
Comunica- ción y democracia: la utopía social de J. Habermas

Rafael Farfán

1. El realismo político como signo del tiempo actual

Vieja categoría del pensamiento político conservador, asociada con el uso de la fuerza, el realismo político se ha convertido —sin embargo— en uno de los signos que identifica y distingue a los proyectos políticos de muchos gobiernos actuales, incluidos los socialdemócratas. Surgió con Maquiavelo, se continuó y consolidó con los teóricos de las élites (Mosca, Pareto y Michels) y llega hasta Weber, desde ahí se convierte en una categoría esencial —y controvertida— de la sociología política. Su genealogía la vincula con la crítica conservadora de la democracia y establece, por ende, una relación de exclusión entre realismo y democracia. Pues sostiene que una política pura, desligada de todo ideal y sólo basada en los “hechos”, está obligada a denunciar toda distorsión de la realidad por la imposición a ella de ideales irrealizables. Por su lado la democracia ha visto en el realismo político un reducto de la apología de lo existente, que es incapaz de remontar debido a los intereses conservadores que lo sostienen. Tal parece existir entonces un desencuentro irremediable entre realismo y democracia.

Pero desde hace más de una década se ha dado una aproximación entre ambas categorías, que por lo menos indica que algo cambió en el escenario de la política contemporánea. Se trata, en efecto, de una relación complementaria entre realismo político y democracia bajo las actuales condiciones de triunfo irremediable de la democracia liberal. Lo cual permite aclarar algunas confusiones que se encontraban supuestas en la historia de la relación de este par de categorías como las siguientes.

Para que la crítica realista de la democracia sea válida, es necesario comprometerse con el prejuicio que la alimenta, a saber: que la política se divide en una política totalmente pura, desprovista de ideales o en una política totalmente idealista (G. Sartori, 1988). Sin embargo sostener esto es tanto como sostener una política *irreal*, pues no hay política sin ideales. O como lo plantea Sartori, cualquier política es una mezcla de idealismo y realismo, es decir, de hechos e ideas que se confunden y forman un solo todo. Una primera gran conclusión se desprende de esta aclaración: toda política, sin importar como se declare, supone algún tipo de ética, de valores e ideales en los cuales basarse.

Lo anterior aclara también que la diferencia no es entre una política ideal y otra real, sino entre una *visión beligerante* de la política y una *visión legalista* de la política orientada hacia la paz (G. Sartori, 1988, p. 65). Y aunque el realismo político se inclina por la fuerza de ello no se desprende su oposición a la democracia, pues muchas veces la violencia y la política de la violencia han sido alentadas y legitimadas en nombre de ideales democráticos (G. Sartori, 1988, p. 66).

Los conflictos que históricamente han existido entre realismo y democracia son el resultado de los ideales que alentaban a cada una de estas categorías en momentos sociales particulares y no de algo inherente a su relación. De aquí se deriva una segunda conclusión: ninguna forma de gobierno puede construirse sólo realistamente o de manera ideal. Tiene que acudir a una relación entre ambas categorías a partir de un orden que va de los hechos a los ideales. En donde los ideales aparecen fundamentando los hechos sobre los que se toman decisiones. Como lo dice Sartori, los ideales no pueden reemplazar a los hechos, se superponen a ellos. Si es posible conciliar lo ideal y lo real, entonces también es posible concebir

distintas formas de gobierno en las que esta conciliación da lugar a proyectos políticos definidos. Esto significa, por lo tanto, que puede existir tanto un realismo político democrático como una democracia sustancialmente racional. La diferencia se desplaza ahora en torno al tipo de ideales desde los cuales fundamentar la democracia. De ahí la separación entre una democracia racional y una democracia empírica entendida ésta como democracia realista.

Ambos tipos de democracia parten del principio de la soberanía popular como una realidad social fundante de un gobierno democrático. La diferencia estriba en el ideal que elaboran a partir de esta realidad. La democracia empírica se pregunta ¿cómo funciona la democracia? y por ello se preocupa por establecer los medios bajo los cuales ella puede funcionar. Su objetivo esencial es delimitar los medios y procedimientos del gobierno democrático. La democracia racional construye a partir de la soberanía popular el siguiente ideal: la voluntad general. De ahí se desprende su preocupación fundamental, convertir a esta voluntad en fuente de legitimidad del poder político y en hacer de éste el portador de la voz de esa voluntad.

Entre democracia empírica y democracia racional no existe simplemente una diferencia sobre los ideales a partir de los cuales moldear y construir la realidad política de un gobierno. Existe ante todo un conflicto valorativo en torno al cual se aglutina la historia moderna de las naciones de occidente y desde donde esta historia hoy se ha inclinado por una de ambas democracias. El propio Sartori supone este triunfo, cuando lo asume a lo largo de su estudio sobre la democracia. Se trata, en efecto, del triunfo de la democracia liberal como un tipo de democracia realista.

Como lo señala Norberto Bobbio, para Sartori no puede haber más democracia que la liberal. Pero en esto Sartori sólo se revela como un intérprete y representante de una tendencia que cada vez se generaliza más sobre occidente. El conflicto por tanto ya no es, como lo fue hasta hace poco, entre democracia empírica y democracia racional, entendida ésta como una fundamentación demasiado ideal de la democracia para ser real. Más bien el conflicto es *interno* a la democracia realista cuando ella es asumida como una democracia procedimental, es decir, como método de gobierno. Y sobre este punto, es decir en relación con los ideales a partir de los cuales fundamentar este tipo de democracia, no parece que exista

un consenso de partida pues no creo que exista un sentido unánimemente compartido de lo que significa esta democracia.

El triunfo actual de la democracia liberal supone, ciertamente, el triunfo no sólo de la democracia realista, pragmática, preocupada más por el *cómo* de los procedimientos que por los principios que la fundamentan. Este triunfo supone también la victoria de una cierta clase de ideales por sobre otros y con ellos de una ética particular en la cual basarla. Ya que no existe una política exenta de ideales, la victoria de la democracia liberal es la victoria de ciertos ideales. ¿Qué ideales son éstos y por sobre cuáles se han impuesto? El desencanto de Sartori en torno a su “fe” —como bien la llama Bobbio— en la democracia liberal, pone en evidencia estos ideales.

Es cierto que para Sartori no hay más democracia realista que la representativa. Y la representación implica subrayar la dominancia de la forma y los procedimientos como rasgo dominante de la democracia. Pero como lo aclaró Schumpeter, la democracia no es el gobierno del pueblo sino *para* el pueblo. Es decir, al igual que para el economista vienés para Sartori la democracia liberal como democracia procedimental es sólo elección de las élites políticas encargadas de gobernar. Es a lo más que se puede aspirar en la moderna y compleja sociedad de masas. Con la precisión de que a esta realidad —el gobierno democrático es sólo gobierno de minorías— Sartori añade un ideal: que sea además “un sistema efectivo de minorías en competencia entre ellas” (Sartori, 1988, p. 167). Pero como lo pregunta Bobbio ¿qué fue lo que ocurrió con la realización de este ideal de la democracia realista?

Sucedé que aún este ideal se ve deformado e incluso se pierde ante la imposición de otros ideales que son los que quizás nunca han abandonado a la democracia liberal. Los ideales que triunfan y sustentan a esta forma de la democracia, son los ideales de una visión puramente economicista de la política. Esto conduce a una situación que Sartori es el primero en reconocer: a una crisis de los fundamentos éticos en los cuales basar este triunfo de la democracia liberal.

El propósito de este ensayo consiste en reflexionar en torno a la crisis de estos fundamentos a partir del reconocimiento del carácter conflictual de los ideales en los cuales basar la democracia liberal entendida como democracia procedimental. Se trata, pues, de dis-

cutir el supuesto consenso que algunos asumen hoy —tanto a la derecha como a la izquierda— acerca de los ideales que fundamentan a la democracia realista. Como ya lo mencioné, el conflicto no es más entre dos formas de la democracia sino al interior de la democracia realista cuando es concebida como método de gobierno. Pero si bien este es el punto de partida, la diferencia conflictual se abre a partir de los ideales en los cuales fundamentar este método para darle un contenido particular. El conflicto se instala, en suma, en la ética que fundamenta la política de un gobierno democrático-liberal.

Todo hace parecer que la ética que cada vez tiende a extenderse más es precisamente la ética egoísta del individualismo posesivo. De ahí surge la legítima preocupación de Bobbio, que toca de lleno el corazón de la democracia liberal: ¿acaso no es posible que exista un sistema de libertades políticas sin otro de libertades económicas? Es decir ¿la democracia política para existir está obligada a convivir con un sistema económico capitalista? Y sobre todo ¿es parte del realismo político de la democracia empírica aceptar la transformación de la política en un mercado más como los otros ya existentes? Concluyendo su comentario de Sartori, Bobbio escribe lo siguiente:

(...) es necesario reconocer que hasta ahora no se ha visto en la escena de la historia otra democracia más que la conjugada con la sociedad de mercado; pero comenzamos a darnos cuenta que “el abrazo del sistema político democrático con el sistema económico capitalista es al mismo tiempo vital y mortal, o mejor dicho también es mortal a parte de vital.”

(N. Bobbio, 1990, p. 17)

Intentaré mostrar (2) que parte del realismo político de la democracia consiste no sólo en asumir la superioridad y victoria definitiva de ésta sobre la democracia racional, también consiste en reconocer los efectos negativos que se derivan de la vinculación entre democracia y mercado. En este sentido, argumentaré a favor de la tesis que sostiene que el triunfo de la democracia liberal, como victoria de un cierto tipo de ideales, es la victoria en la que hoy se ha instalado no sólo el pensamiento político neoconservador sino también —y quizás sobre todo— el pensamiento progresista de la

socialdemocracia sobreviviente. Por lo tanto y a pesar de sí misma, los ideales de este pensamiento progresista no son externos a los del liberalismo económico capitalista sino que se confunden con éstos al asumirlos —equivocadamente— como parte esencial del realismo de la democracia empírica. Esta confusión contribuye a intensificar la crisis ética de la democracia, pues aparece un horizonte histórico aparentemente carente de grandes opciones éticas desde donde refundamentarla la democracia.

En la tercera parte (3) intentaré explorar en la utopía social de la comunicación un sistema ideal opuesto al liberal y desde el cual fundamentar la democracia realista. Partiendo del reconocimiento de la necesidad ineludible de la democracia procedimental, esta utopía se inclina por un sistema ideal que nace de la recuperación del principio de la soberanía popular. Al interior de esta utopía (formal) la soberanía popular deja de ser una ficción romántico-racionalista y se convierte en un ideal distinto al del individualismo posesivo. La democracia se redimensiona así y al mismo tiempo se perfila la posibilidad de articular un proyecto político basado en la participación de la sociedad civil partiendo ésta del marco formal y social establecido por el Estado de derecho y el Estado social.

Para terminar (4), concluyo con una reflexión acerca del conflicto de ideales que implica otorgarle una fundamentación ética diferente a la democracia liberal: es decir, el conflicto que aparece en la oposición que se da entre mercado y comunicación. Esto significa que, al final, se trata de meditar sobre el futuro de la utopía frente a la desilusión alimentada por el idealismo individualista de la democracia liberal de mercado.

2. Entre liberalismo, socialismo y democracia

A pesar de los juicios sumarios que han recaído sobre él, calificándolo de trivial y poco original, quizás ningún ensayo reciente ha logrado recoger con tanta claridad y cinismo los ideales de la democracia liberal como el de Francis Fukuyama (F. Fukuyama, 1990).

Centro de intensas polémicas recientes, el largo artículo de Fukuyama es la sistematización más clara y divulgativa de los ideales que animan el fondo de la utopía liberal de la democracia realista,

pero sobre todo es la definición más contundente de un horizonte ético del que parece no existir salida. Ante el fracaso rotundo del fascismo y el comunismo, como rivales ideológicos de la democracia liberal, todo hace parecer que hoy no pueden existir más ideales que los de esta democracia. Luego entonces ¿la socialdemocracia no puede ser considerada como un rival ideológico de los valores individualistas del liberalismo? Mi intención aquí es argumentar que *no*, porque la transformación de los partidos socialistas en partidos de gobierno ha implicado no sólo aceptar y asumir las condiciones económicas de producción del capitalismo sino también el trasfondo ético de esta economía. Al final, pues, es difícil distinguir entre liberalismo y socialdemocracia, no obstante la intensa voluntad ética de ésta última por separarse de aquél. El decline de los ideales utópicos de la socialdemocracia ha sido el precio que tuvo que pagar por hacerse del poder político y administrarlo en beneficio de la sociedad. Este es un hecho tan real como lo puede ser cualquier otro que utilice la socialdemocracia para imponer la necesidad de una determinada política económica. Tan real es este hecho que incluso lo reconoce hasta su límite un socialdemócrata convencido como Adam Przeworski.

Acepta éste que es sólo en el marco de las condiciones económicas del capitalismo como resulta posible enfrentar y resolver los graves y grandes problemas de justicia social que afectan a las sociedades modernas occidentales. Esto supone aceptar dos cosas: 1) que las condiciones para el socialismo son pospuestas y que 2) los ideales utópicos son sustituidos por “la lucha para hacer más eficaz y más humano el capitalismo” (A. Przeworski, 1985; p. 279). Así es como se constituye un realismo político que acepta que la lucha por resolver la pobreza y los problemas de justicia social implica renunciar a la posibilidad de un futuro irrealizable. Sin embargo a este reconocimiento realista le sigue otro tan real como decepcionante:

La lucha por la mejora del capitalismo es tan esencial como antes. Pero no hemos de confundirla con la lucha por el socialismo.

(A. Przeworski, 1985; p. 279)

¿Qué ideales son esos que parecen haberse convertido en el horizonte valorativo irrebalsable de nuestro tiempo? ¿Cómo se ha fundido a ellos lo que podría ser la gran opción ideológica social-demócrata? Y sobre todo ¿existe alguna otra opción de ideales desde los cuales intentar una fundamentación ética distinta de la democracia procedimental? A continuación trataré de dar respuesta a estas preguntas.

No es necesario caer en el delirio del idealismo hegeliano para entender la “inquebrantable victoria del liberalismo económico y político” (F. Fukuyama, 1990, p. 85). Sin embargo, quizás el marco interpretativo que ofrece esta filosofía contribuye a extremar y hacer más clara esta victoria.

El éxito definitivo de la democracia liberal, según Fukuyama, debe ser entendido no como la realización plena de una idea que fácilmente podría ya ser reconocida. Es claro que esto no puede ser asumido, pues sólo en occidente está lejos de convertirse en una plena realidad. Se trata más bien del triunfo de una idea bajo la cual se gobierna el *sentido* de lo que ocurre en el mundo. En suma se trata del “ideal que gobernará el mundo material a largo plazo” (F. Fukuyama, 1990, p. 85). Este ideal es el que se resume en los principios básicos del Estado democrático-liberal, en donde se mezclan instituciones jurídico-políticas con una concepción filosófica sobre los derechos del hombre. Fundido esto en un solo todo, se convierte en el fundamento de partida de la democracia procedimental, es decir, en el marco jurídico y político el Estado de derecho. En su lectura de Hegel y siguiendo a Kojève, Fukuyama reconoce —como otros antes que él— que los principios de la democracia liberal nacieron con la Revolución Francesa. El fin de la historia se comprende desde Hegel y la Revolución porque

el Estado que surge al final de la historia es hasta ahora el liberal, puesto que reconoce y protege el derecho universal del hombre a la libertad mediante un sistema de leyes, y es democrático en la medida en que sólo existe con el consentimiento de los gobernados.

(F. Fukuyama, 1990, p. 86).

Fin de la historia es, pues, formación ideal de un Estado cuya

universalidad indica que es el ideal bajo el cual se gobierna el mundo. Pero ¿cómo se realiza este ideal bajo las condiciones particulares del sistema económico capitalista? Es decir, bajo el signo de la relación entre libertad y propiedad. La respuesta de Fukuyama es contundente. Sostiene que el “contenido del Estado homogéneo universal como una democracia liberal en la esfera política” se combina “con un fácil acceso a los videos y cadenas estéreo en la esfera económica” (F. Fukuyama, 1990, p. 89). Dicho de otro modo, el avance de la idea liberal de libertad debe ir acompañado necesariamente de una economía social del mercado. En este punto es en donde los principios del Estado democrático-liberal, como condición para una democracia procedimental, se escinden de acuerdo a los ideales y a la ética que guía a ésta. Si estos principios se realizan bajo la orientación ideológica de una sociedad capitalista de mercado ¿qué clase de efectos tendrá sobre el contenido de la democracia procedimental?

Quizás el principal efecto consiste en la transformación económica que experimentará la esfera política. Con ello la política se convierte en un mercado en el que se da un intercambio

entre el ciudadano que con su voto permite al hombre político ocupar un puesto del que puede traer beneficios y el señor representante del pueblo que corresponde al apoyo recibido con una parte de los recursos de los que, gracias al voto, puede disponer.

(N. Bobbio, 1990, p. 17).

Así es como entre la compra (y venta) de un voto y la compra (y venta) de cualquier otra mercancía no existe ninguna diferencia. Los mismos criterios e ideales que guían al sujeto calculador del mercado serían los que determinarían la conducta del votante. El intercambio final se da, entonces, a través del mercado político en el que se intercambia legitimidad por bienestar. Por lo tanto ¿qué elige el ciudadano al elegir a través del mercado y sobre todo cómo lo hace? Es decir, ¿de qué contenidos éticos y políticos es revestida la democracia procedimental cuando ella es convertida en una competencia por el liderazgo político de la sociedad?

Como ya ha sido explicado por José María González García (1989),

en el origen de la teoría económica de la democracia se encuentran dos figuras intelectuales fundamentales para ella: Max Weber y Joseph Schumpeter. Elegiré la teoría del segundo para mostrar: 1) los contenidos políticos y éticos que adquiere la democracia procedimental cuando es guiada por los principios del mercado y 2) por qué es que en ella resulta posible conciliar socialismo y democracia, de acuerdo a la concepción que Schumpeter propone acerca de esta vinculación. Esto último me permitirá argumentar porque la socialdemocracia actual no puede ser considerada como la gran opción ideológica alternativa al liberalismo económico y político.

Dos conceptos de democracia se oponen en la concepción de Schumpeter, inclinándose él por uno de ellos al considerarlo como más "realista". El primero es el que forma la teoría clásica de la democracia, según la cual,

método democrático es aquel sistema institucional de gestión de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad.

(J. Schumpeter, 1971, p. 321).

Esta teoría supone que existe un "bien común" que guía a la política y que se le puede hacer comprensible a toda persona mediante la argumentación racional. Sin embargo, para Schumpeter esta concepción de la democracia es demasiado ideal para ser real y además supone un concepto filosófico de hombre que no existe. Se trataría, en suma, de lo que siguiendo a Sartori se llama una democracia racional. Frente al concepto clásico de democracia, Schumpeter propone uno distinto basado en el realismo político que, según él, lo hace más plausible. Sostiene que

método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.

(J. Schumpeter, 1971, p. 342).

Bajo esta definición la esfera política queda restringida a un espacio de la sociedad muy particular. Además en ese espacio queda delimitado el grado de efectividad de la elección y de lo que ella elige. Veamos esto.

Para empezar la democracia como método de elección del caudillaje político en competencia, es una concepción que permite: 1) distinguir a la democracia de cualquier otra forma y/o método de gobierno y 2) circunscribir a la lucha electoral entre partidos el escenario político de la sociedad. El concepto de competencia, tomado de la esfera económica, adquiere aquí una función esencial, pues por medio de ella no sólo logran neutralizarse e inducirse los conflictos sociales sino también constituirse en un sistema de ofertas políticas. La posibilidad de la elección del ciudadano reposa precisamente sobre el supuesto de la existencia previa de varias ofertas electorales hechas por los partidos en competencia. Aquí cabe preguntarse ¿qué elige el ciudadano en un sistema electoral así constituido y cómo se forma su criterio de elección?

La imposibilidad de la democracia directa en sociedades de masas conduce a Schumpeter a sostener que el poder de elección de los ciudadanos recae solamente en la *aprobación* de las minorías políticas en competencia. De ahí su redefinición de la democracia de “un gobierno por el pueblo” por “un gobierno con la aprobación del pueblo” (J. Schumpeter, 1971, p. 316). A esto queda reducida la elección del ciudadano, no sólo debido a las dimensiones de la sociedad de masas sino además porque para el economista viene el hombre propende fácilmente a lo irracional. La masa en sí es algo desconfiable y por lo tanto no puede ser tomada como fuente de decisiones sustantivas racionales. Otros tienen que decidir por ella y elegir lo que mejor le conviene, ¿cómo se forma entonces el criterio de elección de los votantes?

Tampoco cree Schumpeter que este criterio se forma por medio de una libre discusión entre participantes. Es configurado más bien, dice, por medio de las campañas y la propaganda electoral de los partidos. En todo caso “la iniciativa radica en el candidato que hacer una oferta para obtener el cargo de miembro del parlamento y el caudillaje local que pueda llevar consigo” (J. Schumpeter, 1971, p. 360).

La existencia de este sistema de competencia en el que se

enfrentan minorías políticas que se disputan la conducción de la sociedad, es el resultado de “que la masa electoral es incapaz de otra acción que la estampida”, lo cual obliga a que los partidos políticos y los agentes electorales regulen la competencia política “de una manera exactamente similar a las prácticas correspondientes de las asociaciones de comerciantes” (Schumpeter, 1971, p. 360). ¿Cuáles son los ideales que revisten y guían a la democracia procedimental cuando ella convive con una sociedad de mercado? Y sobre todo ¿en qué se configura la política?

El principal ideal de la concepción económica de la democracia es reducir el sujeto a un consumidor nato de recursos económicos. Al ser limitada la participación del ciudadano a su papel pasivo de votante, se espera guiar así esta participación y configurarla de acuerdo a objetivos particulares que generalmente están vinculados con su bienestar material. La política no sólo queda restringida al espacio de la competencia electoral sino también se la hace depender del elemento emocional explotado intensamente por los partidos en sus campañas electorales. El ciudadano electoral es objetivad entonces a través de dos medios fundamentales utilizados por los partidos:

(por) la dependencia de la voluntad de un líder y (por) el desarrollo cada vez mayor del marketing político a través de los medios de comunicación de masas que, por su propia estructura, producen mensajes que no van dirigidos a la razón sino a la emoción y los sentimientos de los individuos.

(J. M. González, 1989, p. 314).

En resumen, en el horizonte ideal de la democracia liberal guiada por el mercado, aparece la utopía de una sociedad fuertemente jerarquizada y dividida entre quiénes mandan y quiénes obedecen. Y en medio de esta división la concentración el poder político en un líder carismático. A su vez los partidos políticos se transforman en poderosas máquinas burocráticas generadoras de intereses propios y de una capa profesional de políticos que —de acuerdo a la fórmula weberiana— no viven para la política sino más bien *de* la política:

Las consecuencias de esta burocratización son claras: desarrollo de tendencias antidemocráticas en la organización interna de los partidos; el paso de partidos portadores de ideales a partidos patrocinadores de cargos; la falta de participación de los electores y de los miembros de los partidos en la determinación de los programas y selección de los candidatos: la pasividad del elector común convertido en objeto de propaganda electoral.

(J. M. González, 1989, p. 315).

Bajo estas condiciones ideales de desarrollo de la democracia liberal Schumpeter considera que es posible conciliarla con el socialismo. Y sobre este punto el economista vienés avizó una tendencia política de nuestro tiempo.

Para Schumpeter la llegada de partidos socialistas al poder no era realmente un motivo de preocupación, ya que para él estaba claro que ello no sólo *no* ponía en peligro los cimientos económicos del capitalismo sino sobre todo era, quizás, la única opción que existía para mantener la estructura fundamental de esta clase de sistema. Bajo el trasfondo de una teoría del cambio social en el capitalismo, Schumpeter considera que el mismo éxito económico de esta sociedad produce contradicciones sociales y culturales que son irresolubles al interior de ella misma. La opción del socialismo se le aparece entonces como una opción para dar salida a estas contradicciones, solucionándolas desde las condiciones económicas creadas por el desarrollo capitalista pero bajo una dirección política distinta. A partir de esta dirección, dice Schumpeter, la "vida política" se purificaría porque ella adquiriría la forma que le impone la democracia como método de elección de minorías políticas en competencia. De ahí entonces que en el socialismo "habrá el político profesional" pues se desarrollará una "casta política" encargada de administrar y dirigir la sociedad. Quizás lo más importante de todo esto es que al hacer suya la forma de la política creada por el capitalismo de mercado, la democracia socialista "puede resultar, en definitiva, un engaño mayor que el que ha sido hasta ahora la democracia capitalista" (Schumpeter, 1971, p. 383). Un engaño en la medida en que los partidos socialistas hagan creer a la sociedad que bajo su dirección será posible lograr la realización del concepto clásico de democracia.

Sin embargo me parece que es importante aclarar que el arribo al poder de algunos partidos socialistas europeos después de la Segunda Guerra Mundial, los obligó a transformar el concepto clásico de democracia que pudo estar presente en sus programas teóricos. Esta transformación de la democracia la fundamentaron en el realismo pragmático que les impuso las tareas de gobernar para una sociedad amplia, diferenciada y compleja. Sin embargo me parece que también es necesario aclarar que este pragmatismo político que quería ser tan eficiente como en el capitalismo, obligó a estos mismos partidos a declinar en sus ideales éticos para poner en su lugar reformas económicas y sociales destinadas a dar una cara más humana al capitalismo (R. Debray, 1990, p. 14). Sin duda es que bajo tales condiciones se hizo posible la conciliación que Schumpeter tenía en mente entre socialismo y democracia. Pero cabe preguntar ¿qué clase de conciliación es ésta y cómo es que ella supone dejar intactos los fundamentos económicos del capitalismo?

Evidentemente que el economista austriaco no entiende por socialismo el sueño utópico de Marx de una sociedad transparente de productores asociados. No se trata, en suma, del ideal de una sociedad totalmente justa y absolutamente libre. La imposibilidad de llevar a cabo este sueño obligó a los socialistas en el poder a cambiarlo por medidas de reforma económica y social que, sin duda, permitieron avances y conquistas sociales sustanciales. Por ejemplo, a través de tales reformas promovieron las causas de la modernización económica, al trato justo de los grupos étnicos, así como la integración social a éstos a la democracia en una Europa unida (R. Debray, 1990, p. 13). Para llevar a cabo estas iniciativas, la socialdemocracia —como partido en el poder— se tuvo que transformar y convertirse en portavoz y representante de la sociedad y ya no sólo de una clase social. Sólo así se puede explicar las mejoras radicales que emprendieron en muchos rubros sociales, tales como educación, salud, trabajo y recreación. Lo cual logró ampliar considerablemente el espacio de los derechos hasta lograr incorporar reivindicaciones y demandas que cargan a cuestas una larga historia de luchas por su reconocimiento. Como es el caso de las luchas emprendidas por las mujeres y los jóvenes y que gracias a programas elaborados por los socialistas han logrado acceder a un mercado de trabajo que, por lo menos, les brinda la posibilidad de

la independencia económica. En síntesis, la llegada al poder del socialismo ha mostrado que sí es posible hacer menos injusto el capitalismo otorgándoles más oportunidades de acceder a la igualdad a todos aquellos que no siempre han gozado de las ventajas de vivir en una sociedad de mercado y con democracia. Sin embargo y como lo dice Adam Przeworski, todo este conjunto valioso de reformas “dudo que lleven sus sociedades hasta el socialismo” (A. Przeworski, 1988, p. 269). De ahí la necesidad de aclarar el contenido que se le puede dar a este concepto.

Si el socialismo es empleo total, igualdad y eficiencia es muy probable que algunos gobiernos socialdemócratas ya han logrado llegar a él. Si socialismo es modernización económica y reforma política democrática también es seguro que se encuentran en él. Si es seguro de desempleo y protección a los más desfavorecidos como es el caso de los ancianos, enfermos, niños y parados entonces es algo conquistado en más países de lo que uno puede imaginarse y desde que se introdujeron medidas legislativas para proteger al trabajador. Pero si esta realidad la describimos añadiéndole su cara complementaria, entonces las dudas comienzan:

he aquí una sociedad en la que la ciega búsqueda de los beneficios se ha convertido en el único principio lógico hasta el punto de que incluso las empresas nacionalizadas están guiadas por ese principio. La esclavitud del salario se ha universalizado hasta el punto de que todos están sujetos a él. La alienación reina por doquier; los individuos se ven obligados a vender su capacidad de trabajo y ni siquiera la sociedad en su conjunto es capaz de controlar el proceso de acumulación que obedece a criterios de rentabilidad privada. Familias y escuelas están organizadas y reguladas para prepararse para la producción. A los jóvenes se les obliga a entrar en los moldes necesarios para que se acoplen a los puestos del sistema.

(A. Przeworski, 1988, p. 274).

¿Qué contenido darle entonces al socialismo no sólo como proyecto político de gobierno sino también como principio ético que puede distinguirlo del liberalismo y el capitalismo?

Przeworski dice que el socialismo era un movimiento que buscaba la abolición de la esclavitud del salario, la realización de una

lógica colectiva y la libertad. En su lugar los socialistas se plantearon una sociedad basada en la eficacia, el empleo y la igualdad de oportunidades. Sólo así era posible atacar los principales males sociales que el capitalismo engendra a través de su desigual estructura económico-social. Sin embargo en la realización de estas tareas paulatinamente se perdieron los ideales que alimentaban a la utopía marxista y que no obstante ser irrealizables le daban una identidad ética propia. La socialdemocracia no ha podido crear ideales sociales nuevos que sustituyan a los viejos caídos en desgracia. De aquí nace uno de los males que no obstante no ser de orden material, afecta profundamente a aquellas sociedades gobernadas por proyectos socialdemócratas. Se trata del “profundo vacío de una sociedad privada de un sentido moral como consecuencia de una obsesión por lograr el éxito material” (R. Debray, 1990, p. 14).

Y sin embargo en el horizonte histórico inmediato pienso que el socialismo reformista debe esforzarse por seguir apareciendo como lo que un día pretendió ser, es decir, como una alternativa ética y política distinta al liberalismo y al capitalismo. A condición, no obstante, de que se le revista de un contenido distinto al concepto de socialismo para que empiece a dejar de significar la “utilización de medios administrativos para alcanzar una forma de vida emancipada” (J. Habermas, 1991, p. 13), pues no otra cosa significa hoy el socialismo de las socialdemocracias en el poder. Es decir, significa la utilización de medios burocráticos y administrativos para llevar bienestar social, a cambio de una amplia reducción de la participación social y de la transformación de los grupos y clases sociales en ciudadanos pasivos consumidores de servicios:

La socialdemocracia (...) suponía además que los grupos sociales no emprenderían juicios políticos autónomos; avenidas al papel de ciudadanos pasivos, las poblaciones de los países capitalistas tardíos elegirían, más bien, élites políticas que, a su vez, adquirirían el poder de decidir al emprender una lucha competitiva por los votos de sus electores.

(J. Keane, 199, p. 12)

¿Qué puede significar hoy entonces socialismo y de qué manera el contenido normativo de este concepto debe implicar un corte

radical tanto con los “socialismo totalitarios” como con los medios burocrático-administrativos utilizados por la socialdemocracia llegada al poder? Posiblemente lo primero que sería necesario hacer es reconciliar el socialismo con la democracia, como un camino a través del cual se pueden llegar a establecer las condiciones que harían posible darle contenidos éticos nuevos a este concepto. Obviamente se trataría de una relación entre socialismo y democracia distinta a la concebida por Schumpeter y de donde se desprendería un sentido distinto para cada uno de estos conceptos. Socialismo quizás podría empezar a significar democratización de las instituciones civiles y políticas y por ende, “el nuevo antagonismo político” ya no sería entre los defensores del capitalismo y los partidarios del socialismo, sino más bien entre los amigos y los enemigos de la democracia (J. Keane, 1992, p. 9). Entendiendo por democracia un proyecto radical de participación basado en la formación de múltiples esferas públicas dentro de la sociedad civil, cuya función es discutir las decisiones del poder y controlar a los representantes políticos encargados de decidir. Las funciones de las autoridades políticas quedarían claramente delimitadas y estarían obligadas a responder ante los públicos soberanos.

En suma, mediante esta nueva reconciliación entre democracia y socialismo es posible, quizás, mantener mucho de la estructura del Estado social y utilizarla con el fin para el que fue creada: lograr realizar formas de vida más emancipadas. Sin perder de vista que para evitar la burocratización de la existencia, este Estado debe estar sujeto al control social de la esfera de lo público constituida en una instancia de crítica y de legitimación de las decisiones del poder (J. Habermas, 1992, p. 14). Entonces sería posible que nuevos ideales revistieran la estructura del Estado social en los que podría estar presente un nuevo tipo de utopía en la cual fundamentarse. Una utopía no sustancial, como en la que sus orígenes concibió la socialdemocracia y que Przeworski sintetiza bien, basada en una forma de vida concreta caracterizada por la libertad absoluta del sujeto y por su realización total como ser humano. Más bien se trataría de una utopía formal sustentada en la aplicación de la participación que le devolvería a los individuos la posibilidad de discutir y expresarse como seres que ya han logrado conquistar la “mayoría de edad”. Una utopía que rescata el principio de la

soberanía popular para convertirla en argumento moral y en método civil de participación de la sociedad. En suma, se trata de convertir la comunicación en el ideal ético en el cual fundamentar la democracia procedimental como institucionalización de la participación.

3. La comunicación como fundamento de una democracia procedimental

Lo que a partir de aquí llamaré “utopía social de la comunicación” debe ser separado de varios malentendidos posibles que impedirían una apreciación exacta de su significado.

A pesar de las explicaciones reiteradas de Habermas de que su teoría de la acción comunicativa no “proyecta o a lo menos sugiere una utopía racionalista de la sociedad” ni que tampoco considera como ideal “una sociedad que se haya vuelto del todo transparente” (Habermas, 1980, p. 419), un cierto sentido común académico difundido tiende a calificar su teoría de contener una utopía demasiado ideal y por lo cual irrealizable. La “comunidad del diálogo ideal”, se dice, es la comunidad etérea de los ángeles que sólo existe en el sueño de un paraíso perdido. Además en todo diálogo no sólo se da la comunicación sino además, y sobre todo muchas veces, acción estratégica cuya intención es usar el discurso para dominar-controlar al otro. En suma, la teoría de Habermas no sólo es oscura sino además contiene un núcleo utópico que la hace ser demasiado ideal para que pueda decirle algo a los hombres de este mundo.

Esta crítica repite una confusión que al comienzo de este ensayo ya aclaré, que consiste en oponer a una concepción ideal de la política otra supuestamente más real. Pero como también le expliqué, no existe política sin ideales en los cuales fundamentarse por lo que esta oposición es equivocada. Si esto es así, entonces la “utopía social de la comunicación” de Habermas no es tanto una política idealista como una propuesta para fundamentar y dar sentido a la política a partir de una nueva base normativa. La comunicación no es la alusión a una forma de vida concreta sino una base ética de partida desde la cual dar coherencia y sentido a la esfera política.

Luego es cierto que la teoría de Habermas contiene una “perspectiva utópica” pero no una utopía en el sentido usual del concepto. Es decir, esta perspectiva no se “extiende a la forma concreta de lo que sería una forma de vida ejemplar o de lo que sería un modelo paradigmático de biografía” (Habermas, 1980, p. 411). La utopía que contiene se refiere sólo a determinaciones formales y no a contenidos sustanciales que alude a las condiciones *necesarias* para una “vida buena” pero no para la articulación histórica de un tipo de vida lograda (Habermas, 1980, p. 411). En suma, la perspectiva utópica de Habermas en cuanto es de carácter formal —como él mismo la define— corta de raíz con dos ilusiones constitutivas hasta ahora de toda utopía y en especial de la utopía social marxista, a saber: 1) con la ilusión de que el progreso técnico-científico y productivo llevaría necesariamente a un aumento de las condiciones para realizar la felicidad y la emancipación humana de la dominación y 2) con la ilusión metodológica que iba unida a los proyectos de una totalidad concreta de posibilidades vitales futuras (Habermas, 1988, p. 134).

El discurso ético en el que se fundamenta la perspectiva utópica de la teoría de Habermas implica así no sólo un cambio en la concepción de la utopía sino también en la posibilidad de su realización. La utopía ya no se sostiene en ideales irrealizables que se refieren a formas de vida concretas en las que están supuestas condiciones sociales inalcanzables (como por ejemplo la automatización total del trabajo para que el hombre pueda acceder a una libertad absoluta). Ni en una definición sustancial de la felicidad y la “vida buena”. El discurso ético de la teoría de Habermas “tiende a diseñar el marco formal al que ha de remitir forzosamente la formulación de ideales utópicos positivos” (A. Maestre, 1989, p. 89). Insistir en el carácter formal de la ética que sostiene la perspectiva utópica de Habermas es importante, porque a través suyo se despejan muchos malentendidos y errores de comprensión.

El primer gran malentendido consiste en sostener que el discurso ético de Habermas no toma en cuenta el mundo real de la vida social. El segundo sostiene que la fuerte pretensión racionalista de este discurso hace suponer una eficacia inmediata del discurso (racional) sobre la acción de los agentes sociales que lo enuncian. En ambos casos se parte de un error de principio.

En relación al primer malentendido Habermas ha sostenido que sin la existencia previa de ciertas condiciones sociales de partida no es posible siquiera imaginar un principio ético de fundamentación formal. La ética formal de la perspectiva utópica supone un proceso social de racionalización en el cual se han formado las condiciones institucionales y normativas que la hacen posible (Habermas, 1989, p. 45). Como veremos, estas condiciones son las que representa el Estado democrático de derecho.

En cuanto al segundo malentendido, Habermas no sostiene que el discurso racional de la comunicación es lo que domina la vida cotidiana de los seres sociales. Por el contrario, afirma que estos discursos son "islas en el mar de la praxis" (Habermas, 1980). No existe en su teoría por lo tanto una deducción lineal de la razón a la acción. Debido precisamente a la existencia de la dominación en la sociedad capitalista actual es por lo que resulta totalmente irrealizable un discurso así.

Sin embargo no se puede dejar de reconocer que en los dos malentendidos anteriores subyace un problema real que es el punto de partida para introducir otras consideraciones. Se trata de las condiciones institucionales que se requieren para realizar la ética formal de la comunicación como procedimiento formador de una voluntad general. Dicho de otro modo ¿cómo resuelve la ética del discurso su proceso de aplicación? (A. Maestre, 1989, p. 88). Bajo esta pregunta Habermas distingue tres cuestiones: 1) la cuestión de la historia: cómo se ha institucionalizado el discurso práctico en determinados sectores; 2) la pregunta de principio: como pueden realizarse en general los discursos en condiciones empíricas y 3) la pregunta política: cómo puede imponerse un discurso en una situación dada como principio de organización de la formación de la voluntad (A. Maestre, 1989, p. 98).

De estas tres cuestiones a continuación tratare solamente la segunda y la tercera, porque son el punto de partida para comprender la forma en que la utopía social de la comunicación puede actuar como base normativa desde la cual guiar el procedimiento formal de la democracia.

La utopía social de la comunicación requiere, para poder incidir en el proceso formal de la democracia liberal, de dos condiciones previas de partida que son fundamentales para ella, a saber: i) de la

existencia de un desarrollo del sistema social que haga posible la formación de un complejo institucional y legal cristalizado en el Estado democrático de derecho y ii) distinguir dos planos de interacción en el concepto de lo político. Se trata de separar 1) el poder producido en la comunicación del 2) poder aplicado a la administración (J. Habermas, 1989, p. 48). Del primer tipo de poder depende concebir y comprender la posibilidad de una auto-organización democrática de la sociedad. Es decir, devolverle al principio de soberanía popular una eficacia práctica de intervención en la sociedad basado en los procedimientos formales del Estado de derecho. Esto al mismo tiempo permitiría ponerle un límite al poder emanado de la administración, ese poder que tanto idealiza la concepción elitista de la democracia.

La perspectiva utópica de la teoría de Habermas supone entonces el reconocimiento de una doble realidad social que representa hoy el horizonte *a priori* de cualquier política moderna: por un lado, la existencia innegable del Estado democrático liberal en cuyas leyes se han plasmado derechos y principios políticos esenciales; y, por otro lado, la convivencia con este Estado jurídico del Estado social que ha ampliado el marco normativo de los derechos sociales. Esta doble realidad es la condición de posibilidad de la utopía formal de Habermas.

El meollo de esta utopía consiste en tomar la estructura normativa del Estado de derecho como un medio de intervención de la sociedad en las tareas del poder administrativo. "Los fundamentos normativos constituyen por tanto, la moneda en que el poder comunicativo se hace valer" (J. Habermas, 1989, p. 48). La posibilidad de institucionalizar el discurso ético de la comunicación como medio para lograr formar una voluntad colectiva reside, entonces, en las propias instituciones y normas del Estado de derecho. Es el marco institucional y normativo que brinda este Estado el principio formal de organización de una voluntad colectiva surgida de la sociedad: "los procedimientos democráticos del Estado de derecho tienen el sentido de institucionalizar las formas de comunicación necesarias para una formación racional de la voluntad" (J. Habermas, 1989, p. 48). El viejo principio de la soberanía popular, del que tanto temor tiene el liberalismo conservador, se *desustancializa* y en su lugar surge "una red de asociaciones que puede ocupar el sitio del

cuerpo popular” (J. Habermas, 1989, p. 48). Sin embargo, una doble pregunta aparece aquí: 1) ¿cómo asegurar que la voluntad colectiva, que surge a través de esta red de asociaciones, no se encuentra, a su vez, moldeada y gobernada por las instituciones publicistas de la sociedad de mercado? Además 2) ¿cómo establecer que las de liberaciones registradas en las entidades parlamentarias recogen las manifestaciones de esta voluntad colectiva y no ponen en su lugar premisas ideológicas previamente dadas? (J. Habermas, 1989, p. 48).

Este par de preguntas sólo se pueden responder a partir de análisis empíricos particulares y no desde ciertos *a priori* que tienden a subrayar alguna tendencia como la dominante. Es decir, desde *a priori*s como los que supone la concepción económica de la democracia de acuerdo a los cuales sostienen que es necesario restringir la capacidad de intervención de la masa electoral a un procedimiento de aprobación de élites y no de elección, debido a su natural inclinación a la seducción demagógica o al irracionalismo total. O bien su opuesto lógico simétrico, depositar sin más en las asociaciones y movimientos espontáneos de la sociedad civil un poder total de regeneración de la sociedad. En lugar de cada uno de estos dos *a priori* que se oponen para configurar la política de manera distinta, es preciso llevar a cabo análisis de aquellas situaciones que se definen por la complejidad de las fuerzas y tendencias que intervienen. En todo caso, en el trasfondo de estos análisis debe mantenerse el principio de una “soberanía anónima y sin sujeto, descompuesta intersubjetivamente” que aparece “sublimada en esas interacciones difícilmente apreciables existentes entre la formación institucionalizada de la voluntad del Estado de derecho y las publicaciones movilizadas de la cultura” (J. Habermas, 1989, p. 49).

4. El futuro de la utopía frente a la (des)ilusión de la democracia liberal

La oposición entre concepción comunicativa de la democracia vs. concepción económica, es ciertamente una confrontación entre dos formas diferentes de fundar éticamente la política, pero no es propiamente la oposición entre dos tipos ideales de vida. No al menos del lado de una ética formal.

Mientras que la concepción económica de la democracia liberal idealiza una forma de vida basada sólo en el éxito y el consumo material, en la perspectiva utópica de Habermas no hay tal cosa. Y no la hay, simplemente porque, como ya se explicó, esta perspectiva supone una ética formal basada en la normatividad de los procedimientos y no en la concretización de algún tipo de vida particular. Es un error, entonces, asumir la difundida "comunidad del diálogo ideal" como expresión conceptual de una vida utópica basada en la razón. Pero no obstante esto, la utopía formal de Habermas toma partida por lo que él llama "proyecto de una República radicalizada" en el que subyace una concepción propia de la política. Pero al no suponer ideales concretos de partida ¿cómo se opone la ética formal de la perspectiva utópica a la ética utilitarista del liberalismo económico?

Como veremos la respuesta a estas preguntas me permitirá comprender no sólo dos formas diferentes de fundamentar la política sino, en su extremo, de darle un contenido distinto a la democracia procedimental constituida por el Estado de derecho. Se trata, en suma, de la oposición entre la ilusión desencantada de la democracia utilitarista y teorizada por la concepción económica frente a la visión desencantada de un procedimiento formal que posibilita la expresión de *más* de un ideal de vida.

La ética en la que se basa la perspectiva utópica de Habermas no es la conceptualización de una vida ideal, sino que tan sólo representa las condiciones formales que se requieren para que se manifieste cualquier tipo de vida concreta:

pues las formas de vida (...) (se componen) de "juegos de lenguaje", de configuraciones históricas, de prácticas establecidas por la tradición, de pertenencias a grupos, de patrones de interpretación cultural, de formas de socialización, de competencias, de actitudes.

(J. Habermas, 1980, p. 452).

Esta ética formal es, se puede decir, el marco normativo general de cuya preservación depende que se pueda manifestar cualquier ideal sustancial particular. Sin embargo, a pesar del vacío formalis-

mo de la ética discursiva ella presupone dos cuestiones, con las que se encuentra profundamente comprometida.

Supone, primero, ciertas condiciones sociales de partida sin las que no es posible una ética de tales características. Estas condiciones sociales aluden no sólo al conjunto de instituciones y de principios políticos que forman el Estado de derecho. Se refieren también a los intereses y movimientos sociales que han surgido para hacer posibles tales condiciones y que son la materia de la que se nutren los ideales colectivos de una sociedad. La ética discursiva sólo contribuye con los procedimientos que se requieren para que logren expresarse los "ideales de justicia ya *efectivamente operantes*, las orientaciones de los movimientos sociales ya existentes y las formas *existentes* de libertad" (J. Habermas, 1980, p. 439). Así es como encarna la ética formal en la historia. Pero es sobre todo la segunda suposición la que compromete más la ética de Habermas con la historia.

Esta suposición tiene que ver con la manera en que recupera todo ese capital humano invertido en la historia reciente de los movimientos y luchas de resistencia, en los que han estado presentes ideales distintos de vida. Es decir, en la memoria que se actualiza en la solidaridad compasiva con la desesperación pasada de los humillados y de los atormentados, que sufrieron algo que ya no es posible reparar (J. Habermas, 1980, p. 433). Solidaridad y compasión, son, dice Habermas, conceptos límites de una ética discursiva ¿Qué clase de política puede surgir de esta base ética y cómo es que ella se opone a la concepción económica?

Una previa aclaración antes de responder a esta pregunta. Es preciso aclarar si ética y política se relaciona ¿qué tipo de relación es esta y, sobre todo, a qué clase de discursos éticos se acude para fundamentar la política? Primero, como lo he estado repitiendo a lo largo del ensayo, no existe política sin ideales que la fundamente por lo que carece de sentido hablar de una política meramente instrumental y realista, que se guía sólo por el criterio de la eficacia práctica. No obstante como se presente y como se instrumentaliza, la política no puede dejar de ver "contrastada y evaluada con patrones éticos incesantemente" (F.J. Laporta, 1990, p. 16). Segundo, la ética con la cual contrastar la política no debe ser, sin embargo, la moral privada de las personas particulares pues "las acciones privadas de los

hombres sólo les atañen moralmente a ellos” (Laporta, 1990, p. 16). La ética de la política debe ser la de una ética pública basada en los intereses generales de la sociedad y no en un mundo privados. Tercero y último, si la política debe guiarse por principios éticos públicos ¿qué clase de principios deben ser éstos? Para esta pregunta no existe una sola respuesta, como Max Weber ya lo explicó.

La política puede guiarse a través de una ética de la convicción que consiste en actuar en todo caso de acuerdo con una máxima moral, es decir, se trata de adecuar la conducta a la convicción moral sin ninguna condición. O bien puede basarse en una ética de la responsabilidad, que actúa pensando en las consecuencias de nuestras acciones y decisiones, y la medida de la bondad o corrección de nuestra acción consiste en el grado en que se alcanzan los objetivos planteados (Laporta, 1990, p. 19). En sus tipos extremos ambas formas de ética son indeseables, pero han constituido el terreno de confrontación de la política.

Volviendo a la pregunta que deje pendiente y retomando la anterior aclaración ¿en qué clase de ética, de las dos anteriores, se fundamenta la perspectiva utópica de Habermas y en cuál la concepción utilitarista de la democracia?

La teoría económica de la democracia aparenta basarse en una ética de la responsabilidad, según la cual la medida de la política lo fijan los resultados obtenidos por ella. De ahí que se proyecte sobre el horizonte ideológico del mundo un idealismo realista basado en que sólo es posible lo que pragmáticamente se puede lograr en lo inmediato. Al logro de objetivos inmediatos se supeditan perspectivas de largo plazo y sobre todo los procedimientos formales del Estado de derecho. Si los ciudadanos sólo deben aprobar pero no elegir, si la política es sólo y únicamente lucha electoral entre partidos para decidir quién asumirá el caudillaje político. Si, en fin, la personas sólo buscan actuar bajo la defensa de sus intereses económicos, entonces no existen más ideales que los pequeños ideales del rentista y el especulador, los del consumidor y del egoísmo individualista. Los ideales, en suma, que puede tener un consumidor ilimitado en un supermercado.

La perspectiva utópica de Habermas no supone, como lo pudiera parecer, una ética total de la convicción. Pero si intenta mostrar que un mundo sin ideales, diversos, plurales y emergiendo de los

distintos mundos de vida que forman las diferentes culturas que pueden existir en una sociedad, es un mundo no sólo desencantado —en el sentido weberiano— sino además vacío moralmente. Esto no implica tener que optar entre el bienestar material que idealiza como meta el utilitarismo y los ideales plurales de las formas de vida. Significa sólo que el bienestar material forma parte sólo de las condiciones de partida para formular o expresar un ideal, pero no debe ser convertido él mismo en el ideal de una vida concreta. Esto quizás pueda parecer exagerado, teniendo en cuenta realidades como las del Tercer Mundo, en donde las carencias son principalmente de orden material. Sin embargo, el reconocimiento de estas realidades sociales y de la necesidad de resolverlas, dándoles al menos un poco de justicia social a todos los que de ella carecen en esos países, no implica que su felicidad comenzará cuando sus habitantes se conviertan en depredadores del mercado. Que la sociedad civil se exprese y auto-organice a través de los procedimientos formales del Estado de derecho y bajo las condiciones creadas por el Estado social, es una vía para delegar en esa sociedad la responsabilidad de que ella misma elabore y exprese sus ideales de vida.

Bibliografía

- D'Arcais, Paolo F., "La democracia tomada en serio", *Claves de razón práctica*, núm. 2, 1990.
- Bobbio, Norberto, "La democracia realista de Giovanni Sartori", *Nexos*, núm. 146, 1990.
- Debray, Régis, "¿Qué queda de la izquierda?", *El País*, 21 de marzo, 1990.
- Fukuyama, Francis, "¿El fin de la historia?", *Claves*, núm. 1, 1990.
- González, José María, "Crítica de la teoría económica de la democracia", en J.M. González y F. Quesada (comps.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Habermas, Jürgen, "Réplica a objeciones", en *Teoría de la acción comunicativa*, Complementos y Estudios Previos, Madrid, Cátedra, 1980.

- “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 1986.
- “La soberanía popular como procedimiento”, en *Letra Internacional*, núms. 15/16, 1989.
- “¿Qué significa hoy socialismo?”, en *Política*, núm. 116, 1991.
- Laporta, F. J., “Ética y política”, *Claves*, núm. 2, 1990.
- Keane, John, *La vida pública y el capitalismo*, México, Alianza, 1992.
- Maestre, Agapito, “Reflexiones para una ética en democracia: discurso ético y utopía”, en J. M. González y F. Quesada (comps.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Przeworski, Adam, *Capitalismo y Socialdemocracia*, Madrid, Alianza, 1988.
- Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, vol. 1, 1989.
- Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1971.
- Touraine, Alain, “El difícil aprendizaje de la libertad”, *El País*, 17 de mayo, 1990.