava tenir accés a una vida entre pars; però l'espai pública en si mateix, la *polis*, estava penetrada per un esperit forçament agonal, on cadascú havia d'estar constantment distingint-se de la resta, havia de mostrar a través d'accions úniques o d'èxits de tota mena que ell era el millor de tots (*aien aristuein*). L'espai públic, en altres paraules, estava reservat a la individualitat; era l'únic lloc on els homes podien ensenyar qui eren realment i de manera imbescanviable”. *Ibidem*, pàg. 53.

però, de la idea grega de l'individualisme. Per entendre correctament la teoria de la democràcia de Dewey cal veure en què consisteix realment el que ell anomena l'*individualisme de la democràcia*.

5.2.1. *L'individualisme de la democràcia.*

Les idees principals de la democràcia de Dewey es troben ja en un dels seus primers textos de teoria política: "The Ethics of Democracy".¹⁵ El text és la resposta de Dewey a la concepció de la democràcia de Henry Maine. Segons Dewey, Maine redueix la concepció de la política i de la democràcia a tres punts principals: (a) la democràcia tan sols és un forma de govern; (b) el govern té a veure amb el tipus de relació que s'estableix entre els individus i el sobirà; i (c) la particularitat de la democràcia resideix en què el sobirà es pot entendre com una multitud d'individus.¹⁶ Per Dewey aquesta és una concepció massa reduccionista de la democràcia. Un sistema democràtic no es pot concebre sota la idea del govern en tant que agregació numèrica.

D'altra banda, a "The Ethics of Democracy" Dewey critica les teories contractualistes de la democràcia. Les teories del contracte social parteixen d'un estat d'individus aïllats que no es correspon amb la naturalesa social de l'home. S'evidencia en això la influència de Hegel en el pensament de Dewey. Les teories contractualistes assumeixen una concepció disgregada de la societat que, en darrer terme, deriva en una perspectiva errònia de la democràcia.

L'essència de la teoria del "contracte social" no és la idea de la formulació d'un contracte; és la idea que els homes són simples individus, al marge de relacions socials, *fins que* no formulin un contracte. (...) En definitiva, la idea que estava en la ment d'aquells que proposaven aquesta teoria era que els homes, en el seu estat de naturalesa, són unitats no-socials, una simple multitud, i que s'ha de concebre alguna mena d'artifici per constituir la societat política.¹⁷

¹⁵ J. Dewey, "The Ethics of Democracy", *Early Works*, vol 1. Illinois University Press, 1972. pàg. 227-249. A partir d'ara ens referirem a aquesta obra amb les sigles EW1. Les idees principals d'aquest text, Dewey les tornarà a reafirmar anys més tard, amb poques variacions, a "Creative Democracy: the Task Before Us" (1939). [trad. cast. de J. M. Esteban Cloquell, "Democràcia creativa: La tarea ante nosotros", a *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*, València, Alfons el Magnànim, 1996, pàg. 199-205]. D'aquest darrer text seguim la versió en castellà.

¹⁶ EW1, pàg. 229-230.

¹⁷ [The essence of the "Social Contract" theory is not the idea of the formulation of a contract; it is the idea that men are mere individuals, without any social relations *until* they form a contract. (...). The

Dewey entén la naturalesa social de l'home com un fet descriptiu. Però d'aquest element descriptiu se'n deriva un contingut normatiu. En la mesura que s'assumeix la dimensió normativa que hi ha en la sociabilitat natural de l'home –així es pot resumir el raonament de Dewey– la democràcia es pot concebre com una forma de vida ètica. Aquesta és, de fet, la idea central de “The Ethics of Democracy”: la democràcia no és, principalment, el govern de la majoria, sinó una forma de vida ètica. De la concepció inicial de la democràcia de Dewey cal destacar, doncs, dos aspectes.

En *primer* lloc, la idea que la sobirania no es basa en una agregació d'individus. En democràcia tot individu és sobirà.

El governar no es compon d'aquells que ocupen càrrecs o d'aquells que formen el poder legislatiu; es compon de tots els membres de la societat política.¹⁸

En *segon* lloc, la democràcia conté una forma de vida ètica.

En una paraula, la democràcia és un procés social, és a dir, una concepció ètica, i en el seu significat ètic es basa la seva rellevància com a forma de govern. La democràcia és una forma de govern tan sols perquè és una forma d'associació moral i espiritual.¹⁹

John Dewey desenvolupa aquesta segona idea –l'ètica de la democràcia– a partir de Plató i Aristòtil. A la Grècia clàssica es dona una relació orgànica entre la llibertat i la comunitat política; l'individu experimenta la seva llibertat en la realització del bé comú. Ara bé, en la seva interpretació Dewey posa èmfasi en la distinció que Plató i Aristòtil estableixen entre l'aristocràcia i la democràcia. Mentre que l'aristocràcia tan sols reconeix un grup reduït de persones capaces d'autorealització ètica i, alhora, els altres membres de la comunitat han d'acceptar, de manera paternalista, la forma de vida virtuosa d'una elit, l'ideal democràtic considera la possibilitat d'una autorealització lliure de cada individu en el marc d'un bé comú perseguit col·lectivament.

Tant l'aristocràcia com la democràcia suposen que l'actual estat de la societat existeix per a la realització d'un fi que és ètic. Però l'aristocràcia implica que

notion, in short, which lay in the minds of those who proposed this theory was that men in their natural state are non-social units, are a mere multitude; and that some artifice must be devised to constitute them into political society]. *Ibíd.*, pàg. 231.

¹⁸ [The government is not made up of those who hold office, or who sit in the legislature. It consists of every member of political society]. *Ibíd.*, pàg. 238.

¹⁹ [Democracy, in a word, is a social, that is to say, an ethical conception, and upon its ethical significance is based its significance as governmental. Democracy is a form of government only because it is a form of moral and spiritual association.]. *Ibíd.*, pàg. 240.

això s'ha de fer, principalment, mitjançant institucions o organitzacions especials dintre de la societat, mentre que la democràcia sosté que aquesta idea es realitza en cada personalitat, i cal tenir-la en compte per ella mateixa. En la democràcia hi ha un individualisme que no existeix en l'aristocràcia; però és un individualisme ètic, no numèric; és un individualisme de la llibertat, de la responsabilitat, de la iniciativa per partir de i cap a l'ideal democràtic, no un individualisme al marge de qualsevol llei.²⁰

John Dewey considera, doncs, l'individualisme en relació a una forma d'*individualisme ètic* que és propi de la democràcia, i no de l'aristocràcia. Però, amb això, encara no es pot entendre del tot la idea de Dewey d'un individualisme de la democràcia. Per entendre correctament la concepció de l'individualisme de Dewey cal tenir en compte que Dewey anomena "personalitat" a aquest individualisme ètic de la democràcia. En una societat democràtica tothom ha de ser capaç de desenvolupar una *personalitat pròpia*. Al capdavant, la democràcia es diferencia de l'aristocràcia en aquesta manera d'entendre l'individualisme. Una societat democràtica és aquella que possibilita a *tots* els seus membres el desenvolupament d'una personalitat.

Cal veure, però, com es realitza en una societat democràtica aquest desplegament de la personalitat. Dewey considera la configuració de la personalitat en relació al govern polític, però, sobretot, en l'àmbit de la cooperació social. En les relacions interpersonals rígides per vincles de *cooperació* és on l'individu pot desenvolupar una personalitat.

Tota societat conté una o altra forma de cooperació entre individus. En les societats modernes la cooperació es dóna sota la forma d'una *divisió social del treball*. En aquest sentit, Dewey està molt pròxim al pensament de Durkheim. Amb l'estructura de la divisió social del treball, en les societats modernes es dóna una major diversitat entre individus.²¹ D'altra banda, sota l'estructura d'una divisió social del treball els individus perceben com a natural el seu estat de dependència recíproca. En una comunitat on preval la divisió social del treball, tothom percep que l'assoliment d'objectius comuns

²⁰ [Aristocracy and democracy both imply that the actual state of society exists for the sake of realizing an end which is ethical, but aristocracy implies that this is to be done primarily by means of special institutions or organizations within society, while democracy holds that the ideal is already at work in every personality, and must be trusted to care for itself. There is an individualism in democracy which there is not in aristocracy; but it is an ethical, not numerical individualism; it is an individualism of freedom, of responsibility, of initiative to and for the ethical ideal, not an individualism of lawlessness].
Ibídem, pàg. 243-244.

²¹ E. Durkheim, *La división del trabajo social*, ob. cit., pàg. 151-154, 334-338, 477-478.

depèn de l'èxit en el desenvolupament de les tasques particulars de cada un dels membres que integren la comunitat.²²

Dewey associa la *personalitat* al desenvolupament de les capacitats pròpies que han de permetre als integrants d'una societat contribuir a l'assoliment d'objectius comuns. Sota aquesta perspectiva Dewey interpreta el govern democràtic com una concentració de *forces reflexives* orientades a la realització de fins perseguits de manera cooperativa. La capacitat de cada un dels individus particulars que, alhora, formen part d'una societat cooperant, és el que Dewey anomena *l'individualisme de la democràcia*.

Un sistema democràtic no ha d'imposar, doncs, determinades virtuts cíviqües a l'individu. El que ha de procurar és que cada individu trobi la seva funció més adient en la cooperació social a partir d'un *desenvolupament lliure de la personalitat*.

5.2.2. *La pèrdua de l'individualisme.*

En el seu diagnòstic de les societats modernes Dewey detecta una desaparició progressiva de determinades formes d'individualisme. Aquesta pèrdua de l'individualisme es tradueix en un empobriment de la societat en conjunt.²³

Segons Dewey, la visió americana de l'individualisme es caracteritza per ser una expressió de la igualtat i de la llibertat, però no només en termes polítics. L'individualisme cal entendre'l com "la participació individual en el desenvolupament d'una cultura compartida".²⁴ Dewey parla d'una pèrdua de l'individualisme en la societat nord-americana en un sentit ampli. Es tracta d'una pèrdua moral i intel·lectual. L'individu "es perd" en la mesura que es perden els valors que fins ara havien donat continuïtat a la vida de les persones.²⁵

²² "La divisió del treball –diu Durkheim– suposa que el treballador, lluny de romandre inclinat sobre les seves tasques, no perdi de vista els seus col·laboradors, actua sobre ells i rep la seva acció. No és, doncs, una màquina que repeteix els moviments la direcció dels quals no percep, sinó que sap que van dirigits a algun lloc, a un fi que percep més o menys distintament. Sent que serveix per alguna cosa." *Ibídem*, pàg. 438.

²³ Dewey coincideix amb l'anàlisi de l'individualisme de Durkheim. El sentit de l'individualisme, en Durkheim, és que cada persona pugui desenvolupar les seves particularitats. La cooperació entre individus reforça cada una de les personalitats individuals. És això el que, per Durkheim, fa de l'individualisme un aspecte interessant de les societats modernes. Vegeu E. Durkheim, *Leciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, ob. cit., pàg. 287 i s.

²⁴ J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003, pàg. 71.

²⁵ J. Dewey, "El individuo perdido", *Ibídem*, pàg. 85-101.

La pèrdua de l'individualisme ha condicionat la manera com els nord-americans participen en l'espai públic. La participació de la ciutadania en l'espai públic sempre es dona a partir d'institucions privades, com ara els clubs esportius, les esglésies, el cinema o bé els espectacles de masses. D'aquesta manera, l'accés de la ciutadania a l'espai públic sempre té una mediació privada; l'element motivacional que condueix l'individu a vincular-se amb aquestes institucions –i a participar així en l'espai públic– sempre és de caràcter privat. La ciutadania de les societats modernes ha de reconquerir aquest espai públic. Però això no es pot dur a terme sense recuperar abans una altra concepció –positiva– de l'individualisme.

John Dewey detecta una primera tergiversació del sentit de l'individualisme en l'aparició de l'Estat democràtic nord-americà.²⁶ Molts dels moviments socials que aleshores reivindicaven formes de govern democràtiques mostraven fortes reticències respecte als òrgans de govern. Molts d'aquests moviments entenien que el govern s'havia de reduir a la mínima expressió. Els termes amb els quals es va difondre la idea d'un govern democràtic van adquirir connotacions negatives. Així, per exemple, la idea de la llibertat s'entenia aleshores com la possibilitat de romandre al marge de qualsevol tipus de restricció. D'aquesta manera la concepció de l'individualisme es va vincular a una concepció de la persona amb un seguit de drets naturals o innats, al marge de qualsevol forma d'associació política. Aquesta concepció de l'individualisme va trobar posteriorment un recolzament en la filosofia de Locke. Fenòmens com la Revolució Francesa van representar també una exaltació d'aquesta manera d'entendre l'individualisme.²⁷

El segon factor determinant en el desenvolupament de l'individualisme modern ha estat l'utilitarisme. En la seva recerca del benestar, els homes es relacionen entre si en tant que individus. L'utilitarisme ha fomentat així una interpretació errònia de l'individualisme sense tenir en compte la naturalesa social de l'home. Per Dewey, els homes no es poden concebre al marge d'una o altra forma d'associació. Les formes de conducta que es donen en aquestes associacions sempre han determinat les relacions entre els individus.²⁸ En aquest sentit, allò que s'anomena “individualisme” a partir del segle XIX –diu Dewey– no té res a veure amb la naturalesa de l'individu.

²⁶ J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, ob. cit., cap. 3.

²⁷ J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, ob. cit., pàg. 108

²⁸ J. Dewey, EW1, pàg. 231; J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, México, FCE, 1964. pàg. 176.

Però la màxima tergiversació del sentit de l'individualisme Dewey la relaciona amb el capitalisme. La crítica de Dewey al capitalisme, i a la manera com aquest entén l'individualisme, té una doble vessant.²⁹ D'una banda, Dewey critica la idea de la igualtat d'oportunitats que predomina en la concepció capitalista nord-americana de principis del segle XX; una idea de la igualtat que es promulga amb independència de factors com la riquesa o la posició social de l'individu. Aquesta igualtat no és dóna mai de manera efectiva. Ben al contrari, en el capitalisme predomina el determinisme econòmic. “Vivim –diu Dewey– com si les forces econòmiques determinessin el creixement o la caiguda de les institucions i dictessin el destí dels individus”.³⁰

Per Dewey, la societat nord-americana es troba immersa en la cultura del diner. Posar de manifest l'existència del determinisme econòmic i de les seves implicacions equival a blasfemar en contra de la cultura nord-americana i de la seva “religió del diner”. Aquesta “religió del diner” ha incorporat una concepció distorsionada de l'individualisme al voltant del benefici privat. Mentre no es posi de manifest la interpretació errònia de l'individualisme que això suposa, els americans –diu Dewey– viuran en “una societat en contradicció amb ella mateixa”.

D'altra banda, la crítica de Dewey al sistema capitalista té a veure amb els avenços científics i tècnics. Els avenços tècnics es desenvolupen més de pressa que no pas els avenços morals. Aquest és l'altre factor que ha conduït la societat nord-americana a una situació contradictòria.³¹ Els avenços tècnics –i els beneficis econòmics que se'n deriven– no contribueixen necessàriament a una millora de la vida de les persones. Ben al contrari –pensa Dewey–, la imposició de la tècnica sovint dóna lloc a un empobriment de les persones i de la societat.

La manca de criteris morals tant en la ciència com en la seva aplicació tècnica –i això és el més important– ha conduït la societat nord-americana a una manca de *personalitat*. Dewey mostra en això una gran coincidència amb l'anàlisi de la societat dels primers autors francfortians.

²⁹ J. Dewey, “La sociedad en conflicto consigo misma”, a *Viejo y nuevo individualismo*, ob.cit, pàg. 53-60.

³⁰ *Ibidem*, pàg. 55. Per Dewey, aquest determinisme econòmic representa una amenaça per a la democràcia. Sobre aquest aspecte del pensament de Dewey, vegeu J. C. Geneyro, *La democràcia inquieta: Durkheim y Dewey*, Barcelona, Anthropos, 1991, cap. 4.

³¹ J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, ob. cit, pàg. 59.

No només hi ha absència de diferenciació social, sinó també de diferenciació intel·lectual; el pensament crític destaca per la seva absència. El nostre tret més pronunciat [de la societat nord-americana] és el caràcter fortament manipulable de la massa. L'adaptabilitat i flexibilitat que mostrem en la nostra intel·ligència pràctica a l'hora de tractar amb les condicions externes han penetrat també en el nostre esperit. La uniformitat dels pensaments i de les emocions s'ha convertit en un ideal.³²

En la seva interpretació Dewey apunta un altre factor com a causant de la manca de personalitat en les societats modernes: el protagonisme creixent de les grans corporacions econòmiques i culturals. Els canvis a nivell professional –i també psicològic– que comporta el pas d'una vida individual a una vida corporativa es caracteritzen per la imatge degradada de l'individu i de l'individualisme que ofereixen les grans corporacions.³³ En aquest context Dewey esmenta la importància del treball –la contribució social de l'individu a través del treball– com un valor capaç d'orientar la vida de les persones. El *reconeixement social del treball* representa un aspecte essencial per a la integritat personal de l'individu. “La individualitat ferma i íntegra –diu Dewey– és producte de les relacions socials definides i de les funcions socialment reconegudes”.³⁴

Des d'aquesta perspectiva del treball, Dewey parla de l'atur com d'un problema moral. El fenomen de l'atur esdevé un problema en la mesura que pot tenir importants repercussions psicològiques en l'individu. L'actualitat de Dewey en aquest aspecte no deixa de ser sorprenent.

El tret més característic de la vida actual, econòmicament parlant, és la inseguretat. És tràgic que milions de persones amb ganes de treballar es trobin contínuament a l'atur; al marge de les crisis cícliques existeix un contingent permanent sense un treball estable. Ens manca la informació exacta sobre aquest nombre de persones. Però fins i tot ignorar els números és un mal menor comparat amb la nostra incapacitat per copsar les conseqüències psicològiques i morals de les precàries condicions en què viuen multitud de persones.³⁵

³² Ibídem, pàg. 64-65.

³³ J. Dewey, “Estados Unidos S. A”, a Ibídem, pàg. 73-84.

³⁴ Ibídem, pàg. 86.

³⁵ Ibídem, pàg. 87-88.

Les societats democràtiques que compten amb un nombre elevat de persones sense feina –persones que no poden contribuir a l’assoliment d’objectius comuns mitjançant les seves aportacions específiques a través del treball– pateixen, doncs, un greu problema moral.³⁶ Aquesta dimensió moral que Dewey atribueix al fenomen de l’atur es correspon amb la seva concepció ètica de la democràcia que hem vist en l’apartat anterior. Per Dewey –ja ho hem vist– les societats democràtiques han de garantir en l’individu el desenvolupament d’una personalitat pròpia.

El desenvolupament de la personalitat, per tant, és una idea cabdal del pensament polític de Dewey. La seva concepció ètica de la democràcia, al capdavant, es correspon amb les possibilitats d’un desenvolupament lliure de la personalitat. En la concepció de la democràcia de Dewey hi ha, però, un altre element que encara no hem subratllat prou: es tracta d’una perspectiva ètica de la democràcia on predomina una concepció de la *llibertat com autorealització*.

5.2.3. *La democràcia com a autorealització.*

La concepció ètica de la democràcia de Dewey es basa en una idea de la llibertat com a autorealització. L’individu és lliure en la mesura que pot dur a terme un desenvolupament lliure de la personalitat. Això vol dir que, en democràcia, els individus han de poder desplegar les seves capacitats específiques. En aquest sentit, podem dir, doncs, que Dewey sosté una concepció de la democràcia com a autorealització que es correspon amb el seu ideal ètic de la democràcia: les societats democràtiques s’han d’orientar de manera que garanteixin l’autorealització de l’individu.

En aquesta manera d’entendre la llibertat s’observa clarament la distinció del model de Dewey respecte al model de Habermas. A diferència del model deliberatiu de Habermas, Dewey no interpreta la llibertat de l’individu en termes estrictament comunicatius. Dewey entén la llibertat com a autorealització individual a partir de la cooperació social. L’actualització de les potencialitats individuals tan sols es pot donar juntament amb els altres; això és, per Dewey, en la cooperació amb els altres. Per

³⁶ Durkheim i Dewey coincideixen en aquesta valoració del treball com un element cabdal de les societats democràtiques. Vegeu, J. C. Geneyro, *La democràcia inquieta: Durkheim y Dewey*, ob. cit., pàg. 195 i s.

Dewey, doncs, la llibertat requereix la inclusió de l'individu en contextos de cooperació que van més enllà de la participació exclusiva en discursos pràctics.

Anteriorment fèiem referència als dos períodes que caracteritzen l'evolució del pensament polític de Dewey.³⁷ En el primer període el desenvolupament de la societat s'interpreta a partir d'una organització social, on cada individu participa en la reproducció social mitjançant les seves contribucions específiques. Les implicacions democràtiques d'aquesta concepció de la societat estan molt pròximes al jove Marx. En l'obra primerenca de Marx l'autorealització de l'individu es relaciona amb el desenvolupament de capacitats socialment útils. En un primer moment Dewey assumeix aquesta mateixa concepció sense establir cap tipus de *mediació comunicativa* entre la cooperació social i l'autorealització individual. En aquest sentit, la teoria inicial de Dewey no té en compte la funció intermediària de l'opinió pública.

No obstant això, Dewey desenvolupa posteriorment una concepció d'opinió pública sense abandonar –i això és el més important– la interpretació de la llibertat com autorealització en el marc d'una divisió social del treball. Aquesta evolució en la teoria de la democràcia de Dewey culmina en una de les seves obres més emblemàtiques: *L'opinió pública i els seus problemes* (1927).

El concepte d'opinió pública a *L'opinió pública* ha estat objecte de múltiples interpretacions. Com dèiem, això ha donat lloc a una lectura en clau republicana, o bé deliberativa, de l'obra de Dewey. Tanmateix, a *L'opinió pública* Dewey no vincula l'autorealització de l'individu a la idea d'un espai públic basat en la interacció comunicativa. L'autorealització que ha de promoure el sistema democràtic es basa en un plantejament de caire psicològic; i no en un tipus d'interacció entre individus estrictament comunicativa. El model de Dewey es distancia així tant del republicanisme com de la teoria deliberativa.

L'orientació de les accions individuals, per Dewey, no es pot concebre al marge de l'experiència. L'individu no orienta les seves accions a partir de valors abstractes i allunyats de la realitat.³⁸ Les accions adquireixen sentit en la mesura que la seva realització genera en l'individu una *satisfacció interna*; i no pel fet de vincular l'acció a una idea abstracta del bé que, sovint, es situa al marge de les relacions intersubjectives.

³⁷ Sobre això, vegeu A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, pàg. 294 i s.

³⁸ J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, ob. cit., 1964. pàg. 264-265.

Les experiències que es donen en els vincles de reconeixement intersubjectiu condicionen així els impulsos de l'individu i, en darrer terme, l'orientació de les seves accions.

El medi social –diu Dewey– pot ser tant artificial com es vulgui, però la seva acció en resposta a la nostra és natural, i no artificial. Tant verbalment com imaginàriament, assagem les reaccions dels altres, de la mateixa manera com teatralment provem altres conseqüències. Sabem anticipadament com actuaran els altres, i aquest coneixement és el principi del judici emès sobre l'acció. Sabem *amb* ells; hi ha consciència. Dintre de nosaltres es forma una assemblea que discuteix i valora els aspectes proposats i realitzats. La comunitat exterior es converteix en un fòrum i tribunal intern en què es jutgen els càrrecs, acusacions i exculpacions. Els nostres pensaments sobre les nostres pròpies accions estan saturats de les idees que els altres tenen d'elles, i que no només s'han expressat de manera explícita, sinó, de manera encara més efectiva, com a reacció als nostres actes.³⁹

El plantejament de Dewey no acaba aquí. Cada membre de la societat pertany a diferents grups de relacions regits per vincles de reconeixement, de manera que les expectatives de comportament superposades fan que, en el transcurs del desenvolupament de la *personalitat*, es desenvolupin hàbits de comportament socialment útils.

La resistència o la cooperació dels altres és el factor determinant de la realització o el fracàs dels nostres plans. Les relacions amb els nostres semblants ens proporcionen tant les oportunitats d'actuar com els instruments per treure profit de l'oportunitat. Totes les accions d'un individu porten el segell de la seva comunitat de manera tant ferma com el llenguatge que parla. La dificultat per interpretar el segell es deu a les moltes impressions que són conseqüència d'ésser membre de molts grups. Aquesta saturació social és, repetim, un fet, no quelcom que hauria de ser o allò que és desitjable o indesitjable; no garanteix la rectitud o la bondat d'un acte; no hi ha, per tant, excusa per pensar que l'acció dolenta és individual i la correcta és social. La

³⁹ Ibídem, pàg. 284-285. Més endavant Dewey és també força clar: “L'aprovació i desaprovació són maneres d'influir en la formació d'hàbits i objectius, és a dir, en els actes futurs. (...) El fet que els judicis i la responsabilitat moral sigui un treball exercit en nosaltres pel medi social, significa que tota moralitat és social, no perquè *haguem de* tenir en compte l'efecte dels nostres actes en el benestar dels altres, sinó pels fets reals. Els altres *tenen* en compte el que fem i responen d'acord amb els nostres actes. Les seves reaccions *afecten* realment el sentit d'allò que fem, i la significació que així aporten és tant inevitable com l'efecte de la influència mútua en el medi físic”. Ibídem, pàg. 285-286.

persecució deliberada i sense escrúpols del propi interès està tan condicionada a les oportunitats socials, a l'ensinistrament i a l'ajuda, com el curs d'acció suggerit per una gran benvolença.⁴⁰

La integració en diferents grups socials contribueix a una major integritat de la persona. Els *impulsos* d'acció es veuen confrontats al reconeixement dels diferents grups d'interacció, fet que acaba configurant en l'individu una *personalitat*. Dewey pensa la democràcia a partir d'aquesta interacció en diferents grups socials; interacció en funció de la qual l'individu és capaç de desenvolupar una personalitat.

Un bon ciutadà troba el seu lloc com a membre d'un grup polític enriquidor i enriquit a partir de la seva participació en la vida familiar, en la indústria i en les associacions científiques i artístiques. Sempre existeix un espai lliure d'associació recíproca i, per tant, és possible assolir una plena personalitat íntegra, ja que les influències i les reaccions dels diferents grups es reforcen mútuament i els seus valors tendeixen a coincidir.⁴¹

La democràcia, per tant, va molt més enllà de mecanismes purament institucionals. La democràcia té una dimensió social basada en la cooperació. És en la cooperació on es configura la personalitat individual; el desenvolupament *lliure* –sense coaccions– de les particularitats específiques de l'individu.

La llibertat és alliberament i compliment d'aquelles potencialitats personals que només tenen lloc en una associació rica i múltiple amb els altres: la facultat de ser un jo individualitzat que fa una aportació distintiva i que gaudeix a la seva manera dels fruits de l'associació.⁴²

Dewey entén que una forma de govern democràtica ha de ser sensible a les particularitats individuals. La idea de la *igualtat* en Dewey ens recorda a la concepció de “simetria” –d’una “valoració simètrica”– que havíem vist en Hegel i Mead. La igualtat està associada a la sensibilitat social envers les particularitats específiques. És en això que, segons Dewey, es fonamenta la idea de la igualtat democràtica.

La igualtat denota la participació sense entrebancs que cada membre de la comunitat té en les conseqüències de l'acció associada. És equitativa perquè es mesura tan sols per la necessitat i la capacitat de ser útil, i no per uns factors

⁴⁰ *Ibíd.*, pàg. 286-287.

⁴¹ J. Dewey; *La opinión pública y sus problemas*, ob. cit., pàg. 138.

⁴² *Ibíd.*, pàg. 139.

estranys que priven a un per tal que un altre pugui prendre i tenir. (...) La igualtat no significa una mena d'equivalència matemàtica o física en virtut de la qual cada element es pot substituir per un altre. Denota una consideració efectiva per tot allò que sigui distintiu i únic en cadascú, amb independència de les desigualtats físiques o psicològiques. No és una possessió natural, sinó el fruit de la comunitat quan la seva acció està dirigida pel seu caràcter de comunitat.⁴³

Hem vist com Dewey rebutja una perspectiva ètica ancorada en valors abstractes allunyats de la realitat. La concepció del bé que guia les accions individuals sorgeix en la pròpia interacció social. Les reaccions d'acceptació i rebuig (això és, el reconeixement) dels altres respecte al comportament d'un individu concret determinen els seus impulsos de comportament i, en darrer terme, l'orientació de les seves accions. No es tracta, per tant, de configurar la ment amb idees abstractes allunyades de la realitat.

Dewey defensa igualment una perspectiva ètica de la democràcia sense aferrar-se a un seguit de valors abstractes. La idea del bé que ha de prevaler en les societats democràtiques –i que ha d'estar a l'abast de tothom– és la d'una realització de les pròpies capacitats. El valor democràtic més important és el dret a disposar dels mitjans que permeten l'autorealització individual.

5.2.4. *La democràcia com a solució de problemes.*

Paral·lelament a la interpretació de la democràcia com autorealització, Dewey estableix un lligam entre el procés de cooperació social i el procés científic. Aquest lligam és igualment determinant en la interpretació de la democràcia de Dewey.

En el procés científic, la formulació d'hipòtesis és tant més encertada en la mesura que els investigadors poden exposar les seves intuïcions al marge de coaccions externes. Les possibilitats d'aportar una solució intel·ligent a un determinat problema augmenten en funció del tipus de cooperació entre científics.⁴⁴ La democràcia funciona de manera semblant. En la cooperació social la intel·ligència de les solucions a un determinat

⁴³ *Ibidem*, pàg. 139.

⁴⁴ *Ibidem*, pàg. 147 i s.

problema augmenta en la mesura que tots els participants poden contribuir lliurement amb aportacions *reflexives*.⁴⁵

Dewey vincula la democràcia amb l'afany per donar respostes intel·ligents als problemes socials.

La comunicació dels resultats de la investigació social –diu Dewey– és el mateix que la formació de l'opinió pública. Representa una de les primeres idees forjades amb el desenvolupament de la democràcia política, però també una de les últimes a portar-se a terme.⁴⁶

La comparació de la democràcia amb el procés científic acosta el plantejament de Dewey a la democràcia deliberativa de Habermas. Per Dewey, la democràcia conté una dimensió epistemològica: sense un procediment democràtic capaç de garantir una comunicació lliure de domini entre els membres d'una comunitat no es poden donar respostes intel·ligents als problemes socials.

Quan Dewey reivindica el caràcter científic de la democràcia es distancia tant de la tradició liberal com de la tradició romàntica (que ell situa en Rousseau). La democràcia no és un simple mitjà per assolir determinats fins (estabilitat social, pau, justícia, etc.); tampoc una forma d'organització social orientada a satisfer un fi moral inqüestionable (l'autogovern, la capacitat dels individus per autolegislar-se). Una societat *democràtica* representa una comunitat que s'esforça per trobar nous modes de vida, més profitosos i satisfactoris pels individus, de manera semblant a com la ciència intenta trobar teories que ens permeten enfrontar-nos al món.

En aquest paral·lelisme entre democràcia i procés científic, l'espai públic no s'interpreta com l'espai on els individus poden exposar visions alternatives del bé i de la vida bona. L'espai públic funciona com un *procés cooperatiu de descobriment* mutu d'idees i valors. La proposta de Dewey és que aquest *procés de descobriment* hauria de realitzar-se de manera anàloga al mètode científic. L'*espai públic* s'interpreta així en termes de cooperació; una forma espontània de compartir que és inherent tant al sistema democràtic com al mètode científic d'investigació i verificació.

⁴⁵ Dewey distingeix tres etapes del pensament a l'hora de fer front a un problema: prereflexiva (enfront d'un problema impera el desconcert), reflexiva (el desconcert inicial s'intenta dissipar per mitjà del pensament) i postreflexiva (el problema s'ha resolt, fet que genera en la persona un estat de gaudi i satisfacció). Alhora, en la fase intermèdia (la reflexió) Dewey esmenta cinc estadis diferenciats: suggeriment, intel·lectualització, hipòtesi, raonament i comprovació d'hipòtesis. J. Dewey, *Cómo pensamos*, Barcelona, Paidós, 1989, caps. 6 i 7.

⁴⁶ J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*. ob. cit., pàg. 153.

En aquesta interpretació de l'espai públic s'observa el distanciament de Dewey respecte al model deliberatiu de Habermas. La democràcia no correspon a un món d'idees i valors abstractes; sinó a l'àmbit de l'experiència. La forma de vida que representa la democràcia, al capdavant, s'orienta a enriquir les nostres experiències. En aquest sentit, la concepció de la democràcia en Dewey va molt més enllà d'una participació discursiva en l'espai públic. Es tracta d'un enriquiment de l'experiència en un sentit ampli.

La tasca de la democràcia és i serà sempre la creació d'una experiència més rica i més humana, on tots participem i a la qual tots contribuïm.⁴⁷

Això no vol dir que Dewey desvinculi l'espai públic de la deliberació. L'espai públic és el mitjà discursiu per a una solució cooperativa dels problemes socials. Però l'espai públic també és un espai per a l'experiència i, en Dewey, aquesta va més enllà d'una "raó pública" articulada a través de la deliberació. Podem dir que l'*espai públic* en Dewey no és tant el lloc de l'exercici comunicatiu –com en Habermas–, sinó el *mitjà cognitiu* a través del qual la societat examina i prova d'oferir solucions als problemes que s'esdevenen en la coordinació de l'*acció social*. La coordinació de l'acció social en Dewey no es determina tan sols a través de l'exercici comunicatiu. En l'àmbit de cooperació social que representa l'espai públic s'esdevenen un seguit d'experiències, les quals van més enllà de la comunicació.

Per Dewey, tant la concepció grega (que perdura fins al segle XVII) com la concepció empirista (segle XVIII) de l'experiència són concepcions del tot esbiaixades en tant que estableixen una separació taxativa entre "experiència" i "raó". Els termes "experiència" i "pensament" també s'han presentat tradicionalment com dos termes contraposats en la història de la filosofia.⁴⁸ En aquest sentit, sempre s'ha entès que l'experiència mai no pot proporcionar un fonament per a l'orientació del comportament social i moral. En contra d'això, segons Dewey, en l'experiència sempre es dona una inferència a partir de la qual emergeix una reflexió. L'experiència, per tant, no es pot contraposar al pensament. L'experiència sempre és un aspecte cabdal de la intel·ligència.⁴⁹ L'autèntica contraposició –diu Dewey– no és entre "experiència" i "raó", o entre "experiència" i

⁴⁷ J. Dewey, *Liberalismo y acción social*, ob. cit., pàg. 205.

⁴⁸ J. Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993, cap. 4.

⁴⁹ Sobre l'experiència en Dewey, vegeu: J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, ob. cit., cap. 3; J. Dewey, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1995, caps. 11 i 20; J. Dewey, "The Need for Recovery of Philosophy", a *The Middle Works*, Illinois University Press, vol. 10, 1985, pàg. 3-48.

“pensament”, sinó entre un tipus d'experiència irracional i una experiència de caràcter racional, sobre la qual es fonamenta la intel·ligència. El més important és trobar experiències –en l'àmbit científic i estètic, però també en l'àmbit moral i polític– que siguin racionals i intel·ligents.

Dewey discrepa, doncs, de la manera com els teòrics polítics han caracteritzat la raó i ell parla més aviat d'“intel·ligència” i d'“acció intel·ligent”. La intel·ligència no és una facultat especial, sinó que inclou un conjunt de facultats que van des de la imaginació fins al compromís apassionat. Dewey no reivindica “la facultat de l'intel·lecte lloada en els llibres de text i, tanmateix, desatesa en altres llocs”. Es tracta d'una intel·ligència que és “la suma total d'impulsos, hàbits, emocions, registres i descobriments que pronostiquen el que es desitjable i indesitjable en possibilitats futures i que, de manera enginyosa, dissenya en nom d'un bé que ha imaginat”.⁵⁰

És en aquest sentit que parlàvem de “mitjà cognitiu” en relació a la noció d'espai públic en Dewey: un mitjà que recull tot el cúmul d'experiències que s'esdevenen en la cooperació social i que, més enllà d'una interacció estrictament comunicativa, també són determinants per a la coordinació de l'acció social.

L'espai públic és el medi on s'exploren, s'examinen i es resolen els problemes de coordinació social. Al capdavall, el concepte d'espai públic en Dewey es pot concebre en termes de teoria de l'acció. La idea d'espai públic conté l'exigència d'una regulació *conjunta* de les accions i de les seves conseqüències. A mesura que les conseqüències d'una determinada acció repercuteixen en els membres no directament implicats sorgeix la necessitat d'un control comunitari, ja sigui per restringir-la, o bé per promoure-la.

La línia entre allò privat i allò públic s'ha de traçar sobre la base de l'amplitud i l'abast de les conseqüències d'aquells actes que són tan importants que s'han de controlar, ja sigui mitjançant la seva restricció, o bé la seva promoció.⁵¹

La dificultat d'establir una demarcació entre espai públic i espai privat rau, precisament, en això; ja que no només les accions socials són accions públiques. Cal pensar, per exemple, en aquelles accions privades que es desenvolupen en l'àmbit del mercat i que tenen àmplies repercussions socials. En Dewey “públic” és, doncs, l'àmbit d'acció

⁵⁰ [an intelligence which is not the faculty of intellect honoured in text-book and neglected elsewhere, but which is the sum-total of impulses, habits, emotions, records, and discoveries which forecast what is desirable and undesirable in future possibilities, and which contrive ingeniously in behalf of imagined good]. J. Dewey, *The Middle Works*, ob. cit., pàg. 48.

⁵¹ J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, ob. cit., pàg. 65.

social, al qual els diferents membres de la comunitat reconeixen una necessitat de regulació; i aquesta regulació es dona sobre la base del rerefons epistemològic de la democràcia.⁵²

Hem vist, per tant, com la concepció de la democràcia com a solució de problemes, en alguns aspectes, acostava Dewey al plantejament deliberatiu de Habermas i, en d'altres, l'allunya. El més significatiu és que la justificació epistèmica de la democràcia en Dewey –a diferència de Habermas– deriva en el plantejament d'una *eticitat democràtica* en la societat cooperant.

5.2.5. *L'eticitat de la democràcia en Dewey.*

John Dewey articula una perspectiva ètica de la democràcia basada en una concepció de la llibertat com a autorealització. Segons això, la idea del bé que ha de prevaler en les societats democràtiques és la d'una autorealització individual. Tanmateix, la noció d'una eticitat democràtica en Dewey va més enllà d'això. La idea d'una *eticitat democràtica* té implicacions a l'hora de pensar tant la regeneració de l'espai públic com el paper de les institucions en les societats democràtiques.

Anteriorment hem vist com la davallada de la participació *política* de la ciutadania és, per Dewey, un dels principals problemes de la societat nord-americana. Aquest descens de la participació política es tradueix en un augment de la desintegració social. A partir de l'anàlisi de la societat nord-americana, Dewey esmenta la necessitat d'una revitalització de l'espai públic en les societats modernes en general.

La ciutadania té la necessitat de reconquistar l'àmbit de l'espai públic. John Dewey s'apropa en això a la perspectiva de Habermas. Tanmateix, Dewey pensa la revitalització de l'esfera pública de manera ben diferent al model deliberatiu de Habermas.

En el capítol 3 hem vist com la teoria deliberativa de Habermas aposta per una vertebració comunicativa de la societat en conjunt; una articulació comunicativa tant de la política com del sistema jurídic. Sota el model deliberatiu, la regeneració de l'espai públic es pensa a partir d'una participació comunicativa de la ciutadania. En canvi, el projecte de regeneració de l'espai públic en Dewey no s'emmarca en l'exigència d'una

⁵² *Ibidem*, pàg. 75.

interacció comunicativa, sinó en la *consciència comuna d'una associació prepolítica* de la ciutadania. És l'experiència de contribuir a l'assoliment d'objectius comuns – mitjançant una aportació particular i específica en l'activitat cooperativa– allò que, en darrer terme, pot convèncer l'individu de la necessitat d'una regeneració de l'espai públic.

Dewey s'apropa aquí novament a *La divisió del treball social* de Durkheim. Per Durkheim, tan sols una forma justa de divisió del treball pot generar en els membres d'una societat la consciència de contribuir, cooperativament amb els altres, a la realització d'objectius comuns.⁵³ Dewey subratlla, però, dos aspectes especialment importants de la divisió social del treball. En primer lloc, la divisió del treball s'ha d'estructurar de manera que tots els membres de la societat es puguin percebre com a *participants d'una societat cooperativa*. En segon lloc, en la divisió del treball els individus han de poder *descobrir les seves pròpies capacitats de manera autònoma*. Entesa d'aquesta manera, la divisió del treball orienta l'individu a la realització d'activitats socialment desitjables. És aleshores que es configura una *consciència individual de cooperació col·lectiva* que dóna valor al procés democràtic.⁵⁴

En la recerca de les condicions en les quals el públic latent que avui dia existeix pugui operar democràticament –diu Dewey–, podem procedir a partir d'una consideració de la naturalesa de la idea democràtica en el seu sentit social genèric. Des del punt de vista de l'individu, consisteix en una participació responsable segons la capacitat per formar i dirigir les activitats dels grups als quals es pertany i a participar segons la necessitat en els valors que els grups sostenen. Des del punt de vista dels grups, exigeix una alliberació de les potencialitats dels seus membres en harmonia amb els interessos i els béns que són comuns.⁵⁵

La consciència prepolítica que sorgeix en l'experiència de la cooperació és el preàmbul per a la formació de la voluntat política. Sense una consciència de responsabilitat i de cooperació compartida l'individu no pot concebre la formació democràtica de la voluntat política com el mitjà més adient per a una solució conjunta dels problemes socials. Dewey situa –amb Durkheim– aquesta experiència de la cooperació en la

⁵³ E. Durkheim, *La división del trabajo social*, ob. cit., pàg. 477-480.

⁵⁴ J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, ob. cit., pàg. 137-139.

⁵⁵ *Ibidem*, pàg. 137.

divisió social del treball. S'observa en això com la idea d'una eticitat democràtica en Dewey considera una *relació interna entre treball i democràcia*.

D'altra banda, la concepció d'una eticitat democràtica en Dewey deriva també en una interpretació pel que fa a la funció de les institucions en les societats democràtiques. Segons Dewey, en el context de les democràcies liberals la ciutadania s'ha acostumat a relacionar la democràcia exclusivament amb l'acte de la votació. Enfront d'aquesta perspectiva Dewey exposa una concepció de la democràcia en tant que “forma *personal* de vida individual”.⁵⁶ Això vol dir que, en democràcia, les persones mantenen determinades actituds, de manera que, en relació amb els altres, desenvolupen una *personalitat*.

És mitjançant les actituds personals que els membres d'una comunitat configuren els desitjos i les aspiracions compartides. Sota aquesta perspectiva, és erroni pensar que el caràcter o la personalitat de cadascú s'ha d'adaptar a les imposicions que ens arriben de les institucions democràtiques; que la nostra forma de vida s'ha d'acomodar als requeriments institucionals. En contra d'això, les persones configuren les institucions amb la seva actitud; amb la seva manera de relacionar-se amb els altres. Tot individu té un seguit de *capacitats específiques*, a partir de les quals pot jutjar un fet o una situació i actuar de manera intel·ligent. Per Dewey, les institucions democràtiques es configuren en funció d'una actitud personal capaç de reconèixer en l'altre aquesta capacitat específica. Les institucions democràtiques el que fan és recollir de manera formal el conjunt d'aquestes actituds individuals. En democràcia, les institucions es poden concebre, doncs, com el reflex d'una forma de vida.

El fet de desprendre's de l'hàbit de concebre la democràcia com a quelcom institucional i extern –diu Dewey–, i adquirir l'hàbit de tractar-la com un mode de vida personal, és prendre consciència que la democràcia és un ideal moral que, en la mesura que esdevé un fet, és un fet moral.⁵⁷

La democràcia es basa –cal remarcar-ho– en el convenciment que tot individu té un seguit de *capacitats específiques* a partir de les quals pot jutjar un fet o una situació i actuar de manera intel·ligent. Una actitud democràtica és una actitud personal capaç de *reconèixer* en l'altre aquesta capacitat específica.

⁵⁶ J. Dewey, *Liberalismo y acción social*, ob. cit., pàg. 201

⁵⁷ *Ibidem*, pàg. 204.

5.3. Axel Honneth i la idea d'una democràcia com a cooperació reflexiva.

Al començament d'aquest capítol presentàvem John Dewey com l'autor de referència en la formulació que Honneth fa d'una *democràcia com a cooperació reflexiva*. Fins ara hem vist, principalment, les línies directrius del pensament de Dewey pel que fa a la seva concepció de la democràcia. A continuació ens centrarem en la lectura que Honneth fa de Dewey. Veurem com, a partir de l'obra de Dewey, Axel Honneth desenvolupa una concepció de la democràcia en alguns aspectes força allunyada de la teoria deliberativa de Habermas.

5.3.1. Cooperació, llibertat i democràcia.

La llibertat individual ha esdevingut, segons Honneth, el valor predominant en les societats modernes. Així, les institucions de les societats modernes s'orienten a garantir i maximitzar, de diferents maneres, un bé particular: la llibertat individual.⁵⁸

Axel Honneth troba en el pensament polític de Dewey una concepció de la democràcia basada en *l'ideal ètic* de la llibertat. Per Dewey –ja ho hem vist– la democràcia no és tan sols el govern de la majoria: la democràcia conté una forma de vida ètica orientada a la llibertat individual. Aquesta concepció ètica és també l'element central en la interpretació de la democràcia de Honneth.

L'aspecte més important de *l'eticitat democràtica* és, però, la manera com cal entendre la llibertat individual. En el capítol anterior hem vist com Honneth critica el discurs clàssic de la democràcia liberal donades les mancances d'una comprensió individualista de la llibertat. Hem vist també com Honneth critica igualment la comprensió deliberativa de la llibertat. Si bé Habermas sosté una perspectiva intersubjectiva de la llibertat, aquesta s'entén exclusivament sota la forma d'una llibertat comunicativa. Segons Honneth, la teoria de la democràcia requereix una nova comprensió de la llibertat que vagi més enllà de l'individualisme liberal i de la llibertat purament formal de la teoria deliberativa.

John Dewey sosté una concepció de la llibertat que no es correspon ni amb la perspectiva liberal ni amb la deliberativa. Es tracta d'una concepció de la llibertat com a

⁵⁸ DL, pàg. 93-94.

autorealització individual que es pot identificar amb el paradigma de la teoria del reconeixement de Honneth.

Com vèiem al començament del capítol, la teoria del reconeixement de Honneth, a diferència d'altres teories del reconeixement, no es centra en la importància de l'autonomia moral de l'individu, sinó en les condicions de la seva *autorealització*. Aquesta mateixa idea és a la base de la concepció de la llibertat en Dewey: l'individu és lliure en la mesura que pot dur a terme la seva *autorealització*.

Les possibilitats de l'*autorealització individual* Dewey les situa en l'àmbit de la *cooperació social*. L'*autorealització* té una doble vessant. D'una banda, conté el desenvolupament de les capacitats pròpies. En les relacions de cooperació social cada individu descobreix, juntament amb els altres, quines són les seves qualitats específiques. D'altra banda, John Dewey associa el descobriment lliure de les capacitats específiques de l'individu amb el desplegament d'una *personalitat* pròpia; en els contextos de cooperació social l'individu desenvolupa una *personalitat* pròpia.

Aquesta idea de Dewey –el desenvolupament lliure de la personalitat– és l'altre element cabdal de l'eticitat democràtica en Honneth.⁵⁹ Al capdavant, el que ha de procurar la democràcia és un desenvolupament lliure de la personalitat en l'individu.

La interpretació de la democràcia de Honneth a *Das Andere der Gerechtigkeit* subratlla, doncs –amb Dewey–, una connexió interna entre *cooperació*, *llibertat* i *democràcia*. La *democràcia* té una dimensió ètica basada en una concepció de la *llibertat* com a *autorealització individual*; i és en la *cooperació social* on es dóna aquesta forma de llibertat individual.

5.3.2. *Relació entre treball i democràcia.*

Per Honneth, l'eticitat de la democràcia es basa en una concepció de la llibertat com a *autorealització individual*. Aquesta concepció de la llibertat s'emmarca en contextos de relacions cooperatives. Ara bé, Honneth subratlla la interpretació que tant Hegel, primer, com Durkheim i Dewey, més tard, fan de la *cooperació*. Si bé històricament totes les societats han tingut una o altra forma de cooperació entre individus, en les

⁵⁹ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 292-293

societats modernes la cooperació es dona especialment sota la forma d'una *divisió social del treball*.

Amb la divisió social del treball sorgeix una forma de cooperació, en la qual s'evidencia una dependència recíproca entre individus. Les relacions de dependència són una particularitat en les relacions de cooperació. Sota la forma d'una producció cooperativa, el treball esdevé una activitat on –com vèiem en Marx– cadascú li deu a l'altre les condicions de la seva realització.

D'altra banda, entès com una forma de cooperació, el treball conté relacions de *solidaritat* entre individus; relacions on cadascú pot experimentar les seves capacitats específiques com a valuoses per al conjunt de la societat. En tant que activitat cooperativa, en el treball l'individu pot prendre consciència de la seva contribució específica a l'assoliment d'objectius comuns. D'aquesta manera s'experimenta a ell mateix com un subjecte socialment valuós.

En el marc de la teoria del reconeixement de Honneth hem vist com la valoració social representa el tercer estadi del reconeixement. La *valoració social* constitueix el nivell més alt d'una “individuació per via de socialització”. Enfront de les altres formes de reconeixement –les que es donen en l'*amor* i en el *dret*– la valoració social articula en l'individu una autoreferència positiva –l'autoestima– que es diferencia tant de l'autoconfiança com de l'autorespecte. En la valoració social l'individu veu reconegudes com a valuoses aquelles particularitats que el fan singular davant dels altres. És des d'aquesta perspectiva que, a *Das Andere der Gerechtigkeit*, Honneth considera la necessitat d'incorporar el treball com una categoria central de la democràcia. A partir de la valoració social per mitjà del treball podem pensar les possibilitats per a l'actitud d'autoreferència positiva que la democràcia requereix en l'individu. Al nostre entendre, aquest vincle entre treball i democràcia és un aspecte central de l'eticitat democràtica en Honneth que, tanmateix, no es desenvolupa prou a *El dret de la llibertat*.

En certa manera, el vincle entre treball i democràcia ja es pot trobar en la concepció de la llibertat com autorealització de Dewey. En Dewey la llibertat s'entén com l'experiència d'una autorealització exempta de coaccions, a partir de la qual l'individu pot descobrir les seves pròpies capacitats; i, amb les quals, pot contribuir, alhora, a l'assoliment d'objectius comuns. Però, a partir d'aquesta idea de la llibertat, Axel

Honneth formula una nova orientació normativa de la democràcia: la democràcia ha de procurar el desenvolupament lliure de coaccions dels membres de la societat, de manera que, amb el desplegament de les seves capacitats individuals, es puguin percebre com a participants en l'assoliment d'objectius comuns.⁶⁰

L'orientació normativa de la democràcia de Honneth a *Das Andere der Gerechtigkeit* es fonamenta, doncs, en un vincle entre treball i democràcia. No obstant això, és important subratllar que, en la proposta de Honneth, ambdós conceptes no es redueixen l'un a l'altre; la democràcia no es subordina al treball, ni a l'inrevés. Si bé hi ha una referència recíproca entre ambdós conceptes, el treball i la democràcia s'han d'entendre com dues esferes diferenciades. Honneth presenta aquesta relació de la següent manera:

En la mesura que els processos democràtics de formació de la voluntat i l'organització justa de la divisió del treball remetent l'un a l'altre de manera recíproca, tan sols una forma de divisió del treball que permet a cada membre de la societat una possibilitat lliure (*fair*) d'assumir activitats desitjables, conforme a les capacitats i talents descoberts de manera autònoma, permet sorgir aquella consciència individual de cooperació comunitària, des de la qual, doncs, els processos democràtics han de tenir valor, perquè representen el millor instrument per a la solució racional dels diferents problemes comuns.⁶¹

La concepció de la democràcia de Honneth es distancia així de la perspectiva deliberativa de Jürgen Habermas. Per Honneth, la llibertat no es situa en l'àmbit formal de la comunicació, sinó en el context d'una autorealització individual mitjançant la participació en la divisió social del treball. L'autorealització que es dona en el treball, a diferència de la que es dona en el paradigma comunicatiu de Habermas, té en consideració la dimensió psíquica de l'individu.

Aquesta dimensió psíquica, Axel Honneth també la troba en l'obra de Dewey. El plantejament de Dewey es pot resumir de la següent manera: la satisfacció que un subjecte troba en determinats impulsos de comportament augmenta en la mesura que,

⁶⁰ *Ibidem*, pàg. 293-294.

⁶¹ [Insofern verweisen die demokratischen Prozeduren der Willensbildung und die gerechte Organisation der Arbeitsteilung wechselseitig aufeinander: erst eine Form der Arbeitsteilung, die jedem Gesellschaftsmitglied nach Maßgabe autonom entdeckter Begabungen und Talente eine faire Chance der Übernahme sozial wünschenswerter Tätigkeiten einräumt, läßt jenes individuelle Bewußtsein einer gemeinschaftlichen Kooperation entstehen, aus dessen Sicht die demokratischen Verfahren deswegen einen Wert besitzen müssen, weil sie das beste Instrument der rationalen Lösung gemeinsam geteilter Probleme darstellen]. *Ibidem*, pàg. 305.

amb això, rep un reconeixement positiu per part dels seus companys d'interacció.⁶² L'orientació de les accions, per tant, no es determina en els discursos pràctics (Habermas), sinó mitjançant el mecanisme del reconeixement intersubjectiu (Honneth). Al nostre entendre, en el plantejament de Honneth –i en això rau un aspecte cabdal de la seva teoria– el convenciment o la determinació de l'acció no ve, tan sols, de fora de l'individu (de la força d'un argument), sinó que també té un caràcter psíquic, intern a l'individu.

5.3.3. *Regeneració de l'espai públic.*

L'element motivacional de l'acció social a partir del component psíquic de l'individu articula una altra manera d'entendre la regeneració de l'espai públic en la concepció d'una democràcia cooperativa. La regeneració de l'espai públic fa referència a l'exigència d'una vitalitat democràtica en la ciutadania.

Sota el model d'una democràcia deliberativa la regeneració de l'espai públic esdevé un aspecte cabdal per al bon funcionament de la democràcia. En el capítol 3, hem vist com Habermas retreu al republicanisme una “sobrecàrrega ètica”, segons la qual, per poder participar en la configuració de la voluntat política els ciutadans han d'assumir determinades virtuts cíviues. Sota el model republicà, el bon funcionament de la democràcia tan sols es pot garantir en la mesura que la ciutadania considera la participació política com un objectiu prioritari de les seves vides. Aquest és, però, un pressupòsit difícil d'assumir en les actuals societats pluralistes. La proposta deliberativa de Habermas aposta per una major inclusió de la ciutadania –de tots els potencialment afectats per les normes d'acció que derivin d'una presa de decisions col·lectiva– en els processos de deliberació.⁶³

Sota el model d'una democràcia com a cooperació la regeneració de l'espai públic es planteja de manera ben diferent al model deliberatiu. Tan sols l'experiència de cooperar mitjançant la contribució individual a les tasques d'un grup –que, alhora, coopera amb

⁶² KA, pàg. 220-225.

⁶³ En els darrers anys Habermas ha modificat la seva teoria en favor d'una perspectiva més substancialista de la democràcia. Habermas interpreta que la ciutadania mostrarà un major interès per participar en la configuració de l'espai públic en la mesura que la democràcia esdevingui un element normatiu de la vida quotidiana. Honneth retreu a Habermas el fet de formular aquest plantejament en termes sociològics per tal d'evitar així qualsevol eticitat de la política. En lloc d'interpretar l'element democràtic d'una societat com una virtut cívica, Habermas ho interpreta des d'un punt de vista sociològic, com l'element normatiu d'una cultura política. Vegeu A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ob. cit., pàg. 309.

altres grups que integren la societat– pot convèncer l'individu particular de la necessitat d'un espai públic democràtic.⁶⁴ Axel Honneth troba en aquest plantejament una interpretació innovadora de l'eticitat democràtica: el procediment democràtic conté una forma d'eticitat que no es troba ancorada en virtuts polítiques, sinó en la consciència *prepolítica* (*vorpolitische*) de la cooperació social.⁶⁵

El projecte de regeneració de l'espai públic no s'emmarca en l'exigència d'una interacció comunicativa, sinó en la consciència comuna d'una associació prepolítica de la ciutadania. La consciència democràtica no es vincula així a un seguit de valors abstractes compartits pels diferents membres d'una comunitat. La democràcia ha d'articular en l'individu una consciència de responsabilitat compartida que no es dona en el procés de participació política, sinó en l'àmbit prepolític de la cooperació.

Axel Honneth troba en això –en la consciència d'una associació prepolítica de la ciutadania– una resposta al problema, en el plantejament deliberatiu de Habermas, de l'exigència d'una articulació discursiva dels problemes socials.

5.3.4. *Normativitat dels problemes socials.*

Anteriorment hem vist com Habermas comparteix la noció d'*Öffentlichkeit* de Hannah Arendt. Tant Arendt com Habermas posen èmfasi en la importància d'un espai públic articulat de manera discursiva on tothom ha de poder participar.

A diferència de Hannah Arendt, Habermas pren en consideració les desigualtats prepolítiques que sovint es donen en la realitat social. En aquest sentit, el plantejament de Habermas s'aproparia al plantejament de la democràcia com a cooperació. No obstant això, entre ambdues perspectives hi ha una diferència important pel que fa a la normativitat dels problemes socials. Podem dir que la manera com els problemes socials esdevenen normatius és molt diferent en la teoria deliberativa de Habermas i en el plantejament de la democràcia de Honneth.

En la teoria de Habermas les qüestions socials es normativitzen, institucionalment, en la mesura que passen el filtre d'una discussió raonada. Els problemes socials han d'esdevenir objecte de discussió. Tanmateix, poden haver-hi problemes socials que no

⁶⁴ *Ibidem*, pàg. 303.

⁶⁵ *Ibidem*, pàg. 304.

es normativitzin en tant que no passin aquest filtre; en tant que no esdevinguin objecte de debat. Aquest dèficit de la teoria deliberativa de Habermas s'observa, especialment, en la seva concepció procedimental de la justícia.

Habermas interpreta el procés d'autodeterminació com una construcció comuna de la voluntat, en la qual tots els ciutadans, en pla d'igualtat, decideixen els principis justos de l'ordre social. Ja hem vist, però, que, segons això, el *contingut* de la teoria de la justícia no es pot trobar en la teoria mateixa. La teoria procedimental es limita a establir el *procediment* col·lectiu de construcció de la voluntat. La justícia, per tant, sempre roman indeterminada, ja que no pot avançar aquelles decisions que els subjectes han de prendre per ells mateixos.

En el plantejament deliberatiu de Habermas les qüestions socials tan sols es tenen en compte quan, en relació amb el que ha de ser un ordre social just, també es tematitzen les oportunitats per a la seva realització. Dit d'una altra manera, la realitat social tan sols es té en compte un cop s'ha determinat allò que és just.

En l'apartat anterior hem vist, en canvi, com, a *El dret de la llibertat*, Honneth incorpora aquests elements socials com un aspecte genuïnament democràtic. El procés democràtic depèn de la realització de la llibertat, no només en l'àmbit discursiu de l'espai públic, sinó també en les esferes de les relacions personals i del mercat.

En Honneth, la dimensió social és un element intrínsec de la democràcia i, per tant, no deriva necessàriament d'un tracte comunicatiu en el context de l'espai públic. A diferència de Habermas, per Honneth, la democràcia depèn d'un seguit de condicions socials que són prèvies a la noció d'un espai públic democràtic. En aquest sentit, podem dir que, en Honneth, les qüestions socials formen part de la teoria mateixa de la democràcia, mentre que, en Habermas, aquestes s'han d'assegurar des de fora, mitjançant un seguit de "debats externs".

Per Honneth, aquest és un dels principals problemes del plantejament deliberatiu de Habermas. La idea d'un espai públic democràtic que es desenvolupa en aquests "debats externs" depèn d'un seguit de pressupòsits socials que s'han de garantir des d'una perspectiva externa a la democràcia. L'exigència d'una igualtat social també ha de

derivar d'objectius polítics. Habermas prioritza així la formació democràtica de la voluntat política per sobre de l'exigència d'una igualtat social.⁶⁶

La idea de l'espai públic democràtic (*demokratischen Öffentlichkeit*) s'alimenta dels pressupòsits socials que només es poden garantir des de fora d'ell mateix; l'espai públic democràtic ha d'exigir a cada ciutadà tants aspectes comuns amb els altres, per tal que, com a mínim, pugui sorgir un interès a intervenir activament en els afers polítics.⁶⁷

Axel Honneth entén, doncs, que l'articulació dels problemes socials exigeix uns pressupòsits previs a la comunicació. La vida pública democràtica requereix d'un seguit de condicions que van més enllà d'una articulació comunicativa dels problemes socials; unes condicions que la democràcia també ha de garantir. Sota el model d'una democràcia com a cooperació reflexiva, a *Das Andere der Gerechtigkeit*, el compliment d'aquests pressupòsits s'emmarca en un aspecte concret: el pressupòsit de la cooperació social.

5.3.5. L'experiència prepolítica de la cooperació.

En el primer apartat d'aquest capítol vèiem –a partir de la teoria del reconeixement de Honneth– una interpretació de l'autoestima vinculada a l'experiència de la valoració social. En Honneth, l'autoestima representa una actitud d'autoreferència positiva que l'individu adopta quan *experimenta* les seves particularitats com a socialment valuoses, en tant que contribueixen a l'assoliment d'objectius comuns.

En les societats modernes, la contribució de l'individu a l'assoliment d'objectius comuns es realitza en el context d'una divisió social del treball. Al nostre entendre, el més important, però, és que, en les societats modernes, la democràcia no pot funcionar sense tenir en compte aquest element de l'autoestima en relació al treball. Sense la valoració social de les seves particularitats en el context d'una divisió social del treball, l'individu no pot complir els requeriments que una societat democràtica espera d'ell com a ciutadà.

⁶⁶ *Ibidem*, pàg. 307.

⁶⁷ [Die Idee der demokratischen Öffentlichkeit zehrt von sozialen Voraussetzungen, die nur außerhalb ihrer selbst sichergestellt werden können; sie muß nämlich jedem Bürger so viel an Gemeinsamkeiten mit allen anderen zumuten, daß immerhin ein Interesse entstehen kann, sich aktiv für die politischen Angelegenheiten einzusetzen]. *Ibidem*, pàg. 308.

Les altres esferes de l'eticitat democràtica (les relacions personals i de la vida pública) es corresponen amb altres formes d'autoreferència positiva en l'individu, com ara l'autoconfiança o l'autorespecte. L'autoestima, en canvi, vinculada al món del treball, comprèn el màxim grau d'individuació que el subjecte assoleix en relació al conjunt de la societat. És per això que, en aquest darrer apartat ens hem centrat, especialment, en la idea d'una democràcia com a cooperació reflexiva: una proposta que incorpora el treball com un aspecte central de la democràcia.

La concepció cooperativa de la democràcia de Honneth conté diferències importants respecte al model deliberatiu de Habermas. Honneth entén l'experiència de la cooperació com un tipus d'experiència prepolítica que, tanmateix, articula en l'individu una consciència de responsabilitat compartida. És en aquesta experiència de la cooperació que l'individu pren consciència de la necessitat d'un espai públic democràtic.

La democràcia com a cooperació permet concebre així una solució al problema abans esmentat del model deliberatiu de Habermas. Anteriorment, en el darrer apartat del capítol 3, havíem vist com, en certa manera, la democràcia deliberativa ha de pressuposar allò que, d'entrada, vol aconseguir: determinats aspectes de la justícia. En aquest sentit, apuntàvem la dificultat de concebre la democràcia deliberativa des d'un punt de vista estrictament procedimental. Posteriorment, en el segon apartat d'aquest capítol, hem ampliat –amb Honneth– aquesta circularitat del plantejament deliberatiu de Habermas a partir del sistema de l'eticitat de Hegel. Per tal que els participants en els discursos pràctics puguin argumentar els principis d'una estructura social justa, aquests mateixos participants ja han d'estar inserits en una realitat social “justa”. Des d'aquesta perspectiva, la cooperació es pot concebre com un estadi previ a la deliberació, en el qual emergeixen aquells elements de la justícia que la democràcia deliberativa ha d'anticipar necessàriament.

L'esquema de la figura 1 el podem ampliar de la següent manera.

(0) Cooperació → (1) Deliberació → (2) Estructura social → (3) Justícia.

Figura 2

La regeneració de l'espai públic s'emmarca en l'experiència comuna d'una associació prepolítica de la ciutadania que es dona en la cooperació (0), i no necessàriament en la interacció comunicativa (1). Tan sols en el context d'una realitat social estructurada sota els paràmetres de la cooperació, l'individu pot dur a terme la seva autorealització sota la forma d'una complementarietat recíproca. Dit d'una altra manera, tan sols en la cooperació l'individu pot *experimentar* la llibertat necessària per a una participació, lliure i sense coaccions, en l'àmbit de la vida pública democràtica. És des d'aquesta experiència que podem valorar les estructures socials (2) d'una societat més o menys justa (3).

La cooperació –que, en les societats modernes, es dona sota la forma d'una divisió social del treball–, en Honneth, representa un element de la realitat social que és inherent a la democràcia. Això vol dir que, a diferència de Habermas, en Honneth les condicions de treball no es pensen a partir d'uns “debats externs” a la mateixa realitat social del treball. El mercat de treball conté una promesa de llibertat que li és inherent. És en relació a aquesta promesa de llibertat, en tant que autorealització individual, que, en les societats modernes, cal pensar les condicions d'un treball just.

Les condicions d'un treball just –les condicions justes de cooperació– no es poden establir des de fora del mateix àmbit de relacions cooperatives que representa el treball, a partir d'una deliberació *ideal* (Habermas) o bé, d'una *hipotètica* situació original (Rawls). Les condicions de treball no són més o menys justes perquè els subjectes actuïn d'acord amb un seguit de principis que, prèviament, han acordat de manera conjunta, sinó perquè, sota determinades condicions, el subjecte experimenta el desplegament de la seva autorealització individual. Al capdavall, és el resultat d'aquesta *experiència* que tan sols es pot donar en la cooperació el que Habermas ha d'anticipar en el seu model procedimental de democràcia: la noció de ciutadans lliures i iguals que, tanmateix, en Habermas no pot ser altra cosa que una suposició fictícia.

CONCLUSIONS

L'objectiu d'aquest treball ha estat resseguir l'evolució de la Teoria Crítica pel que fa a les seves aportacions a la teoria de la democràcia. Hem vist com les contribucions de la primera generació d'autors francfortians a la teoria de la democràcia són pràcticament nul·les. Tanmateix, la situació canvia radicalment amb Habermas i, més recentment, amb l'obra de Honneth. Al capdavall, com ja anunciàvem a les primeres pàgines introductòries, la nostra exposició s'ha centrat especialment en les aportacions teòriques d'aquests dos autors: Jürgen Habermas i Axel Honneth.

Més enllà de l'àmbit estricte de la teoria política i d'un enfocament purament analític, en aquest treball hem inclòs diversos capítols de caràcter descriptiu. Des d'aquesta perspectiva hem exposat, per exemple, en els capítols 1 i 2, les línies directrius de la primera Teoria Crítica i el punt d'inflexió que representa *Teoria de l'acció comunicativa* de Habermas. Així mateix, hem exposat també, en el capítol 4, els aspectes principals del pensament de John Dewey pel que fa a la seva teoria de la democràcia. En aquest darrer apartat de conclusions justificarem la vessant descriptiva que hem volgut donar al nostre treball.

La democràcia deliberativa de Habermas posa èmfasi en determinats aspectes de la democràcia que fins aleshores s'havien esmentat de manera superficial. Cal pensar, per exemple, en el significat de la societat civil per a la democràcia deliberativa. El model de Habermas també troba en el dret un fort ancoratge institucional. No obstant això, la democràcia deliberativa de Habermas no té en compte –si més no, en un sentit ampli– determinats elements de desigualtat que es donen en els contextos de deliberació.

Axel Honneth desenvolupa, en canvi, una concepció de la democràcia basada en la idea d'una eticitat democràtica. Per Honneth, la democràcia no es pot fonamentar en la inclusió de la ciutadania en processos de deliberació. La vida pública democràtica no pot funcionar adequadament si, alhora, no es fomenta la llibertat inherent a altres àmbits de la vida social, com ara el de les relacions personals i el de l'economia.

A partir d'aquesta idea bàsica d'una eticitat democràtica, en el darrer apartat del nostre treball hem analitzat la proposta de Honneth d'una democràcia com a cooperació reflexiva. La particularitat principal d'aquesta proposta rau en la consideració del treball

com una categoria central de la democràcia. Al nostre entendre, la interpretació cooperativa de la democràcia de Honneth representa un impuls innovador per a la teoria de la democràcia. Val a dir, però, que l'objectiu de Honneth no és el disseny d'una democràcia institucional. La seva proposta subratlla una categoria fonamental –la categoria del treball–, a partir de la qual la democràcia es pot concebre com un ideal social i polític.

En aquest darrer apartat resseguirem alguns dels aspectes principals que hem esmentat al llarg del text. Això ens servirà per exposar les conclusions, que articulem en vuit punts principals.

1) En el primer capítol hem vist les línies directrius que guien el pensament de la primera generació d'autors francfortians. La nostra anàlisi s'ha centrat, especialment, en l'obra de dos autors: Max Horkheimer i Theodor W. Adorno. Les reflexions teòriques de Horkheimer i Adorno perfilen les tres disciplines bàsiques sobre les quals es fonamenta l'inici de la Teoria Crítica: l'economia, la psicologia i la cultura.

Max Horkheimer exposa la concepció d'una Teoria Crítica en contraposició a la teoria de la ciència moderna o “tradicional”. Una particularitat de la distinció entre teoria tradicional i teoria crítica la vèiem en la incorporació, en la Teoria Crítica, del potencial alliberador del treball humà. Enfront de la teoria tradicional, orientada a la manipulació de la realitat i on el treball s'interpreta tan sols com un element del qual el subjecte es pot apropiari, la Teoria Crítica accentua la historicitat de les relacions de producció i el seu caràcter emancipador.

D'altra banda, la Teoria Crítica de Horkheimer es distancia del marxisme ortodox que havia predominat fins aleshores en les ciències socials. En el context de la tradició marxista, la categoria d'*economia* comprèn la totalitat de la realitat social. Enfront d'aquesta tradició Horkheimer reivindica la importància de la *psicologia* en l'anàlisi de la realitat social. L'explicació sociològica també ha de tenir en compte la vessant psíquica de l'individu.

Juntament amb l'economia i la psicologia, Horkheimer introdueix finalment l'anàlisi de la *cultura* –la creació i reproducció de valors– com l'altre element indispensable de la Teoria Crítica. L'economia i la cultura havien tingut, històricament, dues funcions

diferenciades. En les societats modernes aquesta diferenciació desapareix. Amb l'anomenada cultura de masses –amb la reproducció a gran escala de l'obra d'art i la indústria de l'entreteniment– l'estètica ha deixat de tenir una funció en el desenvolupament de la personalitat individual. En les societats de masses l'economia i la cultura estan estretament relacionades i això, segons Horkheimer, té conseqüències en la configuració de la subjectivitat; en el desplegament, al capdavall, d'una *personalitat* pròpia.

En l'obra conjunta de Horkheimer i Adorno, *Dialèctica de la Il·lustració*, vèiem novament com la psicologia –la configuració psíquica de l'individu– esdevé un element cabdal en el plantejament de les seves tesis. La tesi principal de *Dialèctica de la Il·lustració* la resumíem de la següent manera: en els orígens mitològics de la cultura occidental s'hi troben els elements de la Il·lustració, de la mateixa manera que la Il·lustració conté, alhora, elements mitològics. L'argumentació d'aquesta tesi gira al voltant de la noció de *racionalitat instrumental*. Sota aquesta perspectiva Horkheimer i Adorno interpreten que el desenvolupament psíquic de l'individu en la civilització occidental és dóna sota els mateixos paràmetres d'una manipulació de la naturalesa; l'individu ha de suprimir aquelles pulsions que no es poden orientar a un rendiment instrumental.

Per F. Neumann i A. Mitscherlich, la situació actual de les societats modernes no s'explica a partir de la omnipresència d'una raó instrumental. De manera semblant al que havia succeït en les societats totalitàries (nazisme i feixisme), les societats de masses generen igualment en l'individu un seguit de pors o *angoixes psíquiques* que l'impossibiliten per a l'exercici de la democràcia.

Tanmateix, la interpretació que predomina en la primera generació de l'Escola de Frankfurt és, sens dubte, la de Horkheimer i Adorno: una interpretació centrada en el concepte de *raó instrumental*, que desemboca en una lectura massa esbiaixada de la cultura occidental. En darrer terme, la interpretació de la raó en tant que raó instrumental representa un impediment per a la crítica. D'aquesta manera, Horkheimer i Adorno condueixen la Teoria Crítica a un carreró sense sortida.

Juntament amb la noció de *raó instrumental*, Jürgen Habermas assenyala dos conceptes especialment problemàtics de *Dial·lèctica de la Il·lustració*: el concepte mateix de *Il·lustració* i el de *cosificació*. Però, per poder exercir la crítica, la teoria social necessita

una altra concepció de la raó més enllà d'una raó estratègica o instrumental. La noció d'una *raó comunicativa* de Habermas representa aquesta altra concepció de la raó que acaba donant continuïtat al projecte de la Teoria Crítica.

Teoria de l'acció comunicativa –ho hem vist en el capítol 2– comença amb la pregunta per la racionalitat: quins són els criteris per determinar què és una acció racional, enfront d'una altra acció que no ho és. Habermas extreu un criteri fonamental: una acció racional no pot ser mai una acció en solitari. L'acció racional sempre és, per tant, una acció intersubjectiva.

El caràcter intersubjectiu d'una acció racional Habermas el situa en la pràctica de l'entesa lingüística. Aquesta intersubjectivitat orientada a l'entesa és quelcom inherent a la noció de *raó comunicativa*. La raó comunicativa implica la capacitat de donar compte, davant dels altres, de les pretensions de validesa que tot acte de parla implica.

La noció de raó comunicativa –un tipus de raó orientada a l'entesa– també esdevé, en Habermas, el fonament per a una explicació de l'acció social. Allò que permet els diferents membres d'una societat de coordinar les seves accions és l'entesa intersubjectiva. En aquest sentit, l'explicació sociològica de Habermas es fonamenta igualment en la pràctica –implícita o explícita– de l'argumentació.

Hem vist –en el capítol 3– com la pràctica de l'argumentació és igualment un aspecte cabdal en la teoria deliberativa de la democràcia. Habermas entén la deliberació, sobretot, com una pràctica argumentativa. Tanmateix, al nostre entendre, la teoria deliberativa de Habermas presenta dues mancances importants. En la seva teoria deliberativa, centrada en l'argumentació, Habermas no pren en consideració la dimensió psíquica de l'individu. La democràcia deliberativa de Habermas també exclou la dimensió emancipadora del treball .

Jürgen Habermas no incorpora en la seva obra –si més no, allà on parla de teoria de la democràcia– la disciplina de la psicologia que trobàvem en la primera generació d'autors francfortians. Horkheimer subratlla les limitacions d'un enfocament sociològic que no té en compte les *motivacions de caràcter psíquic* que intervenen en les accions i el comportament dels individus. Per la seva banda, Habermas desenvolupa la idea d'una democràcia deliberativa a partir d'una raó comunicativa ancorada en la filosofia del llenguatge, sense aprofundir en els aspectes motivacionals de l'individu. La interpretació d'una societat comunicativa per part de Habermas ofereix una explicació

per a la coordinació de l'acció social que defuig del plantejament funcionalista que, fins aleshores, imperava en la sociologia. Però la noció d'una raó comunicativa –basada en la força dels arguments i en la capacitat de raonar davant dels altres– no pot explicar del tot l'*element motivacional* que “empeny” els individus a l'acció social.

D'altra banda, el potencial emancipador del treball humà és un dels elements que guia la distinció de Horkheimer entre teoria tradicional i teoria crítica. Habermas, però, no reconeix el caràcter emancipador de les relacions productives i, amb això, trenca amb una concepció emancipadora del treball. A *Teoria de l'acció comunicativa* s'observa com l'element lingüístic representa el paradigma emancipador de les societats desenvolupades, en contraposició a una interpretació de l'emancipació des del punt de vista de la producció.¹ Aquesta interpretació té repercussions en la teoria de la democràcia de Habermas. La democràcia es correspon amb un àmbit d'interacció lingüística orientada a l'entesa i té un potencial normatiu i emancipador. El treball, en canvi, es situa en l'àmbit de la producció; un àmbit –el de la producció– al qual Habermas no li reconeix un potencial emancipador.²

En relació a la primera generació d'autors francfortians podem esmentar, doncs, dos àmbits temàtics –la psicologia i el treball– que Habermas no té prou en compte en el conjunt de la seva obra. *La primera constatació del nostre treball afirma que la manca de consideració de la dimensió psíquica de l'individu i d'una vessant emancipadora del treball té repercussions en el projecte de Habermas d'una democràcia deliberativa.*

La concepció de la democràcia d'Axel Honneth, en aquest sentit, supera el dèficit de la teoria deliberativa. Abans de *El dret de la llibertat*, on exposa la seva concepció d'una eticitat democràtica, Honneth ja havia subratllat la importància, per a la democràcia, tant de la psicologia com de l'element emancipador del treball. L'exemple paradigmàtic el trobem a *Das Andere der Gerechtigkeit* en relació a la proposta d'una democràcia com a cooperació reflexiva.

¹ Vegeu J. Habermas, “Tareas de una Teoría Crítica de la sociedad”, dins TAC-II, 527-572.

² Alguns autors subratllen que aquesta manca de relació entre democràcia i treball en l'obra de Habermas no és pas quelcom accidental, sinó que Habermas exclou explícitament el treball com a categoria fonamental de la democràcia. Vegeu A. Heller, “Habermas y el marxismo”, a A. Heller, *Crítica de la ilustración*, Barcelona, Península, 1984. pàg. 285-318. A. Honneth; “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, a C. Halbig/M. Quante (eds.); *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, ob. cit., pàg. 9-31.

Per Honneth, l'experiència del menyspreu augmenta en l'individu el risc de patir una lesió psíquica. Aquest risc és especialment greu en la darrera forma de reconeixement (la valoració social) que, en les societats modernes, es troba estretament vinculada al món del treball. Podem dir, doncs, que, amb l'obra de Honneth, la tercera generació d'autors francfortians incorpora novament ambdós elements –la psicologia i el treball– en la tradició de la Teoria Crítica.

2) En el conjunt de l'obra de Habermas, el treball s'equipara a la tècnica i es contraposa a l'àmbit d'una interacció comunicativa regida pel mitjà del llenguatge. Hem vist com aquesta consideració del treball s'observa ja a “Treball i interacció”. Posteriorment, a *Teoria de l'acció comunicativa*, la distinció entre *accions instrumentals* i *accions comunicatives* serveix a Habermas per reafirmar, fins i tot amb més força, aquesta mateixa concepció del treball. Tanmateix, la separació entre accions instrumentals i accions comunicatives no es pot establir de manera taxativa. Sempre hi ha un gran nombre d'accions –també en l'àmbit del treball– que contenen elements comunicatius; de la mateixa manera que les accions comunicatives que es donen en la realitat social difícilment es desenvolupen al marge d'una racionalitat orientada a un fi.

En aquest sentit, hem vist, per exemple, com, en la seva reconstrucció normativa de l'espai públic, Honneth insisteix en la necessitat d'interpretar l'intercanvi d'arguments associat a la vida pública democràtica en el marc d'activitats materials, guiades per un tipus de racionalitat instrumental. En darrer terme, podem dir que la separació entre accions instrumentals i accions comunicatives és una distinció teòrica, però insostenible des d'un punt de vista empíric.

La mateixa observació es pot fer respecte a la distinció, en Habermas, entre “sistema” i “món de la vida”. En el capítol 2 hem vist com l'increment de les organitzacions burocràtiques és, per Weber, un signe inequívoc de la racionalització social. L'augment de la racionalització social en Weber deriva en una *pèrdua de llibertat* i una *pèrdua de sentit* en la vida de les persones. La concepció de la societat en dos nivells (“sistema” i “món de la vida”) serveix a Habermas per reinterpretar la tesi weberiana de la racionalització social. Més que una pèrdua de llibertat, el que ha provocat el fenomen de la racionalització social ha estat una formalització jurídica de la vida quotidiana dels individus a causa del distanciament progressiu entre “sistema” i “món de la vida”. Així

mateix, la tesi de la pèrdua de sentit de Weber, Habermas la reinterpreta a partir del deteriorament de la comunicació quotidiana per la cosificació sistèmica i l'empobriment cultural del món de la vida.

La interpretació que Habermas fa de les societats modernes afirma, doncs, un distanciament progressiu dels element sistèmics (economia i administració pública) respecte al món de la vida. Tanmateix, hem vist com Habermas identifica la diferenciació progressiva de l'economia com a sistema autònom amb el sorgiment d'un àmbit d'interacció èticament neutral. La consideració del mercat com un àmbit d'acció neutral des del punt de vista ètic cal entendre-la en relació a la distinció –cabdal en la teoria social de Habermas– entre “sistema” i “món de la vida”; entre integració sistèmica i integració social. La distinció, però, és del tot dubtosa.

La separació entre “sistema” i “món de la vida” –entre formes d'integració sistèmica i formes d'integració social– no es pot establir de manera taxativa. En el paradigma comunicatiu de la societat de Habermas l'entesa lingüística –que es dona en el món de la vida– representa l'eix central de la integració social i de la socialització de l'individu. Però la integració social i la socialització dels individus en les societats modernes mai es desenvolupa tan sols a partir d'aquest mecanisme d'integració.³

Podem constatar que la manca de consideració del potencial emancipador del treball en Habermas es correspon amb una interpretació del mercat al marge d'un control normatiu. En les formes d'integració sistèmica l'entesa lingüística també intervé de manera determinant; de la mateixa manera que les formes d'integració social no es desenvolupen completament al marge d'elements sistèmics. En aquest sentit, també es fa difícil pensar –com fa Habermas– que el mercat es desenvolupa al marge d'un control normatiu.

3) En la nostra exposició de *Teoria de l'acció comunicativa* destacàvem dos aspectes importants. En primer lloc, la conclusió de Habermas pel que fa a la pregunta per la racionalitat: una acció racional no pot ser mai una acció en solitari. En segon lloc, la noció de *raó comunicativa* s'identifica, directament o indirectament, amb la pràctica de

³ Sobre això, vegeu T. McCarthy, “Komplexität und Demokratie –Die Versuchungen der Systemdemokratie”, a A. Honneth/H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des Kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1986. 177-215.

l'argumentació; amb la capacitat d'avaluar, davant dels altres, les pretensions de validesa inherents als actes de parla. Tanmateix, a *Teoria de l'acció comunicativa* ja trobem elements que ens permeten entreveure un distanciament entre la teoria social de Habermas, a partir del paradigma comunicatiu, i la teoria de la societat de Honneth, basada en la pràctica del reconeixement intersubjectiu.

El paradigma comunicatiu de Habermas i la teoria del reconeixement de Honneth sostenen dues interpretacions diferents de la realitat social i hi ha un element que ens permet establir aquesta diferenciació: la manera d'abordar les desigualtats que deriven del "prestigi" i la "influència".

En la seva teoria de l'acció comunicativa –ho hem vist en el capítol 2– Habermas distingeix dos tipus de mitjans de comunicació: uns que condensen o jerarquitzen l'entesa i uns altres que la neutralitzen. Tot i això, en el paradigma comunicatiu de Habermas, fenòmens com el *prestigi* o la *influència* no invaliden les possibilitats de l'entesa lingüística. La interacció que es desenvolupa sota factors com el prestigi i la influència de determinats grups o individus s'ha de poder definir per *tots* els participants en la interacció. En aquesta "redefinició conjunta" de la situació es manté el potencial normatiu de l'entesa lingüística.

El potencial normatiu del llenguatge orientat a l'entesa l'hem vist també en la interpretació que Habermas fa de Parsons. Habermas critica a Parsons la generalització que fa del mitjà "poder" a la resta de subsistemes. Aquest paral·lelisme és especialment problemàtic en el cas del "poder". Qui ostenta el poder sempre té la possibilitat de causar algun dany a aquells que s'han de sotmetre als seus imperatius. Les desigualtats que es donen en les relacions de poder sovint s'intenten compensar apel·lant a fins desitjats col·lectivament. Però qui ostenta el poder també en pot fer ús per establir quins són i com s'han d'entendre els fins col·lectius. En relació al mitjà del "poder" Habermas reconeix, doncs, una major capacitat d'influència en la configuració de la realitat social. No obstant això, Habermas contempla la possibilitat de pal·liar aquesta desigualtat en la mesura que tots els implicats en la interacció puguin *jutjar* normativament els fins col·lectius.

Sota el paradigma de la teoria del reconeixement de Honneth, la solució al problema del prestigi i la influència en la reproducció social és ben diferent. El *prestigi* i la *influència*

s'interpreten aquí com a elements que influeixen en la determinació dels criteris que han de prevaler en la pràctica del reconeixement social.

La desigualtat social que introdueixen factors com el prestigi i la influència, en Honneth, l'hem vist, sobretot, a partir de la darrera forma de reconeixement. Un dels aspectes crucials de la *solidaritat* és la manera com es configuren els valors abstractes que guien la valoració social. Honneth entén la configuració dels criteris de la valoració social sota la forma d'un conflicte cultural. La darrera forma de reconeixement sempre amaga algun tipus de conflicte cultural per mitjà del qual els diferents grups que integren la societat volen obtenir els mitjans simbòlics per tal d'exposar les seves formes de vida com a valuoses.

D'una banda, podem acceptar –amb Habermas– la necessitat de l'entesa en el context dels discursos pràctics. D'altra banda, però, cal acceptar també –amb Honneth– que determinats grups socials exerceixen molta més força que altres a l'hora de definir allò que, des del punt de vista de la valoració, ha de rebre un reconeixement positiu. En les situacions d'interacció social –entre les quals s'inclouen les interaccions lingüístiques, però no exclusivament– les persones amb prestigi i influència sovint disposen de més oportunitats per *mostrar* –per fer visible– el seu mode de vida com a valuós.

És per això que, en el plantejament d'una democràcia com a cooperació, Honneth –a diferència de Habermas– subratlla la necessitat que els integrants de les societats modernes esdevinguin membres actius en la reproducció de la societat per mitjà del treball. En el model de Honneth, en l'aportació *específica* mitjançant el treball l'individu no es percep tan sols com algú que comparteix amb els altres les normes morals d'una comunitat; l'individu també es percep a ell mateix com algú capaç de *configurar* els objectius ètics de la comunitat a la qual pertany.

4) En el tercer capítol hem pogut veure com la democràcia deliberativa de Habermas està centrada en el llenguatge i els processos d'entesa lingüística. Ambdós conceptes – llenguatge i entesa– esdevenen nocions cabdals en la interpretació habermasiana d'una democràcia deliberativa.

Posteriorment, la proposta de Steenbergen d'un *Discursive Quality Index* (DQI) i les *Deliberative Opinion Polls* (DOP) de Fishkin ens han permès veure l'abast i els límits

de la democràcia deliberativa, més enllà de l'àmbit estrictament teòric. Les investigacions empíriques de Steenbergen i Fishkin aborden, de diferents maneres, les possibilitats reals de la deliberació més enllà de la reflexió purament filosòfica.

Tot i això, en la nostra anàlisi de la democràcia deliberativa, assenyalàvem una certa subordinació al dret de la democràcia. En Habermas predomina una concepció kantiana de l'autonomia; la capacitat dels individus per donar-se les seves pròpies lleis. L'element normatiu de la democràcia Habermas l'interpreta a partir d'aquest recurs a Kant; a partir d'una concepció de la llibertat com autodeterminació, en el sentit d'autolegislació. D'aquesta manera Habermas assumeix una estreta relació entre el dret i la democràcia.

Aquesta relació entre el dret i la democràcia té diverses implicacions per a la democràcia deliberativa. Al capdavant, Habermas acaba formulant un seguit de drets fonamentals; drets que els ciutadans s'han de reconèixer mútuament per tal de poder regular de manera legítima la vida en comú.⁴

En aquest sentit, al darrer apartat del capítol 3 ens plantejàvem fins a quin punt la democràcia deliberativa de Habermas manté una forta dependència amb una sèrie de drets socials. La democràcia deliberativa ha de comptar amb un seguit d'elements socials que cal garantir. *En darrer terme, doncs, la democràcia deliberativa de Habermas cal entendre-la com un ideal social, més enllà d'una concepció estrictament política.*

En alguns passatges de la seva obra, el mateix Habermas reconeix la importància que la realitat social té per a la democràcia. És especialment significatiu que, allà on Habermas posa en dubte els reptes que, des del punt de vista de la realitat social, suposa el model d'una democràcia deliberativa ho faci, justament, en relació a un seguit de fenòmens – com ara l'atur – directament implicats amb el món del treball.⁵

Al marge d'això, Habermas no ignora els requeriments socials de la democràcia deliberativa. Podem interpretar que Habermas reconeix una relació implícita entre una concepció de la democràcia com a ideal polític i com a ideal social. En dos sentits, com a mínim.

⁴ FV, pàg. 184-197.

⁵ IO, pàg. 100-102.

En primer lloc, la relació que Habermas estableix entre el dret i la democràcia ja es pot interpretar com una configuració *social* de la comunitat democràtica. Mitjançant el dret Habermas estableix un seguit de garanties per tal que tots els ciutadans puguin fer ús de les seves llibertats i participar dels seus drets de manera igual.⁶

En segon lloc, la democràcia deliberativa de Habermas no diu res en contra que determinades qüestions de la realitat social esdevinguin un tema de l'agenda política. En el capítol 3, hem vist la distinció en el model de Habermas entre deliberacions formals i informals. Les deliberacions formals s'orienten a la presa de decisions polítiques, mentre que les deliberacions informals elaboren temes que afecten al conjunt de la ciutadania i exerceixen pressió a fi que determinats temes siguin objecte de deliberacions formals. El model de democràcia deliberativa de Habermas no descarta, per tant, que els aspectes de la realitat social passin a formar part de l'agenda política.

No obstant això, a diferència de Honneth, el model deliberatiu de Habermas no situa aquests aspectes de la realitat social en l'àmbit d'una eticitat democràtica. En la teoria deliberativa, els conflictes socials han de passar el filtre de la deliberació i, d'aquesta manera, es situen fora de la teoria mateixa de la democràcia. Sota el plantejament deliberatiu, la teoria no pot avançar aspectes de la justícia social. La teoria es limita a establir el procediment que ha de permetre als participants en la deliberació establir els principis de la justícia.

5) En el model de Habermas la participació democràtica s'entén a partir d'un procés de deliberació *racional*, on els participants han de poder defensar amb bones raons les seves opinions i els seus punts de vista. En el darrer apartat del capítol 3 vèiem com aquesta exigència de l'argumentació pot excloure de la deliberació els participants amb menys capacitats argumentatives.

Tanmateix, el principal problema de la democràcia deliberativa de Habermas l'hem situat en el que anomenàvem la "dimensió psicològica" dels contextos de deliberació. En els contextos de deliberació predominen un seguit de desigualtats que no tenen a veure amb els recursos lingüístics o amb les capacitats argumentatives, sinó amb factors com ara l'autoconfiança o l'autoestima dels participants en la deliberació. La democràcia deliberativa de Habermas és insensible a aquesta mena de desigualtats.

⁶ FV, pàg. 169-236

Al nostre entendre, la capacitat dels participants en la deliberació per adoptar una actitud d'*autoreferència positiva* és l'element que, al capdavant, determina l'ús –la posada en pràctica– dels recursos lingüístics. Així, es pot donar el cas d'una persona que, tot i disposar de recursos lingüístics i de capacitats argumentatives per exposar públicament els seus punts i les seves opinions sobre un tema en qüestió, no ho faci a causa d'una manca d'autoconfiança o d'autoestima. Molt sovint, en els contextos de deliberació no s'imposa “la força del millor argument” –com pensa Habermas–, sinó els arguments (o les opinions) d'aquells que poden “fer força” per tal que els seus punts de vista es tinguin en compte. I aquest acte de poder “fer força” està estretament relacionat amb el tipus d'autoreferència positiva dels diferents participants en la deliberació.

Podem afirmar que la teoria del reconeixement de Honneth permet donar resposta al problema, en el model de Habermas, d'una manca de consideració de la dimensió psíquica dels participants en els processos deliberatius.

A partir de *La lluita pel reconeixement* d'Axel Honneth hem aprofundit –en el capítol 4– en les condicions per a una *autoreferència positiva* en l'individu. Honneth esmenta tres àmbits o estadis de reconeixement (l'amor, el dret i la solidaritat), cada un dels quals es correspon amb un tipus d'autoferència en l'individu (autoconfiança, autorespecte i autoestima). L'actitud d'una autoreferència positiva en l'individu s'explica en relació als contextos d'interacció en cada un d'aquests àmbits en els quals s'estableixen vincles de reconeixement recíproc. La teoria del reconeixement de Honneth es pot concebre així com una teoria complementària a la teoria deliberativa de Habermas.

6) A l'inici del capítol 4 ens plantejàvem el següent interrogant: fins a quin punt –i de quina manera– podem pensar la democràcia a partir de vincles de reconeixement recíproc? Una possible resposta l'hem trobat –amb Honneth– en la relació entre l'experiència del *reconeixement* i el *posicionament psíquic* que aquesta experiència genera en l'individu.

L'objectiu principal de Honneth a *La lluita pel reconeixement* –ja ho hem vist– és elaborar un concepte formal d'eticitat. Honneth es distancia així de la tradició kantiana, en la qual s'emmarca Habermas i la seva teoria deliberativa de la democràcia. L'interès de Honneth és anticipar les condicions formals que han de servir al subjecte per a la

seva *autorealització*, més que no pas per augmentar el seu grau d'autonomia moral. Aquestes *condicions formals de l'eticitat*, d'una banda, han de ser prou abstractes per tal que no es puguin vincular amb un tipus de vida particular; d'altra banda, però, han de ser prou concretes per tal que serveixin al subjecte a l'hora de fer-se una representació de les condicions de la seva autorealització. L'equilibri en la formulació de les condicions formals de l'eticitat, Honneth el troba en la connexió, abans esmentada, entre el *reconeixement* i el *posicionament psíquic* que l'experiència del reconeixement genera en l'individu.

Podem concloure –amb Honneth– que, en les societats modernes, *la democràcia no només requereix dels individus una participació comunicativa en l'espai de l'opinió pública. La democràcia exigeix, abans que res, la possibilitat en l'individu d'una autoreferència positiva.*

Tant si entenem el mecanisme de la democràcia com una simple suma de preferències individuals com si posem l'accent en la importància d'una configuració intersubjectiva de la voluntat política, el sistema democràtic requereix en l'individu, abans que res, una actitud d'autoreferència positiva. La concepció que cada persona té d'ella mateixa és el preàmbul que determina qualsevol exigència que es faci a la ciutadania en nom del bon funcionament democràtic; ja sigui participar en un procés electoral mitjançant el vot o bé, en la configuració de la voluntat mitjançant la participació en processos de deliberació.

Cal recordar que, per a Rawls, l'autorespecte és el bé primari més important de tots.⁷ Per a Rawls, l'autorespecte inclou, en primer lloc, el sentit que una persona té del seu propi valor, el convenciment que val la pena realitzar la seva concepció del bé. En segon lloc, l'autorespecte implica que hom té confiança en les capacitats pròpies per realitzar allò que es proposa. Ambdós factors fan de l'autorespecte un bé primari fonamental. “Sense ell –diu Rawls–, res no semblarà que valgui la pena de fer-se, o si algunes coses tenen valor per a nosaltres, ens mancarà la voluntat de lluitar per elles. (...) Per tant, les parts en la posició original desitjaran evitar a qualsevol cost gairebé les condicions socials que socaven el respecte a si mateix”.⁸

⁷ J. Rawls, *Una teoria de la justícia*, Barcelona, Papers amb Accent, 2009, pàg. 521 i s.

⁸ *Ibidem*, pàg. 521-522.

La idea d'autorespecte en Rawls també està estretament vinculada a la valoració social. En aquest sentit, Rawls estableix una relació entre el bé primari de l'autorespecte, les excel·lències (o virtuts) i el sentiment de vergonya. Els membres de qualsevol associació consideren determinades virtuts com a prioritàries. Quan manquen aquestes virtuts sorgeix la possibilitat de no ser valorat pels altres membres de l'associació, fet que es tradueix sovint en un sentiment de vergonya moral. "Tot allò que indiqui que hi ha aquestes mancances ferirà el respecte que un es té a si mateix amb sentiments associats de vergonya".⁹ Podem dir, doncs, que, en certa manera, la teoria política de Rawls també té en compte les implicacions psíquiques en l'individu que es deriven del sentiment de menyspreu.

En el model d'una democràcia com a cooperació reflexiva, Honneth incorpora la importància del posicionament psíquic en l'individu a partir del darrer estadi del reconeixement, el que es dona en la valoració social. La consideració d'una autoreferència positiva en l'individu és una idea bàsica de la idea d'una democràcia cooperativa; una idea clau que es pot observar en la relació interna entre (a) *cooperació*, (b) *llibertat* i (c) *democràcia*.

(a) La democràcia com a cooperació reflexiva subratlla una dimensió ètica de la democràcia basada en una idea de la llibertat com a autorealització individual. Segons això, en les societats democràtiques preval una idea del bé: l'autorealització de l'individu.

Aquest ideal ètic de l'autorealització tan sols es pot donar en la *cooperació*. Segons Honneth, les diferents orientacions de la filosofia social en l'àmbit de la Teoria Crítica comparteixen aquesta mateixa premissa: una idea ètica entesa com a praxi comuna, en la qual els subjectes assoleixen l'autorealització de manera cooperativa.

(b) A partir de l'obra de John Dewey hem vist com, en la cooperació, la idea de l'autorealització individual té una doble vessant. En la cooperació l'individu ha de poder descobrir les seves capacitats específiques. D'altra banda, Dewey identifica aquest descobriment amb el desplegament en l'individu d'una personalitat pròpia. Al capdavall, la dimensió ètica de la democràcia és basada en un *desplegament lliure de la personalitat*. Una societat democràtica s'ha d'estructurar de manera que permeti a tots

⁹ *Ibidem*, pàg. 527.

els seus membres desenvolupar lliurement –això és, sense coaccions externes ni internes– una personalitat pròpia.

(c) Sota el model d'una democràcia cooperativa, l'autorealització individual que ha de promoure la democràcia no es situa en un tipus d'interacció comunicativa, sinó en els vincles de reconeixement recíproc. En el capítol 5, aquest plantejament el resumíem de la següent manera: la satisfacció que un subjecte troba en determinats impulsos de comportament augmenta en la mesura que rep un reconeixement positiu per part dels seus companys d'interacció. L'orientació de l'acció no es determina aquí mitjançant la força del millor argument (Habermas), sinó a través dels mecanismes del reconeixement intersubjectiu (Honneth).

7) En la teoria del reconeixement de Honneth (ho vèiem també al capítol 4) hi ha dos autors claus: Hegel i Mead. Amb Hegel, l'element normatiu de la societat es situa en la mateixa realitat social; en les relacions de reciprocitat que es desenvolupen en el marc de l'eticitat. De la psicologia social de Mead, Honneth recupera dos aspectes importants. D'una banda, Honneth destaca la manera com Mead entén l'exigència de vincles de dependència recíproca entre individus. Per Mead, l'individu pren consciència de la seva subjectivitat quan, en el context d'una realitat social que ha esdevingut problemàtica, ha d'incorporar els altres en la seva orientació resolutiva. Al mateix temps, però, Honneth troba en Mead una altra manera d'entendre la socialització de l'individu a partir de la idea d'una lluita pel reconeixement.

A diferència de Hegel, Mead situa la lluita pel reconeixement en el context específic d'una divisió social del treball: en la mesura que un subjecte interioritza les concepcions normatives dels seus companys d'interacció es pot percebre ell mateix com a membre cooperant d'una societat articulada sota la forma d'una divisió social del treball. Aquesta percepció que el subjecte té d'ell mateix és el que atribueix *dignitat* a la persona.

Herbert Mead entén la dignitat humana com una pràctica d'autoreferència positiva en la qual el subjecte pot estar segur del valor social de la seva identitat. En la idea d'una democràcia com a cooperació reflexiva Honneth recupera aquesta mateixa idea de la dignitat. La proposta de Honneth es distancia en això del paradigma comunicatiu de Habermas.

En contraposició al paradigma comunicatiu de la societat, podem constatar que, amb la interpretació d'una democràcia com a cooperació reflexiva, s'imposa una altra manera d'entendre la dignitat humana més adient a la realitat actual de les societats modernes.

Habermas redueix la cooperació social a l'entesa lingüística; si bé la democràcia es percep com una forma de cooperació social, aquesta es redueix a una dimensió estrictament discursiva. “En darrer terme –diu Habermas– allò que associa els membres de la comunitat jurídica és el llaç i vincle lingüístic que manté unida tota comunitat de comunicació”.¹⁰ La realització de la *dignitat humana* en Habermas es vincula així al projecte democràtic de la comunicació.

L'eticitat democràtica de Honneth ens ofereix una concepció molt més àmplia del que suposa la dignitat humana. Podem dir que, en Honneth, una vida digna és aquella que, més enllà d'una participació discursiva en la vida pública, també veu realitzades les promeses de llibertat inherents a les relacions personals i al mercat de treball. El model d'una democràcia com a cooperació reflexiva es basa en aquesta darrer element: el treball.

Sota el model d'una democràcia cooperativa, democràcia i treball van de la mà. L'individu tan sols es pot percebre dignament a ell mateix quan, en el context cooperatiu de divisió del treball, pot identificar positivament la seva contribució específica a la *reproducció de la societat*.

8) En el capítol 3 hem vist com Habermas interpreta el “món de la vida” (*Lebenswelt*) com una categoria complementària a l'acció comunicativa. El món de la vida va més enllà d'una referència explícita a la *cultura*. El món de la vida assegura també la *solidaritat* entre individus, així com la formació d'*identitats* individuals. Aquests tres elements estructurals del món de la vida (cultura, societat, personalitat) són els que intervenen en el procés de reproducció de la societat.

El diagnòstic que Habermas fa de les societats modernes afirma una colonització del món de la vida per part dels element sistèmics. No obstant això, Habermas sosté una primacia del llenguatge com a mecanisme de reproducció social. En aquest sentit hem

¹⁰ FV, pàg. 383

vist com Habermas s'allunya de la teoria de sistemes de Talcott Parsons. Per Habermas, els àmbits funcionals d'una societat que poden diferenciar-se del “món de la vida” a través de mitjans de control sistèmic són aquells que tenen a veure amb una reproducció estrictament material de la societat. Enfront d'aquests elements funcionals, el “món de la vida” es reproduïx a través del mitjà del llenguatge. Així, en la crítica de Habermas a la teoria de sistemes de Parsons s'observa com el treball escau a l'àmbit de la reproducció sistèmica, mentre que el món de la vida es correspon amb l'àmbit de la interacció lingüística; això és, amb l'àmbit de la reproducció social. Les societats es reproduïxen en la mesura que els seus integrants són capaços de connectar les situacions noves amb l'estat de coses ja existent. Per Habermas, això és possible en la mesura que els membres d'una comunitat formen part activa de les xarxes de comunicació on es dona un tipus d'interacció lingüística.

La reproducció de la societat en Honneth s'interpreta de manera ben diferent. Els integrants d'una societat democràtica participen de la reproducció social en la mesura que formen part de les relacions de reconeixement recíproc que es donen en les tres esferes de l'eticitat democràtica: les relacions personals, el mercat i la vida pública democràtica.

Si ens centrem en l'àmbit del mercat, seguint el model d'una democràcia com a cooperació reflexiva, podem dir que els integrants de la societat participen de la reproducció social en la mesura que formen part dels vincles cooperatius que s'esdevenen en la divisió social del treball. Sota aquesta perspectiva, el treball esdevé una categoria central per a la integració social en les democràcies modernes.

La nostra darrera conclusió afirma que el procés de reproducció social en les societats modernes, més enllà d'una inclusió de la ciutadania en xarxes de comunicació, exigeix una participació dels individus en l'activitat cooperativa del treball socialment reconegut. El treball no es pot reduir a simples imperatius funcionals –com passa en Habermas– que responen a la lògica d'un mercat orientat al màxim benefici. El treball representa un context d'interacció on l'individu s'exposa a la valoració social i, amb això, al desenvolupament d'una personalitat.

Malgrat els efectes dominadors que sovint es donen en les relacions socio-laborals, la participació en el treball remunerat i socialment reconegut és un element indispensable, no només per a la independència econòmica, sinó també –i sobretot– per a la inclusió

social i el desenvolupament personal. En el treball es donen vincles de reconeixement fonamentals; és l'espai per a un desenvolupament de la personalitat i el desplegament d'una activitat pròpia amb sentit comunitari.

En darrer terme, la proposta d'una *democràcia com a cooperació reflexiva* ens obliga a repensar una nova organització del treball des del punt de vista de la teoria de la democràcia. En contraposició a la proposta deliberativa de Habermas, la possibilitat de canvis en les societats modernes no es pot situar tan sols en una participació comunicativa de la ciutadania, sinó també –i especialment– en una participació en la reproducció de la societat per mitjà del treball socialment reconegut.

Tenint en compte el què hem exposat en aquest apartat de conclusions, podem dir que la nostra recerca no conclou amb una sentència definitiva. L'estudi que hem presentat aquí, més aviat, ens obre nous interrogants, nous camins que es bifurquen en diverses direccions i que, en tot cas, caldrà explorar en un futur. Alguns d'aquests camins s'han esmentat, de passada, al llarg del text. D'altres, en canvi, no els hem pogut afegir. Així, per exemple, cal aprofundir en les investigacions empíriques que, des de l'antropologia, autors com M. Tomasello han realitzat al voltant de la cooperació. Per Tomasello –aquesta és la seva tesi–, en l'escala evolutiva, la cooperació representa l'esglaó que diferencia l'espècie humana de les altres espècies. L'aspecte més rellevant del plantejament de Tomasello rau en què l'actitud cooperativa és quelcom “natural” de la nostra espècie, i no una habilitat necessàriament adquirida culturalment.¹¹ Serà interessant, doncs, investigar les implicacions que aquesta interpretació de la cooperació pot tenir en la concepció de la democràcia que hem presentat aquí.

D'altra banda, en el darrer capítol hem explorat la dimensió de la cooperació, bàsicament, en relació al treball. Hem posat èmfasi en el lligam entre l'aspecte de l'autorealització individual i la participació política en les democràcies modernes. Més enllà d'una raó comunicativa –d'una racionalitat argumentativa– associada al llenguatge, les democràcies modernes requereixen el pressupòsit psíquic i emocional que garanteix en l'individu una actitud d'autoreferència positiva. En les societats modernes, aquest pressupòsit psíquic, en bona mesura, es troba vinculat al món del

¹¹ M. Tomasello, *Por qué cooperamos?* ob. cit.

treball. En aquesta línia de reflexió caldrà parar atenció a les diverses iniciatives que promouen una renda mínima de ciutadania.¹²

És evident que la proposta d'una renda mínima garantida té repercussions directes en la manera d'entendre el treball. En primer lloc, sota aquesta proposta el treball es desvincula del salari. El fet de poder comptar amb una renda bàsica garantida ampliaria les possibilitats de realitzar activitats més enllà del treball assalariat. Les activitats professionals es podrien complementar amb altres activitats de caràcter social o cultural. En segon lloc, una renda mínima garantida introduiria canvis importants en el tipus de valoració social que fins ara es dona en el treball, en tant que treball assalariat. És plausible pensar que, sota el model d'una renda bàsica garantida, s'ampliaria el marc de referència de la valoració social de les particularitats individuals a d'altres activitats no remunerades. Seguint el model de Honneth, podem dir que, en l'esfera de la solidaritat social, es donarien així noves formes de reconeixement suplementàries, independents del treball.

No obstant això, la idea d'una renda mínima garantida segueix tenint el sentit fonamental de l'*autorealtització individual*, en la mesura que possibilita noves formes de sociabilitat. Comptar amb una renda bàsica garantida concediria a l'individu la possibilitat de rebutjar aquelles condicions de treball que considera indignes i prendre en consideració una dimensió social necessària per al desenvolupament personal; per al desenvolupament d'una *personalitat*. Serà igualment interessant, doncs, investigar l'impacte que la implementació d'aquesta proposta podria tenir per a la democràcia. Però, com dèiem, aquests són alguns dels camins que es projecten a l'horitzó.

¹² Vegeu, D. Raventós, *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel, 1999; P. van Parijs, *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W., “Moda sin tiempo (Sobre el Jazz)” dins *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, pàg. 126-141.
- ADORNO, T. W., “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído” dins *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, Barcelona, Rialp, 1966, pàg. 17-70.
- ADORNO, T. W., & HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2005.
- ARENDT, H., *La condició humana*, Barcelona, Empúries, 2009.
- ARISTÒTIL *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2000.
- AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 2004.
- BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad*, Madrid, Alianza, 2001.
- BERNSTEIN, R., *Filosofía i democracia: John Dewey*, Barcelona, Herder, 2010.
- BESSETTE, J., “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, dins R. Goldwin/W. A. Schambra (eds.), *How Democratic is the Constitution?* Washington, American Enterprise Institute, 1980, pàg. 102-116.
- BICKFORD, S., *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*, New York, Cornell University Press, 1996.
- BOHMAN, J., *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996.

- BOHMAN, J., “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, dins *The Journal of Political Theory*, vol. 6, n.4, 1998, pàg. 400-425.
- COHEN, J., “Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy”, dins *Philosophy an Public Affairs*, vol. 15, 1986. n. 3, pàg. 275-297.
- COHEN, J., “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, vol. 97, n.1, 1986, pàg. 26-38.
- COHEN, J., “Democracia y libertad”, dins J. Elster (ed.), *La democràcia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, pàg. 235-287.
- COHEN, J., “Deliberación y legitimidad democrática”, dins Mariano C. Melero (coord.) *Cuaderno Gris*, vol. 9, 2007, pàg.127-146.
- DAHL, R., *Dilemmas of pluralist democracy: autonomy vs. control*, New Haven/London, Yale University, 1982.
- DAHL, R., *La poliarquía: participación y oposición*, Madrid, Tecnos, 1997.
- DAHL, R., *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 2002.
- DEWEY, J., “The Need for Recovery of Philosophy”, dins *The Middle Works*, Illinois University Press, vol. 10, 1985, pàg. 3-48.
- DEWEY, J., *Naturaleza humana y conducta*, México, FCE, 1964.
- DEWEY, J., “The Ethics of Democracy”, dins Dewey, J., *Early Works*, vol 1. Illinois University Press, 1972. pàg. 227-249.
- DEWEY, J., *Cómo pensamos*, Barcelona, Paidós, 1989.
- DEWEY, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993.

- DEWEY, J., *Democracia y educación*. Madrid, Morata, 1995.
- DEWEY, J., “Democracia creativa: La tarea ante nosotros”, dins Dewey, J., *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, València, Alfons el Magnànim, 1996, pàg. 199-205.
- DEWEY, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003.
- DEWEY, J., *La opinión pública y sus problemas* Madrid, Morata, 2004.
- DORNES, M., *Die Seele des Kindes*, Frankfurt a/M, Fischer, 2006.
- DOWNS, A., *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar, 1973.
- DRYZEK, J., *Deliberative Democracy and Beyond*, New York, Oxford University Press, 2000.
- DURKHEIM, E., *Educación como socialización*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1995.
- DURKHEIM, E., *Leciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, Buenos Aires, Niño y Dávila, 2003.
- EISTER, J., (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- ENGELS, F. & MARX, K., *El manifiesto comunista*. Fundació Friedrich Engels, 2005.
- FABRA, P., *Habermas: lenguaje, razón y verdad*, Barcelona, Marcial Pons, 2008.
- FARRAR, C., & FISHKIN, J., “Deliberative Polling: From Experiment to Community Resource”, dins J. Gatsil/P. Levine (eds.), *The Deliberative Democracy Handbook. Strategies for Effective Civic Engagement in the 21st Century*, San Francisco, Jossey-Bass, 2005, pàg. 68-80.

- FISHKIN, J., *Democracia y deliberación: nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona, Ariel, 1995.
- FISHKIN, J., & LASLETT (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell, 2003.
- FISHKIN, J., & ROSELL, S., “Choice Dialogues and Deliberative Polls: Two Approaches to Deliberative Democracy”, *National Civic Review*, vol 93, n.4, 2004, pàg. 55-63
- FREUD, S *El malestar en la civilización*, Barcelona, Accent, 2008.
- GAMPER, D., & HONNETH, A., *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires/Barcelona, Katz, 2010.
- GENEYRO, J. C., *La democracia inquieta: Durkheim y Dewey*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- GOODIN, R., *Utilitarianism as a public philosophy*, Cambridge University Press, 1995.
- GOODIN, R., “Laundering Preferences”, dins J. Elster/A. Hyland (eds.), *Foundation of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, 1989, pàg. 75-101.
- GOODIN, R., “Sequencing Deliberative Moments” *Acta Politica*, n. 40, 2005, pàg. 182-196.
- GREVEN, M. T., “Die fehlende Demokratietheorie der Kritischen Theorie”, dins A. Busch/W. Merkel (eds.), *Demokratie und Ost und West*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1999, pàg. 73-88.
- GUTMANN, A., & THOMPSON, D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- GUTMANN, A., & THOMPSON, D., “Deliberative Democracy Beyond Process”, dins J. Fishkin/P. Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell, 2003, pàg. 31-53.

- GUTMANN, A., & THOMPSON, D., *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004.
- HELD, D., *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2007.
- HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1984.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid Taurus, 1989.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Càtedra, 1989.
- HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- HABERMAS, J., “A Reply”, dins A. Honneth/H. Joas, (eds.), *Communicative Action: Assays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, Cambridge, Massachusetts, Mitt Press, 1991, pàg. 214-264.
- HABERMAS, J., *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Mitt Press, 1993.
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1994.
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona. Península, 1996.
- HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Càtedra, 1999.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

- HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2003, vol. 1 i 2.
- HABERMAS, J., “Concluding comments on Empirical approaches to deliberative politics”, dins *Acta Politica*, n. 40, 2005, pàg. 384-392.
- HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Madrir, Trotta, 2010.
- HABERMAS, J., & RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- HELLER, A., “Habermas y el marxismo”, dins A. Heller, *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*, Barcelona, Península, 1984. pàg. 285-318.
- HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, A., “Comunidad. Esbozo de uns historia conceptual”, *Isegoría*, 20, 1999, pàg. 5-15.
- HONNETH, A., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2000.
- HONNETH, A., “Zwischen Prozeduralismus und Teleologie”, dins H. Joas (ed.) *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werke von John Dewey*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, pàg. 116-138.
- HONNETH, A., “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, dins C. Halbig/M. Quante (eds.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Berlin, Lit Verlag, 2004, pàg. 9-31.
- HONNETH, A., *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

- HONNETH, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.
- HONNETH, A., *Das Ich im Wir*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2010,
- HONNETH, A., *El derecho de la libertad*, Madrid, Katz, 2014.
- HONNETH, A., & FRASER, N., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.
- HONNETH, A., & STAHL, T., “Jenseits der Verteilungsgerechtigkeit: Anerkennung und sozialer Fortschritt. Wie der Wandel gesellschaftlicher Wertschätzung philosophisch beurteilt werden kann”, dins *Forschung Intensiv*, n. 2, 2010, Universitat de Frankfurt, pàg. 16-20.
- HORKHEIMER, M., “Arte Nuevo y cultura de masas”, dins *Teoría Crítica*, Barcelona, Barral, 1973, pàg. 115-137.
- HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- HORKHEIMER, M., “Historia y psicología” dins *Teoría Crítica*, Madrid, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. pàg. 22-42.
- HORKHEIMER, M., “Autoridad y familia”, dins *Teoría Crítica*, Madrid-Buenos Aires, Amorrortu 2003. pàg. 76-150.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.
- KANT, I., *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Barcelona, Laia, 1984.
- LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978.
- MARGALIT, A., *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

- McCARTHY, T., “Komplexität und Demokratie –Die Versuchungen der Systemdemokratie”, dins A. Honneth/H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des Kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986. 177-215.
- MARCUSE, H., “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, dins H. Marcuse, *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus, 1969. pàg. 9-54.
- MARTÍ, J. LL., *La república deliberativa*, Barcelona, Marcial Pons, 2006.
- MARX, K., *Manuscrits económico-filosòfics*, Barcelona, Ed. 62, 1991.
- MITSCHERLICH, A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, R. Piper & Co, München/Zürich, 1986.
- MITSCHERLICH, A., *Fundamentos del comportamiento colectivo*, Madrid, Alianza, 1973.
- MÜLLER-DOOHM, S., *En tierra de nadie*, Barcelona, Herder, 2003.
- NEGT, O., *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen, Steidl, 2001.
- NEUMANN, F., *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- NIDA-RÜMELIN, J., “Demokratie als Kooperation”, dins J. Nida-Rümelin, *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1999, pàg. 150-169.
- OTTMANN, H., “Liberale, republikanische, deliberative Demokratie”, *Sntesis Philosophica*, 21 (2), 2006. pàg. 315-324.

- PETTIT, P., “Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory”, dins *Debating Deliberative Democracy*, J. Fishkin/P. Laslett (eds.), Oxford, Blackwell, 2003. pàg. 138-162.
- PLATÓ *La República*, Madrid, Alianza, 1999.
- RAWLS, J., *Liberalismo político*, Mèxic, FCE, 1995.
- RAWLS, J., *Una teoria de la justícia*, Barcelona, Papers amb Accent, 2009.
- RAVENTÓS, D., *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel, 1999.
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Càtedra, 1983.
- ROSENBERG, S. W., *The Not So Common Sense: Differences in How People Judge Social and Political Life*, New Haven/London, Yale University Press, 2006.
- ROSENBERG, S. W., “Types of Democratic Deliberation: The Limits of Citizen Participation”, dins *Center for the Study of Democracy*. UC Irvine: Center for the Study of Democracy, 2006.
- SCHUMPETER, J. A., *Capitalisme, socialisme i democràcia*, Barcelona, Ed. 62, 1989.
- STEENBERGEN, M., & BÄCHTIGER A., & STEINER, J., “Measuring Political Deliberation: A Discourse Quality Index”, *Comparative European Politics*, n. 1, 2003, pàg. 21-48.
- STEENBERGEN, M., & BÄCHTIGER A., & STEINER, J., & SPRÖNDLI, M., *Deliberative Politics in Action. Analysing Parliamentary Discourse*. Cambridge University Press, 2004.

- TELTOCK, P., & LEVI, A., “Attribution Bias: On the Inconclusiveness of the Cognition-Motivation Debate”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 18, 1982, pàg. 68-88.
- TOMASELLO, M., *Por qué cooperamos?*, Madrid, Katz, 2010.
- UREÑA, E. M., *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Técnos, 2008.
- VAN PARIJS, P., *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996.
- VELASCO, J. C., *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza, 2013.
- WALZER, M., *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid, A. Machado Libros, 2004.
- WELLMER, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Universitat de València, 1996.
- WIGGERSHAUS, R., *The Frankfurt School*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- WINNICOTT, D., *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Barcelona, Paidós, 1993.
- YOUNG, I. M., “Activist Challenges to Deliberative Democracy”, dins J. Fishkin/P. Laslett (eds.) *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell, 2003, pàg. 102-120.
- YOUNG, I. M., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Càtedra, 2000,