

La *parousia* americana de la democracia filosófica*

JACQUES POULAIN
Universidad de París VIII

El autor trata de comprender la raíz filosófica del imaginario americano de la política en la época en que la pragmática de la comunidad de investigadores (Peirce) se redescubre en la figura social del consenso (Rorty) como su mejor legitimación, la mejor democracia (Dewey) y el genuino heredero de la autonomía ilustrada (Emerson). La reconstrucción de ese consenso a través de la concepción mágica del lenguaje que

constituye la teoría de los actos de habla (Austin, Grice, Searle) y de la teoría de la justicia (Rawls) que lo normativiza a través de una estructura jurídica, mostraría el punto ciego, no interrogado, el velo de la ignorancia originaria común a neoliberales y comunitaristas: una teoría esencialista, formal y nominal del juicio y de la verdad, que les permite no juzgar sus prejuicios y así considerarlos *a priori* verdaderos.

1. La «*parousia*» americana de la democracia filosófica

Tras la caída de los totalitarismos del Este, el liberalismo norteamericano del mercado de libre empresa se contenta con festejar su triunfo sobre toda la tierra, presentándose más que nunca legitimado como la única forma universalizable de vida. Parece que este triunfo se impone por la sola y única razón de que la democracia americana se ha construido en base a los logros de la filosofía de la Ilustración: la libertad y la igualdad de los miembros de la sociedad. Habría terminado por sacar partido en el siglo XX de la ventaja que A. de Tocqueville y, más recientemente, L. Hartz le habían reconocido. Como escribía este último, «la gran ventaja de los americanos está en haber llegado al estado de democracia sin tener que sufrir una revolución democrática y en haber nacido iguales en lugar de tener que llegar a serlo». La travesía del Atlántico los habría capacitado para realizar aquí abajo la voluntad cristiana de comunión y de salvación, ahorrándoles la necesidad de trastocar las estructuras sociales heredadas del feudalismo. Y la travesía de las crisis económicas y culturales del crecimiento con la ayuda del consenso social, les habría permitido generalizar a todos los sectores de la vida la manera en que han superado, limitando al máximo todo recurso a la violencia, los antagonismos provocados por

* Traducción de Juan Ramón Iraeta.

sus intereses privados. Haciendo de la sumisión al consenso no sólo la ley del progreso social y económico, sino igualmente el motor del progreso científico y técnico, así como la ley de integración de este progreso en la vida personal de los individuos, el liberalismo conduciría a su término el proceso de racionalización del hombre y del universo. Conduciría la humanidad a su destino filosófico.

Es así como la América de 1992 podría imaginarse realizar simultáneamente el sueño de una democracia creativa propia a Dewey, la investigación pragmática de la verdad que Peirce asignaba a la comunidad de investigadores y el llamamiento de Emerson a la invención perpetua de sí mismo (*Self-reliance*). El descubrimiento en el siglo XX de la dinámica consensual del pensamiento vendría también a coronar las realizaciones culturales americanas, fundando sus prácticas sobre una, finalmente ineludible, teoría antropológica.

Sin embargo, la validez de esta sobrelegitimación aportada por la historia más reciente a la democracia americana sigue estando sujeta a sospecha; incluso si la amplitud de esa sobrelegitimación tiende a hacer olvidar los igualmente masivos fracasos que acompañan a esta universalización de un consenso ciego, y parezca así eximir a cada uno de la obligación de juzgar de sus resultados efectivos. Como han revelado los análisis de S. Wolin en *Democracy* de 1980 a 1983, la voluntad de expansión americana ha buscado compensar el fracaso del Estado. Éste estaba construido para refrenar la dictadura de las corporaciones y de las multinacionales, así como para contener los intereses de los individuos y de las minorías. El reforzamiento de la desigualdad social y su exportación a las relaciones de los Estados Unidos de América con los países en vías de desarrollo, las explosiones de odio racial, la potente elevación de la agresividad y la inseguridad que ello provoca, sólo son igualadas por la cínica voluntad de los políticos que, tragada toda la vergüenza, les permite parasitar esta sobrelegitimación internacional y la resignación en la que caen los excluidos del paraíso social ante su destino.

Este destino se expresa desde hace tiempo en términos neutros, los de los índices de pobreza, de paro, de criminalidad y de alienación mental.¹ Se presenta tan objetivo y absoluto como el de las tan vanagloriadas realizaciones científicas y técnicas; es tan universal como lo es efectivamente la compartimentación de las formas de vida secretadas por el neoliberalismo. La filosofía parece comprometida también de tal manera con las formas de legitimación y de autocertificación engendradas por esta voluntad de poder que debe confiar a la literatura la tarea de curar a los interlocutores sociales de las crueldades mentales con las que gozan cuando, alegremente, se acusan entre sí de ser los únicos responsables de estos fracasos.

Sin embargo, los éxitos y los fracasos llegan de la manera misma como la democracia americana ha instalado en el corazón de la civiliza-

ción occidental y transformado en forma de vida el modelo de una experimentación total del hombre y del universo. El pragmatismo habría descubierto con Peirce que la investigación científica sólo es un diálogo experimental con la naturaleza visible, a la que a la pregunta «¿es verdadera mi hipótesis?», se le hace responder por sí o por no, confirmándose o invalidándose así por medio de la experimentación de lo visible la verdad de esta hipótesis. La vida social neoliberal no haría más que transferir este modelo comunicativo a la experimentación de la *sapientia universalis* y de la naturaleza interna de los individuos, de sus deseos, de sus creencias y de sus acciones. No haría más que intentar transmitirles todas las creencias, todos los deseos y todas las intenciones de actuar necesarias para que, con el mínimo esfuerzo, puedan todos gozar del máximo de conocimiento científico, de técnica y de felicidad accesibles en esta vida. La única ley de esta experimentación social y psíquica sería la de respetar las respuestas del prójimo, que se presumen independientes del deseo que tiene cada uno de ver confirmadas sus propias previsiones. Se haría intervenir así a una instancia tan independiente de los deseos del experimentador en el que cada uno se ha convertido, como lo es el mundo visible respecto de los deseos de verdad que expresan los científicos en sus hipótesis. Haciendo de la vida social el laboratorio de las experimentaciones que los interlocutores intentan realizar unos sobre otros, se produciría una emancipación sin coacciones respecto de los deseos, que sólo pueden permanecer siendo privados. Pero se evitaría cometer el pecado mortal europeo, el que todavía cometen los teóricos de la praxis. Mientras éstos creen todavía que uno puede transformarse directamente en consenso ambulante eligiendo respetar los resultados del mejor argumento en una discusión pública sobre las necesidades y las normas, aquí uno, de la misma manera en que se somete a los éxitos científicos, técnicos y económicos, ya sólo estaría obligado a someterse a lo que produce unos efectos colectivos de felicidad social o unos efectos de felicidad personal.

Aun así se sabe que esta experimentación total falsifica radicalmente la verdad de la democracia política: su supremo fin incondicional, la realización en los sensibles fenómenos sociales de la libertad presupuesta en cada uno gracias a una armonizada distribución de los derechos, de los deberes y de los bienes. La depauperación y la asimetría social que refuerza son el único patente efecto visible de esta experimentación. El capitalismo experimental hereda, lo sabemos desde Max Weber, modelos de pensamiento propios a las religiones de salvación, y ello en la misma medida en que seculariza estas religiones sometiendo la razón individual al consenso y a los efectos sensibles de felicidad, de armonización de los deberes con las gratificaciones que se considera que produce. La explicación de Weber es bien conocida. Como los predestinados calvinistas no encontraban confirmación de su elección sin un éxito de vida, la búsqueda capitalista de la

felicidad experimentada en los éxitos de la empresa ve en este éxito la única cosa que pueda confirmar la elección de las acciones que un determinado individuo ha elegido. Constituye la única realidad que pueda confirmar su rectitud social. Pero los éxitos de vida sólo confortaban a los calvinistas en su certeza de salvarse a condición de abstenerse de ver en estas riquezas adquiridas un fin en sí mismas y de abstenerse de disfrutar inmediatamente de los frutos de estas riquezas. Lo mismo les ocurre a los capitalistas: los éxitos de las empresas sólo confortan a sus patrones en la certeza de su salvación moral y social a condición de que puedan abstenerse de disfrutar inmediatamente de los beneficios obtenidos y de que, para reforzar su amplitud y eficacia, los reinviertan de nuevo en el desarrollo de las mismas relaciones de producción. Este doble movimiento de búsqueda y de experimentación sobremultiplicada de los deseos, al igual que de intransigente ascesis, transforma la acción de producción en fin absoluto e implica una capitalización económica del poder político en el que se hace soberana abstracción del fin de esta experimentación: del bien supremo de todos, de su felicidad social e individual. Sólo se hace actuar al prójimo con vistas a asegurarse la propia perfección y la propia salvación moral: con vistas a asegurarse la armonía que se comprueba entre el mérito obtenido en la acción y la felicidad de capitalización que de ello deriva. Se disfruta exclusivamente de la posibilidad de subordinar el bienestar del prójimo a la conciencia de la propia perfección moral, en la que uno ha puesto de antemano toda su felicidad. Uno busca maximizar su propia certeza de salvarse: se trata de una perversión inherente a la intención moral que habita en la experimentación total.

Sin embargo, la apelación al consenso bastaría para corregir los efectos de esta salvaje experimentación total y para hacer olvidar la crisis social que hace estragos, el hiato que separa cada vez más la ley del llamado mercado social, de los contratos jurídicos que se presume que reglamentan su aplicación y de la ética política. Solamente los deseos que pueden ser satisfechos por todos constituirían la ley, desde el momento en que de tal manera se validan a sí mismos por medio de su éxito. De creer a Rorty, se podría incluso olvidar el uso de este término de «capitalismo» y evitar diabolizar el neoliberalismo. Por contraste, los europeos continuarían invocando el consenso como un Tercer día divina hecha carne, como una voluntad de poder encarnada. Continuarían creyendo que les es suficiente aplicar el consenso ético-político en el conocimiento, la acción y los deseos, pero sin plegarse a la experimentación, sin reconocer dignidad a sus deseos, ya que sólo reconocen validez a las leyes normativas que, por medio del prójimo, permiten satisfacerlos. Los deseos experimentados no serían aceptados por sí mismos, sino únicamente porque a todos se les puede reconocer el derecho de forzar a todos los demás a satisfacerlos. Los europeos sólo verían en ellos un pretexto para reconocer sus metamorfosis en

leyes jurídicas y políticas. Continuarían adorando ciegamente todo *Sollen*, ciegos a todo *Müssen*, a toda ley objetiva. Por consiguiente, bastaría denunciar el animismo judeo-cristiano que incuba siempre en los grandes sacerdotes del pensamiento europeo para declarar nulas y sin valor las paranoicas acusaciones que lanzan contra el imperialismo del consenso.

Con todo, esta invocación del consenso viene a bendecir una práctica tan inicua como desastrosa y deja inalteradas las fundamentales relaciones de injusticia entre clases, entre países pobres y países ricos. Basta reconstruir los efectos reales de este deseo de ciego consenso para darse cuenta de ello. Se puede reconstruir la necesidad de la producción de estos efectos con la ayuda de los tres modelos de uso de lenguaje propuestos por la teoría mágica del lenguaje, por las teorías de los actos de habla. El modelo austriaco y jurista está basado en el juicio de apropiación de las expresiones performativas de consejo, de orden o de condenación en los contextos de uso. El modelo griceano de transmisión de las creencias y de los deseos, invocado en el contexto de esta moral de experimentación, sólo valida aquellos que todos pueden adoptar como tales, solamente los deseos que cada uno se ve impelido a desear. El modelo searliano del intercambio ilocucionario de las promesas instituye en regla de uso esencial del lenguaje la necesidad en que se encuentra cada uno de ser el psicólogo del prójimo (de identificar sus deseos en su lugar) y su esclavo (realizándolos para él). Los respectivos efectos ocasionados por el uso cotidiano del consenso que secretan son ya patentes. El intercambio performativo sólo favorece a aquellos cuya palabra es ya determinante para los demás, al ser ellos los únicos apropiados para juzgar, en última instancia, del uso social del consenso inscrito en las convenciones. La invocación mágica del trascendente juicio social que está instalado en el consenso engendra la guerra de juicios entre estas convenciones y los dominados, provoca la potenciación de una hipertribunalización² en la que cada uno está siempre seguro de que los dominantes están equivocados. En efecto, ellos no pueden corresponder al papel de Tercero omnisciente y todopoderoso que, al institucionalizar sus palabras, se exige que sean. Las tentativas de transmisión proléptica de las creencias y de los deseos a las que se entregan los dominados se saldan con el reconocimiento social de que estas creencias y estos deseos sólo a ellos y a ellos sólo pertenecen: sólo poseen un efecto exhibidor y transforman a sus emisores en síntomas. De ser un instrumento para la felicidad moral del prójimo se convierten en unos locos a encerrar en los asilos o en los barrios de chabolas. La imposibilidad de asegurarse de antemano de la sinceridad de los agentes ilocucionarios de promesas condena a que reine la incertidumbre social sobre el valor de las promesas y sobre la autenticidad de quienes las realizan en los contratos de mutuo reconocimiento que constituyen los actos de habla. Esta incertidumbre social se generaliza haciendo dudar del fin capitalista (de la imposibilidad de

acceder a la aspirada igualdad) y acelera la escalada de los afectos, de las exigencias y de las condenas referidas al prójimo. Uno sólo puede desviar estas condenas de nuestros más próximos vecinos asegurándose para siempre de su control: convenciéndose de antemano de que son justas desde el momento en que se refieren al extranjero, a los otros pueblos, a los negros o a los judíos; restaurando así el espacio de certeza *a priori* de nuestra salvación social.

La percepción de estos efectos ha incitado a Apel y a Habermas a imaginar, como se sabe, una situación utópica en la que el poder legislativo de promulgar leyes de acuerdo con las necesidades universalizables estaría confiado a una discusión argumentativa en el seno de la opinión pública. La ausencia de instintos extra-específicos caracteriza al hombre en su calidad de prematuro crónico nacido un año antes de tiempo; del mismo modo, ese programa de legislación contractual se condena él mismo a seguir siendo utópico. Sin embargo, como el recurso a la comunicación que opera la real legislación política sólo se justifica apelando a este consenso ideal y a la metafísica armonía que presupone entre necesidades y leyes, parece que la única retribución equitativa a la que los interlocutores de la democracia filosófica descubierta en América puedan aspirar reside en la, tan generosamente concedida por Rorty a los dioses y sujetos del consenso, irónica contemplación de sí mismos.

2. La invención filosófica de una metaética democrática: el paraíso americano de las teorías de la justicia

Como la obediencia a las reglas de promesas y de argumentación no puede asegurarse de antemano por medio de su conocimiento, la participación en la libre discusión argumentativa sobre las comunes necesidades y normas no podría justificarse por sí misma. A J. Rawls le ha parecido que para reconciliar a los ciudadanos americanos con ellos mismos era necesario añadir a estos usos del lenguaje la experiencia de una sociedad bien ordenada, una experiencia que se supone ya realizada e integrada en toda persona moral, adulta y autónoma. Esta sociedad se basaría en la intención de un equilibrio entre libertad y equidad, determinado contractualmente por todos los interlocutores sociales. Estaría así fundada en promesas convertidas en contratos, en promesas estabilizadas formalmente por medio de un sistema jurídico que protege a cada uno respecto de todos los demás. Al atribuir como objeto propio a la teoría de la justicia esta armonía jurídica entre libertad y equidad, Rawls piensa atajar la arbitrariedad experimental y hacer reinar como principios normativos las reglas de justicia social que regulan el acceso a los beneficios de la cooperación social en función de las libremente asumidas responsabilidades de los agentes. Pues se supone que los miembros «de una sociedad bien ordenada» se conside-

ran responsables de sus intereses y de sus objetivos fundamentales y no se contentan con dejarse arrastrar por ellos. Esta estructura fundamental de justicia no puede ser organizada de manera que, una vez en posesión de los individuos, les impida desarrollar sus aptitudes de responsabilidad o prohíba a otros su ejercicio. Como se sabe, esta exigencia determina los dos principios rawlsianos de la justicia:

1. Cada persona tiene un derecho equivalente al conjunto más extendido de las libertades fundamentales e iguales para todos;
2. Las desigualdades sociales y económicas deben cumplir dos condiciones: deben favorecer tanto como pueda esperarse a los individuos menos favorecidos, y estar asociadas a posiciones sociales y a funciones abiertas a todos en equitables condiciones de acceso.³

Rawls mantiene que, incluso «si es muy necesario comenzar por suponer que todos los otros bienes sociales, particularmente las rentas y la riqueza, han de ser iguales», ya que tienen que ser repartidos entre personas libres e iguales, «sería poco razonable atenerse a su reparto igualitario». En efecto, la sociedad debe, continúa diciendo, tener en cuenta las constricciones de organización y de eficiencia económica. Es por esta razón que el mayor mal social, la desigualdad producida como efecto de la depauperación de unos en ventaja de otros, sólo es justificable si produce el mayor bien democrático posible: «sólo es justificable si mejora la situación de cada uno, comprendida la de los menos favorecidos».⁴ La antropodicea liberal de Rawls sólo substituye la armonía leibniziana del mejor mundo posible con un cálculo formal y procedimental de justificación, apto para justificar de una vez por todas, y por igual, la injusticia y la justicia; esto sucede porque está basado, como ha visto M. Sandel, en un concepto atomista y monológico del sujeto. Sólo permite atribuir al concepto la libertad negativa, como ha señalado Ch. Taylor. En efecto, estos conceptos de derecho contractual y de justicia sólo instalan un mecanismo de defensa encargado de proteger los intereses de los individuos contra las presiones de la comunidad, contra las de las instituciones y contra las de las facciones. La teoría liberal de la justicia sólo hace afirmar la validez de este mecanismo para protegerlo a su vez de las inquietudes de la conciencia moral y de su deseo de justicia: busca proteger a ésta contra sí misma y evitarle todo prurito cuando se da cuenta de que es falsificada, cuando cae en su propia desgracia.

En este punto, la teoría de la justicia se contenta con imitar al nivel de los procedimientos de justificación, que regulan la apropiación por todos de las razonables reglas de justicia distributiva, aquello que había permitido a la Constitución americana pretender encarnar los principios democráticos haciéndolos visibles en las acciones de todos. Al promover la teoría de la justicia una libertad puramente negativa, sólo puede ser impoten-

te para impedir que no se refuerce lo que ya se había producido en el siglo XIX. Tal como lo ha expresado excelentemente Sheldon Wolin, «la práctica liberal de la política ha minado rápidamente la concepción liberal de los derechos». En efecto, la concepción liberal de la política reposa en la convicción de que la política es una actividad que, por principio, constituye una amenaza para los derechos, ya que los grupos de intereses, al igual por lo demás que las creencias políticas, están concebidos de tal modo que necesariamente deben entrar en conflicto. «También ahí existiría *a priori* injusticia y opresión, de limitar sus libertades y sus intereses bajo el pretexto de fomentar las comunes acciones consagradas a fines comunes»;⁵ ya que, al no poder apoyarse en una opinión pública con valor constitutivo y común, no poder invocar una autoridad pública imparcial, los poderes públicos han debido, bajo la excusa de arbitraje y de negociaciones, plegarse en el siglo XIX, y continuar plegándose en el siglo XX, a los conflictivos intereses de los grupos de intereses.

El incontornable problema dinámico con el que tropieza esta defensa comunitarista, tan lúcida respecto a esta opinión comunitaria y a las libertades positivas que ésta engendra y alimenta, es que son precisamente estos valores comunes, supuestamente compartidos por todos, los que, en tanto libertades positivas, están corroídos por su compromisión con los valores familiares, con los valores empresariales o con los valores universalistas de los comunitaristas. Saltan incluso las barreras de seguridad antirracistas de las comunidades locales. La razón de ello es simple. El consenso está hoy despojado de la virtud reguladora, *a priori* coactiva, que poseía en las sociedades premodernas bajo el aspecto de lo sagrado, y que ha continuado poseyendo en las sociedades modernas como «voz rousseauiana de la conciencia moral». Se encuentra reducido a lo que R. Rorty nos dice que es: unos reflejos transitorios y contingentes de adherencia colectiva a creencias, a deseos, que son todos de igual valor: su valor político real es siempre el mismo, cualquiera que sea su valor político anunciado. Este valor ya no consiste en motivar a cada uno a adherirse al reconocimiento de los valores morales colectivos, como todavía cree Rorty. En cuanto valor de incitación a la justicia ya sólo posee un valor igual a cero, como observó A. Gehlen en los años cincuenta, y como Habermas repitió, precisamente en América, en los años setenta. Ese valor, basta sentirlo, justificarlo contándonos que nos afecta, para justificar que se posee, para justificar que nos afecta de manera aparentemente autónoma y responsable.

Pues el fin del objetivo pragmático es que se pueda sentir que uno lo posee: que uno se ha identificado a ese consenso de equidad, de una equidad presente ya para todos los que pueden ver tan bien como nosotros ese consenso; que uno, en su condición de consenso ambulante de prácticas justificadas, y como consenso pragmático de justificación, se ha identifica-

do a sólo poder gozar de ese hecho, de tal identificación. La ética de la convicción democrática no es, por lo tanto, un lugar paradisiaco cualquiera: es el único lugar de impotente consumo de sí mismo en el que uno es invitado a medrar como sujeto *a priori* libre y respetuoso de los derechos del prójimo preservados por este consenso. Pues esta ética constituye tanto el destino del liberalismo pragmático como el fundamento de la justicia que, aunque sea equivocadamente, presume ser: es el movimiento último de las compulsiones a la justificación ética de la conciencia, ese por medio del cual se justifica que se pueda hacer todo, que se pueda hacer todo lo que tiene éxito, todo lo que es útil a todos, a condición, por supuesto, de que no se olvide utilizar un nuevo vocabulario. Así es como esta ética conduce a cada uno a descubrir que se encuentra ya en una distancia irónica respecto de sí mismo, así es como transfigura la conciencia que tiene de haberse convertido en un héroe fatigado de la moral democrática. Esta ironía, por supuesto, sólo tiene como efecto anestesiar la conciencia de los males morales causados por la crueldad de la muy desordenada sociedad a la que uno descubre pertenecer. Ella es, desde luego, impotente de frenar la recaída americana en las violencias racistas y las recaídas europeas en el totemismo nacionalista.

Por lo tanto, comunitarios y neoliberalismo están condenados también a reconocer la impotencia de su ética política basada en una teoría de la justicia. Pues continúan reproduciendo las creencias comunes y los acrílicos juicios que conciernen la relación de los juicios y de los intereses. O bien se hace necesaria la injusticia de pensamiento que se secreta al prestar a las diferencias particularistas o a los diferendos de opiniones el poder mágico de engendrar nuevas formas sociales de vida bajo pretexto de salvaguardar el derecho a la libertad de opinión (versión liberal); o bien uno debe resignarse a constatar la progresiva desaparición de las últimas defensas locales de los valores compartidos en común (versión comunitarista). Bajo sus dos formas, la defensa de la democracia que se dice filosófica sigue siendo tributaria de un insuficientemente cuestionado dualismo platónico entre el espíritu del consenso, por una parte, y los deseos e intereses individuales y colectivos, supuestamente espontáneos e irracionales, por otra. Todo sucede como si, en el campo de la filosofía, el descubrimiento en el siglo XX de la naturaleza comunicativa del pensamiento sólo hubiera substituido el consenso a la reflexión crítica individual, a la facultad de juzgar como órgano regulador de la vida social y mental.

3. *Justicia y verdad*

No se cura de la crispación política planteando el asunto en términos de problemas relativos a la equitativa distribución de los derechos, de los deberes y de los bienes; sólo se cura de la política advirtiendo que no hay,

hablando con propiedad, de qué curarse, ya que uno sólo desarrolla una enfermedad, una desgracia o una locura en la vida política habiendo previamente diagnosticado una enfermedad o una locura necesaria, *a priori* incluso, en todo caso una alienación que sólo podría constituirse efectivamente denegándose a sí misma. Las relaciones de antagonismo de los deseos que reproducen el perpetuo antagonismo de los dioses han sido, desde Platón, generosamente distribuidas a los hombres como «naturaleza» determinante. Se trata de una injusticia filosófica debida a la ignorancia en la que la Antigüedad y la Modernidad se encontraban respecto a la manera en que en el hombre se engendra la relación a los deseos como una relación *a priori* racional, y no irracional; una relación respecto a la cual convendría no intentar protegerse de ella inventando un sistema de imparable defensa filosófica y política, sino someterla al juicio de la verdad. Este reconocimiento obliga a substituir al primado de la razón práctica, preconizado desde Kant, el primado de la razón teórica, y ello en el campo mismo de las relaciones ético-políticas. De hecho, sólo son liberadoras las relaciones ético-políticas en las que uno se reconoce existir y juzgarse a sí mismo en la vida y en la experiencia, de la misma manera que en la comunicación uno sólo se reconoce la realidad que en ella se afirma uno mismo. En efecto, el ejercicio político del juicio de la verdad consiste en sólo realizar y hacer realizar lo que se ha pensado que uno era o que era el prójimo para haber podido pensarlo. Por consiguiente, la identidad democrática no puede ser conseguida y reconocida como tal sin que se haga juzgar verdadero el hecho de compartir una forma de vida que se intenta producir en toda comunicación. Esta identidad de la acción judicial y de su reconocimiento sólo reposan en sí mismos: son pues filosóficos y no puede uno apropiárselos haciendo respetar un sistema de reglas jurídicas, de morales políticas o lingüísticas, sino que exigen respetar por parte de cada uno la ley de verdad inscrita en su identificación al lenguaje, respetando y haciendo respetar la objetividad de ese juicio. Respetando esta ley realiza cada uno una justa puesta en común de la verdad y establece las relaciones de justicia allí donde deben ser establecidas: en las relaciones de distribución del pensamiento que regulan la retribución de verdad que se busca.

La posición del acuerdo consigo, con el prójimo y con lo real que mueve a todo pensamiento, a toda palabra, y constituye la única identidad democrática posible, no constituye un principio solamente regulador, válido solamente en el reino de los fines y accesible bajo la forma de una justicia distributiva de los beneficios sociales. No concierne solamente a lo que Kant llamaba las «relaciones externas» a las cosas, a las personas y a sí mismo, como si uno pudiera apropiarse a sí mismo sus deseos y como si éstos fueran en nosotros cosas externas que uno pudiera escoger ser o no ser de manera arbitraria. Tampoco puede uno contentarse con antici-

par la posición de acuerdo que constituye la identidad democrática de una manera utópica, haciendo de ella la merecida armonía entre nuestras acciones y la felicidad a la que éstas nos hacen dignos. Pues antes de poder ser concebida como principio regulador, es constitutiva de la identificación del ser vivo humano a los sonidos y, por esta razón, constituye la ley, tanto en lo que concierne a la armonía del pensamiento con lo real, como respecto a la armonía con el prójimo. Objetiva al hombre sus deseos y sus acciones del mismo modo que le objetiva sus percepciones: proyectando la armonía entre sonidos emitidos y sonidos escuchados sobre sus percepciones, sus deseos y sus acciones, para así poder otorgarles existencia, separarlas entre sí y hacer reconocer a este hombre si estas percepciones, estas acciones y estos deseos le constituyen tan realmente como él mismo ha debido de pensar que le constituían para haber podido pensarlos. Por lo tanto, es también esta posición de acuerdo la que tiene que juzgarse tan real como ha tenido que presuponerse que lo era para considerarla (respecto a esas percepciones, a esas acciones y a esos deseos) como lo que constituye nuestra realidad, la realidad que efectivamente es necesario terminar por reconocer que somos, para considerarla nuestro mundo.

Mientras esta armonía con el mundo visible y con el mundo social se conciba como una anticipación del acuerdo consigo mismo y con el prójimo que nos obliga a juzgarnos desde el punto de vista del prójimo, es decir, desde el punto de vista de un consenso ciego, desde el punto de vista del interlocutor ideal que nadie puede ser, mientras así sea, la armonía se muestra indisponible: al apropiarse de la creatividad científica, tecnológica o democrática bajo la forma de una teoría del lenguaje o de la justicia, realiza la dolorosa experiencia de no poder apropiarse a sí misma de una vez por todas. Pues en ese momento, ella misma olvida someterse y someter a sus adherentes a la única ley a la que pueden y deben someterse: precisamente a la ley de la verdad. Los intereses no pueden ser prejuzgados por el neoliberalismo como antagonistas o por el comunitarismo de ser compartidos como valores comunes, sin que unos y otros se eximan de juzgarlos invocando una moral que justifica de antemano que uno se exime de ello. Esta moral lo consigue otorgando a cada uno la propiedad cuasi-divina de persona autónoma, distribuyendo tan generosamente a cada uno lo que luego deberá pagar en toda experiencia al tener que reconocerse desgraciado: diferente de lo que se presupone que es, alguien que se apropia a sí mismo como se apropia de las cosas: apropiándose de lo que le hace diferente de todos los demás, tal como se presupone que lo son unas cosas de otras.

Teoría de los actos de habla y teoría de la justicia presuponen equivocadamente que se posee ya esta autonomía identificándola, bien a la autárquica potencia de producir el acto ilocucionario que uno quiere, bien a la facultad de juzgar *a priori* de los derechos que garantizan de antemano el

ejercicio de una justicia distributiva. No menos se fían ambas en un ejercicio no cuestionado de este juicio, en un juicio operatoriamente asumido por cada uno, conscientemente o no, pero para el que no existe ningún lugar en sus teorías. Se apoyan *volens nollens* en el juicio que concierne a la objetividad de las relaciones que se vuelven libres o que vehiculan valores compartidos, y es este juicio no juzgado el que permite reconocer la injusticia objetiva, darle el nombre de racismo, de nacionalismo, de capitalismo privado o estatal, y de discernir en ello una recaída en las conductas primitivas dictadas por los intereses de grupos o las fantasías privadas de los individuos. Pero es porque continúa sin juzgarse por lo que parece imponerse a todos como el juicio indisponible que se impone a todos. Sucede que en los dos casos se intenta encarnar la razón comunicativa o la justicia democrática en un sistema de conocimiento, de derechos y de leyes que debe funcionar como el rígido análogo de un instinto que, por medio de correlaciones biunívocas, vincula estímulos, reflejos y respuestas; como un sistema que debe por sí mismo transformar al animal mal formado que es el hombre en un ser vivo bien formado: en un sistema de coordinación rígida e infalible, sistema de coordinación de un solo y único sistema de acciones y de deseos en un solo y único sistema de percepción cognitiva y estimulativa.

Esta concepción del *zoon logicon*, heredada de Aristóteles vía los utilitarismos y los moralismos, es falsa en la medida en que en el hombre sólo existen de partida los instintos intraespecíficos de consumo alimenticio, sexual y defensivo, y de que en tales condiciones es vano tratar de instituir a partir de esos instintos unas coordinaciones institucionales tan rígidas e infalibles con el entorno físico y social como resultan ser los instintos de los animales bien formados. La baldía búsqueda se lleva a cabo postulando, de manera inconsistente, que el hombre puede y debe consentir libremente, y de manera responsable, su adhesión a estos sistemas de regulación social de la vida. El rígido hombre democrático, el hombre infaliblemente democrático buscado a través de la experimentación total a la que se le somete para poder encontrarlo, se descubre así necesariamente inencontrable. Y como no se le encuentra, se piensa haber tropezado ahí con una injusticia histórica, condenándose de este modo a sólo encontrar ésta última y, exceptuándonos alegremente del círculo de nuestras acusaciones, a hacer cargar la responsabilidad histórica de la misma a nuestros interlocutores sociales.

Sin embargo, uno sólo recibe el salario que se merece, ya que ha hecho abstracción de la justicia retributiva inherente al uso del lenguaje y del pensamiento sometido efectivamente a un juicio de objetividad. El hombre sólo puede ser todo lo que es pensando verdaderas las proposiciones gracias a las cuales hace aparecer las percepciones, los conocimientos, las acciones, los deseos y las palabras a sus ojos y a los ojos de los demás.

Pero él sólo puede ser lo que objetiva si las juzga y hace juzgar tan objetivas como ha debido de prejuzgar que estas percepciones, estos conocimientos, estos pensamientos y estas acciones lo eran para haber podido pensarlas. Enfrentándose de este modo a estas realidades y haciéndolas reconocer como tales, el hombre comparte con los demás estas verdades, sean teóricas o prácticas. Esta relación de compartir se corresponde con la que Kant, incapaz como era de salir de la anfibiaología metapsicológica del vocabulario de la interioridad y de la exterioridad, denominaba «relación interna», objeto de la razón práctica, moral y política. Sólo en ella es donde se encuentra o no lograda la felicidad correspondiente al ansia de verdad; no se puede, sin embargo, programarla en un cuerpo de reglas lógicas, epistemológicas, morales o políticas, ya que en cada ocasión se debe poner a disposición una estructura sensible (audiofónica) e intelectual del juicio (como escucha de la escucha) que es, cualquiera que sea la diversidad de las lenguas y de las culturas, idéntica en todos los seres vivos humanos; y a condición también de que esa doble estructura permita siempre triunfar a los juicios de verdad hechos posibles por medio de este enraizamiento del pensamiento en el habla y por la manera en que el mismo engendra toda experiencia y la relación a toda experiencia.

Tampoco hay otra retribución de felicidad democráticamente distribuable que la de ser realmente lo que uno ha reconocido y hecho reconocer que era en tal conocimiento, tal acción o tal deseo, reconociéndolo como una real condición de vida. La objetividad de los conocimientos, de las acciones y de los deseos sólo se convierte en la ocasión de una felicidad compartida si se puede hacer compartir el juicio de verdad que se efectúa sobre ellos, y si este juicio es tan efectivamente verdadero como, por el solo hecho de transmitirse por mediación nuestra, afirma serlo. Antes de poder hacer compartir a los demás los beneficios de la cooperación y de poder asegurarse de que, tanto antes como después, sigue siendo uno tan autónomo respecto a sus beneficios, es preciso poder hacer compartir la justicia retributiva de este juicio de verdad. Así, y no de otra manera, es como el hombre contemporáneo puede y debe juzgar los juicios teóricos, prácticos y estéticos transmitidos por las tradiciones premodernas o modernas, al igual que los juicios que él se inventa en el seno de esta experimentación total.

En la experimentación total a la que la propagación del liberalismo en todas las direcciones somete al propio hombre, así como a la sabiduría inscrita en las instituciones modernas del derecho, de la moral y de la política, lo que de hecho está en juego es llevar a cabo en los ámbitos de la acción y del deseo la misma revolución copernicana que la provocada, según Kant, por la física moderna en el campo del conocimiento.

La imposibilidad de eximirse de juzgar la objetividad de la mutua felicidad compartida en estas experiencias deriva directamente de la manera

en que el hombre proyecta en el mundo la armonía de los sonidos emitidos con los sonidos escuchados. Esta armonía se le impone por el solo hecho de que cuando emite sonidos no puede distinguir los que emite de los que escucha. Es esta identidad la que se imita en toda proposición: como un movimiento de proyección referencial de los sonidos en las cosas y como un movimiento de recepción predicativa de lo que en ellas hace convertírnoslas en realidades. Toda emisión y comprensión proposicional, sea expresada o simplemente pensada, imita este movimiento de emisión-recepción fono-auditiva que la sostiene, ya que sólo se puede aislar eso de lo que se habla o en lo que se piensa, pensándolo idéntico a la propiedad o a la relación identificada por el predicado. Tampoco se puede pensar una proposición sin pensarla verdadera. Tal como ha dicho Peirce, «toda proposición afirma su propia verdad»⁶ para poder ser comprendida. Al igual que no se puede aislar una realidad por medio del uso de la expresión referencial más que juzgando, por medio del uso del predicado, de eso en lo que para ella consiste el hecho de existir —sólo identificando, por ejemplo, la nieve a su blancura diciendo «la nieve es blanca»—, del mismo modo, sólo se puede disfrutar de esta verdad en calidad del interlocutor que uno es para sí mismo juzgando si existir es para esta realidad ser efectivamente eso a lo que se la identifica: juzgando la objetividad de la armonía instaurada entre la nieve y la blancura. No se puede, por lo tanto, presuponer armonía alguna entre un referente y sus propiedades esenciales, es decir, una armonía reconocible como tal fuera del uso del lenguaje o del pensamiento, y sólo es posible emitir un juicio acerca de la objetividad de la armonía producida en la cosa entre tal o tal cosa y tal o tal de sus modos de existencia.

Así pues, sólo juzgando la verdad de los juicios por medio de los que uno se presenta o presenta a otro las cosas, se tiene la experiencia de la objetividad de las mismas. No se realiza de diferente manera la que concierne a la objetividad del deseo, ni la de la relación a la acción, ya que no se puede pensar en una acción sin pensar en un agente identificado con esta acción como a su modo de existencia, y sin juzgar si es él efectivamente quien tiene que realizar esta acción para ser lo que tiene que ser. Lo mismo sucede con los deseos y su satisfacción.

Pero lo mismo sucede incluso en el juicio por medio del que se juzga llevar a cabo una acción en el acto de habla o en el acto de pensamiento. En tanto no se haya identificado cualquier acto de habla con una afirmación o con un juicio que se afirma tan verdadero como se hace pensar verdadero, ese acto puede seguir siendo identificado con el acto de magia performativa o ilocucionaria que basta designar para realizarlo. Con ello, uno se constriñe también a otorgar a cada hablante la esencia de autonomía divina presupuesta por esta *performance* y a ignorar la falsedad de esta conciencia metapsicológica de los hechos constituida por los actos de ha-

bla. Del mismo modo que no se puede identificar los referentes a unas propiedades metafísicas predadas, tampoco puede uno identificar sus interlocutores sociales a su libertad, como si se tratara de una propiedad metafísica inalienable de tales sujetos. Sólo se les puede reconocer autónomos reconociendo la objetividad de las condiciones de vida que asumen y que consiguen hacernos compartir. La justicia distributiva, que resulta del hecho de compartir el juicio de verdad, condiciona de este modo el mutuo reconocimiento de la efectiva libertad de los interlocutores sociales: no puede precederla como un derecho.

El mutuo reconocimiento de esta autonomía y de la justicia que tiene lugar en este acto de compartir la verdad llega como el beneficio secundario de este juicio; no puede, por lo tanto, ser intencionado como un objetivo a alcanzar, ni apropiárselo de una vez por todas programando la democraticidad de la vida en un sistema jurídico y haciendo posteriormente reconocer, por medio de su descripción teórica, la validez de tal programación. La justicia retributiva inherente al hecho de compartir la verdad —en la misma medida en que lo hace accesible a todos— condiciona al, crítico y distributivo de experiencia, personal acto de compartir.

Si el neoliberalismo intenta, al nivel de la interacción, hacer suyas estas relaciones de justicia por medio de la identificación de los sujetos humanos al mito de la creatividad performativa y de la posibilidad de transformarse directamente a sí mismos aceptando elegir ser una u otra modalidad de este mito mágico de existencia, el comunitarismo, por su parte, reproduce el cristiano y judío gesto de identificación a lo que se ha convenido que somos en toda relación con el otro en la cual nos reconocemos: la relación de mutuo amor, fuente, paradigma y acción a cumplir que caracteriza a todo reconocimiento de sí mismo en una deseada y compartida relación con el prójimo. Sin embargo, como el cristianismo y el judaísmo reducen al ser humano que produce esta relación a la atracción que la misma ejerce sobre él hasta tal punto que no puede dejar de constituirla, así como a la irresistible atracción que ejerce el locutor o interlocutor social que nos identifica con lo que desea que seamos (pura receptividad de su deseo de ser recibido como puro afecto), ambos, cristianismo y judaísmo, sólo permiten reconocer como relación objetiva y como condición de vida propia a todos los interlocutores implicados, el real afecto en el que pueden de antemano tener la certeza de constituirse como los absolutos receptores de este fenómeno de afecto identificador. Convierten así la esencial realidad de esta presupuesta común verdad que se llama amor, en tan inaccesible como el liberalismo y los teóricos de la justicia hacen inaccesible el disfrute de la justicia, al identificarlo de una vez por todas con el respeto de la autárquica y distributiva autonomía de la acción de cada uno. Pues la verdad de la que esta relación se encargaba (uno no puede pensar poder ser sin el otro, ni tampoco suponer que lo que se hace por

amor pueda juzgarlo su autor como algo que no tiene que realizar) estaba simultáneamente indisponible en su ocurrencia y en lo que la constituía: al no poder ser ni constituirse uno en lo que siente el otro en el amor que uno le inspira, no puede tener la certeza de que ese otro lo siente, ni tampoco de que lo siente como debiera: como lo que puede hacer posible el único modo de existencia esencial que debiera ser. Al igual que el mito performativo es una metáfora de la emisión fónica, la cristiana y judaica identificación en el amor se muestra como la metáfora de la audición necesaria a un espíritu que ignora su origen comunicativo. El comunitarismo remite esta experiencia al centro de la identificación de cada uno con los valores compartidos en la comunidad, pero condena a sus adherentes teóricos y prácticos a reconocer que ninguno de estos supuestos «valores» ejerce ya una atracción, puesto que la experiencia de estos llamados valores no puede ser ya sentida una vez sometidos a juicio, una vez que ya no ejercen precisamente esta afectiva y animal atracción que les daba apariencia de realidad. Ya que ningún valor podría ejercer esa atracción, ni nadie reconocerse en ella, es evidente que la propia experiencia comunitarista sólo puede aparecer, a semejanza del amor agapeístico, como una ilusión. Sin embargo, absolutamente igual a como el amor cristiano se había mostrado más allá de toda sospecha, era esta experiencia de mutua felicidad la que, de una vez por todas, eximía de hacer un juicio relativo a la justicia que resultaba de la mutua felicidad de reconocimiento en el amor. La residual experiencia de este amor que evoca el comunitarismo sigue siendo ella misma una posición emblemática, que otorga su papel de instancia última al acontecimiento del consenso en los valores y al hecho de compartir su atracción, y que exige para siempre de tener que juzgar la experiencia de felicidad presente en el hecho de compartir una experiencia mutua. Al igual que la experiencia de amor exige de tener que juzgar la objetividad del modo de experiencia que en ella se ha llevado a cabo, la experiencia de compartir unos valores exige de tener que juzgar si son o no lo que a uno le conducen a ser.

Al no ser suficiente con constatar el éxito de la verdad accesible en el juicio compartido, sino que se debe juzgar la propia objetividad de este logro, es preciso someter toda experiencia a este mismo juicio. Como fenómeno anticipado de una acción a realizar, el éxito de la misma gobierna su realización, del mismo modo a como gobierna (en la objetivación de conocimiento, de acción y de deseo) este modo nuestro de existencia en el que cada uno realiza la experiencia de sí mismo. Ésta es siempre anticipada en su calidad de ser tan común, objetiva y gratificante como se ha tenido que anticipar que lo era para haber podido pensarla. Este juicio de la verdad es así indisoluble del juicio de objetividad relativo a la gratificación de la verdad que proporciona. Es este juicio el que se busca apropiarse de una vez por todas, eximiéndose totalmente de producirlo en el seno de una

teoría de la justicia neoliberal o comunitaria. En ese momento, se lleva necesariamente a cabo la experiencia de la falsedad de los juicios propuestos por estas teorías, al darse uno cuenta de que en ellas se es incapaz de derivar un juicio (tanto descriptivo como prescriptivo) particular que concierna a cualquier experiencia de justicia.

Pero se trata de un error necesario y de un error que no se puede reconocer como tal mientras se desconozcan las condiciones de inscripción del pensamiento en el lenguaje y la necesidad de someter a juicio la objetividad de la, necesariamente presupuesta en esa inscripción, armonía con las cosas, con nosotros mismos y con el prójimo. El uso del lenguaje tiene como efecto real el invertir la dirección de los circuitos de «estímulos-reflejos-respuestas», convirtiendo la recepción de los estímulos en la única respuesta a realizar. Por lo tanto, al ser incapaz de poder pensar que se deba juzgar acerca de la verdad y de la objetividad de la experiencia de mutua felicidad, implícita en el hecho de compartir que se intenciona bajo el concepto de justicia, no se puede imaginar mayor bien que el de reconciliar la teoría con todo lo que sucede. Lo mismo ocurre con la experiencia de la verdad: parece que basta con presentarla como lo que corresponde a un hecho para que sea justificada por medio de la respuesta de confirmación que, de esta manera, ofrece el mundo visible o el mundo social. Pero cuando es falsificada *a priori*, no puede saber que lo es *a priori*, ni tampoco que sólo reproduce el moralista movimiento de intentar apropiarse de sí misma que necesariamente le conduce a falsificarse.

La estructura especulativa inherente al lenguaje, al pensamiento, así como a toda experiencia (ya que, visual, motriz o social, toda experiencia se ha constituido a imagen de ellos), sólo parece ser el objeto de una apuesta filosófica, especulativa en el sentido vulgar del término, cuando de hecho está presente en toda experiencia; pero esto mismo no puede ser motivo para darse por satisfecho con recibir tal estructura especulativa como lo predado que parece ser.

Mientras se relacione la justicia democrática con una justificación de las gratificaciones acordadas a los méritos que nuestras acciones nos otorguen, se presupone necesariamente una justicia tan esencial como se supone que son los objetos, así como sus propiedades y sus relaciones esenciales, de los pragmáticos de la ciencia. Esta justicia esencial es tan imposible de encontrar como esos objetos. Pero poder realizar la experiencia de ser la experiencia que se describe ser constituye la única gratificación accesible que se pueda compartir en toda experiencia de comunicación, así como en toda experiencia social. Cuando no se respeta la ley de verdad que regula a esta justicia retributiva, siempre se la busca fuera de donde siempre se encuentra. Si todo esto es así, el descubrimiento que el problema planteado por el aborto de la *parousia* americana y de la democracia filosófica nos permite hacer, consiste en reconocer el movimiento crítico

de juicio filosófico que uno opera en toda experiencia, tanto para poder realizarla efectivamente como tal experiencia, como para poder hacerla compartir en el respeto democrático del reconocimiento de lo verdadero realizado por el prójimo. La comunidad de juicio y su resultado de verdad compartida se muestran así como la condición de posibilidad que nos permite ser idénticos a lo que, en el respeto incondicional del interlocutor que uno es para sí mismo, se reconoce ser en toda experiencia; ya que este interlocutor que uno constituye en tanto que auditor de sí mismo, no ha podido ser nunca sino el juez de la verdad que, de lo que uno es, se reconoce ser; al menos, si tal juez es tan verdadero como para que uno sea lo que es como uno se juzga serlo. Por consiguiente, la primera y la última democracia es siempre tanto aquella que se instaura en uno mismo, como la que se hace compartir en la experiencia del acto de compartir la verdad: por esta razón se muestra filosófica.

NOTAS

1. Cf. S. Wolin, «Revolutionary action to-day», *Democracy*, 2, 4 (1982), pp. 23-24.
2. Cf. O. Marquard, «L'homme accusé, l'homme disculpé», *Critique* (París), 413 (1981), pp. 1.027-1.028.
3. Cf. J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge University Press, 1971, § 11, p. 60.
4. *Ibid.*, p. 61.
5. Cf. S. Wolin, *op. cit.*, p. 20.
6. Cf. C.S. Peirce, *Collected Papers*, Harvard University Press, vol. 5, § 340.