

Antoni Josep Zaragoza. *Una anàlisi per a un cosmopolitisme cordial.*



**Facultat de Ciències Humanes i Socials  
Departament de Filosofia i Sociologia**

**MÀSTER INTERUNIVERSITARI: Ètica i Democràcia**

**Universitat Jaume I i Universitat de València**

**TREBALL FINAL DE MÀSTER**

TÍTOL: *Una anàlisi per a un cosmopolitisme cordial*

PRESENTAT PER: Antoni Josep Zaragoza Sorlí.

DIRIGIT PER: Patrici Calvo Cabezas.

Data de presentació: 15/11/2017

**Resum:** L'auge del poder d'una racionalitat econòmica encarnada en el neoliberalisme financer i la seva desregulació ha estat una de les causes principals de l'agreujament de les desigualtats a escala global i una pèrdua de nivell adquisitiu a escala personal. El treball vol recórrer la perspectiva d'una ètica del discurs, la qual té a Jürgen Habermas com a màxim representant, i analitzar l'escenari que ens presenta una societat plural i global. A la difícil relació entre ciutadania, societat civil i Estat-nació s'han d'afegir els nous escenaris que s'entreveuen per a donar raó d'una acció comunicativa, tal i com defensa l'ètica discursiva, per a donar validesa moral a les accions socials. La necessitat d'una ètica aplicada en l'esfera pública mitjançant un cosmopolitisme cordial que tinga als recursos morals propis de la societat civil com a característica bàsica, és l'objectiu d'aquest treball.

**Paraules clau:** ètica, societat civil, recurs moral, acció comunicativa, universal, drets humans, justícia, reconeixement recíproc, autonomia.

## ÍNDEX.

1. <u>Introducció.</u>	5
2. <u>Globalització; un procés.</u>	10
2.1. Desigualtat i capitalisme.	
2.2. Institucions i escenaris.	
2.3. Política; Estat i transnacionalitat.	
2.4. Dimensió ètica dels dissenys institucionals.	
2.5. Camins d'una justícia global.	
2.5.1. Imparcialitat i objectivitat.	
3. <u>Democràcia i cosmopolitisme.</u>	23
3.1. Referències a les teories normatives de la democràcia.	
3.1.1. Elements de les democràcies modernes.	
3.1.2. Tradicions de pensament polític.	

- 3.2. Pensar les coordenades presents.
- 3.3. Inclusió i pluralisme.
  - 3.3.1. Universalisme sensible a la diferència.
  - 3.3.2. Patriotisme institucional. Una ciutadania cosmopolita.
  
- 4. Perspectiva de l'ètica aplicada des de la racionalitat comunicativa. 35
  - 4.1. Més enllà de la consciència.
  - 4.2. Reconstrucció del saber intuïtiu del llenguatge.
    - 4.2.1. Pressupòsits morals de l'acció comunicativa.
    - 4.2.2. L'argumentació moral.
    - 4.2.3. L'ètica discursiva com a principi moral bàsic.
  - 4.3. L'ètica del discurs.
    - 4.3.1. La situació ideal de parla.
    - 4.3.2. Pretensió de validesa de la parla.
    - 4.3.3. Un *ethos* universalitzable?
  - 4.4. Aplicacions des de l'ètica discursiva.
    - 4.4.1. Moral, dret i política.
    - 4.4.2. Més enllà de Habermas.
    - 4.4.3. Ètica aplicada com a hermenèutica crítica.
  
- 5. La política deliberativa. 59
  - 5.1. Política participativa.
  - 5.2. Una teoria normativa de la democràcia. Característiques.
  - 5.3. Democràcia radical.
  - 5.4. Societat civil.
    - 5.4.1. Democràcia de doble via.
    - 5.4.2. Caràcter de la Societat Civil.
  
- 6. Governança cosmopolita. 74
  - 6.1. Més enllà de la governabilitat estatal.

6.1.1. La Unió Europea.	
6.2. Societat civil i globalització.	
6.3. Recursos morals globals.	
6.4. Cosmopolitisme cordial.	
6.4.1. Un nova manera de governar.	
6.4.2. <i>Ethica cordis.</i>	
7. <u>Conclusions.</u>	88
8. <u>Bibliografia i fonts.</u>	92

## 1. INTRODUCCIÓ.

Immertsos com estem dins d'un canvi de posicionament i de fonamentació de la dimensió política, de l'Estat i de les seves institucions, cal repensar les anàlisis i l'estudi dels nous actors que participen de l'actual escenari que han d'enfrontar-se als diferents reptes que com a societat tenim. Una vegada trencat el monopoli de l'estat d'allò públic, les polítiques que es duen a terme s'escapen del marc democràtic estatal i s'ha de considerar aquest nou marc per a establir les coordenades que es necessiten per a fer front als problemes que com a societat ens hem d'enfrontar. Aquests nous actors ja no depenen exclusivament dels governs estatals i actuen amb unes coordenades noves dins d'un marc global que ha superat les fronteres de l'Estat-nació. Com argumenta Manuel Castells, "La globalització és el procés constitutiu d'un sistema que té la capacitat de funcionar com una unitat en temps real a escala planetària. Dita capacitat és tecnològica, institucional i organitzativa" (Castells, 2017: 33).

Les empreses i les institucions polítiques es mouen dins d'aquest procés engegat amb les polítiques liberalitzadores sorgides de la crisi del petroli de 1973, després del període de creixement econòmic i de l'Estat del benestar que durava des de la finalització de la Segona Guerra Mundial. Una vegada el capitalisme ja engolí el model keynesià havia de trobar nous mercats on expandir-se. Van ser els governs de Margaret Thatcher i Ronald Reagan els encarregats de començar les polítiques liberalitzadores que anteposaven les lleis del lliure mercat per davant del proteccionisme estatal. Les grans empreses dels països anglosaxons, EEUU i el Regne Unit, van ser les encarregades de dur endavant aquest procés de la globalització, caracteritzada per una pèrdua d'importància progressiva de les fronteres i institucions dels Estats-nació nascuts el segle anterior en pro d'una major flexibilitat en les transaccions econòmiques i mercantils entre els diferents països. D'altra banda, els altres països no van tindre moltes opcions que pujar al carro d'aquestes polítiques basades en una ideologia que defenia uns determinats interessos mentre queia el Mur de Berlín i Francis Fukuyama anunciava el final de la història al seu llibre *La fi de la història i l'últim home* (1992). La globalització es va convertir un procés indefugible per a molts països, la

dependència de les economies anglosaxones n'era pràcticament total i més amb la caiguda de les economies comunistes de l'Est.

El món occidental anglosaxó es va convertir amb el paradigma del progrés tecnològic, polític i econòmic com a motor de les polítiques públiques. La dècada dels noranta del segle passat fou l'època de consolidació d'aquest nou ordre polític i ideològic que mantenia les fronteres estatals emanades de la caiguda dels antics imperis de principi del segle XX i submergia la diversitat cultural a favor d'una unificació ideològica i econòmica que emanava dels països anglosaxons. La pèrdua de poder dels Estats-nació en detriment i amb l'auge del poder de les grans multinacionals i organismes transfronterers continuaren produint-se mentre el capitalisme que s'anomenà neoliberal s'enfortia enfront del poder polític dels estats. El diner barat sorgia dels grans bancs envers els països poc desenvolupats, tota una ideologia que fixava els destinataris amb un deute que després havien de tornar amb interessos. Tot això va desembocar en una crisi que encara dura, la del 2008, que, al meu parer, és una altra etapa del capitalisme en el seu inexorable camí.

La gran importància que han agafat les tecnologies de la comunicació i la informació digital proporcionen a la globalització actual l'eina fonamental per a la seva difusió. Un imaginari cultural i un progrés basat en una ideologia que és la mateixa que aquella de la dècada dels vuitanta del segle passat. L'enriquiment individual, el trencament de tota la modernitat emancipadora i igualitària en detriment d'una consciència individualista i que mai deixa d'estar satisfeta, basada en un egocentrisme desenfrenat i depredador de recursos que no en té mai prou, és el paradigma d'un progrés basat en la depredació material. El cotxe veloç, l'esportista milionari, el cos com a mercaderia... un imaginari que condiona la vida i les aspiracions de la persona i aliena l'individu mitjançant unes estructures econòmiques que l'atrapen mitjançant el crèdit fàcil, conformen l'entorn social. Promogut des de les grans centres de poder i grans empreses de la informació mitjançant els seus aparells tecnològics i el seu programari, difon un torrent d'informació sense filtre que no té cap altra intenció que la dispersió i la divisió. Un mercat especulatiu sense seu física maneja l'economia

mundial mentre és capaç digerir i assimilar tot moviment que pugui desestabilitzar la seva omnipresència en tots les aspectes de la societat.

Aquest desenvolupament social comença a fer fallida. La crisi del 2007 i l'esclat de la bombolla economia del crèdit fàcil ha mostrat els objectius d'aquest capitalisme depredador. Una economia que beneficia les desigualtats i prioritza els interessos creats per a una minoria mentre condemna a la gran majoria. Potser siga la crisi mediambiental la cara més visible de la decadència d'un model basat en l'individu i la depredació material. Però també els Estats i les polítiques socials perderen quan començaren a pagar i rescatar els deutes de bancs que aquest havien assolit amb el diner fàcil i el sistema econòmic es va salvar en detriment del ciutadà, que ha vist retallat el seu poder adquisitiu dràsticament i amb els seus impostos continua sufragant el gran aparell institucional i el deute públic creat pels mateix poder econòmic que abans va ser salvat mentre segueix augmentant els seus ingents beneficis. Les grans empreses han continuat amb el seus beneficis i si ha hagut fallida, cas del Castor, han estat rescatades pels Estats, una vegada aquests s'han endeutat amb altres bancs. Tot un cercle que fa que determinades empreses augmenten els beneficis mentre que el deute públic augmenta i mostren el veritable joc entre poder i economia.

En canvi, a dia d'avui, els antics promotors del procés de la globalització, EEUU i Regne Unit, han engegat polítiques basades en un replegament envers les seves fronteres estatals. Donald Trump i Theresa May, encapçalen els respectius governs. El *FirstAmerica* i el *Brexit* semblen haver capgirat la mirada de la globalització cap endins dels propis països. Les desigualtats econòmiques, el projecte europeu i el medi ambient semblen ser les perjudicades amb el canvi però encara pot ser prompte per a veure l'abast d'aquest canvi de rumb. Un conservadorisme que sembla retreure a trets pretèrits mentre la UE intenta la seva recomposició amb el lideratge de l'Alemanya d'Angela Merkel i la França d'Emmanuel Macron, però amb la continuació de les mateixes polítiques econòmiques i la submissió del poder polític a elles.

Tal vegada l'actual globalització no és més que una altra adaptació del capitalisme sorgit de la Segona Guerra Mundial, però la crítica des del diàleg i la participació és més que mai necessària per a capgirar desigualtats i injustícies en pro d'una humanitat

que tan sols pel fet de ser-ho, no pot permetre que mirem cap un altre costat mentre persones s'ofeguen a la Mediterrània i constatem la degradació del nostre medi ambient a causa de l'acció humana sobre ell. Davant d'això s'han de bastir propostes que facen augmentar la participació en els processos polítics i socials per a què un cert model de globalització fos possible. Una ètica que busca la validesa moral dins d'una realitat com és la globalització. Que tinga l'acció comunicativa, la cordialitat i la dignitat humana com a base per a la recerca d'una justícia que redrexe les desigualtats i la humanitat entesa com un consens de valors mínims. Treure a la llum les subtils estratègies d'una raó que només premia uns determinats valors en detriment d'uns altres mentre construeix un tipus de racionalitat, és l'humil intent d'aquest treball. Exposar les característiques d'una ètica deliberativa per a l'acció social, també hauria de ser-ho. Espero assolir, almenys, els mínims d'aquesta tasca.

Per a aconseguir-ho, el treball s'estructurarà en quatre blocs que resseguiran l'anàlisi dels nous reptes que la globalització demanda—Globalització, Democràcia i cosmopolitisme, Perspectiva de l'ètica aplicada des de la Racionalitat Comunicativa, La política deiberativa i Governança cosmopolita— i finalitzarà amb unes conclusions personals, que, modestament, voldran donar una mica de perspectiva per a afrontar els greus problemes socioeconòmics que demanden camins per a fer possible un mínim de justícia, igualtat i sostenibilitat global.

La primera part, *Globalització; un procés*, vol situar l'àmbit on es desenvolupa l'acció social i explicitar les coordenades actuals. Per a aconseguir-ho, resseguirem els treballs de sociòlegs com Ulrich Beck i Zygmunt Bauman, i economistes com Dani Rodrick, Xosé Carlos Costas i Anton Arias per tal de constatar com el procés de la globalització no és una realitat que no demane una reflexió crítica per a construir respostes a les principals demandes de la societat actual. Dins d'aquest primer bloc descriurem les principals institucions i escenaris que interactuen en el nou marc global. Així mateix, reflexionarem sobre els principals reptes que la humanitat ha d'atendre abans que siga massa tard, cas d'un col·lapse mediambiental. Les desigualtats econòmiques produïdes pel capitalisme seran, així mateix, conceptualitzades i estudiades des de l'assumpció de no ser, aquestes, fruit de raons pures i d'un procés



natural que no es puga redreça. En aquest punt, Jesús Conill ens serà de gran ajuda per a bastir, des de la seva postura metodològica, una hermenèutica crítica que ens permetrà, almenys, posar en dubte la racionalitat de les desigualtats i les desestructuracions que el nostre món pateix, més enllà del criticisme kantian. La tercera part d'aquest bloc confrontarà la política que des dels estats es du a terme i les noves mirades que des dels ens globals poden analitzar la situació actual. Jürgen Habermas i Domingo García-Marzá ens submergiran en els nous dissenys institucionals que seran tractats en el quart apartat d'aquest bloc, que l'actual procés de la globalització ha posat de relleu i ha donat una embranzida que ha fet que la seva importància siga cabdal per a entendre el fenomen de la globalització. La cinquena part, a partir dels treballs de Amartya Sen, John Rawls, Adela Cortina i Conill, mostrarà la necessitat d'obrir camins per a la justícia global, sempre sota la condició ineludible de reduir les desigualtats existents dins d'un món que veu accentuades les demandes d'una millor redistribució dels recursos planetaris.

El segon gran bloc, *Democràcia i Cosmopolitisme*, ens hauria de situar per a comprendre els actuals sistemes democràtics i la sobirania estatal dins d'aquest món divers i complex. Seguirem Habermas i Cortina per intentar analitzar les diferents teories normatives de la democràcia. Després, reflexionarem sobre la situació present; els nous reptes als quals s'enfronta la humanitat i les processos polítics i socials que es succeeixen. Com la nova situació política, cas del Brexit i Trump, i el repunt de nous actors i del nacionalisme, cas de la ultradreta i el fracàs de la socialdemocràcia, demanden respostes des de la democràcia que aturen el perillós camí que, cas de l'abandonament per part dels EEUU de l'*Obamacare*, alguns governs han emprés. Per acabar, defendrem la necessitat inclusiva i el respecte al pluralisme i la dignitat individual que tota societat democràtica i avançada demanda.

Així mateix, el tercer bloc anomenat *Perspectiva de l'ètica aplicada des de la racionalitat comunicativa*, ens endinsarà dins de la concepció deliberativa de la democràcia que defenen tant Habermas com García-Marzá. Des d'una teoria crítica que es fonamenta des de l'Escola de Frankfurt de Theodor Adorno i Max Horkheimer, anirem més enllà per a canviar el paradigma de la consciència, que havia imperat fins

aleshores en la teoria crítica, pel del llenguatge. Una concepció radical de la democràcia que, mitjançant l'ètica discursiva concretarà el procés que fa possible definir les normes adequades per a les nostres societats. El saber intuïtiu de llenguatge serà reconstruït per a validar la coordinació de l'acció. La tasca de aquesta aplicació serà la de convertir, tal i com diu García-Marzá, el poder comunicatiu en poder social.

La quarta part ens endinsarà, de la mà de García-Marzá de la teoria a la pràctica. Sota l'epígraf *La política deliberativa* intentaré proposar un camp des d'on aplicar una ètica que vaja més enllà de la proposta habermasiana. La demanda d'una ètica aplicada que anirà més enllà del terreny propi de dret conformarà una esfera pública política des d'on implementar el poder comunicatiu que construirà una intersubjectivitat dialògica mitjançant la qual s'expressaran les pretensions de validesa. Habermas reduïa la validesa moral al terreny jurídic i García-Marzá, mostrarà com des dels recursos morals de la Societat Civil, es pot implementar una ètica aplicada per a construir, des de l'educació i les institucions, la igualtat que tota dignitat demana. Des de l'esfera pública i amb una Societat Civil conscient de la globalització i del seu potencial ètic, establir, tal i com ens proposa Elsa González-Esteban una governança global com a resposta als problemes de governabilitat que, “estaven enfrontant els Estats-nació i es presenta com una forma d'acció col·lectiva entre les institucions, les organitzacions i la ciutadania des de tres àmbits: el polític, l'empresarial i el de la societat civil”(González-Esteban, 2013: X).

Finalitzaré el treball amb el capítol *Governança cosmopolita* que versarà sobre la visió que una ciutadania cosmopolita ha de tindre en compte en apropar-se als nous actors i espais que ha dut la globalització. Tractarà sobre el paper que una ètica aplicada des del model discursiu, proposada pels autors esmentats, pot dur a què les institucions i els individus ressegueixen la seva tasca, que no pot ser un altra que recuperar la dignitat a la nostra realitat social des d'una ètica cívica d'una societat pluralista i democràtica que manté la correspondència entre institucions i ciutadans, sempre sobre la base d'un respecte mutu i de l'expectativa de la reciprocitat. Tot des de la intenció de no quedar-se només en la negativitat de la crítica, sinó per a assolir una estratègia, modesta com no pot ser d'altra manera, que ens permeta el reconeixement

recíproc entre subjectes per a poder elegir entre els diferents tipus de vida possibles des d'un compromís amb la realitat que ens envolta. Unes petites conclusions reblaran el treball i amb una esquemàtica bibliografia finalitzarà el treball.

## 2. GLOBALITZACIÓ; UN PROCÉS.

Abans de res, hem de considerar la globalització, no com un fenomen estàtic i determinat, si no com un procés que afecta a totes les esferes de la nostra vida i forma una part indefugible de tota conducta social. Els nostres actes vénen determinats per una sèrie de pautes que segueixen els models socials. Aquests models vénen emmotllats per allò que la societat normativitza en aquell moment. Val a dir, emperò, que, al meu parer, els models són construïts per a què continuéssim amb una sèrie d'estàndards que no fan més que intentar perpetuar o reforçar certs esquemes socials. Els déus i la història no han mort, com han augurat alguns intel·lectuals propers al poder, potser només s'hagen canviat uns valors o motlles per uns altres. La caiguda del Mur de Berlín ha portat l'assimilació d'un únic estàndard que hom ha volgut que siga el definitiu en un procés messiànic i materialista que ha aplegat al seu fi. Considerar, d'aquesta forma, que la globalització és la continuació necessària d'un suposat ordre basat en un racionalitat inherent al progrés humà pura és obviar que «(...) la realitat és que la globalització es una construcció política i decidida per líders polítics i grup socials i econòmics determinats en funció dels seus interessos» (Castells, 2017: 33). Per això, com veurem, cal una anàlisi crítica que ens permeta situar el fenomen al seu àmbit corresponent més enllà de la mer examen sociològic per a després, en els següents capítols, intentar, des de la humilitat del treball, donar raó dels dèficits que una ètica que tinga en un *cosmopolitisme cordial* (Nelson-Maldonado, 2007), una forma d'aproximar-se a la realitat social que ens envolta.

### 2.1. Desigualtat i capitalisme.

Així doncs, des d'un principi, al meu judici, hem d'assumir que plantejar una dicotomia entre globalització i antiglobalització és enfocar l'anàlisi de forma errònia. Per tant, afirmar que se està en contra o a favor de la globalització té poc sentit, és com si ens plantejàssim estar a favor o en contra de viure en societat, del creixement demogràfic o de l'atur. Allò que s'ha de fer és apropar-se al fenomen d'una manera escrutadora, i no caure en el cep del unívoc. Imitar la metodologia positivista no és una bona eina per a tractar la societat que ens ha tocat viure. En canvi, la recerca d'un consens entre els afectats serà fonamental, com veurem més tard quan, mitjançant els

treballs de Jürgen Habermas i Domingo García- Marzá ens introduïrem en l'ètica del discurs, per tal d'acordar una sortida als greus problemes que assolen la humanitat i que una governança que es vullga cosmopolita i amb validesa moral ha d'afrontar mitjançant el «(...) procediment ètic i discursiu com a principi moral bàsic» (García-Marzá, 1992: 64).

D'una banda, hi ha una globalització que ha disminuït la desigualtat. Tal i com ens diu l'economista Enrique Ortiz-Ospina (2016: 29), «(...) el número de persones que vivien en situació de pobresa extrema es va atenuar en més de 1.000 milions al període 1990-2013». Així mateix, el mateix autor considera que la globalització ha tingut un efecte positiu sobre l'economia i ha contribuït a uns nivells de vida creixents i a la reducció de la pobresa extrema en tot el planeta. El treball infantil als països del Tercer món, al meu parer, és èticament rebutjable però la qüestió rau en el fet que si no treballen en aquestes fàbriques, la seva subsistència es veu greument afectada i per això la necessitat d'establir arguments que puguin consensuar una sortida al xoc d'ambdós realitats. D'altra banda, no podem obviar ni deixar d'analitzar les immenses millores que per a la humanitat ha dut la globalització en quant a avenços socials i tecnològics. La indiscutible millora de les infraestructures digitals en són una bona mostra. Afers que abans costaven dies i dies ara poden fer-se només tocant un botonet. La reducció d'aranzels per a les exportacions i el lliure comerç ha significat que moltes mercaderies traspassen les fronteres nacionals per a poder ser gaudides per tothom. Els avenços científics en la salut i en l'educació possibiliten, així mateix, major benestar en les comunitats humanes gràcies al proïsme. Tot un seguit de millores econòmiques i socials que fa unes generacions no s'albiraven enlloc; estat del benestar, tecnologia que fa que el treball no siga tan feixuc, etcètera. Així mateix, la globalització fa que els suecs i els indonesis tinguin com a referència els mateixos drets humans, en protegir els interessos de tota l'espècie humana. Altre assumpte serà l'aplicació que se'n farà en un o altre indret, però, almenys la teoria hi és.

Emperò, tot això no ens ha de tancar els ulls envers a una sèrie de fenòmens que fan que l'estat de les coses siga àmpliament millorable. El debat i la crítica envers el neoliberalisme és necessari a la vegada que és del tot inhumà veure el seu desenvolupament i mirar cap a un altre costat sense defugir la nostra responsabilitat sobre allò que esdevé, i tal com ens afirma Xabier Insausti (2016: 112), «(...)el

neoliberalisme no està en recessió, sinó que continua el seu procés impertèrrit». El tret més significatiu pel que fa a aquesta nova etapa és la creixent desigualtat econòmica entre les diferents zones del planeta. Mentre que un 20% de la població consumeix un 80% dels recursos de la humanitat, la resta de la població se veu abocada a malviure i en molts de casos a morir de fam. Martín Caparrós, a la seva obra *El Hambre*, en explica una correspondència que com a participants d'una determinada humanitat, ens preocupa «Si vosté, lector, es pren el treball de llegir aquest llibre [...] en aquest espai de temps s'hauran mort 8.000 persones per causes relacionades amb la fam» (2015: 13).

Aquesta desigualtat va en augment i no sembla que les coses varien gaire. El neoliberalisme fa que la riquesa s'acumule en qui més té en detriment de qui menys té, la desigualtat «(...) en EEUU, on la desigualtat d'ingressos no ha deixat de créixer en les últimes quatre dècades, i on els ingressos del 10% inferior creixen a una velocitat molt més lenta que les del 10% superior» (Ortiz-Ospina, 2016: 29). *L'homo oeconomicus*, amb la seva maximització del benefici particular, el seu egocentrisme i una racionalitat calculadora i estratègica, sembla el màxim exponent d'aquest neoliberalisme depredador. Un tipus d'individu que ressegueix els dictats d'una indústria cultural que deïfica un egoisme calculat en benefici pecuniari. Aquest sistema devora tot allò que es posa al davant amb la seva lògica que promulga el creixement econòmic i el guany material com a únic propòsit del seu desenvolupament. La regla econòmica neoliberal allibera l'economia de totes les barreres que els estats puguin posar-li en pro d'una major inversió privada en totes les àrees. Així mateix, en seguir les directrius de l'Escola econòmica de Chicago dels anys noranta que va sorgir en contrària de la acció pública en la privada en pro d'un alliberament dels mercats que havien de dur a la humanitat a una espècie d'Arcàdia feliç, propugna una privatització del estat del benestar que s'havia bastit mitjançant les polítiques keynesianes, sorgides després de la Segona Guerra Mundial, i una estricta disciplina pressupostària. Notem com aquestes polítiques econòmiques són aquelles que imperen a quasi tots els països del món, en una clara mostra del poder i l'embranchada que aquesta globalització econòmica ha pres en els últims anys. Així mateix, les polítiques públiques han jugat un paper fonamental a favor de les activitats financeres i corporatives globals i al seu impacte sobre la distribució de la renda, «(...) va ser el canvi de poder dins del

capitalisme, en favor de les finances, la causa principal de la desigualtat en la distribució de la renda i la riquesa» (Arias i Costas, 2016: 142).

## 2.2. Institucions i escenari.

Si volem resseguir la anàlisi de la injustícia global, la seva desigualtat i el paper del sistema en pro del neoliberalisme econòmic i de l'axioma de l'*homoeconomicus*, no podem obviar que des de les institucions, «(...) Ostrom [...] planteja un agenda per a l'estudi de les institucions [...] com a sinònims de regles, enteses com a *prescripcions col·lectivament conegudes i usades*(García-Marzá, 2013: 43), es dona corda a aquesta ideologia capitalista i quela desigualtat entre les diferents països del món, desemmascara «(...) el paper que tenen les institucions econòmiques i polítiques en la diferent concentració de la renda ens porta a la hipòtesi que veu en la política la causa fonamental de la desigualtat» (Arias i Costas, 2016: 142).

Des de les primeres manifestacions humanes que ens han aplegat, l'historiador Yugal Noah Harari ens situa en la necessitat humana d'organitzar-se comunitàriament, «(...) l'home sempre ha buscat formes socials aglutinadores per tal d'organitzar-se [...] des de l'Imperi accadi de Sargon el Gran (c. 2250 aC), a l'Imperi global actual, l'intent d'englobar les diversitats ha estat una constant en la història de la humanitat» (2014: 230). Actualment, un seguit d'institucions sorgides de la globalització influeixen en les nostres polítiques sense que nosaltres les elegim mitjançant la participació democràtica a les urnes. Els Estats nacionals, tal i com diu Benedict Anderson (1993), entesos com a *comunitats imaginades*, sorgides de l'idealisme del segle XIX, segueixen fragmentant el món, però, aquests estan perdent la independència envers un poder transnacional i supranacional econòmic. Les seves polítiques econòmiques no són independents i es supediten a un poder que hom anomena *mercats* i que és el que veritablement domina les seves polítiques. A més a més, es propugna una neutralitat inherent a aquests organismes anomenats *mercats*. La realitat, però, que intentar parlar d'economia com una ciència pura, ens allunya d'una anàlisi rigorosa de la realitat social. El cas actual de Grècia n'és un bon exemple, de com l'economia està relacionada amb altres àmbits que no es poden quantificar ni determinar a la manera de l'empirisme clàssic. Els seus dirigents negocien a Brussel·les, no a Atenes, l'òrgan que dirigeix la política econòmica

està fora de les seves fronteres territorials. La política als peus de l'economia, com un súbdit que li deu quelcom més que euros. A la pròpia Alemanya, Siemens mana més que la política del govern més poderós de la rica Europa. Aquesta multinacional va amenaçar en deslocalitzar, un altre tret d'aquest capitalisme que consisteix en produir allí on hi ha menys cost per a guanyar més a, la seva producció si els sindicats i el govern no s'adherien a les seves demandes pel que feia a l'augment d'hores setmanals i per a la supressió de les pagues extres. No cal dir que la multinacional imposà les seves demandes en pro de no deixar a l'atur a un bon grapat d'alemanys. El dúmping social origina una competència deslleial en produir als països on els costos són més baixos i vendre als rics. Els partits polítics tradicionals de l'esquerra, bé han desaparegut, com els comunistes, o bé s'han integrat dins d'aquesta política neoliberal, cas dels socialdemòcrates.

La globalització no és sols, ni bàsicament, un fenomen econòmic, és un procés molt més ampli que afecta més bé a totes les dimensions del quefer humà i transforma de fet tot l'escenari on s'han estructurat fins ara el món de les relacions socials, fins i tot les econòmiques (García-Marzá, 2004: 25).

La lògica neoliberal imposa uns comportaments allunyats d'una idea de solidaritat, allò que a «(...) Darwin va resultar difícil d'explicar des de la hipòtesi del altruisme biològic» (Cortina, 2017: 77), a la vegada que contribueix a augmentar les desigualtats entre les diferents zones del planeta. La tecnologia s'ocupa ara de substituir a la persona i fins i tot a la força coercitiva de l'Estat tal i com ens diu Gilles Lipovetsky (2013: 104), «(...) la pantalla global i la seva cultura mosaic han substituït el control panòptic que propugnava Michel Foucault com a disciplina socialitzadora». L'individu passa a ser prescindible en favor d'una tecnologia que hom diu que ens farà més lliures i més feliços. Tal vegada no és més que un altra quimera per a mantenir l'ansia personal de posseir cada vegada més coses materials amb les quals tapar eixe buit que han deixat les anomenades pel sociòleg Zygmund Bauman, *identitats líquides* (2012). El cert és que el sistema s'alimenta i manté fora a qui no juga a eixe creixement material.

Però, notem que la globalització necessita justificació. No hi ha prou amb l'utilitarisme i el benefici. Les Guerres de Golf Pèrsic contra l'Irak en són un bon exemple de com la globalització necessita una mica de vernís legítim. Després del 11-S, els atemptats de les Torres Bessones, les dos intervencions dels governs dels EEUU



a la zona del golf Pèrsic van ser anunciades per a una salvaguardar l'ordre democràtic mundial contra unes suposades armes de destrucció massiva que posseïen uns malvats terroristes capaços de fer volar la *Pax americana*. El fet que els principals productors d'armes són els qui acusaven de terrorisme als altres i l'assumpció feta per Cheney, secretari d'Estat dels EEUU, que la seguretat energètica era la prioritat de la política exterior, deixa ben clara la intencionalitat d'aquestes guerres. A la democràcia occidental, a més a més de drets humans, garantia de la globalització alliberadora, s'empresona sense judici i es tortura, cas de Guantànamo. La globalització també ha creat un determinat terrorisme d'estat que en nom d'una suposada democràcia que anihila tot allò que no s'escau en el seu creixement il·limitat.

D'altra banda, un altre dels reptes és el medi ambient. Un creixement material i que no se sadolla mai no és sostenible, necessitaria molt més que el nostre planeta. Els problemes es succeeixen mentre el globus terraquí s'escalfa acceleradament. La globalització ha comportat un augment de la temperatura del planeta que amenaça amb el complet desgel dels pols i el posterior augment dels nivells dels oceans. El CO<sub>2</sub> alliberat a causa de les indústries amb les quals se fabrica la tecnologia que, suposadament, ens ha de fer més lliures i feliços a la vegada, i els combustibles fòssils estan a punt de col·lapsar el planeta o la vida tal i com els ínfims humans la coneixem. Ni Kioto fa uns anys, ni París enguany, cap de les reunions per a aturar el canvi climàtic, ni hamburgueses ecològiques semblen capaces d'aturar el col·lapse. Només s'ha de veure el poal de la brossa, plàstic i més plàstic, que les autoritats diuen que reciclaran, això sí, en llocs allunyats, no fos cas. Una carrera econòmica innecessària, un cotxe que corre a tal velocitat que som incapaços de governar-lo i amb el qual ens estimbarem, una globalització que devoraria infinitat de planetes com el nostre, així com l'individu rebenta de menjar, etc... sembla ser la realitat una globalització que com, dèiem al principi, no s'atura.

### 2.3. Política; Estat-nació i globalització.

La situació en la que queda l'Estat-nació després de la caiguda del Mur de Berlín i el desballestament del comunisme no és aquella que se promulgava des dels cercles polítics afins al paradigma occidental. *La fi de la història i el darrer home* de Francis

Fukuyama manifestava que Occident havia establert la base per al desenvolupament d'una certa estructura política on l'Estat-nació era el protagonista. El triomf d'una determinada forma d'entendre la democràcia, la política i la societat havia propulsat l'Estat-nació occidental i aquest era el mirall on s'havien de reflectir tots els altres països per tal d'assolir el progrés occidental de caire materialista. Un progrés basat en el creixement econòmic i l'adoració a la tecnologia. Res més lluny de la realitat, la globalització, tal i com ens mostra Ulrich Beck (2014: 77), «(...) o intensificació de les dependències recíproques més enllà de les fronteres nacionals», ha fet que molts dels aspectes que determinen la vida de les persones hagen sortit del marc referencial de l'Estat-nació. La sortida de la política d'aquest marc ha fet trontollar la idea de l'Estat-nació com a garant de les lleialtats tradicionals fixades a un territori concret.

El paper de l'Estat-nació, d'ésser l'únic actor des d'on es garantien i determinaven les polítiques econòmiques a compartir, i molts cops haver de subordinar la seva estratègia, amb altres actors, és a dir, la «(...) capacitat de legislar a voltant de la més adequada i justa assignació dels recursos, de les cargues i beneficis de la cooperació social (García-Marzá, 2004: 27) ha donat pas a una pèrdua de la primacia de la seva acció «(...) tanmateix, la globalització se'ns presenta com una renúncia a gran part d'eixa autonomia, com la pèrdua del control democràtic d'aspectes clau d'una política econòmica dirigida a la justícia social» (García-Marzá, 2004: 27).

Els clàssics Estats-nació d'Europa; Regne Unit, Dinamarca, Àustria... es van formar des d'Estats territorials ja existents. Les primeres monarquies europees configuraven aquests estats i les guerres de religió entre els partidaris de l'ortodòxia catòlica i els protestants nascuts de la Reforma protestant modelaven identitats i imaginaris. Pel contrari, les nacions més tardanes, Itàlia i Alemanya, es van configurar de diferent manera. «(...) en aquest cas, la formació dels Estats seguia l'empremta d'una consciència nacional avançada i difosa amb mitjans propagandístics» (Habermas, 199: 107). La tercera fase coincideix amb el procés de descolonització engegat als principis del segle XX i que finalitza amb el desmembrament de la URSS. Com diu Habermas (199: 82), «Hegel considerava que tota forma històrica estava condemnada a l'ocàs en el mateix moment que aplegava a la seva maduresa». Per tant, no podem deixar de banda, en parlar de globalització, l'Estat-nació que la conforma, «l'Estat continua sent necessari, tinga les fronteres on les tinga, com a responsable últim de garantir els drets»

(García-Marzá, 2004: 27). Han passat tretze anys des de la cita del nostre benivolgut professor però l'actualitat fa que guanye força. Al meu parer, la tendència envers un afèbliment de l'Estat-nació, que semblava abans de la crisi econòmica del 2008 que s'havia accentuat, s'ha capgirat últimament amb els últims esdeveniments. El nacionalisme reaccionari de Trump i la inhibició de la UE en l'assumpte català a favor de l'Estat espanyol, sembla confirmar la meva asseveració d'acord amb al cita anterior. «(...) podem orientar-nos en l'incert camí envers les societats postnacionals seguint el model d'aquella forma històrica que estàvem en actitud de superar» (Habermas, 1992: 95). Drets com els de la propietat privada i el compliment dels contractes continuen dins de l'àmbit de l'Estat-nació. Així doncs, «el procés de globalització no implica una desaparició de l'Estat i de les seves funcions econòmiques, però sí un retrocés en la seva posició estel·lar com a responsable *únic* d'allò públic» (García-Marzá, 2004: 28).

#### 2.4. Dimensió ètica dels dissenys institucionals.

Un dels principals problemes amb els quals ens enfrontem quan parlem de globalització, és que els actors que hi intervenen, no són, en molts casos, democràtics. L'Estat-nació no és l'únic actor i una teoria crítica rigorosa no pot obviar aquest fet. Com diu Habermas (1992: 104) «(...) sense l'existència d'un tribunal internacional i sense un poder supraestatal capaç d'imposar sancions, el dret internacional no pot ser reclamat ni aplicat de la mateixa manera que el dret intern dels Estats». I com hem vist abans, allò que hom anomena *els mercats* imposa i dona raó de les desigualtats i del rumb que pren l'economia i la política mundial.

Llavors, hem de buscar la institució o l'organització que exigeix legitimitat a la dimensió global dels problemes més enllà de l'Estat-nació. Així, «(...) allò que el procés de globalització ens confirma és una idea que ja es venia argumentant amb força des de tot pensament crític; el dret és necessari, però no suficient per a donar raó de l'ordre social» (García-Marzá, 201: 35). Una vegada copsem que el dret no aplega, hom podria cercar el lloc idoni en la cultura però «(...) en societats pluralistes no es pot impulsar la integració social mitjançant el substrat cultural aparentment natural d'un poble presumptivament homogeni» (Habermas, 1992: 111).

Així doncs, tal com diu Habermas, el pòsit cultural no pot fonamentar una institució normativa. La pluralitat social, la multiculturalitat i el caràcter dinàmic intrínsec a qualsevol cultura fan impossible aquesta pretensió. Així doncs,

(...) no és necessari un consens de fons previ i assegurat per la homogeneïtat cultural, ja que la formació de l'opinió i la voluntat estructurada democràticament possibiliten un acord normatiu racional també entre estranys [...] vull demostrar que una lectura del republicanisme realitzada des de la teoria de la comunicació és més adequada que la posició *etnonacional* o fins i tot comunitarista de nació, Estat de dret i democràcia (Habermas, 1992: 116).

Per tant, si «(...) l'Estat-nació es veu desafiat en l'interior pel multiculturalisme i des de fora per la globalització» (Habermas, 1992: 94) haurem d'anar, segons l'autor a «(...) la cultura política d'un país cristal·litzada en la constitució vigent [...] que dona primacia a eixa nació real dels ciutadans enfront de la nació imaginària d'aquells que pertanyen ètnicament a un poble» (Habermas, 1992: 96). En les societats actuals, Habermas parla dels principis de la dècada dels noranta, el Mur de Berlín acabava de caure i les xarxes socials no existien, per a l'autor, havien de prevaler els drets fonamentals front a la consciència d'un nació idealista forjada per una suposada comunitat.

Una vegada constatem que ni el dret ni la cultura poden donar raó de l'ordre social i «(...) sense l'existència d'un poder supraestatal, el dret internacional no pot ser reclamat ni aplicat de la mateixa manera que el dret intern dels Estats» (Habermas, 1992: 104) apareix amb «(...) tota la seva potencialitat el paper social que sempre ha complit el saber moral (García-Marzá, 2013:35). Dit d'una altra manera;

La importància de l'ètica, l'auge actual de les ètiques aplicades per exemple, responen a eixa fragilitat dels contextos socials i econòmics, precisament perquè poden aportar uns recursos que tenen com característiques bàsiques allò universal i la lliure acceptació. Ço és, mecanismes informals de regulació de l'acció als quals anomenarem *recursos morals*, derivats d'eixe capital de judici pràctic del qual ens parla Offe. La *societat civil* és l'àmbit on es produeixen i reproduïxen eixos fenòmens. (García-Marzá, 2013: 36).

Recursos morals i societat civil, dos conceptes que resseguiran tot el treball per a donar raó d'un ordre social que trobarà en la deliberació, en el discurs, el lloc on confrontar els millors arguments per a intentar trobar consensos. Al meu judici, com aquesta formació de l'opinió i de la voluntat democràtica pot influir en una globalització situada més enllà de l'Estat-nació i on allò que hom anomena *mercats*

marquen unes accions polítiques determinades que després són implementades per aquell Estat «(...) que té l'ús legítim de la violència» (Habermas,1992: 91). La perspectiva ètica, molt més modesta, té a veure amb la necessitat d'autojustificació que possibilita la deliberació i el consens per a analitzar el procés de la globalització, «(...) no donar *receptes* per al disseny institucional» (García-Marzá, 2013: 37).

## 2.5. Camins d'una justícia global.

La justícia és una paraula que utilitzem constantment, ens referim a eixe concepte des de molts d'àmbits, la reclamem a un partit de futbol i també quan hi ha un desnonament. A totes hores, arreu, amb la paraula *justícia* ens omplim la boca sense saber molts cops tot allò que engloba i significa. Al meu parer, la desmesura en el seu ús pot aplegar fins i tot a banalitzar allò que vol transmetre i perdre el protagonisme que en una globalització on augmenta la desigualtat econòmica i on mor gent a un oceà quan fuig de la pobresa extrema que es viu als seus països d'origen. De la mateixa manera, els seu contrari, la injustícia, s'identifica constantment a la nostra societat, que ha fet dels drets i de l'individu que s'ha de prioritzar. *Justícia*, o la seva recerca, ha sigut, i no poques vegades, el motor de molts canvis socials. Espàrtac, la Revolució francesa, etc. molts cops a la història la injustícia ha estat el motor de les transformacions socials. La recerca de la justícia ha materialitzat canvis socials que han contribuït al desenvolupament social i humà de la nostra espècie, tal i com ens explica l'economista Amartya Sen (2010: 11), «(...) la identificació de la injustícia reparable no només ens mou a pensar en la justícia i la injustícia; també resulta central, i així ho mantinc en aquest llibre, per a la teoria de la justícia».

L'autor, a la seva obra, no ens parlarà d'una justícia perfecta i de la seva naturalesa, ans al contrari, la idea d'una societat completament justa xoca amb al realitat de la disparitat dels criteris que analitzarien la qüestió. La pluralitat valorativa mostra com les diferents avaluacions sobre la mateixa qüestió pot dur a diverses respostes. Així mateix, moltes teories de la justícia s'han fixat «(...) obsessivament, diria jo, en el qüestionament de les institucions i la recerca de la seva perfecció formal» (Sen, 2010: 287), i han oblidat les vides personals.

Per tant, al meu parer i seguint Sen, caldrà considerar la disminució de la injustícia, tal i com diu «(...) les exigències de la justícia han de donar prioritat a l'eliminació de la injustícia manifesta en lloc de concentrar-se en la recerca perllongada de la societat perfectament justa» (Sen, 2010: 289). L'autor, així mateix, polemiza amb una tradició filosòfica que es centrava, segons ell, en la societat justa. Aquesta tradició, fundada per Hobbes i desenvolupada per Locke, Rousseau i Kant no és, per a l'autor, la més òptima per a servir per a punt de sortida a una idea de la justícia rigorosa. Per a ell, Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Mar i Mill configuraran una tradició més propera als seus plantejaments. Els seus objectius, diàleg i el procés per el qual tractem els problemes humans, s'adiuen més a l'objectiu d'una idea de la justícia que una recerca d'allò que hom pot considerar just per a tothom. Al meu judici, les societats pluralistes i complexes actuals i el procés globalitzador inherent a elles, fan que més que mai, que l'enfocament de la justícia vaja pels camins del consens mitjançant al deliberació que la recerca d'allò determinat d'antuvi com a just.

#### 2.5.1. Imparcialitat i objectivitat.

Sen recorre a Mary Wollstonecraft per a incloure a totes les persones en les plantejaments morals i polítics. Feminista i activista radical a bell mig del segle XVIII, l'autora, va publicar «*Vindicació dels drets de la dona* [...] no podem defensar els drets de l'home sense defensar els drets de la dona. La tesi central consisteix que la justícia, per la seva pròpia naturalesa, ha de tindre un abast universal, en lloc d'aplicar-se a uns i no a altres» (Sen, 2010: 146). D'altra banda, l'autor ressegueix l'*imperatiu kantian* per a l'exigència d'universal i cita Henry Sidwick, filòsof i economista utilitarista al seu llibre,

*The Medhots of Ethics*: Que allò que siga just per a mi siga just per a totes les persones en circumstàncies similars, segons la fórmula amb la qual accepte la màxima kantiana, m'ha paregut certament fonamental, certament vertader i no sense importància pràctica» (Sidwick, 2010).

La comprensió i comunicació sobre una base objectiva i la seva acceptabilitat es refereixen a una idea d'objectivitat que és vital per a l'exigència d'imparcialitat. El seu lloc a l'avaluació de la justícia social és cabdal per a la comprensió d'aquesta.

La idea d'Adam Smith de l'*espectador imparcial* serà incorporada per Amartya Sen front a l'enfocament que feia Rawls, més contractualista de la *justícia com a equitat*. El caràcter institucionalment construït del liberalisme de Rawls contrasta amb el raonament de Smith més procliu a acceptar les opinions del altres, on el diàleg i la deliberació conformen l'espai d'una ètica que vullga analitzar les societats actuals. La comunitat política formada per contracte no s'adiu tant al caràcter imparcial que Sen vol donar a la seva idea de la justícia:

(...) primer, per què podem identificar-nos amb els altres, després les nostres opcions i accions poden afectar les vides dels altres aquí i allà, i finalment, per què allò que els altres veuen des de les seves respectives perspectives històriques i geogràfiques pot ajudar-nos a superar el propi parroquialisme (Sen, 2010: 159).

Sota el meu parer, la imparcialitat que ens proposa Sen a través de l'espectador de Smith, ens pot servir com una correcta forma d'apropar-nos a les situacions d'injustícia manifesta que passen a les societats actuals. L'actual procés globalitzador comporta que els actuals processos han de ser avaluats, o , almenys intentar-ho, sota el prisma de Sen. La pèrdua de l'autonomia coercitiva de l'Estat-nació en favor d'organitzacions i institucions que no consideren les fronteres estatals, fa que s'exigeixen reformulacions per a el nou ordre geopolític. Per tant, considero que el espectador imparcial y el enfocament equitatiu han de convergir en una idea de la justícia per a què les desigualtats i les injustícies puguin, si no desaparèixer, sí almenys apaivagar-se. En un context globalitzat i on la legislació estatal es nota insuficient, l'individu ha de participar per a aconseguir que les desigualtats i les injustícies minven.

### 3. DEMOCRÀCIA I COSMOPOLITISME.

En aquest punt, intentarem analitzar la democràcia i la possibilitat d'un govern mundial després de la crisi econòmica del 2008, l'auge de la globalització i l'acceleració tecnològica que porta incorporada. Nous horitzons s'obren en aquesta *modernitat líquida* (Bauman, 2002), que sembla haver trencat amb totes les certeses de la modernitat engegada després de la caiguda de les creences amb entitats de caire diví, cas de les religions, basada en el progrés material i on la humanitat s'encaminava a l'alliberament, tal i com propugnava el materialisme històric de Karl Marx i Friedrich Engels. Nou paràmetres semblen haver-s'hi instal·lat: una vegada deixat enrere l'omnipresència de l'Estat-nació en tots els àmbits de decisió, quan la nostra identitat no correspon tan sols al nostre lloc de naixement; una vegada la política nacional està cada cop més influenciada per xarxes de representació que transcendeixen les fronteres on abans s'inscriu la capacitat de les decisions; un cop el poder econòmic ha assolit un poder que no s'adiu amb unes fronteres nacionals i les grans companyies multinacionals junt a tecnòcrates sense rostre dominen el rumb de les polítiques econòmiques dels Estats-nació. Tot això fa que la necessitat de nous plantejaments a l'hora d'esbrinar una forma d'analitzar el govern democràtic que faci front a la desigualtat que caracteritza les societats actuals mentre actualitzem les institucions per a assolir aquesta tasca.

Així i tot, pensar amb un *govern global* sona molt bé, però, «(...) no comence a buscar-lo encara. El nostre complex i variat món només permet donar una molt fina capa de vernís d'autoritat global, i això per molt bones raons» (Rodrik, 2011: 246). Intentar donar solucions a un món molt diversificat amb una sola comunitat política sembla una tasca molt arriscada i xoca amb els límits de les adhesions i les identitats polítiques que posseïm com a membres de determinades comunitats. Volguéssim o no, les comunitats polítiques encara estan organitzades a escala nacional més que a supranacional; votem, majoritàriament, per a institucions d'abast no més enllà de l'Estat nacional i les votacions a escala superior, cas de les europees en el nostre àmbit, encara tenen un índex de participació molt baix. Així mateix, els nostres impostos i les institucions de decisió i organitzatives estan dins dels nostres Estats-nació, cas dels Ajuntaments, autonomies... El *Brexit*, o com el Regne Unit ha decidit per referèndum



sortir de la UE, i la política regressiva del *Firstamerica*, tal i com proposa el nou president nord-americà, Trump, no fan més que aguditzar la realitat d'una forma de govern dividida i explicitar la divisió que existeix entre els diferents Estats-nació i les seves polítiques. Com argumenta Rodick (2012), (...) no podem eludir el paper de les nacions Estat i actuar basats en el supòsit que som testimonis del naixement d'una comunitat política global. Deurem reconèixer i acceptar les limitacions a la globalització que impliquen una forma de govern global».

És des d'aquesta perspectiva, des d'on considerarem el paper de la democràcia dins d'aquest marc on l'Estat-nació ha perdut la primacia a l'àmbit de les decisions, encara que no podem obviar la seva centralitat participativa. A un món on la globalització i la tecnologia han agafat una embranzida que fa que no puguem menystenir-les a l'hora d'una reflexió crítica sobre la realitat social i institucional en aquest món que ha entrat ja en el segle XXI. La nova situació política als Estats anglosaxons, com ja hem esmentat, i el seu replegament nacional, no fa més que aguditzar la necessitat de continuar analitzant aquest procés de globalització i el paper de les democràcies occidentals, que sembla, després dels últims esdeveniments, haver canviat el rumb cap a un tancament i una individualització dels països, almenys en aquells, cas dels EEUU i Regne Unit, amb més influència a nivell global.

### 3.1 Referències a les teories normatives de la democràcia.

Seguirem Habermas i García Marzá per a intentar conceptualitzar els dos models ideals que sovint s'han confrontat per tal d'analitzar les teories normatives de la democràcia, el liberal i el republicà, per a continuació donar compte del procediment que penso, d'acord amb els autors abans esmentats, ha de resseguir el procés polític a les nostres societats pluralistes. Front a les forces reaccionàries que semblen imperar en els països anglosaxons i l'auge de la ultradreta al cor de la UE, cas del Front Nacional de Jean Marie Le Pen a França i el partit Alternativa per Alemanya que per primera vegada, enguany, va entrar al Bundestag, apareixen altres moviments, des de la societat civil i de l'entorn digital, que possibiliten analitzar les democràcies actuals des de diferents vessants. Com argumenta Cortina, «És impossible assenyalar amb el dit la democràcia, la llibertat... aquestes realitats socials necessiten noms que ens permeten

reconèixer-les per a saber de la seva existència, per a poder analitzar-les i prendre consciència d'elles» (Cortina, 2017: 17). És per això que aquest humil treball resseguirà aquest món constituït sobre el contracte social en continu procés i cada dia més accelerat en tots els seus àmbits

### 3.1.1 Elements de les democràcies modernes.

Per a Habermas (2008), dins del marc institucional de les democràcies es troben tres elements que es relacionen entre si: l'autonomia privada dels ciutadans, la ciutadania democràtica i una esfera pública independent.

L'autonomia privada dels ciutadans revela el dret que cadascun dels ciutadans a dur una vida autodeterminada. En un món construït sobre el contracte social, polític i econòmic, i te a veure amb «(...) l'exigència no a la *dignitat humana*, que és una abstracció sense rostre visible, sinó a les persones concretes, que són aquelles que tenen dignitat, i no un simple preu» (Cortina, 2017). Una **autonomia** per a poder participar als àmbits de decisió i mantenir l'exigència de responsabilitat davant les desigualtats i les injustícies que aquest món globalitzat estén i que el capitalisme financer no fa més que perpetuar i aguditzar (Arias i Costas, 2017). La **ciutadania democràtica**, és a dir, la inclusió del ciutadà dins de la comunitat política. Ciutadans lliures i iguals drets per a la participació, associació i comunicació. Finalment, **una esfera pública** independent que vincula entre si l'Estat i la societat civil. L'espai públic on troben ressò les opinions i les contribucions espontànies dels ciutadans. Aquestes tres elements, amb independència de la diversitat dels ordenaments jurídics, dels textos constitucionals i de les institucions i pràctiques polítiques, formen, per a Habermas, el nucli normatiu dels Estats democràtics de dret.

### 3.1.2. Tradicions de pensament polític.

Ens referirem ara a les tradicions democràtiques resseguint, tal i com fa Habermas seguint les aportacions de Frank Michelman, «(...) presentaré una descripció d'aquests dos models de democràcia —confrontats de manera polèmica— (...) i després

desenvoluparé una concepció procedimental per a la qual reservo el nom de *política deliberativa*» (Habermas, 1996: 231).

Per al liberalisme, l'ordenament jurídic s'estableix a partir dels drets subjectius (Habermas, 1996). Els drets dels individus han de ser protegits per un estat basat en un contracte social que Hobbes va establir en partir d'una antropologia negativa (García Marzá, 1993). L'estat natural de l'home, seria per a Hobbes, una confrontació total que necessitaria del pacte social per a posar pau entre les persones. Les persones són les portadores del dret i el seu desenvolupament i propi interès, és a dir, el seu procés vital, ha de ser garantit per les institucions i els processos administratius, sense que aquest procés vital estiga en contacte amb allò social. La institucionalització constitucional dels drets humans i, en especial, dels drets a la llibertat negativa, enaltits com les *llibertats dels moderns* (Habermas, 2008) revela l'aposta de la tradició liberal pels drets i les llibertats bàsiques de l'individu. L'Estat constitucional serveix per a preservar a l'individu en els seu projecte vital, els interessos privats són vetllats pels drets polítics de tal manera que puguen agregar-se en un factor polític que actua sobre l'administració (Habermas, 2008). La política es converteix en un instrument per a obtenir avantatges i prioritza les llibertats bàsiques i la defensa dels drets individuals i té l'Estat com a garant de aquests drets. És a dir, com argumenta Habermas (2009), «La política tindria aquí la funció de lligar i impulsar els interessos socials privats front a un aparell estatal especialitzat en el treball administratiu del poder polític per a assolir fins col·lectius».

En canvi, el republicanisme concep la política com un element constitutiu del procés social en el seu conjunt (García-Marzá, 1993) i al costat de l'aparell administratiu i de l'interès privat sorgeix la *solidaritat* com a *tercera font* d'integració social. Com diu Habermas (2008), aquesta «(...) concepció instrumental de la democràcia està en una nítida oposició amb *l'ethos* ciutadà republicà, on s'expressa el *pathos* de l'autodeterminació nacional... una tradició republicana es concentra en les *llibertats dels antics*». Així, per a el republicanisme el dret no és més que una determinació de la voluntat popular, mentre que al liberalisme, aquest depén d'una «entitat superior de caràcter suprapolític o fins i tot revelat» (Habermas, 1996: 233). La

sobirania popular guia aquesta tradició, el poder pervé del poble on el procés democràtic es torna a engegar. El sentit de pertànyer a una comunitat fa que el ciutadà s'orienta envers el bé comú i la política és l'expressió de la vida comuna.

Les diferències pel que fa al paper del ciutadà i de l'Estat a ambdós concepcions de la democràcia fa que ens plantegem, així mateix, dos diferents comprensions del procés polític. La naturalesa del procés polític és on la controvèrsia s'aprofundeix. El liberalisme considerarà a la política com lluita pel control del poder institucional i administratiu. Aquest poder, ubicat als parlaments mitjançant la victòria en les diferents votacions democràtiques serà el centre de les estratègies i de les accions que el polític liberal durà a terme per tal d'aconseguir el poder. La lluita dels partits polítics per a assolir el poder configurarà l'estratègia, el *input* de vots i el *output* de poder sorgeixen del mateix patró d'acció (Habermas,1996). D'altra banda, el republicanisme, considerarà la comunicació pública orientada a l'enteniment com l'eina per a la formació del procés polític. L'estructura no és llavors, aquella que té com a paradigma el recompte i la mercantilització de l'activitat política.

Podem trobar avantatges i desavantatges a ambdós models normatius de democràcia. Ambdós ens serviran per a bastir el concepte de política deliberativa que ens servirà com a nucli normatiu de la teoria democràtica allunyada de l'ideal de les concepcions tant del liberalisme com del republicanisme. El republicanisme té l'avantatge que s'adiu molt bé al «(...) sentit demòcrata- radical d'una autoorganització de la societat mitjançant ciutadans units de forma comunicativa» (García-Marzá,1993: 43), el desavantatge és la idealització profunda de la comunitat a la qual s'hi referix orientada al bé comú, sense adonar-se que aquest és un concepte que s'evapora quan es trenca la tradició religiosa que els genera (Schumpeter, 1989). El liberalisme, així mateix, aporta els límits entre estat i societat, entre la persona, subjecte de drets i deures, i l'estat de dret però oblida les pràctiques col·lectives i els valors que tota persona posseeix més enllà del pur instrumentalisme. Com diu Habermas (1996): (...) qui en nom de l'universalisme exclou a l'altre, que té dret a romandre aliè a ell, traïx a la seva pròpia idea... quan ara l'horitzó de la pregunta es desplaça de la primera persona

del singular a la primera del plural. (...) el discurs moral-pràctic s'allibera de la perspectiva que mira al propi èxit.

La tradició parlamentària sorgida del segle XIX amb Immanuel Kant, John Stuart Mill i John Dewey considerava que l'espai públic i la llibertat de hi manifestar l'opinió. El paradigma deliberatiu concebia l'esfera pública política com «(...) un cos o una caixa de ressonància per a detectar els problemes que afecten al conjunt de la societat i, al mateix temps, amb una depuració discursiva. (...) les transmet a les agendes formals de les corporacions competents» (Habermas, 2009: 146). El model deliberatiu concep l'esfera pública com el lloc on la societat civil opina discursivament per a influir el les institucions corresponents.

Així doncs, aquest model considera els altres dos tipus, liberalisme i republicanisme, per a compenetrar-se i complementar-se d'una forma racional. S'han d'agafar elements i característiques de tots dos i intentar la seva articulació (García Marzá, 1993) per a bastir una teoria normativa de la democràcia que ens complaga i afronte els reptes del procés de la globalització. Des d'una exigència d'universalitat, on subjecte i societat es troben implicats, trobar eixe lloc o paradigma que ens done la validesa intersubjectiva, una vegada superada la naturalesa de la vigència fàctica. Haurem, doncs, de seguir Habermas per a situar eixe paradigma que ens permetrà superar les mancances que ambdós models, liberalisme i republicanisme, mostren per a afrontar el reptes d'una societat global però que encara manté els Estats-nació com a ens cabdals de la política, societat i economia.

El model deliberatiu, com diu Habermas (2008: 141), «(...) s'aplica més a la racionalitat dels discursos i de les negociacions que a l'agregació correcta dels motius dels individus decideixen envers l'èxit, o que al caràcter autèntic de la voluntat comuna d'una nació». Així mateix, aquest gir deliberatiu de la democràcia permet que els procediments i pressupòsits comunicatius de la formació democràtica controlen l'exercici del poder polític més enllà dels resultats electorals que el liberalisme propugnava com a *legitimació* del poder polític i del govern, com a part d'una comunitat política que s'encarregava de l'administració del bé comú, que defensava el republicanisme. Per tant, «(...)el model deliberatiu dirigeix l'atenció d'una manera més

intensa a les funcions cognitives de la formació de l'opinió i de la voluntat que a l'elecció racional o al *ethos* polític» (Habermas, 2009: 143).

### 3.2 Pensar les coordenades presents.

Abans de res, s'han de considerar els diferents àmbits i problemes del món contemporani, les principals tendències que constitueixen els contextos d'aplicació dels principis democràtics de la política deliberativa. La necessitat de teories que s'adeqüen a la realitat d'un món fugisser, veloç i efímer per a fer front als grans reptes que una societat global encara. Més enllà de les teories tradicionals, la necessitat d'un nou enfocament per a capacitar-nos per tal d'analitzar el present és més que mai, si més no, precís i al meu judici, vital. La teoria tradicional explicava la realitat des de la separació d'aquesta i de l'individu. El determinisme era el veritable coneixement, aquest només es podia assolir dins d'un ordre cosmològic, com a reflex d'un arquetip reflex de les mateixes estructures d'un món immutable. El *paradigma ontològic* donava el *moment incondicional* que atorgava intersubjectivitat als judicis i als valors. Amb l'entrada a la modernitat ja no s'apel·la a instàncies exteriors a l'individu, és el *paradigma de la consciència* on s'acudeix mitjançant la introspecció com a metodologia filosòfica. La raó subjectiva a través de la consciència seria l'eix que ens apropiaria a la temptativa d'objectivació de la realitat segons aquesta teoria que domina des de Kant a Edmund Husserl. (García-Marzá, 1993). Els anomenats *filòsofs de la sospita* —Friedrich Nietzsche, Marx, Sigmund Freud— trencaran amb aquest concepte de la raó, i assenyalaran la dependència de la cultura, l'economia o dels propis instints. Con explica Jesús Conill, «(...) en la raó humana no hi ha tan sols elements lògics, sinó també hi existeixen corporals, lingüístics, afectius. (...) Nietzsche amplia el criticisme kantià. El criticisme es converteix en hermenèutica... no hi ha fets, tan sols interpretacions» (1997: 26). Des d'aquesta hermenèutica crítica, hem de pensar les realitats, afrontar les diferents coordenades que basteixen el nostre present. L'enfocament per a pal·liar les desigualtats ha de defugir qualsevol determinisme, siga exterior, cas del paradigma ontològic, com interior, cas del paradigma de la consciència.

Les principals tendències o els contextos d'aplicació dels principis democràtics del model deliberatiu ja no són aquelles societats industrials nascudes de la creença en

un progrés infinit que caracteritzava el segle XX, un segle que va començar amb la caiguda dels Imperis, 1914, i va finalitzar amb un altra caiguda, la del Mur de Berlín, 1989 (Hobsbawm, 2012). Tot això dins del marc inexpugnable i regulador de l'Estat-nació. El desenvolupament de la globalització els últims anys ha dut una progressiva integració dels mercats internacionals, la mundialització dels canals de comunicació, la diversitat cultural de les societats contemporànies, l'auge dels sentiments nacionalistes, el nou paper de la democràcia o la presa de consciència del caràcter global de la protecció dels drets humans. Tot, des d'una perspectiva hermenèutica que consideres qüestions interpretacions de la realitat que ens envolta i per això necessiten d'una aproximació normativa que conforme, segons Habermas(1996: 83):

(...) una teoria de la societat, que sense perdre la pretensió crítica ha renunciat a la certesa que proporciona una filosofia de la història, únicament pot trobar el seu paper polític en centrar l'atenció sobre l'ambivalència essencial de la situació història mitjançant diagnòstics del present».

La recuperació de la significació social de la filosofia dins de les societats plurals, globals i dinàmiques a causa de l'empenta de l'ètica, i més en concret de l'ètica aplicada dins d'aquells aspectes on necessitem justificar i ni el dret ni la política apleguen, és cabdal per a criticar i fonamentar la societat global a la qual ens vegem submergits sense tindre temps, moltes vegades, de sortir del líquid social que ens ofega en el seu decurs «(...) gosaria dir que a l'actualitat la fora i l'espenta d'allò que solem anomenar *filosofia crítica* depèn en gran mesura de la perspectiva de l'ètica aplicada» (García-Marzá, 2003).

### 3.3 Inclusió i pluralisme.

La postmodernitat i la liquació de les estructures monolítiques de la modernitat (Bauman, 2012), han dut el recel enfront tot tipus d'universalisme que vullga entendre i analitzar la realitat, en considerar que la Modernitat i el projecte utòpic nascut de la Il·lustració han fracassat. Habermas pensa que «(...) el contingut racional d'una moral de l'igual respecte per a cadascú i de la responsabilitat solidària d'un amb l'altre» (Habermas, 1996: 42) És per això que la seva obra es situa en una perspectiva i una dimensió normativa que vol guiar l'acció humana. Per a assolir-ho, es reflexa amb els principals filòsofs del segle XIX, Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel L'idealisme

alemany d'aquest filòsofs serveix de plataforma per a bastir una normativa que vol completar el pensament ètic i polític engegat amb la Il·lustració. La seva aposta per la democràcia és clara i al meu parer, vàlida per a afrontar els reptes que la societat global demana. La fragilitat que observem en la democràcia actual, cas de la relació i el conflicte entre Catalunya i l'Estat espanyol, demana no caure en simplificacions relativistes ni en accions conservadores. Ambdós no fan més que aguditzar el problema mentre la ciutadania, atònita, observa com el descrèdit de la democràcia i de la política augmenta. Una eina tan preuada, un concepte tan manipulat, cas de la democràcia demana la necessitat de construir models per a completar la Modernitat i reactivar les energies utòpiques de la Il·lustració. Aquests són els objectius de Habermas i des d'aquesta perspectiva, personalment, des d'on podem encetar propostes per a fonamentar i enfortir el concepte de democràcia.

Habermas, inquiet pel futur d'Europa, ja escrivia a fa temps sobre la necessitat de bastir un projecte polític davant del perill que per a ell suposa l'ortodòxia neoliberal al llibre *Ay Europa!*. Encara el *Brexit* no existia ni l'ascens de la ultradreta era tan fort com a dia d'avui, però el nostre filòsof ja advertia del requisit d'enfortir la política, pensada com la capacitat de fer normes coactives enfront d'un neoliberalisme depredador per un costat, i d'un relativisme moral per l'altre. La seva mirada estava condicionada pels fracassos dels referèndums de França i Holanda sobre el tractat que volia establir una constitució per a Europa. Ja han passat més de deu anys d'aquells referèndums i una severa crisi econòmica i res se sap d'un enfortiment en les estructures polítiques d'Europa. La dinàmica dels mercats desregulats i la condició hiperfinancera que el capitalisme ha adquirit des de la dècada dels vuitanta amb el primer neoliberalisme, han mostrat el seu poder front a una UE política pràcticament nul·la (Arias, Costas, 2016). Com argumenta Habermas (2008: 63), «Emprendre, al meu parer, una reforma que no sols proporcione a la UE un procediment efectiu per a prendre decisions, sinó un ministre propi d'Afers Exteriors, un president elegit directament i una base fiscal pròpia». És a dir, és tractaria de concreta, assolir i dur a terme d'un projecte que traga als europeus del cercle viciós del deute elevat que frena el creixement social i econòmic, on la tirania dels mercats el fa créixer mentre l'Estat-



nació combrega amb el poder econòmic i fa que l'erari públic rescate sense retorn els bancs que van fer fallida a la crisi de la bombolla immobiliària del 2008.

### 3.3.1. Universalisme sensible a la diferència.

Com argumenta Cortina (2017: 38) una cultura «(...) moral i política basada en el respecte a la igual dignitat de totes les persones» és una tasca irrenunciable. Un respecte envers la diferència és un antídoto contra la intolerància que ens ha de permetre construir la igualtat des de «(...) l'educació formal i informal, i des de la conformació d'institucions polítiques i econòmiques que l'encarnen»(Cortina, 2017: 24).

L'igual respecte és la base d'un universalisme que considera el contingut cognitiu de la moral que, com diu Habermas (1996: 41) «(...) no sols diu com devem comportar-nos els membres de la comunitat, també proporciona el temps raonable per a la resolució consensual dels conflictes d'acció corresponents». Així mateix, segons Habermas (1996: 54) aquest universalisme es basa en «(...) una reflexió sobre les pràctiques comuns que porta a la consciència un saber ètic sobre el qual no disposem, gràcies a l'autoritat epistèmica, de la primera persona». Per tant, l'abandonament de l'egocentrisme i de la superioritat moral és cabdal a l'hora de constituir un universalisme moral que defuig tot tipus d'obligació de qualsevol uniformització. La diferència fa créixer la comunitat bastida per un universalisme integrador que no discrimina ni insereix l'alteritat en el propi jo. Ambdós es fonen en una dinàmica que no acaba i que continua mitjançant la reciprocitat. La col·laboració des del mutu reconeixement és una de les característiques de l'elecció humana amb l'objectiu conscient d'una manera d'ésser. Una acció ètica orientada als altres que implica coherència i reciprocitat sense cap mena de infal·libilitat pròpia, «(...) cercant el punt de contacte entre les lleis i valors que en les actuals democràcies liberals tenim i la nostra raó sentint» (Cortina, 1997: 87)

### 3.3.2 Patriotisme institucional. Una ciutadania universalista.

Segons Habermas (1996: 111) «(...) en les societats pluralistes, no se pot impulsar la integració social mitjançant el substrat cultural aparentment natural d'un poble

presumptament homogeni». És per això que a les nostres societats occidentals, no podem concebre el nacionalisme ètnic com a pressupòsit per a desenvolupar un intent de procés democràtic.

En aquest sentit, el concepte de patriotisme constitucional de Habermas ens permet superar el concepte etnològic de nació i proposar la integració política i la construcció constitucional de la sobirania popular (Guerra Palomero, 2015). Tampoc hem d'intentar donar rang jurídic a un nacionalisme que fonamenta la democràcia en un substrat natural, una vegada homogeneïtzada la cultura dels membres d'un poble. Considerar la cultura com una forma estàtica i sense dinamisme no permet apropar-nos de manera rigorosa als paradigmes que volen delimitar la nació. Situaria l'anàlisi en una dicotomia que enfrontaria i polemitzaria a les societats multiculturals actuals en intentar donar la primacia a una de les diferents formes culturals. A Suïssa, per exemple, seria impensable establir aquesta delimitació a causa que conviuen diferents pobles amb les seves pròpies llengües. També, com diu Habermas (1996: 103), «(...) l'exemple de societats multiculturals com EEUU mostra que una cultura política on arrelen els principis constitucionals no ha de recolzar-se sobre un origen ètnic, lingüístic i cultural comú a tots els ciutadans». El sentit cosmopolita i obert és transcendental per a què l'imperi de llei i dels drets humans no s'aturen davant de cap frontera i una ciutadania universalista que defense l'enteniment entre les diferents cultures i modes de vida. La ciutadania democràtica, como argumenta Habermas (1996: 93) «(...) no necessita arrelar-se en la identitat nacional d'un poble».

Al llarg de tota la seva extensa obra, Habermas no s'aturarà en la seva aposta per una democràcia veritablement inclusiva i integradora. Com ell mateix explica, «(...) en els Estats democràtics de dret sempre s'ofereixen diferents camins per al precari objectiu d'una inclusió *sensible a les diferències*» (Habermas, 1996: 125) Per això, en els seus escrits advoca per una democràcia que uneix els ciutadans, no per un substrat previ, sinó per un context d'enteniment on té cabuda tothom, fins i tot els estranys. La idea d'una societat cosmopolita, on puguen coexistir diferents formes de vida cultural sense que cap obligació menystinga la dignitat individual, forma part de la tasca del nostre filòsof. Així, «(...) la integració ètica de grups i subcultures amb les seves

pròpies identitats col·lectives deu trobar-se, doncs, desvinculada del nivell d'integració política, de caràcter abstracte, que abasta tots els ciutadans en igual mesura». És a dir, «La socialització de tots els ciutadans en una cultura política comuna» (Habermas, 1996: 136). Una socialització que considere l'home com a ciutadà del món, sense distinció de races ni nacionalitats mitjançant una educació en la pròpia autonomia, en la ciutadania activa per a empoderar-la per a què pugui raonar i reflexionar per a construir un context d'enteniment possible. La realitat i els plans d'estudi actuals, malauradament, no van per aquest camí. Al meu parer, és necessària una major presència de les anomenades *Humanitats* dins de l'educació reglada. L'eliminació de l'assignatura *Educació per a la Ciutadania* i el retrocés de la filosofia en l'educació secundària no promou la socialització en una cultura democràtica i cosmopolita, igualitària i garant dels drets individuals i els procediments democràtics.

#### 4. PERSPECTIVA DE L'ÈTICA APLICADA DES DE LA RACIONALITAT COMUNICATIVA.

La demanda social de les ètiques aplicades ha agafat una gran embranzida darrerament. El *final de la història i el darrer home* de Fukuyama i la caiguda del Mur de Berlín semblava que acabaven amb la disputa entre les dos superpotències sorgides de la Segona Guerra Mundial, EEUU i URSS, i ens abocaven a una Arcàdia feliç. Pareixia com si el món s'encaminés cap a un progrés sens fi protagonitzat per una tecnologia cada cop més perfeccionada i on l'ordre democràtic occidental impregnaria tots els racons del planeta, una vegada foragitades totes les dictadures i establides democràcies amb el segell dels EEUU. Els esdeveniments neguen aquestes il·lusions que des de les diferents institucions, FMI, Banc Mundial, etc... s'havien encarregat de promoure i que han substituït els blocs militars, que no les guerres, cas de Síria, per una nova configuració basada en l'economia. «(...) la guerra militar ha estat substituïda a gran escala per les guerres econòmiques en els dos nivells assenyalats; entre les superpotències (*top-war*) i entre els rics i els pobres (guerra d'exclusió)» (Conill, 2004: 85). Els països emergents; la Xina, Brasil, Rússia, la Índia, entre d'altres ón els nous agents que s'enfronten al poder omnipresent de la primera potència mundial.

El capitalisme modern, segons Thomas Piketty, té en els elevats nivells de desigualtat el seu estat natural. Això no ens ha de fer pensar que l'economia és una ciència pura que està regida pels fets i no per les interpretacions. Res més lluny de la nostra opinió que, seguint Conill, considera que intentar explicitar l'estat natural d'una ficció humana, cas del capitalisme, està fora de les pretensions de validesa moral de la realitat fàctica. Al meu parer, la desigualtat inherent al capitalisme actual no és inevitable. Com diuen Arias y Costa (2016: 142) «(...) la política és la causa fonamental de la desigualtat». D'aquí que que, com argumenta García-Marzá,

(...) la pèrdua de confiança i de sentit d'allò públic fins a la ruptura del consens on es recolza els nostres Estats socials i democràtics de dret; des de l'apatia cívica i la manca de participació fins a la hiperjuridificació de la vida social; des de la preponderància del mercat com a criteri de validesa fins al poder incontrolat de les multinacionals; des del paper del desenvolupament tecnològic fins la impotència davant les conseqüències de la investigació nuclear i genètica (García-Marzá, 2004: 20).

Avui, açò es pot veure, per exemple, a la qüestió catalana, on des de la retirada de l'Estatut aprovat pels Parlaments estatal i autonòmic pel Tribunal Constitucional l'any 2010 fins a la celebració d'un referèndum sense cap cobertura legal ni mínimament equànime, la baixa participació als processos de decisió política; els mercats amb lògiques suposadament infal·libles que beneficien les grans corporacions empresarials; la degradació del medi ambient mentre una tecnologia, gens neutral, ens manté connectats a una nebulosa que ens fa mirar al terra mentre ens aliena... Tot un seguit de qüestions que demanden nous conceptes per a poder capgirar la desigualtat social i econòmic que «(...) el canvi d'equilibri de poder dins del capitalisme modern en favor de les finances, la causa principal de la desigualtat en la distribució de la renda i la riquesa» (Arias, Costas, 2016: 42).

Així, «Des de la perspectiva de l'ètica aplicada que facilite una orientació normativa que ens permeta buscar solucions als problemes des d'una voluntat comú», és des d'on García-Marzá (2003: 160) diu que hem de dirigir els compromisos que des del consens hem de considerar, no des de la força de l'economia o de la força administrativa o jurídica ni tampoc des de la justificació teòrica. Les societats plurals de principi del segle XXI han de buscar les lògiques que harmonitzen millor amb la necessitat de millorar les capacitats innates de l'ésser humà per a utilitzar els recursos morals per tal, si més no, de disminuir la desigualtat, la fam i l'exclusió social. L'Estat-nació, que és qui té la força coercitiva, amb el seu dret administratiu i jurídic, no pot tot sol aplegar als reptes de les societats globals. L'ètica serà l'encarregada de regular les conductes que no són accessibles per al dret amb la seva pretensió d'universalitat.

per què existeix una asimetria entre la globalització econòmica realment existent, dirigida pel neoliberalisme que reaccionà front a l'Estat del Benestar, i l'absència d'una ètica i una política igualment globalitzades, que permeta posar els bens de la globalització al servei de les persones (Cortina, 2017: 116).

#### 4.1. Més enllà de la consciència.

Una vegada delimitada la necessitat de l'ètica aplicada per a reflexionar sobre els reptes que la globalització ens posa al davant, «(...) és hora que enumerem el lloc des d'on ha de sorgir la política, amb l'autonomia com a nucli moral de la democràcia i de

la participació com a resultat d'eixa exigència moral» (Cortina, 1993: 84), és el moment d'establir des d'on hem de situar-nos per a exigir «(...) una universalitat com a resultat d'un procés d'aprenentatge moral, on la societat i el subjecte es troben implicats» (García-Marzá, 1992: 22). Abans de res, hem de trobar on es troba el lloc on la persona reflexiona i agafa l'impuls crític necessari a tota filosofia pràctica. La teoria tradicional explicava la realitat mitjançant la separació entre la societat i les persones. La forma de govern era externa a la persona i per això, tota crítica o argumentació era impensable, la lògica científica volia ser el paradigma de les ciències anomenades socials. La polis, la naturalesa o Déu constituïen «(...) el *moment d'incondicionalitat* que atorgava intersubjectivitat als judicis i als valors» (García-Marzá, 199: 39). En canvi, l'Escola de Frankfurt oposarà la teoria crítica, hereva de la tradició grega i l'ideal il·lustrat. Una teoria que no intentarà fonamentar, mitjançant una raó pura, tots els aspectes socials i que confon la veritat amb una adequació del concepte a la cosa, quan l'objecte és més que el seu concepte, deia Adorno (Cortina, 1985:123). Una actitud crítica que consisteix a renunciar a conformar-se amb allò donat, com farà l'Escola de Frankfurt i el racionalisme crític de Karl Popper (Cortina 1985: 134).

El desencant que amb la ciència sorgeix hem de recordar les dos grans guerres mundials i els seus devastadors efectes, fa que la crítica de la raó instrumental ressegueixi l'evolució d'aquesta teoria. La consciència agafa un protagonisme que mai abans havia tingut, s'anteposa a la ciència instrumental per a analitzar el punt de vista moral. Estem davant el paradigma de la consciència que va dominar tota la modernitat. La autoconsciència i la raó subjectiva conformaven el punt de sortida per a tota objectivitat. Els *cavallers de l'esperit* (Ortega i Gasset, 1935), cavalcaven damunt la seva consciència per a assolir la validesa moral. Aquest camí ens tanca tot accés a allò que l'ètica pretén i que no és més una exigència d'universalitat allunyada de tot agregacionisme de subjectivismes.

La dependència de la socialització fa que la nostra consciència no tan sols haja d'enfrontar-se al problema de la intersubjectivitat, sinó també a allò que els «(...) *filòsofs de la sospita* —Nietzsche, Freud, Marx— han anomenat com a dependent de la cultura, economia i els instints» (García-Marzá, 1993). La tradició ha creat paradigmes

que han reafirmat una realitat que han sigut la conseqüència de certs tipus de ideologies i fins i tot de l'estructura de poder que hi imperava en les societats estudiades.

Qualsevol recurs a la intrasubjectivitat haurà de tindre, doncs, en compte que tot accés al punt de vista moral, a allò just o correcte, que de seguida examinen la compatibilitat de les nostres regles d'acció, que «(...) Kant deia que estaven properes a la situació i amb les quals es regeixen de costum les praxis d'un individu particular» (Habermas, 2000:118) han de considerar les estructures lingüístiques que «(...) permeten la interrelació entre subjecte i societat» (García Marzá, 1992: 32). Quan ens hem d'orientar en el món real, allò que hem de fer per a aprovar el màster, d'on hem de treure diners per a arreglar l'avaria del cotxe... situacions que exigeixen solucions, si no, en cas contrari, les conseqüències poden ser no molt agradables. «(...) busquem fonaments per a una elecció racional entre les diferents opcions...la reflexió pràctica es mou aquí a l'horitzó de la racionalitat teleològica» (Habermas, 2000: 111). Aquests fonaments no estan en la nostra consciència, estan en un altre lloc.

El canvi de paradigma, doncs, d'un on prima la consciència de cadascun dels individus, al del llenguatge, mitja i mecanisme bàsic per a l'establiment de les relacions interpersonals, és del tot necessari si volem accedir al món objectiu. Ni des d'una raó situada fora de la pròpia persona, ni des de la subjectivitat pròpia, és possible una reflexió ètica que pugui validar el punt de vista moral. La filosofia del llenguatge analitzarà com allò moral està inscrit dins de les estructures lingüístiques amb les quals ens comuniquem i explicitarà aquest saber que el parlant posseeix de manera implícita i intuïtiva.

L'anàlisi del llenguatge i dels seus usos, allò que es va a dir *pragmàtica*, i el llenguatge parlat, permet a Habermas entendre que la societat, les seves interaccions, és, també, una realitat moral on existeix una dialèctica entre allò empíric, els fets socials, i allò normatiu, les expectatives recíproques sobre el comportaments dels altres (Guerra-Palmero, 2016: 37).

#### 4.2. Reconstrucció del saber intuïtiu del llenguatge.

Com argumenta García-Marzá (1992: 39), «El llenguatge és el mitjà i el mecanisme bàsic per a l'establiment de les relacions interpersonals». Sense ell no podríem escriure

el treball que em, permetrà, espero, assolir la suficiència per a superar el màster una vegada els examinands han considerat el text com idoni per a aconseguir aquesta tasca. El llenguatge l'aprenem des de ben menuts i amb ell, la identitat i les conviccions morals dels individus. La interiorització de les regles socials transmeses per les costums i les tradicions pròpies en són part indestriable de la formació dels individus. L'individu s'insereix en l'imaginari social mentre construeix la seva identitat.

La reflexió ètica no pot buscar en eixe imaginari la validesa moral. Els continguts de la nostra consciència, ja siguin vivències, intuïcions morals, evidències immediates, etc... no poden constituir la base de l'anàlisi ètic. Com ja hem esmentat abans, «(...) el recurs a una *filosofia de la consciència* on l'autoconsciència constitueix la font de tota validesa, ens tanca el camí cap a eixa recerca de les raons intersubjectives que l'ètica pretén» (García-Marzá, 1992: 29).

Habermas i García-Marzá, doncs, trobaran, en aquest canvi de paradigma, la clau per a superar el paradigma de la consciència a les obres *Aclaraciones a la ética del discurso i Ética de la justicia*, que abocava a Adorno i Horkheimer a un lloc dispers des d'on no poder implementar cap argumentació crítica. Situaran el paradigma adequat al lloc on podem explicitar les relacions que guarda el llenguatge amb els seus participants, és a dir, a la praxis social. Trauran la Teoria Crítica de l'Escola de Frankfurt, aquell pensament sorgit contra el positivisme tecnocràtic, d'un carreró sense sortida on consideraven que s'abocava la Teoria Crítica si continuava amb el paradigma de la consciència com a eina per a una anàlisi dels assumptes humans.

Així, doncs, calia buscar en un altre lloc les competències per poder analitzar les qüestions humanes i va ser en el llenguatge i les seves capacitats, des d'on Habermas va bastir el seu pensament. Com explica García-Marzá (1992: 30), «Pragmàtica universal —o formal— és el nom que Habermas reserva per a l'estudi dels mecanismes lingüístics de la interacció social». La pragmàtica, per als lingüistes, és un component de la semiòtica- la teoria dels signes- junt a la sintaxi i la semàntica. Determina, així doncs, referida als diferents usos del llenguatge, l'estructura de la comunicació verbal, els seus afectes i conseqüències. La interacció verbal és l'element bàsic per a comprendre la relació existent entre llenguatge i acció. La divisió entre els actes de



parla serà fonamental per a explicitar la fonamentació de la seva racionalitat pràctica. Segons la seva tipologia, els actes de parla es poden dividir: l'*acte locucionari*, una sèrie de sons vinculats a un significat sota les normes pròpies d'una llengua, l'aspecte proposicional; l'*acte il·locucionari*, aquell que es realitza quan es diu quelcom, informar, suggerir, sol·licitar... amb la intenció de configurar la relació entre els dos membres de la comunicació; i l'*acte perlocucionari*, l'efecte que es causa en el destinatari del missatge.

Habermas detecta en els actes de parla de tipus *il·locucionari* la motivació, la força per a fonamentar la seva racionalitat pràctica. La tipologia dels actes de parla es complementa amb el concepte de competència lingüística de Noam Chomsky. «(...) competència lingüística és la capacitat innata que té tot ésser humà per a parlar i crear missatges que mai abans havia escoltat» (Guerra-Palmero, 2016: 23). Parlem ara de les respostes creatives del parlant d'una llengua. Habermas, com veurem més endavant, ampliarà aquestes competències implicant-hi la consideració del diàleg com a element universal.

El subjecte transcendent kantian quedat transformat en un conjunt de competències lingüístiques i comunicatives que són aquelles que articulen la interacció entre els participants d'un acte de parla. Com explica García-Marzá (1992: 29),

(...) la consciència moral deixa pas a les estructures lingüístiques encarregades de la interacció social [...] com tindrem temps de demostrar, és concretament, aquest canvi de direcció, esta interpretació teòrico-comunicativa de l'ètica kantiana, la nota essencial que distingeix a la ètica discursiva d'altres ètiques universalistes.

En nou lloc on hem de buscar la racionalitat és, doncs, el llenguatge i els seus usos, així doncs, parlarem de racionalitat comunicativa. Com argumenta Guerra-Palmero (2016: 45), «(...) el problema és que el mateix llenguatge, com element constituït dels fenòmens socials, es converteix en mitjà de dominació si no serveix a la seva funció *originària*: l'ús interactiu al servei de l'enteniment». L'enteniment entre tots els participants de l'acte de parla, per tant, ha de ser el punt de sortida per a reconèixer la *situació ideal de la parla*. Un primer pas per a demostrar el valor primari de l'acció comunicativa el «(...) constitueix la referència *empírica* a la seva necessitat per al manteniment i desenvolupament de les estructures d'aquesta intersubjectivitat social» (García-Marzá, 1992: 43). El subjecte aïllat no existeix i cal examinar el procés de

socialització dels individus per a analitzar el desenvolupament de la competència lingüística. En paraules de Habermas (2010);

Una persona és una personalitat per pertànyer a una comunitat, per què incorpora les institucions d'eixa comunitat a la seva pròpia conducta. Adopta el llenguatge d'eixa comunitat com un mitjà per a desenvolupar la pròpia personalitat i després, mitjançant un procés d'adopció dels diferents punts de vista que li proporcionen tots els altres membres, adopta l'actitud dels membres de la comunitat. Tal és el sentit de la personalitat d'una persona. Existeixen tantes respostes comunes que cadascun dels individus té envers certes coses comunes, i en la mesura que a l'individu es desperten eixes respostes quan influeix sobre altres persones, en aquesta mesura, desenvolupa el propi si mateix. L'estructura, doncs, sobre la qual construïm el si mateix és aquesta resposta comuna a tots, ja que u ha de ser membre d'una comunitat per a ser u mateix.

D'aquesta forma, el llenguatge serveix per a coordinar l'acció i la comunicació. Podem inferir que l'ús primari i intuïtiu del llenguatge és orientat envers a l'enteniment i no cap a l'engany o a la manipulació. Com argumenta García-Marzá (1992: 42), «(...) això implica que l'ús estratègic del llenguatge pressuposa sempre la possibilitat de l'ús *seriós* i *vinculant*. Si l'ús ha estat dirigit a l'engany o la manipulació, ha d'entendre's ja com un *moment posterior*, derivat de la comunicació i l'enteniment». El caràcter intuïtiu del llenguatge no entén de funcionalismes, «(...) al llenguatge li és inherent el *telos* de l'enteniment». És a dir, «(...) enteniment i llenguatge són la mateixa cosa [...] Només existeix un ús originari del llenguatge» (García-Marzá, 1992: 37).

#### 4.2.1. Pressupòsits morals de l'acció comunicativa.

No és possible imaginar una societat sense interacció social i comunicativa. Les accions comunicatives ens orienten i coordinen sense tindre cap necessitat d'evidències empíriques. Con suggereix García-Marzá (1992), «La contribució principal que la teoria de l'acció comunicativa aporta a la teoria moral és precisament mostrar com l'àmbit moral està incrustat en les nostre relacions comunicatives». La capacitat de comprendre el sofriment davant una mort d'un ser volgut, per exemple, és un clar exemple de com la moralitat forma part inherent de l'individu així com la vergonya que passem diem algun comentari inapropiat ens mostra com l'àmbit moral forma part de les nostres interrelacions comunicatives.

D'altra banda, l'acció comunicativa ens encamina envers l'acord entre aquell que hi participen. Quan interpel·lem a algú, esperem que la nostra demanda siga atesa i si no hi ha unanimitat, mirem que aplegue la conformitat. La proposta de Habermas, tal i com

ens diu el professor García-Marzá, consisteix en entendre eixa possibilitat de reconeixement recíproc de la validesa que tota oferta de coordinació pretén. Així doncs, el concepte de *pretensió de validesa*, constitueix l'eix central de la coordinació racional de l'acció.

En última instància pot el parlant *il·locutivament* intervenir en l'oient i aquest de nou en el parlant ja que les obligacions típiques dels actes de parla estan unides amb pretensions de validesa cognitívament criticables, això és, ja que tenen les unions recíproques un fonament racional (Habermas, 1987).

Però no només utilitzem raons per a afirmar un fet, també ho fem amb referència a les nostres accions i a les actuacions dels altres. Con diu García-Marzá (1992: 84), «(...) l'àmbit de validesa no s'esgota amb la veritat dels enuncisats [...] la racionalitat no s'esgota en la feina descriptiva o referencial». Altre cop constatem com els determinismes necessiten quelcom més per a analitzar el nostre entorn social. Els mètodes de la raó pura ensopeguen amb el comportament humà, el seu univers normatiu i comunicatiu no pot ser explicat mitjançant una raó estratègica, tal i com hem esmentat abans.

La persona que participa de l'acció comunicativa no és un ens sorgit del *no res*, així mateix, forma part de la *Lebenswelt* o món de la vida. El terme fou encunyat per Edmund Husserl i designa «(...) la suma total de tot fenomen immediat que constitueix el món d'un individu o una vida corporal» (Guerra-Palmero, 2016: 36). Aquest concepte era una crítica a la ciència moderna per la manera que aquesta volia ordenar el món. El positivisme no veia les vivències quotidianes, l'entorn subjectiu, les emocions, etc... Tot allò que ens conforma i que la ciència moderna rebutjava en el seu afany d'explicitar la realitat. A partir de Husserl, Habermas considerà que per a què l'acció comunicativa tinga lloc, els participants comparteixen un mateix *món de la vida*, o siga, «(...) un transfons de certes, correccions normatives i vivències, que subjau a la capacitat d'establir relacions» (García-Marzá, 1992: )47. Un *món de la vida* que, con argumenta Conill (2006: 82),

(...) reconeix un esperit històric que es nodreix d'una substància històrica donada en l'idioma, costums i les institucions [...] que determina l'existència moral i històrica de l'home [...] eixe sentit comú, d'on forma part el sentit de la justícia i és essencial per a la convivència, està present al llarg de tota la història de la filosofia pràctica, almenys des d'Aristòtil fins Rawls.

Per tant, si hi ha quelcom que subjau a l'acció comunicativa, podem inferir que «(...) existeix una *relació mútua* entre la validesa i el món social que no existeix en el món objectiu» (García-Marzá, 1992: 53) Entre aquesta relació s'estructura l'ordre moral, un món on cadascú reconeix el seu món subjectiu i on «(...) si la moral manqués d'un coneixement cognitiu creïble no es situaria per damunt de les formes de coordinació de l'acció menys costoses» (Habermas, 1996: 292). El contingut cognitiu de la moral, de la mateixa manera, no és una expressió subjectiva, un fill de la consciència més, té «(...) es diferencien d'altres sentiments i valoracions per què es troben entreteixits amb obligacions exigibles racionalment» (Habermas, 1996: 31).

L'àmbit de la moral no pertany, doncs, a les anomenades ciències modernes «el empirisme contempla sols les raons pragmàtiques [...] amb això obeeix al principi de racionalitat instrumental» (Habermas, 1996: 40), ni tampoc a l'àmbit de la consciència «(...) els sentiments constituïxen una base massa estreta per a la solidaritat entre els membres d'una entitat moral que s'ha convertit en una comunitat confusa i inabarcable» (Habermas, 1996: 42).

#### 4.2.2 L'argumentació moral.

Com explica García-Marzá (1992: 54), «Habermas recorre als treballs de E. Toulmin per a analitzar els raonaments que solem presentar per a recolzar les nostres decisions i conviccions morals». La conclusió és que és absurd reduir *l'argument racional* a l'àmbit de les ciències. Quan argumentem sobre art, no podem argüir les mateixes raons que quan ho fem de física, per això, en una acció comunicativa, hem de intentar aproximar-nos amb unes altres ulleres. Allò que s'ha de buscar en una acció comunicativa és la possibilitat de consens que no ha de ser *absolut*, com si d'una fórmula química es tractés, ans al contrari la formació discursiva de la voluntat necessita i deixa la porta oberta al desacord (García-Marzá, 1992). La lògica que hem de destacar, a diferència de la lògica científica que es recolza en fets, és aquella que ens explicita el procés que hem de seguir per a que pugui ser denominat moral. Com diu Habermas (1996: 38), «(...) la filosofia moral ha de justificar el sentit de validesa cognitiu dels judicis i presa de decisions morals».

El caràcter del discurs ha de ser tal que permeta a tots els participants una completa igualtat d'oportunitats i una «(...) completa distribució simètrica de les possibilitats de triar i realitzar actes de parla» (Habermas, 1996: 109). Aquestes situacions, és obvi que són difícils, per no dir impossibles, que es puguin realitzar. Com argumenta García-Marzá (1992: 93)

(...) tal evidència no constitueix cap argument contra el discurs pràctic [...] la referència obligatòria a un acord racional i, amb ell, a les condicions que li subjauen, pertany a l'explicació del sentit pragmàtic de l'argumentació i, per així dir-ho, funciona com un idea regulativa.

Per tant, estar immersos en el diàleg sense la transcendència última de la igualtat impossible és allò que defineix el caràcter idoni del discurs. Com argumenta Habermas (1992:118).

Amb la localització de l'àmbit moral en el terreny del *deure ser*, i no en la preferència de valors o en la producció de normes, és natural que tant Habermas com Apel consideren l'ètica discursiva com una reformulació teòretic i comunicativa del cognitivisme kantian.

D'aquella fe kantiana en un ordre de la raó basat en els criteris valoratius realitzats sota una unitat de mètode, l'ètica discursiva va més enllà i proposa una teoria que passa al diàleg ètic per a afrontar, segons els autors esmentats, la dissolució de la crítica en la consciència subjectiva que havia esdevingut amb l'Escola de Frankfurt i continuar amb el projecte incomplet d'una Il·lustració inacabada.

Partint dels sentiments morals d'empatia i rebuig no hi ha cap camí real que duga a la fonamentació racional-instrumental dels deures, tampoc hi ha un camí que porte de tornada des de la fonamentació contractualista d'un ordre normatiu als sentiments de desaprovació interior. Els sentiments morals expressen decisions que impliquen judicis morals. (Habermas, 1996: 122).

L'ètica discursiva és òptima «(...) per a l'ètica cívica d'una societat pluralista» (Cortina, 2007: 87). Així mateix, s'adiu molt bé amb la complexitat nascuda de la digitalització de la vida social i del procés de la globalització. La reflexió moral, una vegada convertida en un procediment discursiu, recull igualment el *contingut* de la moral. L'ètica discursiva, així mateix, «(...) proposa entendre l'imperatiu categòric des del procediment de l'argumentació moral, de manera que el punt de vista moral depenga de la participació de tots els afectats i no de la reflexió solitària» (García-Marzá, 1992: 64). L'exigència d'universalitat en seria el resultat d l'acció comunicativa.

Tota norma vàlida deu complir la condició de què les conseqüències i efectes secundaris que probablement es produïrien en el seu compliment general per a la satisfacció dels interessos de cadascun dels individus, poden ser acceptades per tots els afectats (i preferibles a les possibilitats alternatives d'acció (Habermas, 1987: 75).

#### 4.2.3. L'ètica discursiva com a principi moral bàsic.

Una vegada hem vist com el punt de vista moral és inherent a la nostra realitat lingüística, intentarem analitzar com l'ètica discursiva és el principi moral bàsic. El punt de vista moral és definit per l'ètica discursiva com un principi ètic-discursiu, segons el qual «només poden pretendre vàlidesa aquelles normes que troben (o puguen trobar) l'acord entre tots els afectats en un discurs pràctic» (Habermas, 1987). Constitueix un procediment per a garantir la imparcialitat del judici moral.

Hem de considerar com a cabdal per a apropar-nos a l'ètica discursiva no confondre que es tracta d'un procediment que possibilita una orientació intersubjectiva per a la praxi social, el formalisme kantià, que apel·lava al famós imperatiu categòric, *actua de la forma que la màxima de la teva voluntat siga universalitzable*, en Habermas es converteix en procedimentalisme; és a dir, «(...) qui exigeix certesa i seguretat al coneixement moral està altre cop confonent veritat teòrica amb veritat pràctica, realitat objectiva amb realitat social» (García-Marzá, 1992: 45). Tanmateix, com idea «regulativa, el principi ètic si que exigeix la vàlidesa incondicional del consens» (García-Marzá, 1992: 116). Així doncs, com tenim el consens de la voluntat tant individual com col·lectiva gràcies al procediment ètic, podem pretendre donar raó de la distinció entre allò fàcticament vigent i moralment vàlid. Una vegada situada l'autonomia en la comunitat de comunicació s'empra el diàleg i l'argumentació per a aplegar a consensos que fonamenten les normes morals. El reconeixement recíproc entre els participants permet descobrir que existeix un vincla amb tots els éssers dotats de competència comunicativa. La correcció de les decisions morals ve garantida pels procediments democràtics on s'avalen la presència de tots els afectats i la seva igual possibilitat de participar i argumentar les pròpies propostes morals. En paraules de Apel, tal i com ens cita (Cortina, 1997):

Tots els éssers capaços de comunicació lingüística deuen ser reconeguts com a persones, ja que en totes les seves accions i expressions són interlocutors virtuals, i la

justificació il·limitada del pensament no pot renunciar a cap interlocutor i a cap de les seves aportacions virtuals a la discussió (Apel, 1985).

El reconeixement, és, per tant, primordial per a què tinguen sentit les nostres accions comunicatives. Però, no «(...) són les manifestacions i accions dels subjectes l'objecte de la nostra atenció, sinó el sistema de regles que les subjau» (García-Marzá, 1992: 107). Així doncs, una «(...) reflexió sobre pràctiques comunes porta a la consciència un saber ètic, que, gràcies a l'autoritat epistèmica, de la primera persona» (Habermas, 1996: 54). L'escèptic pot negar la moral, però no l'eticitat. El pas d'un formalisme a un procedimentalisme ètic per a explicar el consens universal mitjançant la capacitat de participar, justificar dels interlocutors.

La relació interna existent entre subjecte i societat, es tradueix, en sentit ètic, en eixa reciprocitat entre coneixement moral i diàleg. Si prenem seriosament la dependència de la nostra *intrasubjectivitat* dels processos de socialització i per tant, de les tradicions i sistemes concrets de valors que els conformen, és difícil imaginar com poden recolzar-se en aquesta dimensió interna la nostra capacitat d'autodeterminació (García-Marzá, 199: 107).

De la mateixa manera, l'autonomia personal «(...) sols els mateixos afectats poden aplegar a posar en clar des de la perspectiva de participants en deliberacions pràctiques allò que siga igualment bo per a tots» (Habermas, 1996: 59), no pot comprendre's sense el moment dialògic. El subjecte deu reconèixer «(...) en els supòsits pragmàtics del discurs una condició de racionalitat del seu propi judici moral» (García-Marzá, 1992: 89). L'ètica com a principi moral bàsic ens fa acceptar la dependència dels nostres judicis morals que «(...) implica acceptar la *fal·libilitat* del coneixement moral» (García-Marzá 1992: 138) L'avantatge de l'ètica discursiva radica amb la pretensió d'universalització de no acceptar com a moral una norma que no puga ser admesa per tothom i és que «(...) segons Habermas, el nivell de desenvolupament assolit per la consciència moral social ens incita a no acceptar una norma que no expresse la voluntat universal» (Cortina, 1985: 124). Aquesta pretensió, així mateix, s'allunya de tots els totalitarismes en considerar que és fal·lible i dona un gran avantatge per a fer front als fonamentalismes, com considerar l'economia com una ciència pura, que cert tipus de globalització ha volgut promulgar. Per tant, l'ètica discursiva se'ns presenta com a norma moral bàsica.

El punt de vista moral constitueix un criteri o regla per a discernir la correcció o justícia de les normes d'acció. Com tal criteri, ha de veure amb *normes estrictament*

*morals*, normes que trobarien el reconeixement general de *tots* els afectats, atenent a *totes* les possibles conseqüències i sota *completes* situacions de simetria [...] però aquesta seguretat teòrica ja no pots entendre's més enllà d'un procediment racional (García-Marzá, 1992: 139).

### 4.3 L'ètica del discurs.

L'ètica del discurs passa del subjecte individual a la comunitat intersubjectiva. Com explica Cortina (1985), «El projecte de Habermas en matèria ètica consisteix en fonamentar el principi d'universalització amb la finalitat l'acusació d'etnocentrisme i de derrotar a l'escepticisme moral». Una mirada necessària que té en compte la pluralitat de les societats del segle XXI i que afronta el repte del relativisme radical. La multiplicitat social i cultural, la deixadesa dels conflictes d'acció social a causa de la inevitabilitat que alguns pregonen, fan que Habermas busque, com explica Cortina (1985), la justificació de les normes morals mitjançant el principi d'universalització basat en el mètode pragmàtic- transcendental mitjançant la filosofia del llenguatge.

(...) queden desautoritzats aquells que acusen d'etnocèntriques a les ètiques que utilitzen el principi d'universalització, per què tal principi es descobreix com un supòsit implícit en els elements pragmàtics del discurs. I pitjor parat surt l'escèptic que, si vol evitar la contradicció pragmàtica, es troba condemnat al silenci (Cortina, 1985: 125).

Com hem esmentat ja, la relació entre llenguatge i acció posa la veritat i la justícia en el discurs i la deliberació, un cop allunyats dels sentiments i de l'utilitarisme. «Des de la llibertat subjectiva i la raó pràctica, una vegada hem abandonat Déu, es pot fonamentar la força vinculant de les normes i els valors?» (Habermas, 1996: 37). La resposta que es dona des de l'ètica del discurs és la que proposen els autors esmentats, «(...) pragmàtica universal -o formal- és el nom que Habermas reserva per a l'estudi dels mecanismes lingüístics d'interacció social» (García- Marzá, 1992: 30). Així doncs, hem de donar pas a les estructures lingüístiques encarregades de la interacció social i deixar la consciència moral a l'àmbit de la pròpia subjectivitat i la raó instrumental al costat de les ciències pures, cas de la física no quàntica. Un procedimentalisme de marcat caràcter democràtic és aquell que ens permetrà desplegar el desenvolupament de l'ètica del discurs. La intenció de Habermas és que s'aplegue a consensos mitjançant el procés argumentatiu de justificació, o fonamentació, de normes. Determinar principis i



normes morals que guien el nostre comportament ha de ser la tasca de l'ètica del discurs. L'acord intersubjectiu és la prova de la validesa de normes i principis mentre el grau d'universalització ha de ser el màxim possible. Des d'aquesta perspectiva, és d'on l'ètica del discurs se'ns mostrarà com l'eina primordial per a l'aprenentatge moral, «(...) que possibilita una integració social més madura i noves relacions de producció [...] dins de una teoria de l'evolució social que es proposa reconstruir el materialisme històric» (Cortina, 1985: 127). L'ètica del discurs, així doncs, descobreix «(...) un fonament de la moral que transforma de manera dialògica el principi formal kantian de l'autonomia de la voluntat en el principi procedimental de l'ètica discursiva» (Cortina, 2007: 116).

Tots els éssers capaços de comunicació lingüística ha de ser reconeguts com a persones, ja que en totes les seves accions i expressions són interlocutors virtuals, i la justificació il·limitada del pensament no pot renunciar a cap interlocutor i a cap de les seves aportacions virtuals a la discussió. (Citat per Cortina, 2003: 28 d'Apel, 1985: 380-381).

#### 4.3.1 La situació ideal de parla.

El procedimentalisme només permet que siguin reconeguts els interessos generalitzables sense caure en l'agregacionisme d'interessos particulars. Tan sols a partir d'ells han de poder ser fonamentades les normes. Una de les principals condicions d'aquest universalisme és la recerca d'una equitativa situació per als participants de l'acte comunicatiu. La dificultat rau quan cal respectar els requisits de la *situació ideal de parla*. En un món globalitzat on el participant en el diàleg pot estar molt lluny físicament i, en canvi, pot participar d'un diàleg de forma digital, és molt probable que la necessitat la validesa universal del *deure ser* es veja complicat un poc més, però no per això hem de cessar de cercar-la. Per a establir una aproximació, enumerarem, en expressió de Habermas, allò que garanteix la *igual distribució de la competència comunicativa*.

De totes formes, no hem de considerar mai la situació ideal de parla tan sols com un principi regulatiu, un ideal transcendent, ja que aquest és incorporat a la parla i li és indestriable. El llenguatge, quan demanem, quan interpel·lem, du implícita la situació ideal de parla.

#### 4.3.2. Pretensió de validesa de la parla.

Habermas suposa que en cadascun dels actes de parla incorporem unes pretensions de validesa que justifiquen recórrer a la comunicació com a indret primordial dels acords morals. Com explica García-Marzá (1992: 44), «(...) ens proporciona la justificació d'un marc possible des d'on instruir raons a favor o en contra d'una pretensió de validesa posada en dubte».

Existeix un consens de fons entre els interlocutors «(...) el subjecte ha de reconèixer en els supòsits pragmàtics de llenguatge una condició de racionalitat del seu propi judici moral» (Habermas, 1992: 117). Les pretensions de validesa són iguals per a tothom. El model de Habermas s'inspira en la idea de comunitat ideal de diàleg «(...) en la comunitat d'argumentació es pressuposa que tots els membres es reconeixen recíprocament com interlocutors amb el mateixos drets» (Apel, 1987). La consciència individual dóna pas a la intersubjectivitat comunitària i al «(...) imperatiu moral del *self-surrender* de Peirce, que comprén; autorenúncia, reconeixement, compromís i esperança [...] el camí de l'aïllament individual significa tan sols vagar en la *ignorància i l'error*» (Guerra-Palmero, 2016: 63). Davant la isolació de l'individu com a ineficaç, el model de Habermas defensa la comunitat on el compromís ha de finalitzar l'ideal emancipador de la Il·lustració. Una pretensió d'universalitat ha de reblar el propòsit de l'individu mitjançant l'argumentació moral.

Tothom dialoga i en fer-ho, pressuposem les pretensions de validesa que hem esmentat. És per això que Habermas es dirigeix contra l'escepticisme, contra la negació d'aquests a entrar al diàleg ja que no es pot, de cap manera, evitar l'acció comunicativa entre els individus si no s'elegeix l'opció de vida solitària i ermitana. Encara que «(...) l'eremita *parla* amb Déu i la naturalesa, o que, s'encamina envers la bogeria a través de la incomunicació, la contradicció performativa indica que es diu quelcom i amb, les accions, es contradiu allò que s'ha afirmat» (Guerra-Palmero, 2016: 85). Per a Habermas, doncs, la posició de l'escèptic és absurda i la seva generalització faria impossible la societat mateixa.

### 4.3.3 Un *ethos* universalitzable?

Habermas considera que entre la parla i el món social existeix una dependència recíproca. La seva distinció entre la vigència social i la validesa moral és fonamental per assegurar la fesomia crítica del seu pensament. Així com abans de la Segona República Espanyola la dona no podia exercir el dret a vot, la vigència social els impedia fer-ho, però no la validesa moral. Mitjançant l'acció comunicativa de altres dones com Clara Campoamor mostraren com una Constitució, la del 1931, havia d'igualar el dret de vot als dos gèneres. Així doncs, la proclama de la igualtat entre els humans, des de les ètiques del discurs, que són universalistes, no poden tindre excepcions relatives a la raça, la cultura, el gènere, etc...

L'ètica del discurs ens proporciona el marc adequat per a conduir-nos moralment i donar validesa a les accions socials dins de les diferents comunitats i fins i tot amb aquesta comunitat global en canvi constant. Com explica García-Marzá (1992: 149), «(...) som allò que som gràcies a la nostra relació amb els altres, diu Mead». Vivim en un món pluralista i molts cops contradictori que no s'adiu amb cap determinisme moral. Com argumenta Cortina (2017:62), «Kohlberg es va proposar analitzar el desenvolupament de la consciència moral i per a fer-ho va prendre com a referència la forma amb la qual es desenvolupa la seva consciència de la justícia». L'ètica intenta respondre, no separar entre eticitat i justícia, però tampoc hem de caure, com feia Husserl, amb la ingenuïtat de caure en l'objectivisme de la *Lebenswel* quan intenta fugir de l'objectivitat de la ciència. Tampoc, identificar els interessos generalitzables amb el *bé comú*, concepte que segons Schumpeter es fonia quan canviava la tradició religiosa que el va generar. És per això que ni l'objectivisme d'un món de la vida, *Lebenswel*, ni amb cap tipus de *voluntat general* o *bé comú*, pot donar consistència moral a les qüestions relatives a la justícia. Com quasi sempre, Cortina ens il·lustra cap on hem de girar la mirada en tractar del sentit de la justícia.

Kohlberg detecta tres nivells en el desenvolupament ontogènic de la consciència moral: el primer, les persones consideren just allò que els afavoreix individualment; en el segon, tenen per just allò que coincideix amb les normes de la comunitat, és el moment del comunitarisme; i el tercer, de major maduresa moral, les persones reflexionen sobre allò just o injust tenint com a referència la humanitat. És el moment de l'universalisme.

Habermas agafa com a pauta per al desenvolupament filogenètic, és a dir, el de la consciència moral social, els nivells de progrés que Kohlberg analitzà en els individus. (Cortina, 2017: 62).

La reflexió, el tercer punt de Kohlberg, és el moment on el *Lebenswel* dona una treva a la interpretació, a la dimensió hermenèutica sense la qual el principi ètic es convertiria en un principi buit. En paraules de García-Marzá (1992: 132), «(...) l'ètica del discurs localitza eixe nucli normatiu en les pressuposicions pragmàtiques de l'argumentació que, en aquesta mesura, representen un punt de vista immodificable amb respecte als contextos històrics». El nivell de desenvolupament moral *postconvencional*, que és la maduresa del desenvolupament moral de Kohlberg o de l'universalisme de Habermas que agafa com a referència la humanitat, ens permetrà parlar de contracte social i principis ètics universals. Així, «(..) els drets humans assolits als Estats constitucionals moderns són un bon exemple de com es troben incorporades estructures universalistes que, encara que siga d'una forma formal i fragmentària, són fàcilment operants en els contextos actuals» (García-Marzá, 1992: 153). Personalment, afegiré que amb l'augment del procés de la globalització, aquesta actualitat dels drets humans, ha augmentat considerablement gràcies a les xarxes digitals que s'han establert per a la seva defensa, més enllà de l'Estat-nació.

Així doncs, finalitzarem aquest punt dedicat a l'ètica del discurs fent notar la imperfecció del procediment moral «(...) els discursos reals sempre es troben sotmesos a limitacions espacials, temporals i socials [...] estes regles que defineixen el discurs pràctic no determinen el resultat [...] estableixen les condicions de participació, no garanteixen la solució» (García-Marzá, 1992: 161). De totes maneres, no hem d'oblidar el paper que els autors esmentats donen a l'ètica del discurs «(...) constitueix una reflexió al voltant de l'àmbit moral en la seva totalitat, sempre i quan entenguem aquesta reflexió com un donar raó de la pretensió d'universalitat que defineix la raó pràctica» (García-Marzá, 1992: 133).

#### 4.4. Aplicacions des de l'ètica discursiva.

La necessitat de nous conceptes per tal d'esbrinar els reptes que el canvi de segle ha dut. La globalització sembla haver entrat pel camí del replegament interior, almenys als països més poderosos, cas dels anglosaxons. Trump abandonà el Pacte de París l'últim

juny, un acord contra el canvi climàtic que volia establir mesures col·lectives sobre un dels més greus problemes de la humanitat. S'allunyen les solucions des del lloc on cal tractar els problemes; des de la voluntat comú dels afectats. L'orientació que s'ha de seguir per a intentar apaivagar el canvi climàtic; reducció d'emissions, impuls per a la reutilització i el reciclatge de matèries imperibles... no es realitza des del compromís dels diferents Estats-nació i un problema global, abordat des del pacte i el diàleg, queda a l'empara de la decisió d'un president del país més poderós del món. S'incrementa la falta de sentit de la vida social quan l'abandonament del pacte fa palesa la fragilitat del consens.

El gran repte de les ètiques aplicades és dotar de sentit per a consensuar els conflictes d'acció. Ni els criteris de decisió, ni la força de coacció serien factibles si all mateix temps no estiguessen recolzades en criteris morals.

(...) és aquest, al meu parer, el gran repte de les ètiques aplicades. Facilitar una orientació normativa que ens permeta buscar solucions als problemes des de una voluntat comuna. Solucions que si bé es donen dins d'un marc jurídic, no poden reduir-se ni identificar-se amb el procediments legals. Les ètiques aplicades es dirigeixen envers les capacitats morals que posseïm com individus i que ens permeten assumir compromisos responsables per a la solució dels conflictes d'acció (García-Marzá, 2003: 167).

Con diu Cortina (2003: 13), «Als anys seixanta i setanta dels segle passat sorgeixen en els països amb tradició occidental tant l'*ètica aplicada* com allò que, amb el temps, vingueren a dir-se *ètiques aplicades*». La necessitat d'un disseny d'una ètica aplicada a les societats moralment pluralistes que no poden seguir un únic codi moral va forçar aquesta necessitat. No existeix cap institució que fonamente moralment els valors de la vida moderna; per exemple, l'eutanàsia passiva en pacients terminals, tot i no estar prohibida pel dret, cada cop es veu com un recurs admès per l'ètica. Ens adonem de l'obligació de justificació més enllà de les lleis del dret positiu. No hem de confondre, nogensmenys, això amb la necessitat d'autoritats *ètiques*. Com ja hem vist abans, hi ha altres instàncies al costat dels famosos *comitès ètics*, la dignitat individual i la deliberació entre iguals és part indestriable d'un ètica pluralista que té en compte els diversos indrets socials. La necessitat de cercar nous conceptes en les societats moralment pluralistes i globalitzades i establir consensos ha de ser el repte de les ètiques aplicades. Es a dir, «(...) Les ètiques aplicades van nàixer, doncs, més que per

*imperatiu filosòfic*, per imperatiu d'una realitat social que les necessitava en societats moralment pluralistes» (Cortina, 2003).

#### 4.4.1. Moral, dret i política.

La justificació el punt de vista *moral* és la tasca bàsica de la teoria moral. «Una llei és validada en sentit moral si pot ser acceptada per tothom des de la perspectiva de cadascú» (Habermas, 1996: 42). Aquest autor considerava que «(...) la legitimitat a través de la legalitat és concebible gràcies precisament a què el dret expressa d'aquesta forma la idea d'un procediment imparcial» (García-Marzá, 1992: 164). El contingut moral del dret és indestriable segons aquests dos autors i «la força jurídica té caràcter legitimador gràcies a la relació entre dret i moral» (García-Marzá, 1992: 163). Per Habermas els procediments jurídics es poden considerar com a discursos morals *institucionalitzats*. Així i tot,—seguint Albrech Wellmer— García-Marzá (1992: 164) afirma que «(...) la validesa moral no s'esgota en la validesa que acompanya a les normes jurídiques», i enumerarà les diferències que observa entre els dos nivells:

- En primer lloc, les normes individuals valen amb independència d'ésser vigents. Per exemple, la dignitat humana és inviolable siga recollida o no en una determinada constitució. Al contrari, les normes jurídiques només valen quan són vigents per a un determinat cercle d'afectats.
- Altra diferència clau trobem en el tipus de sanció que acompanya al seu incompliment. Les normes jurídiques, van unides com a mecanismes *fàctics* de sanció. Les normes morals, en canvi, comporten sancions internes: sentiments de culpa...
- En tercer lloc, les normes jurídiques són constitutives d'una praxi social, estableixen i regulen la institucionalització de les relacions que conformen la intersubjectivitat social. Les normes morals es refereixen a un món meu *pretés*. (García-Marzá, 1992: 164).

En contra de Wellmer, però a García-Marzá (1992: 166) «(...) no estem davant de dos tipus de validesa» sinó que ambdós valideses; la moral i la jurídica, exigeixen un reconeixement racionalment motivat. És el caràcter coercitiu aquell que dona caràcter propi a les lleis jurídiques i compensa les debilitats que el criteri moral comporta a l'hora de la seva aplicació pràctica. Així, García-Marzá conclou que,

La diferència entre dret i moral no ha de veure amb la validesa, sinó amb la positivització. Així com l'àmbit moral es centra en la pretensió de validesa normativa i, com tal, les normes morals són *fins en si mateixes*, el dret deu el seu moment d'incondicionalitat a

aquesta mateixa pretensió. Però, al mateix temps la seva positivització depèn de ser posada en vigor per el sistema polític i, conseqüentment, se li exigeix una flexibilitat i possibilitat de modificació que, de cap manera, afecta a la validesa moral. (1992: 166-167).

La política no és cap ordre independent de la moral i el dret. Les qüestions polítiques representen directament qüestions morals ja que requereixen validesa. Per a García-Marzá (1992), «(...) el moment moral és el lloc de referència per a construir raons a favor o en contra del moment de legitimitat que acompanya a l'obligació política». Per tant, l'ètica no pot donar directament propostes d'aplicació per a l'actuació política en general com si la moralitat fos un arquetip a seguir per l'eticitat. Si un individu considera la seva moral contrària a què les parelles homosexuals no puguin tindre fills, eixe moment moral li impedirà respondre als casos concrets, han de ser els nivells de mediació, una vegada afegits els condicionaments històrics i social particulars, qui es definisca i justifique la forma moral que ha d'agafar l'acció davant d'un conflicte social. Així, «(...) segons Apel, no tan sols no és exigible, sinó moralment irresponsable, actuar en la situació real com si fóssim en la ideal» (García-Marzá, 1992). És a dir, amb paraules de García-Marzá (1992):

Els marges entre estes tres dimensions queden, a la meua manera de veure, nítidament diferenciats, mentre es tinguen en compte els següents factors. En primer lloc, que es distingeix el nivell de fonamentació del punt de vista moral del nivell de justificació del nivell de justificació de normes concretes i la seva posterior aplicació a casos particulars. En segon lloc, que no es confonga la justificació de la validesa moral o justícia d'una norma amb els mecanismes encarregats de la institucionalització. I, per últim, que no s'exigisca el desplaçament de la teoria filosòfica envers camps propis d'altres reflexions teòrics, o, fins i tot, dels propis afectats.

#### 4.4.2. . Més enllà de Habermas.

Habermas discerneix entre el punt de vista moral i la seva possible aplicació des del principi d'universalització que una deliberació ha consensuat. No ens diu quan i com podem exigir un comportament conforme a eixa validesa moral. Com argumenta Habermas (2000: 242), «a la formació individual de la voluntat segueix, conforme a la seva idea pròpia, una argumentació pública que interiorment es reproduïx». Habermas ignora l'ètica aplicada i limita tota aplicació de l'acció al camp de dret. Aquest serà, per a l'autor, l'encarregat de solucionar els conflictes d'acció en els quals el ser humà es troba «(...) a través d'un sistema jurídic amb el qual està estretament vinculada, la

moral pot irradiar sobre tots el àmbits d'acció» (Habermas, 1998: 443). Tota la força dels mecanismes comunicatius de coordinació de l'acció són reduïts als mecanisme d'estabilització que suposa el dret. L'economia i la política queden fora de la possible aplicació directa de la moral. L'únic que, segons Habermas, pot fer la política i l'economia, són negociacions i compromisos, la perspectiva moral s'ha d'implementar al dret i des d'aquest, condicionar les accions jurídiques i empresarials. Això dona que, «(...) poca sortida queda a l'ètica sinó és com una simple perspectiva crítica» (García-Marzá, 2003: 166).

El pas endavant que ha de fer l'ètica del discurs per a no deixar de ser més que crítica i perdre's o bé, al meu parer, en la consciència subjectiva de l'individu i els seus judicis, o bé, amb el determinisme normatiu del dret positiu, ha d'estar basat de nou en el nostre propi llenguatge moral. Com argumenta García-Marzá (2003: 167), «el propi saber intuïtiu del qual ens parla Habermas contínuament, les nostres intuïcions morals, desmenteixen aquesta afirmació». Dins de la globalització actual, les preses de decisions en organismes com el Banc Mundial o el Fons Monetari Internacional, demanden validesa en les seves actuacions i legitimitat en les seves institucions que un dret subscrit a l'àmbit de l'Estat-nació no pot emparar. No és prou reduir la seva validesa als compromisos i negociacions que es duen a terme en els àmbits internacionals. La política econòmica que duen a terme aquest organismes, cas de prioritzar el pagament del deute econòmic dels Estats-nació amb els bancs privats en detriment de polítiques que optimitzen el desenvolupament social i econòmic de les comunitats més desfavorides, pot ser legal i obeir a la normativa jurídica però no troba cap justificació sota el punt de vista moral. Així, «al meu parer, no és que el problema de l'exigibilitat moral, de l'aplicació de la validesa moral en definitiva, no ens porte al dret. La idea és més bé que no ens condueix sols al dret» (García-Marzá, 2003).

L'absència de qualsevol tractament moral específic de les organitzacions que fa la separació entre Estat i societat civil siga una constant a l'obra de Habermas. La societat civil, és, per a l'autor, el lloc on es realitza l'acció comunicativa per a aconseguir l'universalisme de la validesa moral mitjançant el consens assolit per tots els participants. Per tant, explica García-Marzá (2003), «Esta reducció de les possibilitats de l'acció institucional al dret i , en definitiva, a la política, és, al meu parer, la raó que



Habermas no considere l'ètica aplicada i que la difumine en una sociologia crítica o en una teoria radical de la democràcia».

Les ètiques aplicades, doncs, segons el professor García-Marzá, pretenen donar validesa moral als interessos universals o que es puguin generalitzar a l'àmbit de la societat civil. Limitar la responsabilitat a l'àmbit jurídic dels diferents reptes que s'han d'afrontar quan parlem de desigualtats econòmiques, canvi climàtic... no ens permet dilucidar el paper fonamental dels recursos morals i de la responsabilitat pròpia per assolir a validesa moral.

(...) no existeix motiu algun per a limitar eixa responsabilitat a l'àmbit jurídic. Esta limitació constitueix, més bé, un reduccionisme perillós per confondre validesa i vigència, per no ser capaç de sortir del terreny convencional del dret. En definitiva, un mal favor per a tota la perspectiva crítica (García-Marzá, 2003: 168).

#### 4.4.3. Ètica aplicada com a hermenèutica crítica.

Cal considerar l'ètica aplicada amb «(...) l'estructura circular pròpia d'una *hermenèutica crítica*»(Cortina, 2003: 31). A les societats pluralistes no partim de principis amb contingut comú ni els considerem vàlids sols amb la pràctica quotidiana. Llançar les puntes de cigarret al terra, ni és un fet comú a tothom, afortunadament l'ús del tabac s'ha restringit darrerament, ni l'hàbit de llençar-les al terra a la via pública, justifica el fenomen.

El pas de l'autonomia de la voluntat del principi forma kantià al fonament de la moral de manera dialògica provocat per l'ètica del discurs incorpora, així mateix, la radicalització del criticisme de Kant que consisteix, en síntesi «(...) transformar la *crítica de la raó pura* en una *crítica de la raó impura* [...]. Tot això –al meu parer– obliga al criticisme convertir-se en hermenèutica, a adonar-se del fet que la raó, més que elaborar pur conceptes, es mou en el món de les interpretacions» (Conill, 1996: 26). Per això, la interpretació del fluxos econòmiques que promouen les desigualtats humanes en les societats globalitzades actuals, més enllà de les determinismes immutables on es volen fonamentar, és, més que mai, imprescindible.

L'ètica del discurs ha de coordinar els diferents models d'ètica necessaris per a orientar «les decisions dels mons polític i econòmic, mèdic, econòmic, etcètera, o

simplement, la convivència ciutadana» (Cortina, 2003: 32). És imprescindible que aquestes ètiques desenvolupen una activitat moral en les societats globalitzades una vegada que podem «(...) descobrir que en la raó humana no hi ha tan sols elements *lògics*, sinó també *corporals*, *lingüístics*, *perspectivistes* i també *afectius*, que no són altra cosa que la raó, sinó components de la raó. Nietzsche amplia el criticisme kantian» (Conill, 1996: 27).

Ja, a finals del segle XX, Un dels filòsofs del *dubte*, ens advertia davant de la raó, tal i com havia estat concebuda des de la Il·lustració «Els homes de les *idees modernes*, *els veraces*, creuen de manera quasi instintiva amb el *progrés* i en el *futur* i tenen cada vegada menys respecte a la vellesa» (Nietzsche, 1972). Res més actual, una joventut tecnificada se'ns presenta com el ideal de la globalització des d'uns *mèdia* cada cop més uniformats ideològicament i estèticament.

És per això que les ètiques aplicades recolzada en la força de voluntat individual per redreçar els reptes, alguns quasi inajornables, cas del canvi climàtic, que una societat global ha d'encarar,

la força de voluntat des d'on sorgeixen el valor, l'energia, la consciència de llibertat, la força per a actuar moralment. L'obligació moral entesa com a força de la pròpia voluntat, com a força per a prometre, com a sobirania sobre les pròpies condicions [...] Al meu parer, aquesta seria la base d'una *ètica de la vida*, des de la facticitat de la vida, no des de la consciència, una ètica que, entre nosaltres, desemboca en una ètica racionista com la d'Ortega y Gasset. [...] Com assenyala Fraijó, si Nietzsche aprofundí a la dimensió tràgica, Dilthey va desenvolupar l'hermenèutica de la vida des de la consciència històrica. *Dos hermenèutiques de la facticitat (tràgica i històrica)* front a la mera filosofia de la consciència lògica (Conill, 2006: 82).

Una vegada les ètiques aplicades han renunciat al supòsit de l'estructura lògica de l'empirisme i a la consciència subjectiva de l'individu aïllat, és l'hora d'enfrontar les desigualtats humanes des del paradigma de l'ètica del discurs, «l'anomenat *gir hermenèutic* des de la pura lògica a l'art de la interpretació és una de les claus de la filosofia contemporània» (Conill, 2006: 89).

Una ètica aplicada com a una hermenèutica crítica que «(...) considere a l'individu no com unitat, sinó com a lluita interna, i al món no com un univers, sinó com un pluriunivers» (Conill, 1996: 66). Un discurs intel·lectual i amb pensament crític per a interpretar hermenèuticament aquelles màscares i «(...) aquella moral esforçada i en

perllongada falsificació en virtut i que no ens fa possible en absolut gaudir de l'espectacle de l'ànima» (Conill, 1996: 105).

## 5. LA POLÍTICA DELIBERATIVA.

La política deliberativa que proposa Habermas ressegueix les dos concepcions que a un dels capítols anteriors havíem analitzat; liberalisme i republicanisme. Front a la confrontació entre els models liberal i republicà, l'autor proposa un nou model deliberatiu que incorpore les potències d'ambdós i deixe fora les seves limitacions.

Una vegada hem deixat enrere la filosofia de consciència ens cal una teoria normativa de la democràcia que des de la perspectiva del participant, com no podia ser d'altra manera en parlar de deliberació, «(...) explique la diferència entre allò vigent i allò vàlid que subjau a tota realitat social» (García Marzá,1996: 22). La vigència de les desnonaments és diferent de la validesa moral que aquestes accions tenen. Així doncs, explicitar el fonament ètic-normatiu que denuncie les pràctiques dels desnonaments per motius de pobresa econòmica, és la tasca dels afectats per la vigència d'eixes normes clarament no apropiades a l'exigència d'una universalitat moral. «(...) Mitjançant el diàleg, amb la inherent difícil simetria, s'hauran de promulgar eixes normes que han d'harmonitzar dret i moral» (Habermas,1996. 64). Els discursos morals definiran els criteris de validesa i aquesta referència ha de ser acordada mitjançant l'ètica discursiva que demana la participació de tothom en igualtat de condicions.

### 5.1. Política participativa.

A primer cop d'ull, podria sembla que el model deliberatiu necessitaria d'una democràcia directa participativa, cas de l'Atenes de Pèricles i com diversos autors posteriorment; Rousseau, Marx, Barber... han defensat. Les limitacions d'aquest plantejament, al meu parer, són evidents. Una decisió dins d'un quiròfan mitjançant la democràcia directa participativa no sembla, al meu parer, la millor opció per a fer front a un disparitat de criteris a l'hora de començar una colectomia. Habermas segueix Apel per a criticar la participació directa, «la democràcia no ha de consistir en una participació directa dels ciutadans en les decisions de les lleis [...] la democràcia representativa, llavors, seria el model adequat, sempre que els ciutadans poguessen fer aplegar també les seves propostes mitjançant de diversos mecanismes» (Cortina, 2009: 173). Les societats complexes actuals dificulten, al meu judici, qualsevol plantejament

participatiu i confien en el caràcter neutral de les institucions de l'estat corresponent, una de les causes de la desafecció general que pateixen les democràcies actuals. S'ignora, molts cops, les lògiques pròpies de l'administració i del poder estatal que no deixen lloc a la participació pura ja que les tasques administratives i polítiques ni són simples ni estables, fixar quantes llums es fondran d'un enlluernat públic a l'any, així com obrir a la participació de tots els assumptes polítics d'una institució, són tasques impossibles. D'altra banda, el *ethos* d'una comunitat no pot ser determinat per una democràcia participativa on la regla de la majoria obligués a l'individu i negar la seva autonomia. «les qüestions ètiques no poden ser jutjades sota el biaix *moral* de que si alguna cosa és *bona d'igual manera per a tothom*» (Habermas, 1992: 54).

D'aquesta manera, podem anotar dificultats per a defensar una democràcia participativa. Les crítiques envers el model de democràcia participativa s'han agrupat sota la denominació de *realisme polític* (García- Marzá,1996). Weber discrepa d'eixa democràcia participativa i considera que no s'adiu amb les lògiques, tal i com esmentat abans, pròpies de l'administració i la política. Schumpeter, d'altra banda, considera que la democràcia no pot aplegar a conceptes tals com poble, bé comú, participació... per a aquests dos autors, s'ha de cercar una teoria política més adequada als pressupòsits d'unes societats complexes i canviants. «McPherson denominarà *model elitista pluralista d'equilibri* el derivat de les idees de Weber i Schumpeter » (García Marzá, 1996). Dalh recollirà aquestes idees i inferirà que és impossible parlar d'autogovern a les societats complexes actuals a causa de la seva heterogeneïtat. La «*democràcia de referèndum*» (Sartori,1988) seria l'adequada per a la participació, però « l'estat de falta d'atenció, desinterés, subinformació, percepció distorsionada i finalment, total ignorància del ciutadà mitjà» (Sartori,1998) fa que la pretensió participativa, segons l'autor, siga del tot impensable. Per tant;

el procés democràtic propugnat pel realisme polític estarà configurat per una anàlisi vertical de les institucions, es restringirà només a l'elecció de líders que només respondran a les eleccions, amb una participació reduïda a elles i una igualtat política només referida al sufragi universal. (García Marzá, 1996).

Així doncs, cal situar a la participació democràtica dins d'un àmbit que ens permeta analitzar la seva funció i els seus límits. Els dèficits que observem i que Sartori ens assenyalava abans han donat empenta a nous processos d'escrutini públic i a noves

crítiques davant les pràctiques del poder institucional. Segons el model de democràcia que considerem; mínima o participativa, el grau de significació i els límits de participació variaran.

Els defensors de la democràcia mínima consideren «l'obra de Schumpeter com a referent i consideren que la participació ciutadana es deu restringir als elements electorals i al vot esporàdic a les urnes» (Feenstra i Medina-Vicent, 2016: 26). La democràcia com a mecanisme estabilitzador que proposa un model elitista d'una sèrie d'elits d'experts que es solen perpetuar en el poder. Un sistema on aquestes elits lluiten pel poder i on la ciutadania, considerada com una massa acrítica i sovint fàcil de manipular, només participa votant en cada període electoral mentre escull entre una sèrie de partits polítics que hi concorren.

Pel que fa als models de democràcia participativa «sorgeixen de l'autonomia com a nucli moral de la democràcia» (García- Marzá, 2008: 28). La democràcia participativa prorrump, segons la professora Cortina, d'una reacció d'insatisfacció. Tres característiques proposa en referir-se al concepte de model participatiu de la democràcia: la posició crítica envers la democràcia representativa, «lliurar-nos de la patologia del representacionisme» (Cortina, 2010: 97) on la classe política sembla només preocupar-se en exclusiva de repartiment del poder i considera el ciutadà només un votant cap on dirigir-se cada cita electoral; el desig de realitzar l'ideal democràtic d'igualtat política i l'autorealització d'un individu ple. Els models participatius sorgeixen de «l'autonomia coma nucli moral de la democràcia» (García- Marzá, 1993: 172) on «ningú ha de quedar fora dels processos on es decideix allò que li afecta» (Cortina, 1998: 80). En capítols posteriors, aprofundirem sobre els models de democràcia mínima i participativa.

## 5.2. Una teoria normativa de la democràcia. Característiques.

El principi de l'ètica del discurs analitzada en el capítol anterior ha de bastir, al mateix temps, un principi de legitimitat democràtica. Segons Apel, creador de l'ètica del discurs junt a Habermas, citarem gràcies a Cortina (2009: 170):

La democràcia, com aproximació a esta exigència ideal, és, per tant, alguna cosa més que un conjunt de procediments neutrals, que al seu seguiment ens decidim en virtut de motius pragmàtics; ella mateixa té la seva *fonamentació ètico-normativa en l'ètica de la comunitat ideal de comunicació*, que ja sempre hem acceptat en argumentar. (Apel, 1980).

Així doncs, no necessitem cap teoria empírica per fonamentar una teoria normativa de la democràcia. Ens arreglem amb la fonamentació racional «per a una teoria normativa de la democràcia, una fonamentació que descansa en un pressupòsit pragmàtic i contrafàctic de la parla» (Cortina, 2009: 84). Al meu judici, una recerca per a capgirar les desigualtats i les injustícies mitjançant la deliberació i l'argumentació han de guiar els nostres anhels de consens, mitjançant, tal i com hem vist, la filosofia del llenguatge i l'acció comunicativa.

La democràcia, entesa com aquella *comunitat ideal de la parla* d'Apel, deixa de ser un intent de solucionar els problemes polítics i passa a convertir-se en una «mesura crítica de tot ordre social» (García-Marzá, 1992: ). D'aquesta forma, «l'ètica discursiva ens pot proporcionar de nou un dels components centrals de tota ideologia; la *possibilitat d'una orientació bàsica ètica-política* que ens permeta decidir la legitimació possible de les nostres institucions» (García- Marzá, 1992: 173).

Per a aconseguir-ho, hem de partir del pressupòsit principal; la llibertat i la dignitat humanes, «el concepte d'autonomia és la clau de volta de tot l'edifici» (Cortina, 2009: 173). Habermas agafa el concepte d'autonomia moral kantiana, que era garantit per una Constitució republicana, i elabora una **autonomia** lligada a l'acció comunicativa. Després d'elevat les pretensions de validesa a les normes pràctiques, siguen morals o jurídiques, s'ha d'apel·lar, segons l'autor, al «sistema de referència que és la forma de vida de la comunitat política acceptada com la *nostra*» (Cortina, 2009: 189). Per això, el Principi de la Democràcia, vàlid per al món jurídic-polític, es pot formular de la següent manera: «només poden pretendre validesa legítima les normes jurídiques que poden trobar l'assentiment de tots els membres de la comunitat jurídica en un procés discursiu de producció de normes, articulat a la mateixa vegada jurídicament» (Habermas, 1988). Els participants en el procés legislatiu han d'abandonar el seu paper de subjectes de dret privat i assumir que són membres d'una comunitat jurídica lliurement vàlida.

El model de democràcia deliberativa s'articularà en una doble dimensió; d'una banda, la institucional i l'esfera pública. La institucional és allí on opera l'àmbit jurídic i administratiu mentre que l'esfera pública és on s'engloben les accions dels moviments socials i dels diferents grups que conformen la societat civil. Habermas considerarà que mitjançant l'esfera pública i els seus debats s'ha d'influir en les institucions de la democràcia representativa «ni institució, ni organització [...] l'esfera o espai de l'opinió pública és una xarxa per a la comunicació» (Habermas, 1996: 83). En altres paraules i amb la intencionalitat que pot tindre participar-hi, «l'esfera pública és el lloc on es forma l'opinió pública i on es formen els processos d'aprenentatge moral i polítics col·lectius que poden desencadenar canvis de valor social» (Guerra Palmero, 2016: 25). Cal un canal de transvasament i comunicació entre l'esfera pública i les institucions de l'Estat-nació, segons Habermas, per al correcte funcionament de la democràcia deliberativa. La reciprocitat igualitària, l'adscripció voluntària i llibertat d'associació són les condicions normatives que ha de resseguir l'esfera pública.

L'espai de l'opinió pública, com millor es pot descriure és, com una xarxa per a la comunicació de continguts i presa de decisions, és a dir, d'*opinions*, i en ells els fluxos queden filtrats i sintetitzats de tal sort que es condensen en opinions públiques agarbades en torn a termes específics. Al igual que el món de la vida en la seva totalitat, també l'espai de l'opinió pública es reproduceix mitjançant l'acció comunicativa, per a la qual només fa falta el llenguatge natural; i s'ajusta a la *intel·ligibilitat general* de la pràctica comunicativa quotidiana. (Habermas, 1996).

Els principis esmentats es basen en el respecte universal i en la dignitat de les persones. Tothom ha de tindre el mateix accés al diàleg per a argumentar les diferents posicions que proposa l'ètica del discurs. L'ètica del discurs pretén des dels seus inicis reconstruir el «*nosaltres argumentem* que vessa del reconeixement recíproc d'aquells es saben mútuament interlocutors vàlids, obligats a l'autolegislació conjunta. El *socialisme pragmàtic* supera «*la lògica transcendental* des del reconeixement recíproc des d'on es legitimen les normes legals i polítiques» (Cortina, 2009: 188).



### 5.3. Democràcia radical.

El concepte de democràcia radical, « s'arrela en la idea marxiana, exposada en la *Crítica al Programa de Gotha*, segons la qual, l'única manera de realitzar la democràcia és accedir a una fase de la història on l'Estat es subordina a la societat» (Cortina, 2009: 175). Evidentment, aquesta idea no pot ser viable a les societats pluralistes actuals fortament mercantilitzades. La complexitat inherent a tot entramat social fa que ens aboquem a l'utopisme si valorem la democràcia radical d'aquesta vessant. Llavors, s'ha de bastir un nou concepte que harmonitzi amb les societats globals, « la democràcia radical sí que pot encarnar-se en les societats complexes si es transforma en procediments que permeten propugnar una formació radical-democràtica de la voluntat i l'opinió pública, capaç de voler interessos universalitzables» (Cortina, 2009: 176). Una democràcia radical que es dirigeixi envers la formació democràtica de les voluntats que ens situa en el camí d'una política deliberativa.

Un punt important per al desenvolupament d'aquesta democràcia radical és que no hem de considerar-la com una agregació d'interessos. Considerar-la així no ens permetria considerar el paper de la democràcia radical com un procés formatiu de la voluntat, en tenir-la com un interès donat anteriorment i no deixar que els interessos previs puguin convertir-se en universals. « Habermas, per la seva part, insistirà en que una política deliberativa, propugna una formació radical-democràtica de la voluntat, capaç de voler aquells interessos que es mostren universalitzables mitjançant el diàleg» (Cortina, 2009: 179). Així doncs, al meu judici, la capacitat de la discussió sense posicions de sortida monolítiques, ans al contrari, amb les portes obertes per a què passe l'aire, és indestriable del procés fonamental en la proposta de Habermas de democràcia radical. Oposar-se a allò substancial i ampliar els propis límits és una de les tasques de l'autonomia individual. Constatar la pròpia voluntat i l'acció comunicativa on es formen els universals, «com es forma la voluntat, com s'aplega a la decisió majoritària és la gran qüestió. Si s'aplega per agregació d'interessos o manipulant emocions, no hem atès a la substància de la democràcia» (Cortina, 2009: 185).

Els compromisos entre els diferents interessos i l'autocomprensió ètica són intrínsecs a tota interacció que busque la intersubjectivitat. Aquesta teoria del discurs

s'allunya de les característiques típiques de la consciència; la necessitat d'emmirallar-se en un prototipus de ciutadania o la individualitat autosuficient de la voluntat donen pas a l'acció comunicativa entre iguals. Les accions comunicatives permeten que els subjectes s'orienten envers l'enteniment mutu. «La persona que parla i aquella que escolta formen part del grup social i de la *Lebenswelt* » (García Marzá,1992: 116). Per tant, l'argumentació ha de ser comprensible intersubjectivament i buscar l'imperatiu categòric kantian des del procediment de l'argumentació moral «una vegada l'ètica discursiva ha abandonat el solipsisme, o siga, de les pròpies sensacions i sentiments com a base de fonamentació, i s'ha distanciat dels contextes vitals amb els quals la pròpia identitat està entreteixida inextricablement (Habermas, 2000). El punt de vista moral està cosit a la nostra praxi lingüística, no podem defugir-lo. En definir la filosofia «com *pretensió de resposta*, amb la seva càrrega de crítica i orientació de l'acció» (García Marzá,1993), la política deliberativa i l'ètica discursiva s'han de considerar com a eines morals bàsiques on el subjecte reconeix en els supòsits pragmàtics del llenguatge una condició de racionalitat del seu propi judici moral. «És la política deliberativa, doncs, aquella que ha de guiar la realització fàctica de la voluntat compartida» (García Marzá, 2008: 29).

Es tracta, doncs, d'una interpretació intersubjectiva del republicanisme, segons la qual, allò que uneix als membres és la deliberació d'aquells que participen en la comunicació i desitgen prendre decisions motivades racionalment a la llum d'interessos generalitzables. El paper central de la deliberació en el procés polític fa que puguem parlar d'una peculiar política deliberativa, que resulta summament fecunda, i, a la vegada, té certes insuficiències. (Cortina, 2009).

La política deliberativa, al meu parer, ens situa més enllà del subjectivisme liberal i l'objectivisme on un desig comunitari de *vida bona* ens vol transportar. Una societat complexa, pluralista i global no comparteix una mateixa proposta de *vida bona* ni tampoc legitima les seves normes a través d'interessos individuals agregats, tot això sempre sota el mestratge d'uns drets subjectius. El caràcter intuïtiu del llenguatge és aquell que ha de guiar-nos, mitjançant la deliberació, pels camins del diàleg racional per a donar raó de les qüestions a les quals s'enfronta el món actual; desigualtat econòmica, escalfament global... La participació continua sent l'eix central però la importància rau en el procés d'argumentació i diàleg com a nucli bàsic del procés polític. Així mateix, es transportava, a les democràcies participatives, la lògica

representativa i electoral a les esferes socials sense adonar-se que «el poder no és només la capacitat de satisfer interessos, sinó també, i sobre tot, la capacitat de definir-los» (García-Marzá, 2008). En un món global que vullga sorgir de l'autonomia moral i de l'exigència moral de la participació, la necessitat de definir interessos per a després implementar les exigències morals a l'àmbit social s'ha d'incrementar, al meu parer, ja que la pèrdua d'influència en els àmbits de decisió globals de l'Estat-nació, ha decregut i nos actors, cas de les institucions econòmiques supranacionals, han decantat el poder envers les finances (Arias i Costas, 2016), mentre es descuiden aspectes socials que tenen a les persones com a protagonistes principals, com el rebuig al pobre o *aparofòbia* (Cortina, 2017).

#### 5.4. Societat civil.

La participació és l'eix central per a la democràcia radical. No podríem entendre-la sense la capacitat de definir els interessos mitjançant el caràcter públic de les argumentacions i les deliberacions. La recuperació del subjecte és clau per a la democràcia radical i obre la porta a la **Societat Civil** per a la reflexió política per a inferir en les accions socials. En constatar els problemes inherents a les institucions, on ha primat el clientelisme descarat, una corrupció sistèmica i s'han perpetuat càrrecs i prebendes que no han fet més que donar eixa imatge de putrefacció que emana dels organismes polítics i administratius, la desafecció envers la política no han fet més créixer i és per això, al meu parer, que la necessitat d'una societat civil amatent és més que mai, cabdal per a capgirar l'estat actual de les nostres institucions democràtiques. La necessitat de veure cap on va la democràcia actual, entre el Brexit, Trump i el repte de la República Catalana, fa que la reconsideració dels dèficits democràtics qüestionen, no sense raó sota la meua opinió, la salut del sistema social.

El concepte de societat civil ens retreu a Tocqueville, a la llibertat dels individus, a la seva voluntat i disposició per a l'autoorganització i la resolució conjunta de problemes, aspectes decisius per a una bona salut de la democràcia. Definida per «l'autonomia moral i l'associació voluntària, la societat civil és independent de l'estat en les seves iniciatives, propostes i capacitat organitzativa» (García Marzá, 2008: 30).

La societat civil ha agafat un gran protagonisme des de les últimes dècades del segle passat. Lluny de ser uniforme, el seu concepte està vinculat a la participació activa dels individus, la seva capacitat per a realitzar acords lliures i voluntaris i per a resoldre els problemes que s'hi plantegen. Ens trobem, doncs, en el camp de l'ètica quan estem en els camps de la voluntarietat i la llibertat ja que, com no pot ser d'altra manera, la única coacció admesa és aquella lliurement acceptada per tothom, en aquest «sentit, diem que la societat civil és per excel·lència l'àmbit propi per a l'aplicació directa de les idees morals» (García-Marzá, 2004). Així doncs, l'ètica aplicada no pot defugir el paper fonamental que ha d'assumir la societat civil.

Els actors de la societat civil es relacionaran mitjançant l'acció comunicativa, caracteritzada per l'orientació de l'actor envers l'enteniment o l'acord. Sense renunciar al diàleg i sense cap creació artificial de cap transcendència conceptual pel que fa a la idea de justícia i d'equitat, un concepte de societat civil podria ser el següent;

Àmbit d'interaccions estructurat al voltant d'una xarxa d'associacions i organitzacions que, dins de l'ordre jurídic, són possibles gràcies al lliure acord de tots els participants, amb la finalitat de trobar conjuntament la satisfacció de determinats interessos i la resolució consensual de possibles conflictes d'acció. (García-Marzá, 2004).

L'ètica del discurs coordinaria l'acció i la societat civil seria l'encarregada de donar sentit a l'acció comunicativa allunyada del pur utilitarisme i de la coacció del dret. Això no vol dir que la societat siga el terreny de la moralitat i el dret de la legalitat. Ambdós se referiran a com podem ordenar la intersubjectivitat, però ho faran de manera diferent. Mentre des de l'ètica ens referirem a la força de la convicció racional, segons diu Habermas, des del dret s'analitzaran les conseqüències i es recolzarà en la coacció jurídica. El dret estableix les accions i la societat civil les actualitza. Tanmateix, s'han de pensar els conflictes d'acció dins les societats pluralistes i la globalització més enllà del dret i des de la perspectiva d'una societat civil capaç de generar *recursos morals*, considerada «com una organització capaç de generar allò que C. Offe considerarà recursos morals, aquelles disposicions i capacitats que ens condueixen a l'enteniment mutu, al diàleg i a l'acord com mecanismes bàsics per a la satisfacció d'interessos i per a la resolució consensual dels conflictes d'acció» (García-Marzá, 2004: 47).

D'altra banda, «eixa amplitud semàntica és a totes llums excessiva i ha acabat per convertir a la societat civil en una espècie de *concepte- soluciona- tot* (Acanda, 2002)» (García-Marzá, 2008: 33). Dins d'aquest concepte s'han colat multitud de posicions i d'estructures que molts cops encobreixen situacions clarament desaprovable. La Fundació Francisco Franco té com una finalitat el foment de la cultura mentre tothom sap que sota aquest nom allò que veritablement hi ha és un enaltiment de la figura d'un dictador. Organitzacions de clara ideologia partidista i excloent, molts cops s'aixopluguen sota unes sigles que volen tapar la veritable tasca d'aquelles. Tanmateix, una teoria crítica no pot renunciar a donar raó d'un concepte que té un ús tant generalitzat en al praxi social i política, però, que hem d'analitzar per a tindre cura per a no donar el mateix status a totes les organitzacions que se'ns presenten sota el nom de societat civil. La seva importància dins d'aquesta democràcia radical que defenen els autors esmentats és tal que el seu potencial ha d'erigir «un model de democràcia que apropa la presa de decisions a l'arrel d'aquest sistema que no es un altre que la ciutadania» (Cortina, 2007 ).

Habermas descriu «l'espai públic-privat com una caixa de ressonància» (Cortina, 2009), per a fer aplegar a les institucions les opinions de la societat civil. L'espai és el lloc de deliberació de l'opinió pública on l'acció comunicativa entre els diferents participants engega el procés dialògic. Ni és una institució ni una organització, és des d'aquest espai on s'implementen les pressupòsits bàsics del llenguatge per a cercar l'exigència d'universal que es suposa a tota cerca de consens. «Una xarxa per a la comunicació que es pot generalitzar en forma abstracta per a un públic més gran» (Habermas, 1996). Per a l'autor, la societat civil són associacions, organitzacions, moviments... sorgits de forma més o menys espontània que recullen els problemes i les injustícies dels àmbits privats i les transmeten a l'espai públic de l'opinió pública. La *Plataforma en defensa de l'Ebre* és un moviment, «de base voluntària, no econòmica i no estatal » (Habermas,1996), sorgit de les persones que veien amenaçat el seu habitat i no dubtar en fer públiques les seves reivindicacions a l'opinió pública. L'articulació d'aquesta protesta adduint drets fonamentals, cas de la defensa del medi ambient, cerca la interpretació pública de la suposada injustícia que aquest moviment propugna i utilitza l'acció comunicativa des del paradigma del

llenguatge per a assolir un determinat efecte en la voluntat política a les diferents institucions parlamentàries. «Una definició de societat civil que ajunta la perspectiva hermenèutica, d'interpretació dels diferents espais de la societat civil i la perspectiva crítica, com a criteri normatiu de validesa» (García- Marzá, 2008: 36).

El seu nucli institucional el constitueix eixa trama associativa no-estatal i no econòmica, de base voluntària, que ancora les estructures comunicatives de l'espai de l'opinió pública en la component del món de la vida, (junt amb la *cultura* i la *personalitat*) és la *societat*. La societat civil es compon d'estes associacions, organitzacions i moviments sorgits de forma més o menys espontània que recullen la ressonància que les constel·lacions de problemes de la societat troben en els àmbits de la vida privada, al condensar i elevar el to, la transmeten a l'espai de l'opinió pública. (Habermas, 1992).

#### 5.4.1. Democràcia de doble via.

Habermas planteja l'autolimitació pròpia de la societat civil. Segons l'autor, la societat civil no pot caure en les lògiques típiques del poder polític ni ocupar el seu lloc, així com tampoc pot pretendre una gran influència en les esferes d'execució de la voluntat política.

Cohen i Arato accentuen amb raó *el limitat espai* d'acció que la societat civil i l'espai de l'opinió pública permeten a les formes d'expressió no institucionalitzades [...] però ni conceptualment ni política pot ocupar el lloc d'aquell subjecte en gran format, inventa per la filosofia de la història, que tenia com a missió en conjunt posar a la societat sota el seu control i a la vegada actuar legítimament en nom d'ella. (Habermas, 1992).

Una societat civil que necessita una cultura política forjada en la llibertat i on l'espai de l'opinió pública constituïx una estructura intermediària entre el poder polític, els sectors privats de la societat i els sistemes d'acció específics. La societat civil és una peça clau en la concepció de la **democràcia de doble via** que propugna Habermas i es convertix en fonament d'una democràcia radical; l'especificitat que reconeix a l'opinió pública i a la societat civil enfront aquells que els negaven tota possibilitat de deliberació en detriment del poder polític i estatal, n'és cabdal per a descobrir els llocs del debat i del discurs. Ja Tocqueville a la seva obra *la democràcia a Amèrica* de principis del segle XIX, repassava els significats bàsics d'aquest espai civil; com un antídoto contra l'individualisme i com un fre al totalitarisme democràtic i el paternalisme estatal (García Marzá, 1996). Constatem que amb una societat complexa com la nostra, aquestes asseveracions no són gens desafortunades ni anacròniques en treure trets

distintius del nostre Estat del benestar i de l'individualisme egocèntric de les societats occidentals capitalistes nascudes de la caiguda del Mur de Berlín.

«La separació liberal entre Estat i Societat Civil, ara en majúscules i segons Held, és necessària per central per a recuperar l'ordre polític democràtic» (García-Marzá, 1996: 33). L'Estat deu protegir les necessitats bàsiques de justícia i equitat. Amartya Sen ens parlaria de «*capacitats*, com a eines que permeten a la persona apoderar-se i tenir responsabilitat de les seves accions» (2010). Les institucions, per altra banda, al nostre parer i al contrari que allò que diu Held, han de sotmetre's a una *reforma administrativa* que implemente una sèrie de mecanismes democràtics dins dels partits polítics i considere la democràcia local com el punt fort, en ser on la participació i l'equitat són més vigoroses i més properes a l'Administració. Tot dins d'un continu procés d'aprenentatge que no concep els processos democràtics com quelcom fix, transcendental i determinat estàticament. Així doncs, com diu la professora Cortina:

La democràcia de doble via permet distingir entre les deliberacions orientades a decisions regulades per procediments jurídics i les deliberacions de l'opinió pública i la societat civil, de manera que reconeguem a la societat civil un espai propi, que no és el de la política institucional, encara que dega influir en ell (2009: 185).

Les institucions sempre havien centrat les investigacions de la filosofia política i de la teoria crítica. La societat civil i la capacitat d'implementar els recursos morals eren descartades per la reducció al dret i amb les pretensions de validesa sempre dins de l'àmbit juridico-administratiu. La confusió d'igualar vigència social i validesa moral deixava fora a l'individu i els canals de l'esfera pública on es du a terme l'acció comunicativa. Els processos informals eren obviats en favor d'un dret positiu que deixava fora a la Societat civil. Una política deliberativa que no considere la dignitat i la igualtat de totes les persones, el seu món moral, no pot donar una plataforma des de la qual «pretendre obligar moralment, constituint la *fenomització* d'una ètica cívica, que deu convèncer amb raons si pretén obligar» (Cortina i García-Marzá, 2003). La Societat civil, doncs, ha de ser entesa com un lloc de descobriment, justificació i decisió en els nivells decisius de la formació de l'opinió i de la legitimació comunicativa del poder polític.

#### 5.4.2. Caràcter global de la societat civil.

Als problemes de definició de la societat civil s'ha de sumar altres qüestions que dificulten, encara més, si cap, el concepte com «a referent bàsic per a l'ampliació i intensificació possible dels marges de la vida democràtica» (García-Marzá, 2008: 32).

L'escenari polític, econòmic i social canvia acceleradament en un món cada cop més digital, efímer i on allò que avui és pot transmutar-se. La crisi del deute financer de l'any 2008, el *Brexit*, l'arribada de Trump al govern dels EEUU, el terrorisme islàmic, el daltabaix polític que estem patint aquests dies a Catalunya... Els canvis afecten al concepte mateix de la societat civil que, com hem vist abans, «vol englobar totes les formes no estatals d'articulació i organització social» (García-Marzá, 2008). Diferents procedències dels actors, la pluralitat i la complexitat de les societats actuals fan que l'estudi i l'anàlisi de la societat civil haja de prendre en compte «aspectes decisius que centren la temàtica d'allò que es denomina *second wave* en la literatura sobre al societat civil» (García-Marzá, 2008: 34).

En primer lloc, constatem la pèrdua de la referència de l'Estat-nació i la dissolució de les fronteres administratives i jurídiques que això comporta. Els participants de la societat civil continuaria sent, com hem examinat abans, els actors diferenciats de l'àmbit polític institucionalitzat amb la capacitat d'influir en els processos de decisió política però amb la diferència que «ara aquesta capacitat assoleix un nivell transfronterer i fins i tot global, tant en les seves estructures com en els seus objectius» (Feenstra, 2013: 85). La pèrdua de la referència clara que tenia la societat civil, és a dir, de l'Estat-nació, és una de les qüestions més problemàtiques per a donar raó dels nous reptes i del nou espai on s'ha de moure la societat civil global. En segon lloc, els treballs sobre la societat civil donen «gran importància en els problemes d'institucionalització, en la realització fàctica d'eixa voluntat compartida» (García-Marzá, 2008: 41). L'absència d'organismes globals que funcionen com a marc comú és problemàtica per a l'acció de la societat civil sobre les institucions polítiques i econòmiques. «En resum, s'aprecia com les crítiques a determinades dinàmiques actuals de la societat civil global es dirigeixen en dos sentits: envers les estructures



pròpies dels seus actors i envers els desequilibris i problemàtiques causades per l'absència d'un Estat global» (Feenstra, 2013: 84).

Una anàlisi que es vullga rigorós, ha de tindre en compte aquests nous escenaris globals per a la societat civil i explicitar el seu capital ètic per a poder aplicar-los en els àmbits corresponents sense haver de renunciar als seus pressupòsits bàsics; deliberació de l'opinió pública en un espai públic que no és el de la política institucional.

Una vegada la relació entre societat civil i Estat-nació ha desaparegut en l'espai global, així que cal plantejar;

un ordre polític cosmopolita, per a aplegar a eixe ordre, Kant se serveix contínuament de l'analogia amb aquella primera sortida de l'estat de naturalesa, que mitjançant la constitució naturalista d'un determinat Estat possibilita als ciutadans del país una vida en llibertat assegurada per mitjans legals (Habermas, 1992).

Habermas, recorre a Kant, a la seva proposta de la *Pau Perpètua* i afirma que «existeix un espai entre una república mundial i una associació voluntària de nacions» (García-Marzá, 2008). Presenta una situació cosmopolita estructurada en diversos nivells; supranacional i transnacional que comparteixen espai amb els *global players* (García-Marzá, 2008). Un ordre **cosmopolita** que no acaba de quadrar amb la societat civil, en deixar Habermas fora de la societat civil a l'economia i la política i deixar-la reduïda a una mera opinió pública;

Si bé el concepte de Habermas de societat civil troba una fonamentació sòlida en la teoria de l'acció comunicativa, la seva delimitació als espais públics no deformats, a la comunicació no distorsionada i als interessos universalitzables, aconsegueix minvar la força crítica del concepte i redueix el poder comunicatiu a un ximple correctiu del poder administratiu, on queden la resta d'esferes de la societat civil en la seva teoria democràtica, si no volem que l'autonomia i la participació queden sense sentit (García-Marzá, 2008: 42).

Així doncs, cal anar més enllà del concepte de societat civil global de Habermas i donar una proposta de definició de la societat civil que vaja més enllà del seu paper, atribuït per Habermas, d'opinió i que puga servir per a definir-la. Així mateix, ha de ser vàlida per a examinar les institucions que, a causa de l'exclusió que en fa l'autor, resten fora de la seva anàlisi. L'esfera econòmica i les seves institucions no poden quedar fora, al meu parer, d'una teoria crítica que vullga analitzar la gran majoria de les relacions socials que les tenen com a primordials. En un món estem atrapats en el cercle viciós d'una economia capitalista i depredadora, la teoria crítica és més que mai

necessària per a traslladar al terreny deliberatiu aquells aspectes que es volen considerar immutables, cas de la infal·libilitat dels mercats. Si Habermas va oblidar que el món econòmic pertany a la societat civil i que necessita legitimació comunicativa, nosaltres, més que mai i com a conseqüència de l'agreuement de les desigualtats econòmiques i de pobresa crònica, hem d'intentar recuperar el concepte i no deixar que la immensitat d'allò global, ens faça perdre la perspectiva. Per a aconseguir-ho, la societat civil ha de ser un dels actors principals de la teoria crítica que tota societat democràtica, tal i com veurem en el següent capítol, precisa.

## 6. GOVERNANÇA I COSMOPOLITISME.

Ara fa pocs dies, el dia de Tots els sants o de Halloween per a ser més exactes, un individu de procedència uzbeka, a la vegada que cridava *Al·là és gran*, va atropellar i matar a vuit persones, argentines, que estaven de passeig amb la seva bicicleta, a un carril bici de Manhattan. Notem que els actors i els espais de l'atemptat terrorista són d'allò més divers. Hores després, l'Estat islàmic, mitjançant les xarxes socials, reclamava l'autoria dels fets. A més a més, fa multiplicitat d'espais, físics i digitals, fan que tot plegat, no es pugui analitzar des dels paràmetres anteriors ancorats en l'Estat-nació. Així mateix, la multiplicitat d'espais, nacionalitats i eines digitals fan que l'anàlisi haja de tenir en compte la diversitat d'actors que hi participen.

Els mecanismes morals, que tenen com a base l'acceptació i la recerca de solucions consensuades, han de considerar la pluralitat inherent de les situacions i donar una metodologia per a la recerca cooperativa de solucions als nous desafiaments que s'hi produeixen, cas del terrorisme descentralitzat i amb motius religiosos en una societat occidental secularitzada. Una **governança cosmopolita** que tinga la política deliberativa com a fonament per a implementar orientacions de les institucions, organitzacions i ciutadans.

La governança sorgeix en bona mesura com a resposta als problemes de governabilitat que enfrontaven als Estats-nació i es presenta com una forma d'acció col·lectiva entre les institucions, les organitzacions i la ciutadania des de tres àmbits; el polític, l'empresarial i la societat civil (González, 2013: X).

El desenvolupament d'una governança cosmopolita per a dibuixar una ètica pública que done raó de les accions preses amb l'objectiu ineludible de caminar envers l'excel·lència per a una justícia social sense caure en l'utopisme, sembla el propòsit de tota acció social que vullga donar raó de la realitat. L'anhel sembla desproporcionat, però, al meu judici, qualsevol intent d'orientar l'acció de les institucions, organitzacions i de la ciutadania envers la concepció igualitària de la realitat social, no es pot aturar ni quedar satisfeta en mitges tintes. La realitat social se'ns escapa, donar o, almenys intentar donar pautes i explicitar mitjançant els recursos morals que són inherents al propi llenguatge, és una de les tasques que es vol assolir mitjançant l'aplicació de les ètiques allí on el dret i l'administració ha fracassat. «Es pretén

abordar tals terrenys des d'una perspectiva ètica que situe la governança al servei de la transformació ètica de les institucions, de les organitzacions i dels ciutadans» (González, 2013).

### 6.1. Més enllà de la governabilitat nacional.

El segle XXI ha dut una connectivitat nova entre els diferents actors institucionals, organitzatius i de la ciutadania, que ha capgirat la fesomia de la mirada per a assolir les respostes moralment legítimes i socialment indicades a cadascun dels reptes que s'hi proposen. L'auge de les tecnologies de la informació fan que hagen canviat el camp i les eines comunicatives. A la societat industrial, es considerava els *mass media* els vertebradors de l'Estat modern. La premsa, la TV, la ràdio... mantenien la població dins d'uns paràmetres informatius on l'espectador només rebia i elegia el canal informatiu que desitjava, cas que hi hagués diversitat de mitjans, clar. Actualment la informació viatja més enllà d'aquest marc constrictiu, la humanitat crea grans quantitats d'informació cognitiva que cap ésser humà podrà assimilar en tota la seva existència i fa que la informació i l'opinió s'escapen si no hi ha unes maneres de filtrar i organitzar-la. No és aquest un treball per a analitzar els problemes del caire efímer i veloç de les noves eines informatives ni tampoc de l'impacte que puguen tindre en un cervell, que biològicament resta quasi igual des de fa molts d'anys, mentre la cultura imperant s'ha accelerat i augmentat vertiginosament. Però sí que s'ha de fer notar que l'àmbit de la comunicació ha canviat i no s'atura, en fer allò que avui és actual, antic a l'endemà. És per això que nous conceptes per a abordar la realitat social són, al meu parer, necessaris.

Així doncs, al meu parer, hem de considerar el **cosmopolitisme**, entès com un concepte que considera a l'home ciutadà del món, sense distinció de races ni de nacionalitats:

concepte mediador que integra exigències de justícia i a la vegada fa referència a aquells que són membres d'una comunitat, una racionalitat de la justícia amb la calidesa del sentiment de pertinença. Per això, l'elaboració d'una teoria de la ciutadania, unida a les teories de la justícia i la democràcia, però amb autonomia respecte a elles, aquest seria un dels reptes del nostre temps. (Cortina, 1997: 30).

Ja he fet menció en capítols anteriors que, d'acord amb Habermas que «el nacionalisme no és cap pressupòsit necessari per a un procés democràtic [...] dita

identitat és un *factum* històric preconstitucional» (1992). Així que cal buscar el procés democràtic en «la progressiva inclusió de la població en el status de ciutadà obre per a l'Estat no sols un una nova font secular de legitimació, genera a un temps el nou pla d'una integració social abstracta mitjançada pel dret» (Habermas, 1992). L'autor advoca per les construccions constitucionals de la sobirania popular a través dels propis ciutadans, «una autolegisllació democràtica sols es pot dur a terme, així, per la via de la realització d'aquells drets que el mateixos interessats han de reconèixer-se mútuament» (Habermas, 1992). L'autor, fins i tot, no considera que el *demos* dels ciutadans pugui tindre un basament etnològic per a configurar l'ordre jurídic positiu de l'Estat democràtic, «no és necessari un consens de fons previ i assegurat per la homogeneïtzació cultural» (Habermas, 1992).

Per tant, des d'una ciutadania cosmopolita, al meu judici, és des d'on s'han d'implementar les accions destinades a donar raó sobre la problemàtica social que una globalització comporta. Els límits de l'Estat-nació han estat superats per i «sense l'existència d'un poder supraestatal, el dret internacional no pot ser reclamat ni aplicat de la mateixa manera que el dret intern dels Estats» (Habermas, 1992: 104).

Front als autors que consideren que la democràcia ha entrat en decadència i fan notar el grau de desafecció ciutadana que impera a les societats actuals, John Keane, un teòric polític contemporani, contempla el fet és un símptoma més del canvi de canals per a participar. La tecnologia digital possibilita un escrutini públic de l'acció política impensable uns anys abans. La monitorització del quefer del poder consolida, segons l'autor, un contrapoder front al poder dels governs i de les corporacions empresarials. (Feenstra i Medina-Vicent, 2016). D'altra banda, la pràctica del *whistleblowing*, així mateix, ciutadà conscient que es manté alerta i denuncia les males pràctiques del poder o de les empreses, mostra com la ciutadania participa de noves dinàmiques polítiques. Al meu judici, canalitzar eixa monitorització i eixa protesta dels ciutadans per a poder influir en l'acció política i econòmica és vital per a redreçar les polítiques d'un món global que molts cops, se'ns escapa de les mans.

### 6.1.1. La Unió Europea.

La construcció europea és un continu en l'obra de Habermas, el seu horitzó jurídic i polític és transnacional i a llarg termini cosmopolita. En un món dominat per l'economia global i on les finances ha agafat el protagonisme en l'esfera política (Arias i Costas, 2016), la meta ha de ser, per a l'autor, una expansió planetària de la democràcia que comporte la legitimitat de les decisions polítiques que afecten a tothom (Guerra Palmero, 2016).

El futur d'Europa, que és actualment allò que més m'importa [...] si abans de les pròximes eleccions europees a l'any 2009 no s'aconsegueix fer objecte d'un referèndum la qüestió polaritzant de la *finalité*, de per a què de la unificació, haurà quedat decidit el futur de la Unió Europea en el sentit de l'ortodòxia neoliberal. (Habermas, 2008: 61).

Dubto que Habermas fos conscient dels esdeveniments que es succeïrien a la vella Europa. Des del *Brexit*, l'auge de l'extrema dreta a França i els Països Baixos, el daltabaix català... tots uns processos que posen l'entramat comunitari en greus problemes. La crisi financera de l'any 2008, així mateix, ha posat a prova els fonaments de la Unió Europea. Al meu judici, la seva supervivència es deu a la demanda del deute dels països del sud van contraure amb els bancs del nord a l'època de la bombolla econòmica. Des de Hegel sabem que la filosofia sempre aplega tard i només apareix quan la realitat ha complert el seu procés de formació i s'ha acabat (Insausti, 2016: 9), per això sembla irrenunciable bastir una teoria crítica si volem recuperar una idea d'Europa inclusiva i que tinga més valors que aquells purament instrumentals.

El cert és que les nacions europees han aconseguit un nivell d'integració econòmica extraordinària entre elles. Sota el mercat únic europeu hi ha un fenomenal entramat institucional dedicat a suprimir costos de transaccions i a harmonitzar regulacions. Així mateix, han creat un Tribunal Europeu de Justícia que vetlla pel compliment de reglaments que afecten a tots els membres de la Unió Europea. Després de l'atzucac català, el president de la Generalitat ha anat a Brussel·les per a siga un altre tribunal qui el jutge. També, s'ha format una Comissió Europea per a impulsar polítiques comunes i programes per a proporcionar ajuda financera a les regions més desfavorides. Així doncs, Europa s'ha convertit en un espai de transició econòmicament més integrada que qualsevol part del món (Rodrik, 2011).

En canvi, la Unió Europea mostra les dificultats d'aconseguir una unió política forta per a fer front als problemes inherents del pes de les finances en la política dels països que hi formen part. Espanya i Portugal són un exemple clar d'una situació on prima l'economia per sobre de la política amb les desigualtats inherents a tota economia neoliberal, «Per a Piketty, els elevats índexs de desigualtat són l'estat natural de les economies modernes, donada la regla general del capitalisme segons la qual els beneficis del capital augmenten per damunt de les taxes de creixement econòmic» (Arias i Costas, 2016: 136). Mentre a estos dos països la unió econòmica no els permet devaluar la moneda per a potenciar el seu creixement i els aboca a prioritzar el pagament del deute, la manca d'unió política impedeix que reben el suficient recolzament de la resta d'Europa per a pal·liar el retrocés econòmiques mitjançant polítiques redistributives.

El projecte de la Unió Europea, en un principi, semblava que comportaria assolir més igualtat entre els seus territoris. El cert és que mentre els països del nord continuen amb el seu nivell d'atur per sota de la mitjana i un PIB elevat per damunt d'aquesta, els països del sud i més concretament Espanya han vist augmentar la desigualtat aquests últims anys; la renda disponible de les llars espanyoles va caure un 20% en 2008 (Arias i Costas, 2016) i encara no s'ha recuperat mentre que els impostos directes, cas del IVA, han augmentat considerablement.

D'altra banda, els reptes del terrorisme islàmic, la immigració, la sortida del Regne Unit de la Unió Europea... fan que « Europa, ha de treure forces, al meu parer, per a emprendre una reforma que no sols proporcione a la Unió un procediment efectiu per a prendre decisions, sinó un ministre propi d'Afers Exteriors, un president elegit directament i una base fiscal pròpia» (Habermas, 2008: 63). La fe del nostre gran pensador i teòric no s'atura i considera una Unió Europea política com remei per a fer front a les lògiques neoliberals i els efectes que estes provoquen, cas de la desigualtat i la injustícia. Una Unió Europea unida per un context «compartit intersubjectivament d'enteniment possible» (Habermas, 1992: 143).

## 6.2 Societat civil i globalització.

John Keane defensa un concepte de societat civil com a centre d'una democràcia on la ciutadania en forma part activa i incideix en la definició del procés polític dins de les actuals societats globals. El problema radica que la societat civil dins del procés de la globalització ha perdut el seu marc de referència; l'Estat-nació. Keane utilitzarà elements normatius per a la solució dels problemes socials i una perspectiva crítica, «la seva definició de societat com a «sistema dinàmic d'institucions socioeconòmiques interconnectades insisteix clarament en eixe caràcter de tipus ideal» (García-Marzá, 2008: 36). Així doncs, podem, seguint aquesta lògica, concebre la societat civil global com «una espècie de *societat de societats interconnectades*, capaces idealment de pluralitzar les relacions de poder i problematitzar la violència als quatre racons del planeta» (Feenstra, 2013: 89).

Keane ens parla d'una ètica de societat civil global que incorpora valors com el pluralisme, la tolerància i la civilitat, és a dir, de valors que li impel·leixen a parlar de la mateixa societat civil com un projecte ètic, com un ideal ètic (García-Marzá, 2008). La fonamentació d'eixa idea queda fora de la comprensió del concepte. Keane utilitza una argumentació de tipus transcendental quan defineix els valors i les normes que han de configurar eixa societat civil global. Per a no caure en el dogmatisme de la raó pura en parlar d'ètica hem de recuperar l'argumentació kantiana en forma d'una hermenèutica crítica (Cortina, Conill i García-Marzá, 2008). L'autonomia i la llibertat han d'aparèixer quan parlem d'una definició de societat civil, és quan ja podem parlar d'un «enfocament radical de la societat civil » (García-Marzá, 2008: 38). « Mary Kaldor afirma que la novetat quan parlem de societat civil global radica en el caràcter que adquireix la societat civil després de la caiguda del Mur del Berlín i el final de la divisió del món en blocs» (Feenstra, 2013: 89) i la defineix com un procés on es negocien i reproduïxen contractes o acords socials (García-Marzá, 2008: 38). No hi ha cap referència al fons moral que una acció comunicativa posseeix.

Així doncs, és des de la perspectiva d'una ètica del discurs que hem desenvolupat en els capítols anteriors és des d'on analitzar la societat civil global. La resolució dels conflictes mitjançant el diàleg i la deliberació per a aplegar a consensos



assigna a la lògica comunicativa un paper central com a mecanisme de coordinació de l'acció. «El diàleg implica l'aspecte moral bàsic del reconeixement recíproc de l'altre, però tal acord es deu mitjançar amb la lògica pròpia de cada una de les esferes» (García-Marzá, 2008: 40). La primacia de la lògica comunicativa ha de combinar-se amb la pluralitat de les diferents esferes de la societat civil; l'exigència moral d'una participació igual i efectiva deu combinar-se amb les estratègies d'un determinat bé social. «L'hermenèutica crítica s'encarregarà de donar raó de la diversitat i la pluralitat, de reconstruir el sentit de les diferents pràctiques de la societat civil» (García-Marzá, 2008: 39).

Notem com la societat civil és un criteri normatiu i crític. Es refereix al saber pràctic que es pressuposa al sentit de les diferents pràctiques i institucions. La heterogeneïtat de les esferes de la societat civil; grups a favor del medi ambient, ONG sanitàries...fan que els criteris normatius siguin molt diversos. Tanmateix, sembla que dos criteris són el denominador comú dels conjunts de propostes; la *no violència* i el *pluralisme*. «Keane, Habermas, Cohen, Arato, Barber, Alexander i un bon grapat d'autors, reconeixen el valor d'aquests principis encara que utilitzen, a la vegada, uns altres criteris diferents en les seves diferents propostes» (Feenstra, 2013: 96). La *Fundació Francisco Franco*, doncs, quedaria fora de la societat civil per no complir un dels criteris bàsics de donar cabuda al pluralisme, en considerar una única ideologia i no acceptar que l'altre en tinga una de diferent.

Per tant, el reconeixement de la societat civil com un ens dinàmic, variable i divers; és a dir, obert a la participació i la inclusió permanent i on les fronteres varien constantment ens permet inferir que no hi ha diferència entre societat civil i societat civil global (García-Marzá, 2008). La societat civil no entén de fronteres físiques o administratives, per la qual cosa, la diferència entre ambdós és innecessària en considerar que el seu àmbit d'actuació, ve determinat sols i exclusivament «per la dimensió dels conflictes que es vullguen solucionar de manera dialògica i raonada» (García-Marzá, 2008: 41).

El grau de millora i crítica que una societat civil pot oferir, mitjançant el seu saber pràctic que subjau en el sentit de les diferents pràctiques, dins de la governança

global és un pilar bàsic per a implementar les reformes de les organitzacions claus de la societat global. Associacions com *Save the children* denuncia i explicita la injustícia dels xiquets que no es poden abastir d'aigua al Tercer Món, i des de la seva plataforma pot exigir el respecte als drets humans que no es donen en eixos països. La societat civil és la peça clau per a determinar l'acció política mitjançant el poder comunicatiu d'una democràcia radical (Cortina, 2009), que es vullga compromesa en una governança a una societat global.

### 6.3. Recursos morals globals.

Ja hem vist anteriorment quan parlàvem de l'aplicació de l'ètica en les diferents esferes de la societat. Així mateix, acabem d'analitzar com podem parlar de societat civil global sense un ordre previ polític cosmopolita. Ara partir de la definició de societat civil del capítol anterior, hem definit els recursos morals com a «disposicions i capacitats que ens condueixen a l'enteniment mutu» (García- Marzá, 2004: 47).

Des d'aquesta visió de les ètiques aplicades, no com a receptes infalibles per a solucionar problemes, si no com a eines per a l'intent de diluir els conflictes per a consensuar possibles solucions, és des d'on els recursos morals inherents a tota acció comunicativa han de prendre el lloc de fonamentalismes estratègics o nascuts de la consciència individual. En un món globalitzat on el dret i l'administració no apleguen a donar raó de la problemàtica social, és necessari dotar d'arguments els mecanismes d'acció social que perpetuen certes injustícies. El trencament de les fronteres estatals d'organització, control i coacció de les activitats humanes és un altra raó a afegir, al costat de la ja esmentada entre formes legals i morals, per a explicar l'enorme interès que existeix en l'actualitat per les ètiques aplicades (Cortina, Conill i García-Marzá, 2008).

L'enfocament dialògic en serà el punt de partida de l'ètica aplicada, basat en la justificació i la participació. La globalització no pot quedar al marge de la racionalitat comunicativa que es retroalimenta a través d'aquests dos conceptes que han de regir les pràctiques socials. La reconstrucció d'eixos recursos, mecanismes o medis dels quals disposen els actors socials per a la realització de les accions socials i identificar la dimensió moral, és el primer pas per a identificar on ens movem quan parlem d'ètiques

aplicades. La **confiança**, «entesa des d'un punt de vista funcional, s'estén com l'expectativa dipositada en el comportament futur d'una determinada persona o organització» (García- Marzá, 2003: 176), és un recurs moral que ens permet un joc d'expectatives que no són més que significats que l'actor associa a si mateix i als altres. Si traem una botella d'aigua mineral d'una màquina, quan posem la moneda esperem, primer, que surta la botella de la màquina expenedora i després que aquella aigua siga mineral. «MacIntyre diu que estem en contexts on fallen els mecanismes tradicionals de l'acció, les normes i el dret, on erra la *confiança en les activitats professionals*, i en les institucions, afegiríem per la nostra part» (García-Marzá 2004: 230). A nosaltres ens interessen els significats de confiança referits als drets, deures i obligacions que ens transmeten en la norma per a poder creure que els altres, així mateix, la compliran. La característica bàsica de la confiança serà, a judici de A.O. Hirschmann, que més augmenten quan més s'utilitzen i desapareixen quan no s'utilitzen i a més a més, es troben entrelligats amb un potencial de raons de les quals depén, en últim lloc, la seva validesa, i, per tant, les expectatives on es recolza (García-Marzá 2003, 2008: 43,177).

La confiança, doncs, com una disposició i capacitat que ens condueixen al reconeixement mutu, al diàleg i a l'acord com a mecanismes bàsics per a recolzar-nos en les situacions socials. Competències que tothom posseeix per a actuar en conseqüència gràcies a la nostra capacitat per a guiar-nos per judicis morals. La tasca de l'ètica aplicada serà la conversió del poder del recurs moral en poder social. Als contextos globals, aquesta força de l'acció comunicativa crea espais per a generar confiança i reputació en espais no delimitats per les fronteres de l'Estat-nació on interaccionen els diferents actors. Reconstruir eixe saber intuïtiu i no separar vigència social i validesa moral com si per un cantó estiguessen les institucions i per l'altre els valors ètics per a mostrar el caràcter integratiu que posseeix la mateixa realitat social on és impossible separar vigència i validesa, és la tasca d'una ètica aplicada que vullga donar raó de la realitat social (García-Marzá, 2008).

#### 6.4. Cosmopolitisme cordial.

Una vegada definits els nous actors i els recursos que omplim l'espai deliberatiu per a donar raó i validesa moral a la realitat social que ens envolta, és l'hora ja

d'intentar, almenys, una aposta per una anàlisi per a la recerca de la justícia global que unes societats plurals i basades en una tecnologia, demanden.

#### 6.4.1 Un nova manera de governar.

Les teories de la governança s'havien centrat tradicionalment en la dimensió política, en l'estat i en les seves institucions. Una vegada la globalització s'ha liquat (Bauman, 2010), les fronteres estatals és imprescindible reprendre els estudis de governança afegint nous actors. Com hem vist, la societat civil i els recursos morals que li són propis seran adequats per a donar raó «de les noves necessitats de legitimació i de la importància actual dels mecanismes globals interacció de l'acció» (García-Marzá, 2008: 44).

«David Held afirma que la governança és una resposta als problemes de governabilitat als quals ens exposa allò que ell denomina *la paradoxa del nostre temps*» (González, 2013: 5). La realitat social i els problemes que hi succeeixen no poden enfrontar-se sota les coordenades d'un Estat-nació. El repte de la immigració no depèn, tan sols, de l'estructura de l'Estat-nació actual. La realitat en el lloc de naixement, les màfies a les quals s'han de plegar, l'estat de la mar, etc... tot això comporta una sèrie de condicionants els quals no podem emmarcar-los només dins de l'existència d'un Estat-nació. És a dir, els problemes als quals plantem cara requereixen una coordinació de l'acció entre diferent nivells; local, nacional i internacional i es pense en la col·laboració entre els sector polític, econòmic i la societat civil (González, 2013).

Per a l'autora, el concepte de *governança* implica una nova forma de governar que es caracteritza: per un costat, per una descentralització del poder polític, on les autonomies i les municipalitats guanyen protagonisme; per altre, implica una organització en xarxa en comptes de jeràrquica i burocràtica; i finalment, es difuminen els espais entre Estat i societat civil junt a altres dicotomies com públic/privat, dret/usos socials, etc... (González, 2013). Tot això promou que els assumptes es decideixen en base al debat en compte d'altres lògiques, la governança, com no pot ser d'altra manera, s'ha de legitimar mitjançant, al meu parer, una ètica del discurs adaptada a una realitat on el discurs segueix més canals que ara fa vint anys i on l'espectador ha passat

de ser un mer destinatari de missatges a poder elegir entre la diversitat de les pantalles digitals. L'hipertextualitat, tal i com diu Joan Campàs, posa en primera línia altre paràmetres per a l'intent d'analitzar un cosmopolitisme que s'aplique en una governança que puguem legitimar moralment. «la societat de la informació, els productes culturals ja no funcionen com un fluxe, sinó com un gran magatzem universal on pot accedir l'usuari, i per això és vital la formació de l'usuari que el capacite per a discernir» (Campàs, 2011: 113). Serem nosaltres i les interaccions amb aquests nous canals qui forniran la nostra identitat en no ser reductible a un encadenament lineal de causes. Una governança global necessitarà d'individus que es senten ciutadans globals i per això:

Peter Singer, professor d'ètica a Princeton, ha escrit de forma molt convincent sobre el desenvolupament d'una nova ètica global que sorgeix de la globalització, "Si...la revolució de les comunicacions ha creat una audiència global", escriu, "necessitarem justificar el nostre comportament a tot el món (Rodrik: 2011: 233).

Sen, fins i tot, considera que les divisions polítiques que han dut profunds fraccionaments en l'ètica i la filosofia política (Rodrik, 2011). El cert és que el *cosmopolitisme ètic*, per a Held, és aquell que deuria orientar els processos de la política i la presa de decisions. Un cosmopolitisme que «defensa la autodeterminació i la llibertat enfront el poder arbitrari» (González, 2013: 25). Per tant, i a judici de la professora González, qualsevol proposta de governança amb sentit cosmopolita deuria reconèixer l'autonomia i la deliberació ètica que cerca la intersubjectivitat amb els altres des del reconeixement, més que des de la imparcialitat (2013: 27). Al meu judici, un cosmopolitisme de tothom i per a tothom, on la recerca de la validesa moral siga la tasca d'una ètica discursiva que oriente al procés globalitzador. Una ètica global que pretenga assolir una validesa universal, més enllà de les diverses formes tradicionals i convencionals de vida (Conill, 2013).

#### 6.4.2. *Ethica cordis.*

Una ètica global que supere l'individualisme i que descobreisca el vincle entre tots els éssers dotats de competència comunicativa per a orientar la governança cosmopolita en una societat global és un dels reptes, sota el meu parer, de les ètiques aplicades actuals. El reconeixement de l'altre com a persona i que a la vegada supere el vincle discursiu per a donar cabuda a altres dimensions (Cortina, 2007), per a

configurar una anàlisi de la globalització a través d'un cosmopolitisme cordial que argumente sobre la validesa moral de les accions polítiques i econòmiques que es duen a terme des de les diferents organitzacions.

La necessitat de dotar de carn i os a una ètica mínima és la proposta de l' *ètica de la raó cordial*, de l' *èthica cordis* que desplega les potencialitats de l'acció comunicativa (Cortina, 2017).

Obstinada en la tasca de demostrar com el vincle comunicatiu no sols compta amb una dimensió argumentativa, no sols revela una capacitat d'argumentar sobre allò just o vertader, sinó que compta també amb una dimensió cordial i compassiva, sense la qual no és possible la comunicació. O millor dit, una ètica tenaçment orientada a mostrar que per a argumentar amb èxit sobre allò just i allò injust ha d'afonar les arrels en la seva vessant cordial i compassiva. La raó integrada és, llavors, raó cordial, ja que coneixem la veritat i la justícia no tan sols per l'argumentació, sinó també pel cor. (Cortina, 2007: 124).

Una ètica de la raó cordial que entén que l'individu no només opta pel egoisme. Un individu que escull construir un món millor però que es queda en les declaracions sense passar a l'acció. La debilitat moral o *akrasia* (Cortina, 2017) de les persones que actuen de diferent manera que pensen. La tendència natural a escollir l'egoisme enfront del deure moral ens fa inferir que som biològicament xenòfobs i que un afany bàsic de supervivència ens fa optar per allò familiar i pròxim. «*Al meu judici, l'aparofòbia té aquí la seva arrel biològica*, en eixa tendència a posar entre parèntesi allò que percebem que ens pertorba» (Cortina, 2017: 73). Però, la tendència a cuidar del pròxim és adaptativa, sinó, no hagués sigut seleccionada. El maluc trencat d'un individu de fa uns 400.000 anys, trobat a la Serra d'Atapuerca, demostra com aquella persona va ser cuidada fins a la seva mort per la resta d'individus del seu grup social. Darwin explicà l'altruisme biològic mitjançant la selecció de grups, però aquesta afirmació es refutada pel fet que els humans practiquen i practicaven l'altruisme més enllà del grup social, cas de les ONG actuals. Tampoc el principi suprem de l'ètica moderna, que «Kant ofereix en la Formulació de l'Imperatiu Categòric en si mateix, “obra de tal manera que tractes a la humanitat, tant en la teva persona com en la persona d'un altre, sempre al mateix temps com un fi i mai sols com un medi”» (Cortina, 2017: 38), ens dona raó de l'altruisme biològic.

Per tant, hem de buscar en una capacitat que és la *capacitat de reciprocitat* a l'hora d'explicitar l'altruisme biològic, (Cortina, 2017). L'expectativa de la cooperació

com una forma més intel·ligent de sobreviure és allò que farà l'*homo reciprocans* enfront de l'*homo oeconomicus*, que basava la seva adaptació a través de l'utilitarisme i la raó instrumental. Així doncs, la moralitat consistiria en « (...) conjunt de valors , principis i costums que duen a controlar l'egoisme i a reforçar la cooperació i la solidaritat en el conjunt de la humanitat» (Cortina, 2017: 87).

Des d'aquesta perspectiva, des de la perspectiva moral de l'*homo reciprocans*, al meu judici, és des d'on s'ha de construir una ètica de la raó cordial que considere que l'individu no és tan sols raó egoista, que una ètica que oriente en els reptes de la governança global ha de tindre en compte la solidaritat entre els individus i considerar les raons biològiques de certs rebuigs envers allò que considerem estrany al nostre entorn.

Així mateix, no podem obviar el paper del cor i de les emocions en el procés d'una ètica que es vullga adequada per a la orientació moral. Les emocions no són, per elles mateixes, bones o roïnes. Són formes de reaccionar davant una realitat. «Sentiment de vergonya i afany de reputació són indispensables per a la supervivència humana» (Cortina, 2017: 90). El sentiment de vergonya està estretament vinculat als orígens del sentit moral. La vergonya consisteix en el sentiment derivat de la caiguda de la imatge que un té de si mateix, la pèrdua de la reputació o el descrèdit davant la societat. Ningú es forma una imatge de si mateix al marge de la societat, hom es reconeix en la mirada dels altres i especialment en la d'aquells més íntims. Per a Victoria Camps, l'estudi de les emocions ens descobreix com els afectes no són contraris a la racionalitat, només des d'un coneixement que harmonitze raó i emoció podem assumir les responsabilitats morals.

La vergonya suposa l'existència d'uns estàndards amb els quals l'individu s'identifica i que serveixen com a elements que ens distingeixen dels animals[...] tenim les emocions socials o moral "el vímet del magnífic autoregulador conegut com consciència, el centre de l'animal moral", que és l'ésser humà (Camps, 2011:123).

L'ètica que orienta un cosmopolitisme cordial, així doncs, es basarà en l'obligació moral, que transcendeix les exigències de qualsevol altra forma de coacció social; biològicament podem estar predisposats a complir les normes del grup però aquesta característica perd tota la seva força «(...) amb aquells que poden posar-se l'anell de Giges» (Cortina, 2017: 98), però, una persona dotada de racionalitat moral es

capaç d'obligar-se a si mateix, i per això, existeix un món moral específic que ordena incondicionalment assumir regles quan es consideren justes i refusar-les quan fossen injustes (Cortina, 2017). Sense aquesta obligació moral i interna, les persones estan predisposades al càlcul egoista i utilitarista. Per això, una postura cosmopolita que considera l'obligació moral envers els altres és un camí que ens pot dur a reduir les injustícies a favor d'una societat més humana i tolerant.

Educar per a l'autonomia, educar per a forjar-se una consciència que es cus mitjançant el diàleg i l'argumentació i per això mateix no es deixa traïr per la força de la pressió social en els casos que aquesta pressió és arbitrària segueix sent indispensable per a què no s'extingisca la vida moral. (Cortina, 2017: 99).



## 7. CONCLUSIÓ.

Els últims processos polítics semblen haver capgirat el procés que el capitalisme havia engegat a partir dels anys viutanta, basat en un predomini dels mercats enfront del control dels Estats-nació. Un procés que, envers l'alliberament humà i l'eradicació de les injustícies, continuava amb l'assumpció que unes democràcies occidentals ens durien al millor dels móns possibles. Una vegada caigut el Mur de Berlín i assumit pel capitalisme que l'Estat havia d'alliberar el control del capital, una nova corrent política i ideològica, encapçalada, com no podia ser d'altra manera, pels països anglosaxons, agafà el control total de la geopolítica mundial. L'esmicolament de la URSS després d'un llarg procés d'autodestrucció, deixava els governs encapçalats per Margaret Thatcher i Ronald Reagan com a garants de l'imaginari social i de la política econòmica i política del globus terraqüi.

El procés posat en marxa des d'una visió unívoca de la realitat, és a dir, des d'un imaginari cultural que considera l'individu com un ens que s'ha de desenvolupar de la mateixa manera que la societat, és a dir, mitjançant una lògica expansiva i dominadora que té en el desenvolupament científic la seva màxima, sembla no aturar-se. És més, la crisi del 2008 ha posat al descobert el seu veritable tarannà. El neoliberalisme econòmic de l'Escola Econòmica de Chicago, associat amb la teoria neoclàssica dels preus, del lliure mercat i del monetarisme, pareix com si hagués trencat totes les resistències que se li oferien. La seva hipòtesi de la racionalitat dels *mercats* com a garants de la regulació econòmica i el paper salvífic que hi promet representa l'ideal normatiu d'un *factum* al qual un s'ha de sotmetre si vol continuar amb un procés vital de la millora social estandarditzat. L'evidència que es tracta d'una planificació evident a favor d'un grup específic de la població en contra del ciutadà de a peu s'explica per l'augment de les desigualtats econòmiques mentre es rescaten amb diners públics, els mateixos bancs que van causar l'esclat de la bombolla financera de l'any 2008. Els efectes es veuen per tot arreu, cas de la primera potència mundial i on, vullguéssim o no, ens emmirallem i som productes de la seva influència econòmica i política. Ara fa un any que Donald Trump va aplegar al poder un triomfador conegut pel seu imperi econòmic que va construir gràcies a la dèria postmoderna per les marques els *reality shows* i l'enriquiment material. Oferir a la gent uns valors

determinats, l'individu que no es subjecta a la llei i que fa allò que li ve en gana, cap traça d'allò que podem considerar com a moral, tot un seguit de paràmetres que no tenen res a veure amb suposats valors com l'honestedat i la generositat mentre el missatge es reproduït per les xarxes socials, aquesta era la molla del discurs de l'empresari Trump. Ara, de president, mentre està desballestant la sanitat i el medi ambient, ha fusionat el govern amb alguns dels més poderosos interessos corporatius del país: Goldman Sachs, Exxon Mobile, etc... ha omplert la seva administració de ex directors generals de grans empreses. Famós per comunicar mitjançant tuits i mentre els *mèdia* analitzen les sabates de Melania, promou una política marcada per empreses de caire financer. Goldman Sachs continua fent allò que més s'adiu als seus interessos particulars en una clara mostra de desregulació de l'activitat empresarial.. El pla radical de retalls fiscals a les grans empreses, amb el problema que això significarà per als serveis socials bàsics, continua el seu procés mentre el suposat periodisme crític i la intel·lectualitat mediàtica estudia els seus tuits matiners. Missatges provocadors amb una lògica primària i el paper de la seva esposa són els temes principals de la crítica mentre el Govern sembla una cort faraònica i abandona la cimera pel canvi climàtic de París.

Un sistema basat en l'individualisme i l'economisme més salvatge el qual un impuls crític és més que mai necessari. Unes organitzacions i institucions constituïdes des de una lògica que promou el patriarcat des dels diferents àmbits socials i enalteix un determinat tipus de valors en detriment de la comunitat. Al meu parer, la filosofia ha abandonat la vida dels éssers humans i s'ha reclòs en un academicisme, quan no en un nihilisme exacerbat, que en res beneficia a la crítica de la unidireccionalitat que ha pres l'economia i la política. La passivitat dels intel·lectuals enfront a la pèrdua de pes de les humanitats en els plans d'estudi es veu reflectida en la desafecció i la inanició crítica de les noves generacions mentre recorren amb l'extrem de la seva extremitat superior, la pantalla d'un artefacte que els manté dins d'una bombolla digital. La desmesura de les finances i la desigualtat que provoquen amb l'argument de la infal·libilitat d'una lògica binària que té als *mercats* com a demiürg, ha de ser endreçada mitjançant la participació i la deliberació inherent a tota ètica mínima.

Habermas amb la seva proposta d'ètica discursiva reprén la crítica de l'Escola de Frankfurt que segons ell s'havia perdut en la filosofia de la consciència. Però, aquest pensador continua amb la diferenciació entre les àmbits del dret i l'administració, d'una banda, i la societat civil, amb el recursos morals que li són propis, de l'altra, sense considerar cap tipus d'ètica aplicada que pugui reconduir el saber moral inherent a tota acció comunicatiu. En un context global com l'actual, la proposta de Habermas xocaria amb les fronteres de l'Estat-nació i la seva força crítica no podria aplegar a les institucions i organismes de la societat global. Proposa una entitat transnacional com la UE però tampoc, al meu judici és suficient per a adequar-se al context múltiple i altament tecnològic al qual ens enfrontem. Altres pensadors com Dryzek, Conill, Cortina, García-Marzà etc... van més enllà i consideren que les nostres pretensions de validesa tenen un contingut racional i passen, mitjançant la reconstrucció d'un saber intuïtiu, a defensar una ètica aplicada en les diferents esferes socials derivada de l'ètica discursiva de Habermas i que oriente el necessari consens que tota acció comunicativa busca.

Adorno havia possibilitat enfrontar-se a la subjectivitat nihilista i al somni de la raó instrumental mitjançant un treball crític del concepte, única forma, al meu judici, de recuperar la filosofia com a mitjà de resistència. Al meu parer, des d'una hermenèutica crítica que recupere el criticisme del concepte i el considere amb una base rizomàtica a la manera de Gilles Deleuze i de l'esdevenir nietzscheà com el procés que no ve determinat per cap empirisme lògic, és des d'on hem de recuperar el discurs filosòfic de la modernitat.

La impugnació moral del capitalisme actual sembla, doncs, irrenunciable dins d'aquest procés multidimensional d'abast mundial impulsat per les democràcies occidentals que és la globalització. Cal reconèixer, així mateix, allò que és comú com a espai polític on participar i deliberar per a aconseguir consensos per a afrontar els difícils reptes que una societat pluralista com la nostra posseeix. Omplir aquesta esfera pública de propostes, crítiques i discursos on els destinataris fossin a la vegada, els seus autors, una tasca que pot semblar feixuga i difícil, encara que això no ens ha de fer desistir de l'objectiu no transcendental de la recerca de la justícia. Amb el concepte

d'autonomia com a basament d'un edifici on la dignitat humana estiga respectada i la llibertat garantida per una Constitució republicana.

Una anàlisi per a un cosmopolitisme cordial vol defensar la necessitat d'integrar valors i principis en una societat, que es vullga o no, ha trencat amb les utopies alliberadores de la modernitat mentre ha caigut en una crisi de valors comunitaris i ha sofert un revifament dels valors individuals. Des de l'assumpció **cosmopolita** que considera tot el món com a pàtria seva, que és comú a tothom mentre des de la mateixa perspectiva torna a definir allò local, sense excloure a la vegada que apropa global i local per a fer front a la unicitat del discurs neoliberal, cal afrontar la pluralitat social. D'altra banda, també des de l'enriquiment que proporciona el flux cultural de la diversitat entesa com una juxtaposició de visions enfront al totalitarisme salvatge i destructor dels fonamentalismes culturals, religiosos o econòmics, tot al servei d'un món més humanitzat i més just que ens faça créixer com a persones i no com a mers aglutinadors de matèria inert. Des d'una **èthica cordis** que considere les emocions com a part indestruïble de la raó humana que busca i troba arguments per a construir un món a l'altura que ens mereixem partint de la consciència de l'autonomia i dignitat individual. Un món on es la riquesa es distribuïska equitativament i on es redueixen les desigualtats injustes. Per a això, calen més que les paraules, cal que els governs actuen i que la societat civil desenvolupi tot el seu potencial moral. Governos sotmesos a la lògica neoliberal que han de capgirar les seves lògiques mitjançant la necessitat d'un consens que sorgeix del llenguatge i l'argumentació i no des d'una raó estratègica o instrumental. De nosaltres depén.

## 7. BIBLIOGRAFIA I FONTS.

- ANDERSON, B. (2005): *Comunitats imaginades*. Afers. Barcelona.
- ARIAS, X. i COSTAS, A. (2016): *La nueva piel del capitalismo*. Galaxia Gutenberg.
- BAUMAN, Z. (2010): *Vida líquida*. Paidós Ibérica. Madrid.
- BECK, U. (2014): *Qué es la globalización?*. Paidós. Barcelona.
- CAMPS, V. (2011): *El gobierno de las emociones* Herder.
- CAMPÀS, J. i altres. (2011): *La sociedad de la ignorancia*. Península.
- CAPARRÓS, M. (2015): *El Hambre*. Anagrama. Barcelona.
- CONILL, J. (2006). *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Madrid : Tecnos.
  - (1997): *El Poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid : Tecnos.
- CORTINA, A. (2017): *Aparofobia, el rechazo al pobre, un desafío para la democracia*. Paidós.
  - (2010): *Justicia cordial*. Madrid : Trotta.
  - (2009): *La Política Deliberativa de Jürgen Habermas: límites y virtualidades*. Revista de Estudios Políticos. Núm. 144.
  - (2007): *Ethica cordis*. ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política. N°37.
  - Cortina, A., & García-Marzá, D. (2003). *Razón pública y ética aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid : Tecnos.
  - (1997): *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid : Alianza Editorial.
  - (1985). *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*. Madrid : Cincel.
- CASTELL, M, i ORTIZ- OSPINA, E & altres (2017). *Juicio a la globalización*. La Vanguardia.
- DELEUZE, G. i GUATTARI, F (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

- FEENSTRA, R.A. i MEDINA-VICENT, M. (2016). *Bases éticas de los modelos contemporáneos de democracia. Monitorizada y posrepresentativa.* Revista Internacional de pensamiento político. Vol. 11. p.25-42.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2008): *Sociedad civil: una concepción radical.* Recerca, Revista de pensament i Anàlisi. N. 8. p. 27-46.
- (2004): *Ética empresarial : del diálogo a la confianza.* Madrid : Trotta.
- (1996): *Un modelo de democracia participativa.* Arbor, nº 608, p. 97-125.
- (1993): *Teoría de la democracia.* Valencia : NAU Llibres.
- (1992): *Ética de la justicia : J. Habermas y la ética discursiva.* Madrid : Tecnos.
- GONZÁLEZ ESTEBAN, E. (2013). *Ética y gobernanza : un cosmopolitismo para el siglo XXI.* Granada : Comares.
- GUERRA PALMERO, M.J. (2015). *Habermas, La apuesta por la democracia.* Batiscafo.
- HABERMAS, J. (2008): *¡Ay, Europa!.* Trotta.
  - (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid : Editorial Trotta.
  - (1996): *La inclusión del otro : estudios de teoría política.* Trotta.
  - (1996): *Facticidad y validez : sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.* Madrid : Trotta.
- INSAUSTI, X. (2016): *Filosofar o morir.* Plaza y Valdés.
- LIPOVETSKY, G. i SERROY, J. (2009). *La Pantalla global : cultura mediática y cine en la era hipermoderna.* Barcelona : Anagrama.
- NOAH HARARI, Y. (2014): *Sapiens.* Ed. 62. Barcelona.
- ORTEGA Y GASSET, J.(1939): *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica.* Espasa Calpe Argentina: Buenos Aires.
- SEN, A. (2010): *La idea de la justicia.* Taurus.
- RODRIK, D. (2011): *La paradoja de la globalización.* Antoni Bosch editor.