

Ideología y comunicación (Yugoslavia como problema)

MIROSLAV MILOVIC*

Resumen: Podríamos decir que en Yugoslavia es como si el sujeto trascendental y constitutivo kantiano se hubiese metamorfoseado en sujeto político bajo la forma de estado nacional. En ese sentido, la nueva subjetividad trascendental es la subjetividad de poder, un riesgo del cual nos había advertido Foucault. Esta constitución particularista del sentido social resultó catastrófica.

Palabras clave: nacionalismo, legitimación social, Modernidad, Postmodernidad.

Abstract: In Yugoslavia, the new transcendental, constitutive subject in the kantian sense became a national state. This particularity of establishing social sense resulted with catastrophe.

Key words: nationalism, legitimation, Modernity, Postmodernity)

El presente trabajo tendrá como tema fundamental la situación de la extinta Yugoslavia, pero aprovecharé la oportunidad para invocar desde esa temática algunas cuestiones que afectan también a la filosofía contemporánea.

La presente exposición consta de tres partes. La primera es un análisis histórico de la situación yugoslava. En la segunda intentaré mediar ese análisis con una reflexión filosófica sobre el problema de la legitimidad de un sistema social. Finalmente, hablaré sobre aspectos de la filosofía contemporánea que están sugeridos por la reflexión anterior.

I

La cuestión nacional, el problema del nacionalismo, se encuentra, sin duda, y ésta es la opinión predominante, en el centro de la desintegración yugoslava. Me gustaría, antes de abordar consecuencias filosóficas, analizar las condiciones históricas fundamentales de esta crisis. Para ello, quisiera reconstruir las formas de integración y cohesión social que han imperado en aquel país en su devenir histórico, por seguir a Habermas en la idea de que la manera en que un pueblo consigue una cohesión intersubjetiva es un índice de su grado de racionalidad.

La idea de Yugoslavia surgió en el siglo XIX. Desde el punto de vista de la política exterior, dicha idea se forjó como barrera contra la dominación de la dinastía de los Habsburgo en los Balcanes. Desde el punto de vista de la política interior, la idea de Yugoslavia se erigía contra los intereses nacionales de la Gran Serbia y la Gran Croacia.

* Dirección para la correspondencia: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Edif. B, Campus Universitario de Cartuja, 18011, GRANADA.

En esa misma línea, la Primera Guerra Mundial fue para los Yugoslavos, en cierto sentido, una guerra a su favor. A su final se creaba Yugoslavia como monarquía constitucional y democrática con la dinastía serbia a la cabeza. Su nombre durante esta época fue Reino de los Serbios, los Croatas y los Eslovenos. A este reino, en el que Macedonia y Montenegro fueron tratados como parte de Serbia, se le llamó Yugoslavia en 1929.

Independientemente de quién ostentara el dominio, lo cierto es que Serbia y Montenegro perdieron su estado nacional. Y ello es hoy una cuestión política importante. Por un lado, en efecto, puede decirse que desde el inicio existe un antagonismo político entre el nacionalismo serbio y Yugoslavia, entre la tradición ortodoxa y Yugoslavia. Por otro lado, en Eslovenia y Croacia proliferaron opiniones según las cuales la recién creada Yugoslavia no resultaba ser más que una extensión de Serbia.

Así, desde el principio existe una diversidad de ideas políticas particulares tras la idea de Yugoslavia. Ante ello, Serbia se posicionó a favor del centralismo y Croacia del federalismo.

Esta situación, configurada por la controversia partidista y el predominio serbio, se pone de manifiesto en la cuestión, hoy importante, del legado comunista, que resulta equívoco. En este tiempo el partido comunista estaba sometido bajo la influencia del *Comintern* ("Órgano Director") y pensaba que Yugoslavia era una especie de Estado de Versalles artificial a partir del cual deberían crearse distintos estados nacionales. En esos momentos la influencia del partido comunista era mayor en Eslovenia y Croacia que en Serbia. Y esta tensión explica que Serbia, a cuyo lado había estado anteriormente la Rusia Imperial, adoptase una actitud hostil frente a la Unión Soviética tras la revolución de 1917, en la que el comunismo alcanzó esplendor.

En definitiva, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial la dinastía Serbia logró estar a la cabeza de Yugoslavia. Su mayor interés político era el de nivelar todas las diferencias nacionales. Me atrevería a decir que la cuestión nacional se resolvió siendo eliminada como tal cuestión. Hemos creado Yugoslavia. Ahora sólo tenemos que crear yugoslavos: ésta fue la ambición política de la primera Yugoslavia.

*

Un poco más tarde, el fascismo apareció en Europa y se aprecia un acercamiento yugoslavo a Alemania. El pacto entre los dos países se firmó en 1940. Mientras tanto, América se declaró neutral, Rusia firmó un acuerdo de paz con Alemania, y Francia firmó la capitulación. En el interior del país, la sección rebelde yugoslava decidió resistir al fascismo. La iglesia serbia los apoyó, por cierto, con una actitud que transmitía la idea de que Serbia sería el reino celestial si no llegaba a ser el reino terrenal. Incluso hoy en día, bajo otras circunstancias, la iglesia ortodoxa no ha abandonado esta especie de mitología del reino celestial. Pues, en lo que respecta a la política serbia en Bosnia, la iglesia ortodoxa está defendiendo la tesis de que, aunque los serbios sacrifiquen miles de vidas entre sus propias filas, su verdad es eterna y ganarán en algún otro lugar, quizás en el cielo (Por supuesto, una cuestión importante que puede ser discutida es cómo ha llegado la iglesia a tener un papel tan importante en Yugoslavia).

Sea como sea, los comunistas —que constituyeron la base de la resistencia— ascendieron al poder al principio de la segunda guerra mundial. Más tarde, esa resistencia suicida contra Alemania, por llamarlo de algún modo, se interpretó como la estrategia del *Comintern* para destruir Serbia y su reinante actitud anti-comunista.

La segunda Yugoslavia se creó, pues, como una Yugoslavia comunista durante la Segunda Guerra Mundial. Lo importante que hay que señalar en este punto es que el comunismo resolvió la cuestión nacional, pero utilizando la misma nivelación de diferencias que se hizo durante la primera guerra mundial. En esta ocasión la desaparición de las diferencias estaba sustentada en la idea de la

hermandad entre los pueblos. Lo crucial a la hora de establecer la identidad personal y social era el hecho de que la gente perteneciera al partido comunista primordialmente, y no a cualquier grupo nacional en particular. El comunismo se presentaba como una garantía, en ese sentido, del internacionalismo (Incluso ahora esta es la única forma de integración que se invoca para defender la idea de Yugoslavia). No existían posibilidades alternativas para fundar la integración social.

En nuestro país, la democracia no es una frase, sino una realidad. Esto es lo que Tito decía. Para Tito, la creación de Bosnia y Herzegovina era el ejemplo real que mostraba que la cuestión nacional estaba solventada. Todos somos Bosnia, había dicho Tito -porque Bosnia parecía un ejemplo de convivencia.¹

Mucha gente en Yugoslavia lamenta ahora este periodo pacífico de Tito. Si era una democracia real o no, no es difícil de juzgar. Basta con señalar lo que decían los mismos yugoslavos: "no necesitamos democracia. Tenemos a Tito"; esto es lo que decían.

Valga como resumen de lo dicho hasta ahora lo siguiente: tanto la primera como la segunda Yugoslavia organizaron la convivencia, el lazo social, la integración intersubjetiva, mediante formas rígidas de universalización que no cumplían la función de articular diferencias, sino la de nivelar diferencias.

*

Amparándose en el derecho socialista a la autodeterminación y, especialmente, en algunos cambios en su constitución de 1974, las repúblicas yugoslavas (Eslovenia y Croacia) comenzaron a concebir la idea de secesión respecto a Yugoslavia. Serbia se mostró intransigente con las ideas diferentes de constitución federal o confederal de Yugoslavia, porque no veía a todas estas soluciones como una actitud políticamente correcta para la población serbia fuera de Serbia. El eslogan en contra era: "Todos los serbios en un estado". Y aunque Yugoslavia ya era un estado para todos los serbios, esta posición fue comprendida como signo de una nueva estrategia política: en lugar de Yugoslavia, era la Gran Serbia la que estaba siendo articulada como programa político. Y eso es cierto, pues no está claro ni siquiera cómo podría la Gran Serbia ofrecer garantía democrática para los mismos serbios. Es obvio que un país no necesita ser grande territorialmente para ser democrático.

La guerra se desencadenó en Eslovenia en 1991. Al principio era aún una guerra a favor del comunismo. En efecto, los líderes de Serbia, especialmente Milosevic, se enfrentaron a la alternativa "comunismo o Yugoslavia", para justificar su hegemonía, y eligieron la primera (Esa es una de las razones por las que el ejército yugoslavo abandonó relativamente pronto Eslovenia, además de porque en Eslovenia no hay una gran población serbia).

Pero el comunismo había sido ya derrotado en Europa del Este. Por eso ha cambiado también la estrategia de legitimación de la guerra en Yugoslavia. En lugar de hacer uso de la idea del comunismo, ahora la guerra continúa como guerra cruda de nacionalismos. He aquí el lema: si Yugoslavia no puede ser el país comunista de Serbia, entonces tendremos que empezar a construir un estado nacional serbio. Es obvio que un programa político así resulta un completo anacronismo, en un periodo histórico tendente a la integración de mundos diferentes. Lo grave es que para algunas generaciones su vida ha sido malgastada en llevar a cabo ese absurdo anacronismo.

El cambio de estrategia política se hace notar ya en la justificación oficial de la guerra en Croacia: esta guerra en Croacia surge supuestamente como una acción a favor de la población serbia que vivía en ella. Es sorprendente que Milosevic, el devoto seguidor de Tito, cambie de repente hacia una posición nacionalista serbia. Una transición tan fácil de una posición a otra revela el verdadero

¹ En este tiempo, incluso, Macedonia se convirtió en una unidad federal.

trasfondo político de la guerra en Yugoslavia. Ésta no es fundamentalmente, sino sólo de modo contingente, una guerra a favor de un interés nacional específico. Es una pura estrategia militar para salvar el poder político en las nuevas circunstancias. Tras el aparente interés nacionalista (por el que un país ha sido reducido prácticamente a cenizas), no hay nada más que una estructura específica de poder. Y desde este parámetro deberíamos incluso interpretar la última iniciativa de paz de un presidente serbio. Este trabajo lleva por título "Ideología y Comunicación", pero ya ven ustedes que la ideología está ausente en Yugoslavia: no son valores lo que dirige el curso de los acontecimientos, sino la inercia coactiva de una estrategia política, o lo que es lo mismo, una acción política puramente estratégica.

Ahora sabemos quién empezó esta guerra y quién la está manteniendo y liderando todavía. No son algunos poderes extranjeros, o algunas conspiraciones contra Yugoslavia, las fuerzas responsables. Una teoría sobre diferentes conspiraciones es sólo una estrategia más para eludir algunas causas reales de la guerra. Existe, por ejemplo, una tesis según la cual Alemania está intentando renovar sus antiguos intereses en los Balcanes. En esa línea podría ser interpretado el temprano reconocimiento que hizo Alemania de Eslovenia y Croacia. Pero pensemos que hasta Junio de 1991, es decir, hasta la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa, el mundo estaba fundamentalmente a favor de la preservación de Yugoslavia. Lo que ocurrió es que más tarde, tras la desintegración de Yugoslavia, apareció el siguiente dilema: ¿por qué defender Yugoslavia si no hay ni una sola persona en Yugoslavia dispuesta a defenderla? Y sólo en este momento, o, si ustedes lo prefieren, en este segundo paso, hubo, ciertamente, un reconocimiento prematuro de algunas repúblicas en Yugoslavia, antes de que se establecieran las garantías constitucionales para todas las nacionalidades en esas repúblicas.

Los serbios han aprovechado esta ocasión y están argumentando que sus derechos en Bosnia no están garantizados. Cuando el hecho es que en 1990 los estados de Bosnia y Herzegovina se definieron a sí mismos como estados soberanos y democráticos de ciudadanos iguales -musulmanes, serbios, croatas y otras nacionalidades que convivían. Tras ello, en enero de 1992, el parlamento serbio autoproclamado en Bosnia declaraba la independencia de la República Serbia de Bosnia y Herzegovina.

Tras todo lo dicho, yo mantendría la tesis de que Serbia como poder militar es sólo un ejemplo de que hay todavía países "retrasados" (Plessner) en Europa -poderes militares configurados sin la idea de Estado. Hace tiempo, otro ejemplo de ello lo constituyó Alemania. Quizás Rusia sea el próximo.

Desde estas coordenadas me gustaría volver sobre una cuestión mencionada anteriormente. El presidente serbio Milosevic, que empezó esta guerra, está intentando ahora ser el pacificador. Si actúa de este modo, es, por supuesto, para defender su posición. Pues ahora se ha hecho claro que la guerra contra el mundo entero sólo puede acabar en un fracaso. Esto no significa que no haya que apoyar la iniciativa de paz. Significa que, aunque la apoyemos, lo que decepciona es que dicha iniciativa sea en el fondo sólo un signo más de reproducción de la misma estructura de poder.

En este sentido, esta iniciativa de paz no provocará cambios políticos en Yugoslavia. Los únicos cambios políticos son los siguientes: la tercera Yugoslavia se ha establecido incluyendo ahora sólo a Serbia y a Montenegro. Por primera vez en su historia, Eslovenia y Macedonia han establecido sus estados nacionales. Y Bosnia y Croacia han renovado su condición de estado que tuvieron en la Edad Media. Las fronteras de cada estado son las fronteras de las antiguas repúblicas de la Yugoslavia comunista.

Hasta aquí el análisis histórico de la situación yugoslava.

II

En su *Filosofía del Derecho* Hegel habla del reconocimiento del individuo en cuanto tal como un paso necesario en el despliegue de la racionalidad legal. El reconocimiento del individuo en cuanto tal y no sobre la base de sus caracteres nacionales particulares fue posible en el marco de una Europa liberal y moderna que permitió la diferencia entre lo público y lo privado, así como entre la Iglesia y los intereses generales del estado.

Adoptando este marco conceptual, el nacionalismo podría ser considerado como una especie de conciencia premoderna. Ahora bien, en los países del Este, ésta es solamente una parte de la determinación del nacionalismo. Pues en estos países el nacionalismo es, por otro lado, una consecuencia específica del comunismo. En efecto, el comunismo no hizo posible el desarrollo de una sociedad civil. Este obturamiento de lo civil fue una estrategia de autoconservación del comunismo: cualquier desarrollo liberal de la sociedad representaba un peligro, porque pondría en cuestión la irracionalidad económica y política del estado comunista. Pero esto significa que, consecuentemente, después del comunismo, el único marco político integrador del que se dispone es el de la identidad étnica natural. Las consecuencias son catastróficas, como observamos en el caso de Yugoslavia.

Hegel establece una diferencia entre la familia (como esfera del individualismo), por un lado, y la sociedad y el estado (como esferas de la generalidad), por otro. Al nacionalismo le gustaría realizar una transferencia de la esfera individual natural hacia la del estado sin la mediación de una sociedad civil. El nacionalismo no invoca la creación de una sociedad civil; en lugar de ello, está invocando la idea, muy distinta, de cultura. De acuerdo con esta idea, las instituciones racionales de una sociedad son meramente las que han servido de integradoras en la tradición histórica. En Yugoslavia, por ejemplo, el motivo integrador fue el de una hermandad de serbios, croatas y musulmanes.

Ahora bien, es importante señalar que el desarrollo de una sociedad civil constituye un horizonte fundamental para afrontar el problema del nacionalismo y desplegar la idea de un nuevo orden mundial. Pues la mejor de las filosofías no puede ayudarnos si no contamos con instituciones sociales que garanticen nuestros derechos humanos.

Pero ¿cómo desarrollar una sociedad tal? La pregunta es importante, por cuanto en Yugoslavia, a pesar de las innumerables discusiones que allí tienen lugar acerca de la sociedad civil, no hay ciudadanos en el sentido de sujetos sociales de una sociedad así. Y hay que decir, de paso, que el embargo actual contra Yugoslavia entorpece la creación de una sociedad civil, al constituir un obstáculo para que la clase media se desarrolle (En este mismo sentido se manifestaban los disidentes chinos contra la intención americana de amenazar a China con un embargo u otro tipo de sanciones comerciales si no realizaban "progresos significativos en general" en el ámbito de los derechos humanos).²

Para abordar la cuestión, podríamos reparar, en primer lugar, en la importancia de algunas condiciones históricas del desarrollo de una sociedad civil. En este sentido es importante señalar que la tradición yugoslava carece de los presupuestos mínimos del desarrollo del individualismo moderno. No ha habido protestantismo -como posibilidad de una apertura al individualismo en el marco religioso- y no ha habido liberalismo -como posibilidad de un individualismo en el marco social.

Pero, rebasando la importancia del individualismo moderno en orden a la creación de una sociedad civil, hemos de mencionar, en segundo lugar, otro tipo de presuposiciones adicionales. Este otro tipo de presuposiciones podrían ayudarnos a comprender la posibilidad de rebasar el nacionalis-

2 Cfr. NEWSWEEK, 28-marzo-1994.

mo, pero también, y más allá de ello, a comprender el proyecto de un nuevo orden mundial; un nuevo orden mundial no restringido en la forma de un mercado mundial, sino en el sentido de una comunidad mundial. Me gustaría decir algo sucintamente sobre estas presuposiciones, a las que llamaría presuposiciones éticas del orden social y político. La reflexión acerca de estas presuposiciones no tiene el sentido de una discusión meramente académica, sino que afecta al problema real de la legitimación de un orden político en su totalidad.

De acuerdo con la posición aristotélica, la política es una parte integrante de la filosofía práctica. Ello significa que la naturaleza humana puede llegar a realizarse sólo en la comunidad política. En una mirada muy general se puede decir que, según la perspectiva aristotélica, la política se construye sobre la base ética realizándola, representando la ética misma una doctrina de las virtudes individuales.

El pensamiento político moderno que se inaugura con Maquiavelo marca la distinción entre ética y política. Las razones de Maquiavelo para proclamar que la política es un ámbito autónomo son de carácter histórico. Sin embargo, la filosofía social, partiendo de Hobbes, sobre todo en lo que respecta al análisis del concepto de ley natural, apunta estructuralmente, de modo interno, hacia la configuración de una subjetividad moderna. En su conceptualización de la constitución del orden político, Hobbes intenta articular la competencia original de cada individuo, una competencia indeterminada históricamente. La constitución del orden político se basa en el instinto de autoconservación, como rasgo básico del estado de naturaleza. Semejante perspectiva establece la primacía de la autoconservación sobre la sociabilidad.

Rousseau renueva la cuestión acerca de los fundamentos legítimos del orden social en la era moderna. Pues si bien el contrato se descubre como la base legítima del estado moderno, queda aún abierta la cuestión acerca de qué es propiamente lo que legitima al contrato mismo. Tal es el origen de *El Contrato Social* rousseauiano. Este punto de partida determina que el problema de la relación entre ética y política no se discuta en los términos de una filosofía práctica, sino que se aborda como una cuestión que afecta a los fundamentos legítimos de una sociedad moderna en general. Es un enfoque característicamente rousseauiano el que exige para la comunidad social un estatuto y una base más firmes que los que se describen en las filosofías de Hobbes o de Locke. La comunidad política, ahora, ha de ser un garante, no sólo de la vida y la propiedad, sino también de la libertad. Se constata aquí que la cuestión de la legitimación no puede ser abordada de un modo reductivista, como si se exigiese respecto a un ámbito específico y desde una perspectiva particularista. Mas esto último es un hecho en Yugoslavia.

Pero, ¿qué nivel de legitimación puede ser considerado lo suficientemente fundamental y universal para el establecimiento de un nuevo orden mundial? Este nivel podría ser el que se considera bajo el concepto de racionalidad comunicativa. De acuerdo con esa concepción comunicativa de la racionalidad, podemos, ciertamente, ocupar diferentes posiciones en virtud de la pertenencia a grupos nacionales y sociales diversos. Pero dicha concepción reivindica una esfera comunicativa que todos compartimos y, por tanto, un ámbito de compromisos que todos hemos de asumir como individuos. Todo ello está contenido en la idea de la comunicación. Tal y como Apel y Habermas la han analizado, la comunicación intersubjetiva posee presuposiciones éticas que arrancan del hecho de que todos los participantes han de reconocerse como interlocutores iguales.³

3 Por supuesto, la racionalidad comunicativa no constriñe a nadie. Esa es la razón por la que es necesario avanzar en la dirección de la teoría política y del derecho, es decir, de la teoría social. Una introspección de carácter moral no produce, por sí misma, en la mayoría de los casos un efecto inmediato en la conducta práctica, pero puede ejercer una

II

En su *Filosofía del Derecho* Hegel habla del reconocimiento del individuo en cuanto tal como un paso necesario en el despliegue de la racionalidad legal. El reconocimiento del individuo en cuanto tal y no sobre la base de sus caracteres nacionales particulares fue posible en el marco de una Europa liberal y moderna que permitió la diferencia entre lo público y lo privado, así como entre la Iglesia y los intereses generales del estado.

Adoptando este marco conceptual, el nacionalismo podría ser considerado como una especie de conciencia premoderna. Ahora bien, en los países del Este, ésta es solamente una parte de la determinación del nacionalismo. Pues en estos países el nacionalismo es, por otro lado, una consecuencia específica del comunismo. En efecto, el comunismo no hizo posible el desarrollo de una sociedad civil. Este obturamiento de lo civil fue una estrategia de autoconservación del comunismo: cualquier desarrollo liberal de la sociedad representaba un peligro, porque pondría en cuestión la irracionalidad económica y política del estado comunista. Pero esto significa que, consecuentemente, después del comunismo, el único marco político integrador del que se dispone es el de la identidad étnica natural. Las consecuencias son catastróficas, como observamos en el caso de Yugoslavia.

Hegel establece una diferencia entre la familia (como esfera del individualismo), por un lado, y la sociedad y el estado (como esferas de la generalidad), por otro. Al nacionalismo le gustaría realizar una transferencia de la esfera individual natural hacia la del estado sin la mediación de una sociedad civil. El nacionalismo no invoca la creación de una sociedad civil; en lugar de ello, está invocando la idea, muy distinta, de cultura. De acuerdo con esta idea, las instituciones racionales de una sociedad son meramente las que han servido de integradoras en la tradición histórica. En Yugoslavia, por ejemplo, el motivo integrador fue el de una hermandad de serbios, croatas y musulmanes.

Ahora bien, es importante señalar que el desarrollo de una sociedad civil constituye un horizonte fundamental para afrontar el problema del nacionalismo y desplegar la idea de un nuevo orden mundial. Pues la mejor de las filosofías no puede ayudarnos si no contamos con instituciones sociales que garanticen nuestros derechos humanos.

Pero ¿cómo desarrollar una sociedad tal? La pregunta es importante, por cuanto en Yugoslavia, a pesar de las innumerables discusiones que allí tienen lugar acerca de la sociedad civil, no hay ciudadanos en el sentido de sujetos sociales de una sociedad así. Y hay que decir, de paso, que el embargo actual contra Yugoslavia entorpece la creación de una sociedad civil, al constituir un obstáculo para que la clase media se desarrolle (En este mismo sentido se manifestaban los disidentes chinos contra la intención americana de amenazar a China con un embargo u otro tipo de sanciones comerciales si no realizaban "progresos significativos en general" en el ámbito de los derechos humanos).²

Para abordar la cuestión, podríamos reparar, en primer lugar, en la importancia de algunas condiciones históricas del desarrollo de una sociedad civil. En este sentido es importante señalar que la tradición yugoslava carece de los presupuestos mínimos del desarrollo del individualismo moderno. No ha habido protestantismo -como posibilidad de una apertura al individualismo en el marco religioso- y no ha habido liberalismo -como posibilidad de un individualismo en el marco social.

Pero, rebasando la importancia del individualismo moderno en orden a la creación de una sociedad civil, hemos de mencionar, en segundo lugar, otro tipo de presuposiciones adicionales. Este otro tipo de presuposiciones podrían ayudarnos a comprender la posibilidad de rebasar el nacionalis-

2 Cfr. NEWSWEEK, 28-marzo-1994.

Me gustaría subrayar esta idea de la racionalidad como comunicación porque, aunque a primera vista nos parezca que no posee relevancia inmediata para nuestro problema, esta impresión quedará desmentida si intentamos analizar desde la teoría de la comunicación algunas soluciones concretas de carácter político. Así, si tomamos como ejemplo el problema referente al embargo actual contra Yugoslavia, tendría que decir que dicho embargo no debería realizarse de forma que provocara un déficit en la comunicación entre el mundo y las fuerzas democráticas existentes, a pesar de todo, en Yugoslavia. Tendría que decir que el mundo debería, no sólo y exclusivamente reaccionar contra el terror ético, sino que debería también buscar, de forma positiva, posibles interlocutores para el diálogo futuro. Pues los problemas de la Europa del Este, incluyendo los de Yugoslavia, podrían ser solventados tal vez por medio de la promoción y el desarrollo de sus propios potenciales democráticos.⁴ Con el análisis de este ejemplo, en esta breve interrupción, quería mostrar que algunas decisiones políticas concretas pueden ser deducidas de la idea de la racionalidad comunicativa. En este sentido, dicha idea debería ser incorporada a las instituciones de un futuro orden mundial. Brevemente: sobre esa base, el mundo podría ser contemplado bajo el aspecto de una posible comunidad mundial.

La concepción de la racionalidad como racionalidad comunicativa fuerza a una articulación de lo universal y lo particular. Indica, por un lado, que deberíamos respetar las diferencias culturales y religiosas, lo cual es parte de la idea moderna de la tolerancia; pero, por otro, señala que hemos de respetar también ciertos valores universales, tales como el de los derechos humanos. En lo que concierne a éste último valor universal, se deduce que tenemos que actuar en contra de los nacionalismos, es decir, en contra de la reducción de los derechos humanos a una clase concreta o a un pueblo particular cualquiera. Por otro lado cabe preguntarse: ¿cuáles son los límites del universalismo?, ¿significa el universalismo ético el establecimiento de un orden mundial impersonal? Pregunta relevante, por cuanto el desarrollo de las instituciones internacionales no debería conducirnos a un nuevo Leviatán, a nuevas formas autoritarias de gobierno, sino, más bien, a la exploración de nuevas posibilidades de comunicación entre culturas diferentes.

*

Considero que esta discusión sobre Yugoslavia renueva algunas cuestiones relativas a la discusión que mantienen Luhmann y Habermas sobre el estatuto de una sociedad moderna. El primero defiende una idea funcionalista o tecnológica de lo social; el segundo se esfuerza por una teoría social crítica. Luhmann comprende el entramado social desde el punto de vista de su funcionalidad; para Habermas, la funcionalidad del sistema es, por el contrario, un ideal que pone en peligro la existencia del mundo de la vida, razón por la cual intenta hacer efectiva la teoría de la comunicación y de la comprensión intersubjetiva frente al modelo funcionalista.

Mientras Luhmann y Habermas discuten sobre este tema, referido al carácter de una sociedad moderna, Yugoslavia permanece, como he tratado de mostrar, en una situación premoderna. Sin

influencia indirecta a través de su influjo previo en las instituciones políticas y legales. El discurso argumentativo es, ciertamente, un ámbito del cual no podemos escapar en el orden de la justificación de normas, pero la sabia introspección hegeliana nos recuerda la necesidad, además, de "instituciones racionales". La convicción de esta doble necesidad, de una justificación teórica de la solidaridad y de la implantación de instituciones racionales, abre un espacio desde el cual poder criticar, tanto el proyecto occidental de libertad (que carece de sustancia y responsabilidad ética), por un lado, como los modelos (del Este) de una solidaridad forzada, por otro. La tercera Yugoslavia es un ejemplo de este tipo de sociedad.

4 En este sentido, Europa podría evitar la guerra, podría prever acontecimientos futuros en Yugoslavia, y, en esa línea, podría ayudar a Pavic, que era la última posibilidad para la paz.

embargo, quisiera señalar algunos paralelismos que fuerzan a hablar en favor de la posición habermasiana.

La Yugoslavia de Tito, en cierto sentido, funcionó. De otro modo: sólo era Tito el que funcionaba en un sistema así. La tercera Yugoslavia está funcionando desde la clave de lo nacional como centro de lo político. En este sentido, podríamos decir que en Yugoslavia es como si el sujeto trascendental y constitutivo kantiano se hubiese metamorfoseado en sujeto político bajo la forma de estado nacional. En ese sentido, la nueva subjetividad trascendental es la subjetividad del poder, un riesgo del cual nos había advertido Foucault. Esta constitución particularista del sentido social, o esta ideología del sentido, resultó catastrófica. El funcionalismo no es un criterio fiable para el establecimiento de una sociedad democrática, pues la pregunta pertinente al respecto no es la de qué hace funcional a un sistema, sino la de qué legitima el sistema. A través de la concepción de lo comunicativo se ha revelado el papel constitutivo del otro.

III

En la filosofía contemporánea la teoría de la acción comunicativa, a la que he tomado anteriormente como modelo en mi examen de la situación en Yugoslavia, ha recibido críticas diversas de posiciones contrarias. Me gustaría reflexionar sobre estas reacciones críticas, usando como punto de partida inicial una conversación que mantuve con Richard Rorty.

Rorty, como buen contextualista, pretende mostrar la vacuidad de la idea de fundamentación en filosofía. Esta idea, según su criterio, es el germen de un totalitarismo en el plano del pensamiento y de ningún modo, prueba de su racionalidad. En su texto "Ventajas de la democracia sobre la filosofía", donde se expone la tesis anterior, intenta Rorty justificar los argumentos que ofreció John Rawls en su libro *Teoría de la Justicia*. Como es sabido, la intención de Rawls es la de indagar las presuposiciones de la justicia social. Sus argumentos siguen dos vías. La primera vía justifica los principios de la justicia a través de la suposición de la "posición original". A esa argumentación le da el nombre de "argumento del contrato". La segunda vía intenta mostrar la compatibilidad entre el argumento anterior y nuestro "sentido común". En este caso, habla del "argumento de la coherencia". Rorty se refiere a esta segunda argumentación pretendiendo justificarla. Su posición al respecto es como sigue: en realidad no es necesario ir más allá del argumento de la coherencia, no es necesario ir más allá del "sentido común" en busca de presuposiciones filosóficas básicas del concepto de justicia. Y no es necesario, porque lo básico e inmediato es precisamente la justicia. De acuerdo con ello, concluye Rorty, Rawls no pretende llevar a cabo ni una "deducción trascendental" del liberalismo americano, ni una fundamentación filosófica de las instituciones democráticas. La intención de Rawls, a su juicio, es exclusivamente la de sistematizar los principios tácitos y las intuiciones típicas de los liberales americanos. Es en ese sentido en el que afirma que la democracia posee ventajas incalculables sobre la filosofía. El argumento de fondo que maneja Rorty es el siguiente: puesto que no hay un centro natural, una "naturaleza" esencial del ser humano que sea susceptible de una descripción filosófica, la noción de "teoría de la justicia" debe ser leída en la clave de una "teoría política" y no en la de una "teoría metafísica".

El problema que plantea esta posición de Rorty —y sobre ello incidieron mis cuestiones— es el de saber si la investigación de las presuposiciones de la justicia social conduce necesariamente a la metafísica. Mi respuesta es, por supuesto negativa. ¿Por qué habría de conducir la investigación del "common sense" a una deleznable metafísica? ¿No es, más bien, patente la necesidad de una investigación crítica de ese "common sense" serbio que ha sido la causa de tanta crueldad en Yugoslavia?

Este caso ejemplar pone de manifiesto que una investigación ulterior del acuerdo establecido en el "common sense", más que un asunto de metafísica es una exigencia irrenunciable, una exigencia que es posibilidad de una normalización racional del orden social. Aunque no es un argumento en sí mismo suficiente, podría decirse que tal vez el "common sense" es una base segura para la teoría social en un país regido por una democracia estable. Y si Rorty considera que la americana lo es, habría que contestarle, al menos, que no todos tenemos la suerte de vivir en América y, de paso, poder sustituir la reflexión filosófica por la fidelidad a un orden normativo establecido. Parece innegable que la teoría de la posición descentrada del ser humano no puede apagar la reflexión acerca de la dimensión comunicativa de su existencia. El hecho mismo de que reclamemos universalidad para los derechos humanos presupone la pregunta de si la filosofía es capaz o no de investigar el sentido de dicha universalidad.

*

Otro problema importante surge a propósito de las críticas que reivindican la independencia del individuo. Se diría que en la teoría general de la intersubjetividad hemos ofuscado al individuo. En la teoría habermasiana no se concede valor primordial a la "certeza subjetiva", sino sólo a aquello que es comunicable en una comunidad de comunicación. Y, según esto, parecería que la idea de lo individual es destructiva respecto a los fines de la filosofía. Si seguimos dando cuenta de las críticas, podríamos reparar ahora en la objeción según la cual la reducción de la razón filosófica a la subjetividad universal o a la estructura universal de la comunicación amenaza con desposeer a la filosofía de la fantasía. La investigación kantiana del sujeto, según esta perspectiva, ha abierto el camino a la razón, pero se lo ha cerrado a la capacidad de apertura respecto a nuevas experiencias históricas e individuales. Diríamos: a la historia, después de Hegel, sólo le cabe repetirse.

Por otro lado, parece también que la filosofía moderna ha matado la historia. Las críticas, a este respecto, dicen: la historia no se puede reducir a un principio único, a una lógica unidireccional. Su sentido hay que buscarlo en la creatividad, en lo poético. Más que razonable, la historia ha de hacerse poética. Esta sugerencia puede leerse en el concepto de "Différend", de Lyotard, en el de "Differance", de Derrida, o en la idea de una comunidad antiedípica, de Deleuze y Gattari.

En defensa de la teoría de la racionalidad comunicativa podría decir, en primer lugar, que su importancia puede ser comprendida si reparamos en otra alternativa moderna. Hay propuestas que parecen exigir, en el fondo, una cosificación del hombre, convertir al hombre en elemento anónimo del sistema social. Tal es el mensaje de Luhmann: el sistema no necesita al sujeto autónomo, no necesita de la reflexión para funcionar. Pues bien, la teoría de la racionalidad comunicativa reivindica la presencia de un sujeto reflexivo, autónomo, resistente a la cosificación.

La pregunta pertinente ahora es la de si es posible una realización de las exigencias contenidas en las críticas anteriores, es decir, si es realista el deseo de un mundo en el que imperan la pluralidad, las fuerzas creativas del individuo, y en el que la historia pueda concebirse como *poiesis*. Lo urgente que habría que decir es que Yugoslavia es un ejemplo que patentiza que la historia, dejada a sí misma, no se manifiesta precisamente como voluntad poética. La autonomía y la libertad del individuo competen a la razón social. No hay individuo si no es reconocido como sujeto. Esta idea de Hegel es todavía actual. Por consiguiente, no podemos concebir la historia exclusivamente como la posibilidad de la "creación de sí", como propone Rorty. Parece clara la necesidad de establecer reflexiva y críticamente condiciones dialógicas que hagan posible el reconocimiento del otro en cuanto otro y no meramente desde la imagen que de lo racional posea cada uno. Para hacer justicia a las exigencias ya examinadas de reconocer la especificidad del otro, su irreductibilidad, es necesario, en primer lugar, recuperar al otro, liberarlo del peligro acechante de su eliminación, es necesario darle espacio al otro

y, en este sentido, la invocación del diálogo es la invocación de la posibilidad misma del otro. Baudrillard, dicho sea de paso, se preguntaba con bastante acierto si, en un sentido radical, existe “el otro” en el mundo moderno. Estar dispuesto para el diálogo significa estar dispuesto a reconocer y aceptar al otro. Creo que ésta es la intención, al menos, de la teoría habermasiana.

Por todo ello, considero que reflexión filosófica e historia, racionalidad comunicativa y creatividad, universalidad y pluralidad, no son términos irreconciliables de una alternativa. ¿Es posible una teoría de la comunicación capaz, al mismo tiempo, de ser una teoría del individuo y de su propia “creación de sí”? Encontrar una respuesta a esa pregunta es uno de los retos más importantes que ha de afrontar actualmente el teórico de la racionalidad comunicativa. Mas, por otro lado, el reto al que se enfrentan los críticos de esta teoría es el de indagar cómo evitar un particularismo en el que la diferencia no se entienda como egoísmo liberal y monólogo de lo individual.

Pero si en la filosofía ya no contamos con los “maestros del pensamiento”, de los que se dice que han muerto, parece que a estas preguntas hemos de responder solos.

(Mayo 1995)

Las referencias bibliográficas:

- Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1972
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, 1992
- Baudrillard, J., “Pas de pitié pour Sarajevo”, *Liberation*, 7.1.1993
- Feron, B., *Yugoslavia, Origenes de un conflicto*, Madrid, 1995
- Habermas, J., Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971
- Hegel, G.W.F., *Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1968
- Hobbes, Th., *Leviathan*, London/Glasgow, 1972
- Machiavelli, N., *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, 1985
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971
- Rorty, R., The Priority of Democracy to Philosophy, en: Malachowski, A.(ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1980
- Rousseau, J.J., *Contrat Social, Ouvres III*, Paris 1817
- Stefanov N., Werz, M., *Bosnien und Europa*, Frankfurt, 1994