

## LA IMPORTANCIA DE LAS PREGUNTAS METATEÓRICAS

*Oliver Kozlarek*

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,  
México.*

**L**as observaciones que me permito expresar a continuación se remiten a aspectos muy generales de la conferencia *El desafío de la justicia global* que Alessandro Ferrara nos presentó. Lo que cuestionaré son lo que podríamos llamar las decisiones metateóricas que subyacen a su propuesta para una teoría normativa de la globalización en particular y su teoría de la autenticidad en general.

Quisiera llamar la atención sobre la pregunta implícita a las reflexiones de Ferrara: ¿Cómo se puede pensar hoy en día bajo las condiciones de la globalización una teoría normativa? Para contestar esta pregunta habría que aclarar, en primer lugar, en que consisten estas “condiciones de la globalización”. Sin embargo, esta pregunta lleva a una decisión difícil. Correspondiente a la gran cantidad de trabajos escritos sobre el tema de la globalización en la última década, también la “fenomenología” de la globalidad presenta hoy un panorama demasiado amplio para comprimirlo en una sola teoría. Para evitar perderse en el vasto material, una teoría de la globalización debería preguntar por la preocupación que comparten todas estas teorías a pesar de sus diferencias. De esta manera no interrogamos en primera instancia los “hechos”, sino su evaluación teórica, haciéndonos valer de una intuición hermenéutica. Consecuentemente llegaríamos a lo que podríamos llamar la “conciencia de la globalización”, esto es, la manera en la cual vemos y sobre todo problematizamos el mundo actual.

La búsqueda por la “conciencia de la globalización” representa, entonces, una suerte de evaluación de las tendencias actuales del *discurso* político y social moderno, que nos permitirá desarrollar una sensibilidad más aguda sobre los temas nodales en el interior de este discurso. De esta manera veremos que la “conciencia de la globalización” no refleja simplemente la supuesta llegada a la “sociedad mundial”, entendida ésta como la fase final de un proceso de homogeneización y universalización; ella no armoniza, es más bien incómoda y provocante, porque nos remite a contrariedades y conflictos, a separación y no a unidad. Creo que Alessandro Ferrara dirige acertadamente la argumentación a esta “conciencia de la globalización”, aclarando que de ahí resultan dos imperativos: primero, el de atender las cuestiones normativas, segundo, el de reanimar en este sentido la pregunta por la “relación” entre lo universal y lo particular.

Ferrara transmite en sus escritos la preocupación por revisar las maneras en las cuales se pueden hacer teorías normativas, explicando esta decisión con resaltar que en muchas propuestas actuales la *relación* entre lo universal y lo particular ya no aparece como problema: mientras una tendencia se inclina hacia el universalismo procedimental (Habermas y Rawls en primera fila) las otras (por ejemplo el contextualismo de Rorty, Walzer y otros) no solamente cuestionan al universalismo, sino en algunas expresiones (posmodernismo) incluso las pretensiones normativas.

La “conciencia de la globalización” exige, pues, una teoría que va más allá de esta polarización conceptual. Ella requiere de una dimensión universal sin limitar a la pluralidad y la contingencia de las expresiones y de las formas que la vida humana puede tomar. Lo que Ferrara propone ante esta situación es un universalismo normativo que se deriva de una suerte de modelo “estético” el cual no se orienta en principios externos y abstractos, sino en una proyección compartida, desde el interior de un todo simbólico y congruente, de lo que puede significar una “vida bien vivida”. Si bien esta propuesta parece teóricamente muy ambiciosa si se tratara de aplicar a la “comunidad global”, Ferrara explica que su modelo apunta, por una parte, hacia una comprensión *política* de justicia de una “sociedad que incluye a todas las sociedades” -idea que está inspirada en *The Law of Peoples* de John Rawls- así como, complementariamente, en una concepción *moral* de la justicia global. Ésta última no la entiende en un sentido kantiano, sino más bien en un sentido hegeliano: de tal suerte, que el “moral point of view” conduce hacia una comprensión de “lo que es bueno para la humanidad”.

En concreto, Ferrara está pensando en una reinterpretación de la teoría de la sociedad de Hegel, extendiendo sus horizontes normativos más allá del estado nacional. Así Ferrara piensa que la idea del “universal concreto” que para Hegel culmina en el estado nacional, se debería proyectar más bien hacia una dimensión “posnacional” (Habermas) en cuanto justicia global.

La pregunta clave es, obviamente, ¿Cómo se puede anclar la pretensión normativa que subyace a este planteamiento, evitando que él flotara en aires demasiado idealistas? Ferrara contesta esta pregunta recuperando una idea que Émile Durkheim articula en su “División del trabajo”, según la cual la acción social siempre requiere, por parte de los actores, la imaginación de una “identidad superordinada”, de un “nosotros virtual” que trasciende el contexto de los actores realmente involucrados. A Ferrara esta idea le parece adicionalmente interesante, porque Durkheim no la había limitado a situaciones locales, es decir a situaciones “intrasociales”. El sociólogo francés pensaba más bien en contextos globales, por lo menos internacionales, o como aclara Ferrara, “intersociales”. Esta idea la conecta Ferrara con la suya, según la cual una suerte de justicia global requiere de alguna imaginación de la humanidad. Pero con la ayuda de Durkheim esta proyección ideal de la humanidad ya no se debe entender en un sentido estrictamente moral, sino más bien en un sentido político. Esto implica comprender a la humanidad como lo que realmente es, es decir, como una “sociedad que incluye a todas las demás sociedades”, respetando las diferencias realexistentes entre ellas.

Ahora bien, Ferrara piensa que con base en estas estipulaciones metateóricas puede concretizar su teoría para una justicia global sobre los siguientes cuatro ejes: 1.) el de reforzar la idea de una justicia cosmopolitana, 2.) el de una argumentación en favor de un status positivo de los derechos humanos –urgencia que ni Rawls, ni Habermas atienden adecuadamente-, 3.) el de la necesidad de visionar la posibilidad de una institucionalización internacional de los derechos humanos y 4.) el de desarrollar una concepción anti-eurocéntrica de la justicia, evitando así la centralidad de la idea “occidental” del “ciudadano libre e igual”.

No voy a discutir estos cuatro puntos. Ellos pertenecen más bien a los momentos de concretización de la teoría de Ferrara. Lo que yo voy a problematizar son, como dije antes, las decisiones metateóricas de las cuales hablé en un principio: Parece que a pesar de la comprensión de la “conciencia de la globalización” como una problematización de la relación entre lo universal y lo particular, lo

global y lo local, la unidad y la contingencia, etc., Ferrara busca una suerte de “superación” (*Aufhebung*). En vez de enfatizar las tensiones que existen entre los polos opuestos y que remiten a tensiones y conflictos sociales y políticos concretos, Ferrara busca nuevamente, por lo menos a nivel teórico, la neutralización de estas tensiones.

Desde la perspectiva de otra corriente del pensamiento moderno, esta pretensión resulta altamente peligrosa, me refiero a la Teoría Crítica (en mayúsculas; como Escuela de Francfort). La Escuela de Francfort no buscaba una armonización de las contrariedades. Esto solamente hubiera reanimado a la pretensión despótica de las teorías normativas que se expresa con toda claridad en la filosofía política moderna. Pero la intención de la Escuela de Francfort tampoco era la de rechazar radicalmente las pretensiones normativas y universalistas de la “Ilustración”, como el posmodernismo. Incluso una idea de humanismo informa claramente sus planteamientos. No obstante, esta visión inspirada en el humanismo precisamente *no* se concretiza en un horizonte *positivo*, en el sentido de “lo que es bueno para todos los humanos”. En su *Dialéctica negativa* Adorno acentúa la importancia de la negatividad, es decir, de la necesidad de cautela frente a cualquier movimiento teórico que termina en exaltaciones conceptuales positivas. Estas solamente peligran con petrificarse nuevamente en sistemas teóricos, reproduciendo, de esta manera, las tendencias despóticas de la teoría normativa. La Escuela de Francfort obtuvo su inspiración del humanismo radical que se vislumbraba en diversas expresiones artísticas e intelectuales de la década de los 20, entre la Primera Guerra Mundial y el surgimiento del totalitarismo en Europa. He allí, en el *Zeitgeist* que tomaba forma en estos años entre el todo y la nada, la destrucción total y las aspiraciones más nobles del espíritu humano, un ejemplo para un humanismo radical, que no quería subordinar al ser humano nuevamente a fuerzas externas -ni divinas, ni filosóficas, ni científicas. Poniendo al ser humano en el centro significaba aceptarlo tal y como era, y esto, a su vez, requería del reconocimiento de la pluralidad y de la contingencia de las diversas formas que toma la vida humana.

El rechazo de la positividad por parte de la Escuela de Francfort implica el rechazo de una cierta idea de identidad. Tanto la de la identidad teleológica como la de una identidad imaginaria que se basa en un reconocimiento –igualmente imaginario– de alguna humanidad realexistente. El “pensamiento de lo no-idéntico” en Adorno obliga más bien a considerar una condición humana que

no se petrifica en formas o imaginaciones positivas: se trata del reconocimiento de la capacidad creativa del ser humano, esto es, de la capacidad del constante cambio. El humanismo que la Escuela de Francfort comparte con otros pensadores de su tiempo hace hincapié en la idea de que las “cosas podrían ser siempre de otra manera”. Esta última frase podría ser el lema del “Hombre sin atributos” (*Der Mann ohne Eigenschaften*) de Robert Musil. Pero el “Hombre sin atributos” era también el hombre sin una identidad positivamente definida.

Por la otra parte, parece que Ferrara quiere sugerir que su propuesta se remite directamente a problemas prácticos. ¿Cómo podemos determinar que nuestras acciones llevasen realmente al grado más alto de autorrealización? Ferrara presupone que esto es solamente posible a través de una orientación en la justicia; solamente aquellas acciones que se orienten en alguna suerte de justicia, nutriéndose de nuestra imaginación del “nosotros virtual”, de la humanidad como tal, llevan a la mayor satisfacción posible. Sin embargo, pensando la condición humana en el sentido que acabo de exponer, una tal concepción llevaría nuevamente a limitaciones positivas. Además, deberíamos cuestionar el realismo del planteamiento de Ferrara: ¿Son factores como el de una idea de justicia o de una humanidad imaginaria, realmente decisivos para resolver problemas prácticos que aparecen en los procesos de acción? Puede pensarse que esto no es así; que son más bien los valores particulares, así como las condiciones inmediatas de las situaciones de acción que interfieren en los momentos de tomar decisiones de acción, como explica el trabajo más reciente de Hans Joas, que se inspira, a su vez, en el pragmatismo estadounidense.

No es aquí el lugar para elaborar más sobre estas propuestas alternativas. Solamente cabe señalar que existen razones para dudar de las presuposiciones metateóricas en las cuales el proyecto teórico de Ferrara se basa. Pero justamente la discusión sobre los fundamentos metateóricos me parece indispensable para llegar a teorías normativas que responden a las necesidades actuales, que responden a la conciencia de la pluralidad y de la contingencia de nuestras realidades socio-culturales.