





# **RACIONALIDAD Y ACCION COMUNICATIVA EN LA OBRA DE J. HABERMAS**

**Manuel JIMENEZ REDONDO**

**Juan Manuel MARTINEZ**

**José Luis DE LA IGLESIA**

**Francisco José MARTINEZ**

**José María GONZALEZ**

**Agapito MAESTRE**

**Fundación Investigaciones Marxistas**



## PRESENTACION

*Las Conferencias recogidas en este libro fueron pronunciadas durante los Cursos 84-85 y 85-86 dentro del Seminario realizado en torno a «La disputa del positivismo» por la Sección de Filosofía de la FIM. El objeto fundamental de las mismas consiste en llevar a cabo un análisis de los trabajos principales de Habermas (Ciencia y técnica como ideología, Conocimiento e interés, La reconstrucción del materialismo histórico, Problemas de legitimación del capitalismo tardío etc.) para culminar en su último gran libro: La teoría de la acción comunicativa. A este tema principal se añade por su especial relevancia un trabajo sobre el constructivismo de la Escuela de Erlangen, uno de los principales interlocutores en el diálogo entablado por Habermas en el centro del panorama filosófico contemporáneo. La temática abordada en este volumen se centra en los problemas derivados de la consideración metodológica de la praxis, ética y política, en las sociedades capitalistas avanzadas.*

*El conjunto de la obra de Habermas es lo suficientemente importante como para justificar un análisis pormenorizado de la misma; siendo además un elemento clave de comparación y contraste para todos los enfoques neomarxistas contemporáneos que quieran estar a la altura de la investigación empírica y de la reflexión filosófica de nuestro tiempo.*

*La FIM hace su contribución a este debate dentro de una actitud de recepción crítica que fomente la discusión de la obra de este pensador, uno de los más influyentes del panorama intelectual en nuestros días.*

Sección de filosofía de la FIM.



## LA FUNDAMENTACION DE LA RAZON PRACTICA EN LA ESCUELA DE ERLANGEN

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Muy escasa ha sido la atención que se ha prestado en España a la ética normativa desarrollada en los últimos quince años por los constructivistas de Erlangen: Las bases las pone Lorenzen, que yo sepa, en *Normative Logic and Ethics*, un desarrollo importante lo constituyen las aportaciones recogidas en *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, editado por Kambartel en 1974, ulteriores precisiones de la posición de Lorenzen/Schwemmer las constituye *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, publicado en 1975. Siguen, que yo conozca, los colectivos *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie* editado por Mittelstrass en 1975 y *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln* publicado en 1979, de los que cabe inferir una cierta aporética del planteamiento y creo que es de relevancia para el planteamiento constructivista de una ética normativa el libro editado por Gethmann *Theorie des wissenschaftlichen Argumentieren* de 1980. No sé si me equivoco, pero a partir de ese momento, no tenemos escritos de ética normativa procedente de la escuela constructivista comparables a los producidos en el período que va de fines de los años sesenta a fines de los setenta; esto en parte tiene que ver quizás con algunos problemas internos en el grupo, pero por otro lado es posible que tenga también que ver con algunos problemas internos al planteamiento mismo, que lo reconducen en aspectos claves a planteamientos alternativos ya presentes.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la ética normativa que llamamos constructivista no ha tenido un desarrollo unitario. Ya desde el

principio, las propuestas de una ética normativa por parte de Kambartel, no se ajustan a las de Lorenzen y Schwemmer en algún punto clave. Se acercan más a puntos importantes del bosquejo de una pragmática universal que ha venido desarrollando Habermas, aunque de ningún modo puedan coincidir con el bosquejo de Habermas, pues me parece que se sostienen puntos de vista muy distintos sobre teoría de la argumentación. Por otro lado, siguiendo con Habermas, éste parece ajustar las cuentas definitivamente con el planteamiento constructivista en lo que se refiere a ética normativa en un capítulo situado al final de *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, pues se recoge sin más modificaciones en un homenaje a Lorenzen a principios de los años ochenta. Las referencias al constructivismo en *Theorie des Kommunikativen Handelns* son muy de pasada, y Habermas no parece haber cambiado de apreciación. Y sin embargo, he citado el libro de Gethmann porque creo que frente a la posición constructivista, lo que Habermas pretende y lo que expresa, por ejemplo, en *Moralbewusstsein und Kommunikativen Handeln* no es tan distinto a lo que Gethmann parece querer decir. Todas estas referencias sin ningún contenido son, naturalmente, confusas. Resumo lo que quiero decir con más claridad. Las propuestas constructivistas de ética normativa forman a principio de los años setenta un complejo bien perfilado con vida propia; a partir de mediados de los setenta se hace visible una cierta aporética que voy a tratar de definir a lo largo de esta exposición y como resultado de esa aporética queda concluido el ciclo inicial y desde entonces lo más relevante que el constructivismo ofrece aplicable al terreno de la razón práctica son aportaciones de tipo general que pueden relacionarse con la problemática de fundamentos de otras corrientes que no comparten sin más o que se han mostrado muy críticas en relación con el planteamiento de teoría ética que inicialmente hizo el constructivismo.

La ética constructivista nace en el marco de la disputa sobre el positivismo en el marco de la sociología alemana contemporánea. Y se acerca al tema por un flanco muy poco usual que, naturalmente, a fines de los años sesenta tenía que resultar sorprendente, el de una crítica de las fundamentaciones axiomáticas y formalistas de la lógica y la temática, a la que el constructivismo había opuesto una fundamentación «constructivista», lo que es no decir nada, por supuesto: me remito a *Methodisches Denken* de Lorenzen, del que salió hace poco más de un año una traducción castellana. «Sea cual fuere la forma en que discurra la disputa sobre fundamentos, resulta, sin embargo, que ni tan siquiera la más estricta de todas las ciencias, la Matemática, puede pasarse sin argumentaciones morales. Tampoco en ella puede uno remitirse en términos valorativamente neutrales a los formalismos, pues hay que justificar la elección de formalismos. Por otro lado, la disputa de fundamentos ha demostrado también que sólo podemos asegurarnos del sentido de los formalismos si recurrimos a nuestras

propias construcciones (empezando por la construcción de los números). Las construcciones son acciones. Estas tienen que guiarse por reglas de construcción, esto es, por normas, y a las normas hay que justificarlas. Hay que mostrar que es mejor seguir una norma que no seguirla. También por este lado se llega a la moral, a la cuestión de lo bueno, lo mejor y lo peor.» Me remito a *Methodisches Denken* para que esto quede claro. Nada tiene de extraño que la aportación de Lorenzen a la disputa sobre el positivismo se titulara *Scientifismus versus Dialectik*, título que hay que entender de la siguiente forma: ha sido la tradición dialéctica la que ha defendido que sobre los juicios de valor cabe la discusión racional hasta el final; pues bien, si esto es dialéctica, el autor de *Methodisches Denken* no puede ser positivista, es «dialéctico».

En el párrafo que he citado, proveniente de uno de los artículos recogido en *Methodisches Denken* resaltan las ideas de *comprender*, asegurarnos del sentido de un formalismo, y *justificar*, el término medio es *construir*, porque parece las reglas de justificación también tienen que ser construidas. Entendemos construyendo y construyendo nos aseguramos también, construyéndolas, de las reglas para decidir sobre la corrección de lo construido. Si bien se observa, hay aquí un cierto círculo que va a dar bastantes dolores de cabeza al constructivismo, cuando elabore su propuesta de ética normativa. Pero sí quiero subrayar una cosa. El constructivismo quiere ser un método, sólo un método, para guiarnos en ese proceso y como método puede englobar en el mismo marco teórico a la lógica, a la teoría de las ciencias de la naturaleza, a la ética y a la teoría de las ciencias sociales. El constructivismo proporciona un método, ésta es su pretensión, para poner razón en la ciencia y en la práctica social.

## I. COMPRENSIÓN Y JUSTIFICACIÓN

Vamos con el punto oscuro. «Comprensión» y «justificación» son dos ideas metódicas básicas. Veamos lo que dice Lorenzen sobre esta cuestión. En el marco del análisis del lenguaje se ha insistido en la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje. El último es el lenguaje en el que hablamos sobre algún lenguaje, y por lo general, cuando se trata del lenguaje ordinario, de qué es lo que la gente quiere decir, de lo que significa cuando habla. En el marco de la filosofía analítica se plantea el problema de la fundamentación del lenguaje de la ciencia. Se consideró a la lógica como sintaxis de ese lenguaje. Para su interpretación semántica había que recurrir a un lenguaje natural. La situación es análoga en el caso de la relación entre lenguaje y metalenguaje. En última instancia, pues, nos vemos remitidos a un lenguaje natural. El hecho encuentra su expresión en el segundo Wittgenstein con su tesis de la irremediabilidad del lenguaje ordinario, como metalenguaje último, depósito de la tradición cultural y, por supuesto,

del prejuicio y del error. Este es el problema ante el que Lorenzen ve a la filosofía contemporánea. Y este punto es realmente una encrucijada en la filosofía contemporánea.

Veamos por dónde lo toma el constructivismo. Si la tarea de comprender condujo en un pasado no muy remoto a una «lógica interpretativa», el intento de «reconstruir» a la razón lleva a la tentativa de una hermenéutica lógica. Mostrar que esta «hermenéutica lógica», o teoría de la racionalidad es posible, es uno de los objetivos del constructivismo:

«Lo mismo la filosofía logística que la filosofía hermenéutica renuncian conscientemente a una iniciación metódica al pensamiento crítico... si nuestra vida se entiende como lenguaje natural en el que nos encontramos siempre ya, esta renuncia parece necesaria.» La salida específica que ofrece el constructivismo es: «el mito de la irrebabilidad del lenguaje ordinario, como si éste no fuera a su vez resultado de una historia natural. Frente a ello (a esa renuncia de la hermenéutica y del positivismo lógico) yo afirmo que es una tarea que tiene pleno sentido la de sustituir la génesis fáctica de nuestro lenguaje por una génesis normativa de un lenguaje filosófico fundamentado y de lenguajes especializados de las ciencias particulares».

Interpreto levemente: no irrebabilidad, pues el lenguaje es una construcción natural. El *impasse* es superable, sustituyendo el lenguaje como resultado de una construcción natural, no reflexiva, por una génesis normativa del lenguaje con lo que tanto en la ciencia como en la práctica se puede recobrar la dimensión del pensamiento crítico. Además, lo «verdadero» se define como lo que nos proporciona un lenguaje justificado como el resultado del uso de un lenguaje justificado. La tarea de la filosofía es la de proporcionar el método de construcción y adquisición de este lenguaje. Así entendidas las cosas, la filosofía no puede ser más que una «methodenlehre», una iniciación, es decir, que por el lado de la lógica, la temática, las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales no puede quedar ningún lugar racional para una filosofía crítica distinta de las ciencias. La filosofía no puede ser más que el método de construcción de un lenguaje en el que, ante el *impasse* de la teoría de la racionalidad, tanto la ciencia como la práctica puedan llegar a dar razón de sí mismas, o sepan dar razón de sí mismas en el sentido de justificarse.

Y, sin embargo, «sigue existiendo una diferencia entre ciencia y filosofía aun cuando no exista ningún resultado que quepa atribuir como resultado metódico a la filosofía y no a la ciencia. Esta diferencia está en la persona del que se pregunta críticamente, está en la intención con que uno trata de conseguir metódicamente enunciados». El párrafo habla de la ciencia, otro tanto puede decirse de la práctica, con una consecuencia importante, la ética no puede ser la descripción de un *factum* de la razón práctica; hay razón práctica cuando la practicamos.

Por filosofía se entiende entonces la tarea de poner razón en la ciencia, esto es, de asegurarnos por reconstrucción metódica, del conocimiento acumulado que hemos dejado de «comprender» y sobre cuya validez hemos empezado a dudar. No existen «verdades filosóficas» ni existe para la filosofía ningún dominio de objetos distinto del de las ciencias, incluyendo aquí la lógica y la temática. La diferencia entre ciencia y filosofía sólo puede estar en la intención con la que se abordan los mismos problemas.

Existe una «práctica de la teoría» y el papel de la filosofía es poner razón en esa práctica, enderezar cuando se hace oscura esa práctica que sigue siendo práctica de la teoría. Pero no es la actividad de aprender la única actividad del hombre. Esa actividad se halla inserta en una trama más amplia de actividades. El hombre, como animal que habla es capaz, en algunos casos, de dar razón de lo que hace en otras actividades que la de la teoría. La tarea de la filosofía es sentar el método que nos permita justificar como válidas o rechazar como inválidas las máximas de acción que de hecho se siguen. Tampoco aquí hay una verdad práctica, ni un *factum* de la razón práctica. «La razón práctica es posible, como han dicho siempre los dialécticos. Esta posibilidad es precisamente la enseñabilidad de la razón práctica», o dicho en otros términos, la posibilidad de su construcción metódica. Desarrollar una ética es mostrar cómo poner razón en la práctica y el resultado de ese poner razón es un sistema normativo correcto. Se puede enseñar a poner razón en la práctica.

## 2. PRIMER BOSQUEJO DE LORENZEN

Cómo poner razón en la práctica. Hay que empezar por una génesis normativa del lenguaje mismo. Para eso no podemos echar mano del lenguaje ordinario. Dejamos, pues, de hablar, y empezamos a construir un lenguaje normado, pero claro es que yo sigo hablando y los constructivistas en sus libros siguen hablando. Esto parece una trivialidad, pero tiene sus problemas. Por ahora sigamos a Lorenzen. A ese lenguaje normado, que Lorenzen llama «ortolenguaje» hay que construirlo/aprenderlo empragmáticamente, es decir, en el marco del uso mismo de los términos, gradualmente introducidos y una vez justificado cada nuevo paso en la construcción.

Si sustituimos la construcción empragmática misma por una descripción de los pasos que se irían dando en esa construcción seguimos hablando, yo sigo hablando (y mi lenguaje es portador de tradición y por tanto de errores y prejuicios), pero sólo a título de artificio sustitutorio, un lenguaje que Lorenzen denomina «paralenguaje». La condición es que el ortolenguaje no contenga sinónimos del paralenguaje. Pero con esto no está explicado todo el lenguaje a utilizar. No es evidente que estemos dispues-

tos a entrar sin más en la disciplina lingüística que representa la construcción del ortolenguaje. Para animar a esta tarea necesitamos hablar. Es un lenguaje previo a la construcción. A este lenguaje introductorio lo llama Lorenzen «lenguaje protréptico». Este es un punto hartamente problemático, pues es de suponer que en términos protrépticos se hable de las funciones que tienen que entrar en la construcción. Vamos a reducirlo al mínimo, por ahora.

Partimos de que nos encontramos en una situación en la que hemos aceptado ya ciertas normas tanto jurídicas como morales: «¿Por qué aceptamos tales normas?... Es, pues, con esta cuestión con la que empieza la filosofía moral; y empieza por tanto como ética normativa.»

El primer paso (observemos cómo la «metaética» ha cambiado de función: no se trata de ver qué quiere significar la gente cuando emplea términos morales, sino de la construcción de un lenguaje que nos saque del *impasse* a que la cosa llega con Wittgenstein) consiste en la construcción de un lenguaje que pueda ser utilizado en el tipo de razonamiento que permite la respuesta a esa pregunta.

Empieza a hablar en paralenguaje. La condición era que el ortolenguaje no contenga sinónimos del paralenguaje. Empecemos introduciendo tres expresiones ortolingüísticas  $S \blacktriangleright A$ ,  $S \blacktriangleright X$ ,  $S \triangleright X$ ,  $S$  es un nombre propio de persona,  $A$  es un predicado de acción y  $X$  un enunciado descriptivo. El uso de las tres expresiones del ortolenguaje, o si se quiere, de los términos  $\blacktriangleright$ ,  $\triangleright$ ,  $\triangleright$ , ha de ser aprendido recibiendo instrucción en una situación empragmática. Supongamos que ya tenemos «reformada» la lógica y la ciencia de la naturaleza y la psicología; el que instruye sólo utiliza términos ortolingüísticos.

Supongamos que en una discusión se ha acordado y aceptado hacer  $A$ . Antes de hacer  $A$ , una vez aceptado, el discípulo tiene que aprender que puede describir su estado mental diciendo  $Yo \blacktriangleright A$ . Si llega el momento y no actúa tiene que poder aprender a decir  $YO \blacktriangleright A$ . En sucesivas discusiones de planes de acción, el discípulo aprende a usar el término ortolingüístico.

Aunque paralingüísticamente cabe parafrasear el término introducido como «tengo la intención de» y «yo no tengo la intención de» o «he cambiado de intención», se respeta la condición de no sinonimia, no hace falta introducir sinónimos del paralenguaje, el lenguaje queda introducido *ex novo*, lo cual significa lo siguiente: nuestro lenguaje ordinario no es metalenguaje del lenguaje construido, que era donde según Lorenzen encallaba el logicismo (a esto viene cosa tan sencilla). (Racionalidad parece significar aquí una cartesiana transparencia que el lenguaje tiene para quien lo habla.) Adviértase además que en el proceso mismo de construcción va quedando eliminado todo uso meramente privado del lenguaje; y adviértase por último que si definimos el hablar un lenguaje como una forma de vi-

da, la irrefragabilidad de la vida (situación empragmática) no impone la renuncia a una reconstrucción crítica del lenguaje.

S  $\blacktriangleright$  A; S desea A; situación empragmática en la que se aprende: Suponemos que en el curso de una discusión S ha propuesto un plan, y después que ha tratado de defenderlo sin éxito, ha aceptado un plan distinto. S tiene que aprender que su estado mental antes de la discusión puede describirse como S  $\blacktriangleright$  A.

S  $\triangleright$  X; «opinar que»; situación empragmática de prestar asentimiento a la descripción de un estado de cosas.

A la situación en que confrontamos deseos para llegar a una «volición», la denominamos situación de razonamiento práctico. Y si en tal situación entran en conflicto deseos, «habremos de modificar los deseos dados —aquellos que fácticamente tenemos— para llegar a una decisión/«volición» justificable. El caso es del todo análogo al del discurso teórico: «La relevancia práctica del discurso teórico es clara; nos proporciona un caso paradigmático de cómo podemos y tendríamos que cambiar nuestros deseos. En los asuntos teóricos estamos acostumbrados a restringir nuestras opiniones de forma que no insistimos en las opiniones que simplemente se nos ocurren. Por el contrario, tratamos de superar las imperfecciones de las opiniones que nos han servido de punto de partida. Nuestros deseos son más fáciles de disciplinar en los asuntos teóricos que en los asuntos prácticos, y ello porque el discurso teórico se encuentra un poco más lejos de la acción». Es claro que esta última no es la razón, dada la simetría entre el discurso teórico y el discurso práctico. El problema que aquí está en juego es el de nuestro interés por la moralidad, el problema de por qué entrar en un discurso práctico cuyas reglas vamos a construir, el de por qué poner razón en la práctica.

Caben dos posibilidades: o en la «explicación» de nuestra decisión nos remitimos a nuestros deseos (tal como el término ha sido introducido en el ortolenguaje), considerándolos como algo último y dado. Entonces sólo se trataría de armonizar y optimizar la realización de nuestros deseos y en ello se agotaría la tarea de la filosofía práctica. Pero atribuir ese carácter a nuestros deseos es para Lorenzen una postura dogmática, si seguimos con la analogía en el discurso teórico. O bien tratamos de «justificar» las decisiones que hemos tomado a partir de los deseos que nos ocurre tener, y con ello queda abierta la posibilidad de modificar nuestros propios deseos. Es el término  $\blacktriangleright$  del ortolenguaje el que nos permite interpretar la primera de las posibilidades como un dogma. Es decir, que en este caso no justificamos, queremos simplemente porque queremos, como tenemos una opinión porque la tenemos. La opinión no justificada podemos llamarla subjetiva. De forma análoga podemos hablar de deseos subjetivos. En el terreno práctico vale el mismo principio de transubjetividad. «La transubjetividad no es un hecho, pero tampoco un postulado. Transubjetivi-

dad es un simple término que designa a la actividad en la que estamos siempre ya implicados cuando nos ponemos a razonar en absoluto.» Entonces, «si formulamos el imperativo “trascendamos nuestra subjetividad”, tenemos aquí una norma que nos permite justificar todas las demás normas (en el sentido ordinario); tenemos una supernorma; se trata de una norma primera o principio. Propongo llamarlo el principio moral» El principio moral puede pues formularse: «Obra de manera que la norma de tu acción puedas justificarla o defenderla ante cualquiera».

Pese a la sencillez de estas formulaciones, se trata de formulaciones totalmente oscuras. Señalo los puntos: no se tiene en cuenta la asimetría; se utiliza simplemente la analogía con el discurso teórico, sin dar razón de la asimetría; y se formula un principio, del que no es claro si es una reconstrucción hipotética de estructuras del discurso práctico, que representarían un *factum* de la razón práctica o es una construcción que nos permite hacer el término introducido; yo desde luego no veo que sea un paso que puede ser dado a partir de ese término, y si es lo segundo hace ociosa la introducción de ese término. Hay aquí un déficit de fundamentación.

Seguimos. El principio moral se halla expuesto a todas las críticas que se han hecho al imperativo categórico: «Incluso si una persona reconoce que la transubjetividad es una condición necesaria para el razonamiento moral, todavía cabe preguntar si este principio moral es una condición suficiente. Sólo podemos responder a esta cuestión examinando cómo se puede llegar a una decisión práctica justificable en una situación concreta.»

Con este objeto, Lorenzen introduce dos conceptos fundamentales, el de génesis fáctica y génesis normativa de las necesidades. Es la génesis normativa la que, en abstracto, proporciona la materia a la forma del principio moral. Representa un segundo principio que Lorenzen va a denominar «principio cultural» o «principio dialéctico». La idea básica aquí es la de génesis normativa. Por esta vía la ética constructivista conecta con la problemática epistemológica de las ciencias sociales. Y aquí el constructivismo choca con dos dificultades muy serias. 1) Una expuesta por Kambartel muy tempranamente en la antología de la que es editor y 2) otra, externa, que dimana del hecho de que las realizaciones más importantes o realizaciones importantes en teoría sociológica en los últimos años están muy lejos de ajustarse a las restricciones que parece imponer este método y que puede formularse de la siguiente forma: reduce el problema de la racionalidad en las ciencias sociales a su dimensión metateórica, lo que hasta cierto punto es consecuente con el método constructivista. Pero vayamos por partes. Vamos a ver primero qué entiende Lorenzen por «principio dialéctico» que ha de complementar al «principio moral» y después pasamos a las dificultades. Lorenzen dice aquí lo mismo en el libro de 1969, en *Scientifismus versus dialektik* y en el libro de 1979, y aunque firma con Schwem-

mer el libro de 1975, no parece comprometerse del todo con él cuando escribe solo.

Para poder introducir el principio dialéctico necesitamos introducir nuevo vocabulario en ortolenguaje. Como las decisiones se toman a partir de deseos y el principio moral nos exige la exclusión de los meramente subjetivos, hemos de empezar elaborando un criterio para distinguir los deseos meramente subjetivos de los que no lo son. Pues sólo los deseos justificables podrán llegar a ser recogidos y formulados como una norma universal. Lorenzen distingue entre «deseos esenciales» y «no esenciales». «Aceptar un deseo como esencial se define como aceptar la obligación (necesidad argumentativa) de tomarlo en consideración.» Para este caso introducimos el concepto de necesidad: para los deseos que serían esenciales si fueran efectivamente deseados. «Si bajo estas condiciones, un deseo de hacer A fuera esencial si fuera efectivamente deseado, propongo decir que hay obligación de hacer A.» La idea básica es aquí que la decisión sobre cuáles de nuestros deseos son deseos esenciales o necesidades no es una cuestión de hecho, sino una cuestión normativa, que tiene sus problemas.

Es decir, que para decidir hemos de hacernos cargo de la situación concreta, y para ello describimos la génesis fáctica de la situación. Es el sentido de las ciencias sociales. La génesis fáctica de una situación concreta la describe Lorenzen en términos de los deseos efectivamente en juego que se interpretan como necesidades y de cómo surgen esos deseos. En la génesis normativa, por el contrario, se plantea una *quaestio iuris*. Las «necesidades» son elementos claves en la justificación de una norma; pues son los deseos no subjetivos. Podemos considerar justificadas a las normas si conducen como medios al cumplimiento de una supernorma en la que se recoge la satisfacción de una necesidad. Pero entonces el proceso de justificación de que la necesidad es efectivamente tal ha de ser de otro tipo. Es la tarea del principio dialéctico, o de la construcción de una génesis normativa, o lado crítico que ha de acompañar a la construcción de la génesis fáctica, lado crítico que no es sino una realización de la exigencia que impone el principio moral.

Vemos cómo opera el principio dialéctico, o cómo se construye una sociología crítica, o cómo se realiza en concreto el principio moral, pues las tres cosas son lo mismo. Partimos de la distinción entre «naturaleza» y «cultura». Hay necesidades que compartimos con los animales, si bien la tentativa de caracterizar algunas necesidades como naturales porque las compartimos con los animales es inútil. Es obvio que podemos hablar de necesidades naturales en este sentido; por ejemplo, de la necesidad de alimentarnos, de descansar. Pero no es posible determinar una medida, un *quantum* de alimento como natural. Nuestros deseos están siempre insertos en un complejo más amplio de deseos, que también contiene deseos

culturales. Podemos entonces hablar de necesidades naturales y simultáneamente de necesidades culturales. La génesis fáctica de una situación la entendemos como la explicación causal de por qué surgió esa situación. El por qué es en la génesis fáctica histórico y causal. Al «por qué», histórico y causal hay que completarlo con un por qué para el que son relevantes los deseos culturales. La cultura es una realización humana aunque el resultado sea no pretendido (y de ahí la importancia del por qué histórico y causal), resulta relevante la pregunta por los fines. Y es aquí donde entra en juego la génesis normativa, pues se trata de examinar a los fines como objeto de los deseos en relación con su esencialidad.

Hasta cierto punto ambas génesis se coimplican, pues para describir la situación hemos de escoger sus rasgos relevantes y esta elección implica una decisión sobre lo que es relevante y no lo es. Por su parte, lo que se considere relevante y lo que no decidirá a su vez sobre la calificación de los deseos como esenciales y no esenciales, debiendo los primeros por el principio moral ser recogidos en normas.

Que la sociología crítica es la realización práctica del principio moral, se pone de manifiesto en que también aquí hemos de tratar de superar nuestra subjetividad. Para ello a la situación se la ha de considerar como un complejo abierto, pues ninguno de sus elementos habrá de ser excluido *a priori*, pues es probable que elementos que no hemos considerado esenciales cuando reconstruimos una situación, hayan de tenerse en cuenta cuando tratemos de reconstruir una situación que comprenda a la anterior.

Podemos utilizar, pues, el término «dialéctico» para el imperativo, realización del principio moral, de mirar a cada situación concreta de esta doble forma genético-fáctica y genético-normativa; de reconstruir el sistema de fines seguidos de hecho y el de considerar los fines que componen ese sistema en relación con su esencialidad o no esencialidad. «Esta crítica no es ni un relato histórico ni una explicación causal; es una justificación guiada por el principio moral de la transubjetividad.»

Así, pues, el «principio cultural» exige que antes de que se tome una decisión práctica en una situación concreta, construyamos una génesis normativa de un modelo de una situación concreta. Y una génesis normativa significa aquí una génesis en la que cada paso está justificado transubjetivamente. El principio cultural o principio dialéctico, la necesidad de dar una génesis normativa de nuestra situación, en la que decidimos sobre las «necesidades» que nos justifican las normas, implica dos cosas: La exigencia de evitar la arbitrariedad de premiar cualquier constelación particular de deseos en una situación y para ello hay que «comprender la situación», lo que para Lorenzen significa que hay que construir un «modelo abstracto de la misma» sobre la base de todos los estudios históricos de que podemos hacer uso, y la necesidad de probar intersubjetivamente los pasos dados.

Antes de entrar a discutir las dos objeciones que señalé, una pequeña objeción; es la siguiente: en definitiva, hay que admitir un conjunto de «necesidades» como «dadas». Ciertamente que no se puede cuestionar todo al mismo tiempo y que «Lorenzen habla de un “movimiento en espiral” en el sentido de que “necesidades” que en el enjuiciamiento de una situación son consideradas como dadas han de ser justificadas cuando se considera una situación más comprensiva que englobe a la primera. Pero nada excluye entonces que las necesidades de que se partió en un principio no resulten justificables y que todo el proceso discurra en el sentido de un relativismo cultural que sólo podrá obviarse, en este planteamiento, si es señalable una base de necesidades que sea culturalmente invariante y que sirva de punto de apoyo último. Otro aspecto de esta misma dificultad es el siguiente: afecta a la exigencia del principio dialéctico de construir un modelo abstracto de la situación, como vía de distanciamiento con respecto a ella y contemplar su desarrollo y síntesis con otros modelos; nada parece excluir que el esfuerzo por superar la propia subjetividad ante una situación histórica concreta no quede en definitiva reducido a una resignada aceptación de la lógica del desenvolvimiento histórico. Y si esta dificultad con dos caras es aceptable, queda del todo oscuro qué es lo que significa la exigencia de que cada paso en la construcción de la génesis normativa responda al principio de la transubjetividad.

Son muchas las dificultades que se han acumulado de pronto. Primero vamos a resumir: La función de la sociología es primero hacernos cargo de nuestra situación y de enjuiciar críticamente nuestra situación en relación con la esencialidad o no esencialidad del sistema de fines que se siguen, con la vista puesta en la toma de decisiones en relación con el principio de transubjetividad.

Primera dificultad: relativismo cultural si no se postula una base de necesidades culturalmente invariante que nos sirva de punto de apoyo último; es exactamente lo que hace Schwemmer en 1975. Aquí se han centrado las críticas ya que esta pretensión no parece posible.

Pero supongamos que lo fuera. No es por ahí por donde ha ido la sociología contemporánea, o teoría sociológica contemporánea más relevante que se ha practicado en los últimos años. La diferencia estriba en lo siguiente: Tal vez la pregunta clave haya sido en qué sentido la modernización de las sociedades puede ser entendida como un proceso de racionalización, es decir, la teoría filosófica de la racionalidad se sitúa en una relación de complementariedad con la descripción histórica (casi siempre basada en Weber) del proceso de racionalización; la elaboración de una ética normativa ve emerger históricamente su posibilidad. Si examinamos bien el proyecto de Lorenzen, la razón constructivista es coextensiva con la historia; o dicho de otra forma, que no sé si es muy exacta: así como a otras corrientes sociológicas el problema de la racionalidad les nace desde den-

tro, en el constructivismo el problema de la racionalidad le adviene a la sociología desde fuera.

Pasamos a la tercera dificultad. Supongamos que fuera tan posible como digno practicar una sociología aún por hacer, rigurosamente atendida a los cánones que Schwemmer, sobre todo, establece para la génesis fáctica y la génesis normativa; esta forma de hacer sociológica tendría que competir o coexistir con otras formas tan dignas de hacer sociología como la que he señalado. Pero recordemos, si tenemos en cuenta el problema de origen, que el constructivismo no puede menos de pretender una universalidad de método. Si hay otras formas dignas de hacer sociología queda cuestionada la universalidad del método; es decir, que hay otras formas de poner razón en las ciencias sociales y de paso de indicar el camino de poner razón en la práctica, si llegara el caso, que la introducción metódica que ofrece el constructivismo; y si es así, la pretensión de universalidad del método se deshace, con lo que no es el único método que responde a aquel problema básico, razón por la cual, pienso que el constructivismo últimamente se está dedicando más bien a discutir con esas corrientes.

La tercera dificultad, la que pone Kambartel es un desarrollo de lo que acabo de decir. Kambartel discute la afirmación de Lorenzen de que para la metodología de una deliberación práctica racional, son necesarios dos principios independientes entre sí, un principio racional y un principio dialéctico. Según Lorenzen el principio racional, al ser puramente formal, no permite establecer ningún sistema de fines materiales justificado. De ahí que junto al principio racional haya de aplicar otro principio ético, un principio que indica la orientación correcta para reconstruir una base de fines como resultado de una génesis normativa. En esta génesis normativa el principio racional se utiliza como criterio de enjuiciamiento de las génesis de los sistemas de fines. Pero para Kambartel el principio dialéctico no tiene su razón de ser en que, de otro modo, las propuestas materiales que se hicieran en las deliberaciones no sería susceptible de una valoración intersubjetiva, sino en que este principio sirve más bien al objeto de que los resultados de la deliberación racional no dependan de las ocurrencias arbitrarias de los participantes. De esta forma, el principio dialéctico no sería más que una propuesta marco metodológica para una heurística racional. Y ciertamente cabe argumentar en favor de esta propuesta frente a otras alternativas posibles, alternativas que ciertamente no pueden quedar excluidas, como parece deducirse de la rigidez con que Lorenzen presenta el principio. Alternativas que no tienen por qué ser alternativas excluyentes, sino que pueden presentarse en combinación.

Hasta, aquí, pues las dificultades con que se enfrenta el programa constructivista de una ética normativa por el lado de la materia de las normas, por el lado en que es también un método para poner razón en las ciencias sociales, empezando por la cuestión de su estatuto, derivado de su función.

Pero, si recordáis, arrastrábamos dos dudas más en relación con el principio racional: una relativa a su estatuto y otra a la construcción del lenguaje previo relacionada con las infiltraciones de nuestro sospechoso lenguaje ordinario en el proceso de construcción. Con ellas se enfrenta Schwemmer y, a mi entender, no hace más que ponerlas del todo de manifiesto.

En el desarrollo de 1975, se comienza distinguiendo entre habla empragmática y habla epipragmática. A la primera pertenecen los actos de habla cuyo uso es aprendido en una acción no lingüística. En el caso del habla epipragmática los términos no van acompañados de acciones, es habla sobre la acción y de ahí que los malentendidos sean más fáciles de introducirse. El paralenguaje no tiene ya una simple función auxiliar. Parece que el ortolenguaje puede contener ya sinónimos del paralenguaje. «Se evita la circularidad asegurándonos de que al principio de la construcción el paralenguaje conste sólo de términos empragmáticamente controlados.» La verdad es que yo no veo cómo. Esto hace pensar que sólo se mantiene la condición de sinonimia para el habla empragmática. Lo que da lugar a un problema importante. La guía para la construcción del lenguaje epipragmático ya no puede ser sólo la acción, no lingüística, pues sólo el habla empragmática queda ligada; el habla epipragmática queda, por así decirlo suelta, y, sin embargo, es de algún modo esta habla el que decide la dirección en la construcción de un ortolenguaje. Schwemmer se ve en la necesidad de introducir un paralenguaje de fundamentación en el que justificar la dirección tomada en el habla epipragmática. Y aquí se ve obligado a admitir que se rompe el orden lógico en la construcción del ortolenguaje. Pertenecen al lenguaje de fundamentación expresiones tales como «para tal fin tiene sentido», «con tal objeto es adecuado».

Un ejemplo de lenguaje de fundamentación:

Si todos los actores alcanzaran los fines que persiguen con sus acciones, no habría necesidad de elaborar un procedimiento para la toma de decisiones. Tiene sentido pensar que tal procedimiento sólo es necesario para el caso en el que los fines no se consiguen, para el caso en el que los fines directa o indirectamente entran en conflicto. Ello puede ocurrir o bien porque no se dispone de medios suficientes o bien porque los actores se estorban unos a otros en la consecución de los fines que persiguen. La tarea de la ética es la instauración de principios para la solución de los conflictos, en la medida en que esta superación ha de venir proporcionada de forma discursiva y de forma enseñable. Bien entendido que la eliminación de un conflicto no puede entenderse en algún caso como internalización de un conflicto o como compromiso que traduce una constelación de fuerzas. Bien entendido que también la eliminación del conflicto de fines puede presentarse a un solo actor.

Tras esta fijación de fines para la ética, sigue la fijación ortolingüística

del vocabulario necesario para este fin. Y dependiendo del fin y del vocabulario construido con ese fin se llega a la siguiente formulación del principio moral: «En una situación de conflicto mira si existen supernormas compatibles entre sí de las normas que son utilizadas para la justificación de los fines y establece en relación con esas supernormas que sean compatibles entre sí.» Si no existen tales supernormas, la ética ha chocado con su límite, estamos ante una situación de lucha a vida o muerte.

Y en todo caso, supuesto esto, como filósofos morales «no podemos justificar ninguna norma, sólo podemos mostrar la injusticia del sistema de normas que ha crecido sobre el privilegio. Qué aspecto podría tener en particular un sistema de normas justo, esto es algo que no podemos decirlo porque ni siquiera sabemos cómo los afectados van a transformar sus deseos; esto sólo puede hacerse y debe hacerse en cada caso en una deliberación: una predecisión sobre qué aspecto podría tener el resultado de la formación de una voluntad común sería dogmatismo. Negativamente sí podemos decir que hay que eliminar el privilegio en las posiciones de diálogo, que hay que eliminar el dominio del hombre por el hombre: no definiendo a su vez determinados fines como justos por vía burocrática-fáctica sino, ante todo, por la formación de una comprensión crítica que por medio de reglas justificadas muestre las posibilidades de cambio y exija el seguimiento de esas normas justificadas, en condiciones de no privilegio. El cumplimiento de esta exigencia ya no es tarea de una teoría reconstructiva, sino de una práctica guiada por una deliberación transubjetiva».

Vamos por partes: lo que hemos dicho en paralenguaje de fundamentación es un prejuicio de hombre moderno y además de hombre moderno postkantiano. Lo que cabría esperar de la filosofía es que se valide o invalide ese prejuicio, no que se lo tome sin más como punto de partida, toda la construcción queda viciada por ese prejuicio que lo será mientras no se valide.

En segundo lugar queda despejada la ambigüedad del estatuto del principio moral que señalábamos en Lorenzen. Pero sobre ello vuelve a la carga Kambartel. A su juicio, «Schwemmer confunde un determinado procedimiento, ciertamente muy importante de la fundamentación racional con respecto a fines en general, y que puede él mismo ser objeto de una justificación moral, con el procedimiento de justificación moral en general.»Cuál sería esta justificación moral, Kambartel señala a Frankfurt.

Y en lo que se refiere a la consideración hecha en último lugar, es un planteamiento compartido por toda la ética normativa desarrollada durante el último decenio. Nada tiene de extraño que lo que el constructivismo sigue prestando sean aportaciones a la teoría de la argumentación, propuestas metodológicas a validar en el seno del discurso práctico, que el método totalizante con que se presentó inicialmente, no sostenible sin más, pero

del que sí hay que decir que cumplió una función en el momento en el que se presentó, aunque sólo fuera por el hecho, de qué era eso de un sistema axiomático a ciencia cierta sólo era algo que en la disputa sobre el positivismo sólo los constructivistas lo conocían.



## CIENCIA Y TECNICA COMO IDEOLOGIA

J. MANUEL MARTÍNEZ

La obra de Habermas se produce desde el año 1956-57 hasta la actualidad. Su último libro, *Conciencia moral y acción comunicativa*, es por donde está encaminada actualmente su última investigación.

Para centrar el tema creo que es necesario hablar someramente del contexto en el que está inscrita la investigación particular que vamos a tratar de desarrollar aquí de Habermas, que es el problema de la ciencia y de la técnica como ideología. El título correcto es *Ciencia y técnica. Sobre la crítica de Habermas a la ciencia y la técnica*, o, dicho de otra manera, la investigación consiste en ver cómo Habermas extrae el fondo ideológico en el que están insertas —según él— todavía la ciencia y la técnica, más allá de su aparente ropaje neutral.

El hilo conductor de toda la obra de Habermas puede ser expuesto de manera sintética como sigue: El trata de hacer una reconstrucción del movimiento intelectual de la sociedad burguesa, desde su constitución (desde la edad moderna, siglo XVI, XVII, XVIII) hasta nuestros días, exactamente hasta la sociedad actual que él califica como sociedad de capitalismo tardío, o tardocapitalismo.

La conclusión a la que llega Habermas, después de hacer esa reconstrucción sistemática de este movimiento intelectual burgués, es una conclusión que la formula en una especie de predicción de crisis de legitimación-motivación del capitalismo tardío.

Esa predicción de crisis sólo la encauza hacia las estructuras motivacionales de esta sociedad, hacia la estructura de la configuración de la personalidad de los individuos concretos: O, dicho de otra manera, en términos más sociales, hacia la dimensión sociocultural de dicha sociedad. Es ahí donde cree él que puede ser todavía atacado el capitalismo, con algún viso

de transformación hacia una sociedad más ideal. En todo caso, él se muestra bastante escéptico a la hora de formular una prognosis de crisis categórica, es decir, absolutamente apolítica; en el sentido de que sólo el capitalismo actual podrá ser modificado en un sentido de mayor libertad, de mayor justicia, de mayor acercamiento a los ideales de la Ilustración, que son precisamente la base ideológica que funda el propio movimiento intelectual burgués. Digo que sólo podrá ser conseguida esa reconducción de la sociedad capitalista tardía, hacia la realización última de los ideales burgueses ilustrados, en el caso de que los sujetos concretos que forman esta sociedad capitalista tardía tengan voluntad motivacional; es decir, que tengan voluntad o motivos asumidos racionalmente e internamente de autodeterminarse. Por tanto, el problema de la solución de la crisis de la sociedad actual lo cifra Habermas en el ámbito motivacional de la voluntad de autodeterminación de los afectados y de la sociedad misma. Esto es muy importante porque en última instancia, la caracterización que se puede hacer de la sociología de Habermas, aun cuando está inserta en vastos análisis empíricos, es que él recoge el trabajo de investigación que tiene a su alrededor, hace un análisis de esos campos y después va integrándolos, es decir, él es el cerebro que integra los diversos análisis de campo que se hacen en el terreno de la sociología. Únicamente se podrá considerar de una manera adecuada —el mismo Habermas lo reconoce— sus análisis sociológicos, no con una pretensión de cientificidad absoluta, aun cuando él nunca rechaza la práctica de la investigación positiva, sino más bien como una incitación al proyecto de transformación objeto que mueve la obra. Es decir, sus análisis sociológicos son una incitación a la libertad. Esto es muy importante porque, de alguna manera, demarca a Habermas, o lo sigue integrando —aun cuando esto es ya un motivo de controversia— dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt y, dicho de otra manera, dentro de la tradición de la teoría crítica de la sociedad, que recoge motivos desde Kant, pasando por Hegel y, sobre todo, por el materialismo histórico de Marx y por la propia metapsicología de Freud. Esto lo sako a colación porque a Habermas se le califica, desde algunos sectores, ya como un filósofo absolutamente desmarcado de esta tradición ilustrada, de la tradición que entiende la filosofía de la historia todavía en términos evolutivos, en términos de cambios sociales grandes, a la manera del materialismo histórico de Marx; ya como situado dentro de un tipo de investigación más bien analítico-pragmática, etc. El, de hecho, también está enterado de todas estas investigaciones últimas de la filosofía anglosajona y norteamericana, de matiz pragmático.

En todo caso, aun cuando ya no se puede hablar de Habermas en este motivo que estoy tratando de exponer, que no de su obra, como un heredero puntual y absolutamente estricto de la tradición de la Escuela de Frankfurt, sin embargo, sí que sigue sosteniendo todavía un tipo de sociología

orientada a la transformación de la sociedad, una filosofía de la historia, aun cuando esta formulación ya no serviría en Habermas; diríamos, un estudio de la evolución social, con objeto de transformar el objeto que estudia, es decir, la propia sociedad que trata de analizar.

Interesa centrarnos ya en el aspecto concreto que estudia en el artículo *Ciencia y técnica como ideología*. Habermas enmarca la cuestión de la ciencia y la técnica como ideología en una doble perspectiva; una perspectiva es la trayectoria histórica de la evolución de la sociedad desde la sociedad tradicional de la Edad Media, pasando por la sociedad moderna, hasta la sociedad del capitalismo tardío.

El otro contexto en el que sitúa la problemática, o la discusión, sobre la ciencia y la técnica como ideología es en el contexto de la disputa sobre la técnica en Alemania. Disputa que la desarrolla junto con Herbert Marcuse y dos teóricos conservadores de la técnica como son Jack Ellul y Schelsky. Empezaré por la primera contextualización del problema de la técnica, dentro de la trayectoria histórica de la evolución de la sociedad burguesa y preburguesa. Para hacer este análisis del significado de la técnica, a partir de la transformación histórica de la sociedad tradicional en sociedad burguesa, y la sociedad burguesa de tipo liberal en sociedad capitalista tardía, usa Habermas un esquema conceptual, un marco categorial, que según algunos le viene heredado de Hanna Arendt, y según otros lo extrae de la filosofía del joven Hegel, que es el marco conceptual de la distinción entre trabajo e interacción. Ya veremos después que este marco conceptual es, a su vez, una especie de reformulación de las categorías del materialismo histórico de Marx, de fuerzas productivas y relaciones de producción, que son los supuestos teóricos básicos de la teoría marxista del materialismo histórico.

Entonces, vamos a ver qué entiende Habermas por trabajo y qué entiende Habermas por interacción. Esto es la base teórica central, prescindiendo de la cual sería imposible entender la reconstrucción de las distintas etapas sociales que trata de hacer Habermas.

Por trabajo entiende Habermas lo que se puede denominar como acción técnica; es decir, todas aquellas acciones que tienen una estructura lógica: «Si queremos conseguir estos fines hace falta utilizar tales o cuales medios.» Dentro de este tipo de acción técnica distingue Habermas a su vez —todo esto es lo que constituye para él la categoría del trabajo—, un par de modalidades que son las siguientes: la acción instrumental y la acción estratégica.

La acción instrumental es una acción que está regida por reglas técnicas, extraídas de un saber empírico, e implica prognosis acerca de acontecimientos tanto de tipo físico como de tipo social. Por ejemplo, se puede decir, si queremos que la renta *per cápita* aumente en el plazo de diez años tanto, hemos de introducir en la vida social estos y otros factores. Si que-

remos ir a la Luna, hemos de utilizar unos medios determinados, unos materiales x para construir los transmisores, o los aparatos que transportan a los hombres hacia el satélite, etc. Se ven en estos ejemplos cómo queda ilustrado el tipo de acción, referido al tipo de acción instrumental, que es una modalidad de este tipo de acción técnica; mientras que la otra modalidad de la acción técnica, o del trabajo, es la acción estratégica. Por acción estratégica, Habermas entiende un tipo de acción que descansa en reglas estratégicas. Reglas estratégicas que se basan a su vez en un saber de tipo analítico. Las acciones estratégicas son consecuencia de un tipo de educación, que se hace a partir de un sistema de reglas de preferencia, o bien de un sistema valorativo. Para poner un ejemplo de este tipo de acción estratégica: son todo tipo de acciones racionales, que se deducen de un sistema de preferencias. Si nosotros somos partidarios de un tipo de estrategia ofensiva, en fútbol, por ejemplo, es evidente que elegiremos un sistema de juego tipo Ajax de Amsterdam, que es un tipo de fútbol ofensivo; no, por ejemplo, un tipo de fútbol que desarrolla el Atlético de Bilbao, o la Real Sociedad, que son más bien estrategias defensivas. Este tipo de acción de saber viene deducido a partir de reglas de preferencia. Entonces, las reglas de preferencia son las que marcan la corrección, o incorrección de las consecuencias que se deducen de ella. Por ejemplo, si somos partidarios de las ventajas que comporta un sistema democrático en política, más bien que las ventajas que comporta un sistema dictatorial, será una contradicción preferir el sistema dictatorial al sistema democrático. Estos son los dos tipos de modalidades de la acción técnica, o trabajo, que Habermas expone.

El otro concepto que constituye el marco conceptual, a partir del cual Habermas desarrolla la reconstrucción a la que nos hemos referido, es el concepto de interacción. La interacción es aquel tipo de acción intersubjetiva, mediada lingüísticamente. Eso quiere decir lo siguiente: así como el tipo de acción técnica es siempre una acción monológica; es decir, cualquier sujeto con uso de razón, sabiendo deducir teoremas, o consecuencias a partir de un sistema de referencia, o sabiendo utilizar adecuadamente las leyes acumuladas en el saber de las ciencias de la naturaleza, para a partir de ahí hacer predicciones acerca de fenómenos sociales o, en este caso, naturales, puede hacerlo él solo sin nadie más. Mientras que el tipo de acción técnica, o trabajo, es una acción que se desarrolla monológicamente, sin necesidad de un intercambio discursivo con otra persona; por el contrario, la acción comunicativa —o interacción— requiere una intersubjetividad. La acción comunicativa está compuesta por una serie de reglas de carácter social, de carácter moral, en las cuales se expresan el asentimiento logrado intersubjetivamente entre dos personas o más.

Un caso concreto de acción comunicativa serían, por ejemplo, aquellas acciones que se realicen bajo el acuerdo de cumplir un contrato. Si firmamos un contrato y no lo cumplimos, entonces estamos faltando a ese tipo de compromiso intersubjetivo que hemos adquirido con la firma del contrato. Otro ejemplo de acción comunicativa puede ser, por ejemplo, el no mentir dentro de un código moral x; puede ser también el no ir desnudo por la calle e ir vestido, que es como normalmente se va. Es decir, que son concepciones que tienen un carácter moral y, en todo caso, social.

Es importante señalar, haciendo una comparación somera entre el trabajo y la interacción, que mientras que el trabajo supone la manipulación de leyes de la naturaleza, o leyes de la sociedad (depende del campo en el que nos movamos, lógicamente), supone la adquisición de una habilidad que viene derivada de un saber acumulado previamente. Sin embargo, en la interacción, lo que es importante ver es que la validez de los enunciados interactivos viene dada por un asentimiento intersubjetivo.

Lo que requiere la acción comunicativa para su desarrollo son configuraciones de la estructura motivacional de la persona. Si hay unas normas que están sancionadas políticamente, o en todo caso institucionalmente, para regir la sociedad, para regir el tráfico económico, jurídico, etc., si esas normas no son internalizadas por los sujetos, malamente tendrán una efectividad en la práctica social. En todo caso, hace falta, por lo tanto, una estructura motivacional adecuada para que surja esa internalización de las mismas, sin las cuales el tipo de acción comunicativa no tiene efectividad.

Toda la discusión aducida en torno a este marco conceptual formado por las nociones de trabajo e interacción, siempre está en el fondo de todo lo que vamos a decir a continuación, de toda la reconstrucción que Habermas va a hacer del movimiento intelectual burgués y preburgués de la sociedad tradicional medieval, hasta el capitalismo tardío. La sociedad tradicional se caracteriza por la predominancia del marco institucional — el marco institucional es una expresión equivalente o sinónima, en Habermas, del tipo de acción interactiva o comunicativa. La noción de sociedad tradicional que utiliza Habermas, se erige sobre la base de la predominancia que tiene el marco institucional — el tipo de acción comunicativa — sobre los subsistemas de acción racional con respecto a fines, sobre el tipo de acción técnica, sobre el trabajo. Habermas aduce un ejemplo en el ensayo al que me refiero, que trata de ilustrar esta preponderancia, o este poder que tiene todavía esta autonomía del marco institucional respecto del trabajo, aduciendo el caso concreto de que la renta *per cápita* en varios siglos ha aumentado tanto como ha podido aumentar en medio siglo, dentro ya de una sociedad en la cual los sistemas de trabajo y de la acción técnica están más desarrollados.

La sociedad tradicional, en todo caso, se caracteriza, dicho de otra ma-

nera (para explicar qué significa esta preponderancia del marco institucional sobre el marco de la acción técnica del trabajo), por el hecho de que el marco institucional viene justificado, viene legitimado —dentro de dicha sociedad tradicional—, por cosmovisiones de tipo religioso, de tipo metafísico, en todo caso de tipo no científico todavía (no científico desde la óptica, naturalmente, del nacimiento de la ciencia moderna, el siglo XVII, Galileo, etc.). Aquellas reglas que regulan la relación de los individuos entre sí, que regulan la asignación de cargas y la asignación de sacrificios, dentro del sistema de trabajo social, la legitimación de esa asignación de funciones, de la estructuración clasista de la sociedad, viene derivada a través del poder político del ámbito celestial, del ámbito de la cosmología metafísica, del derecho divino. Esto sin duda es una manifestación de lo que decía al principio, que el marco institucional, la acción interactiva, la acción comunicativa, el ámbito en el que se establecen las reglas de comportamiento social, tiene preponderancia respecto del trabajo, respecto de la economía, de la técnica, respecto de aquellos subsistemas de la acción racional con respecto a fines, según llama Habermas, siguiendo una formulación lingüística de la sociología de Weber.

El tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna tiene lugar, según Habermas, como sigue: La sociedad moderna (el capitalismo naciente) se caracteriza, sobre todo, porque hay una especie de inserción de una forma económica que produce una expansión creciente del sistema productivo, de los subsistemas de acción técnica, de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, en dicha sociedad tradicional.

La racionalidad de la técnica, la racionalidad de la ciencia, invade poco a poco el ámbito de la racionalidad comunicativa, es decir, de aquella racionalidad en la que se justificaban antes las estructuras clasistas de la sociedad, la distribución de cargas y fruto del trabajo social, etc. ¿Qué consecuencia tiene esto? La consecuencia que tiene esto es evidente, es que rápidamente el capitalismo, la sociedad moderna —estamos hablando del capitalismo liberal en cualquier caso— al derrumbar por medio de esa preponderancia que va adquiriendo la racionalidad técnica, la racionalidad del trabajo, al derrumbar —digo— el marco de la racionalidad comunicativa y, en última instancia, toda la cosmovisión general que legitimaba ese marco institucional mismo, ha de buscar un marco legitimador nuevo del marco institucional, ha de buscar una justificación ideológica nueva de este poder político. ¿Dónde la busca, si ya hemos dicho que la racionalidad técnica invade y trata de absorber en su seno la racionalidad comunicativa cosmológica de la que hablábamos antes? ¿Dónde buscar, entonces, ese tipo de legitimación en la sociedad moderna? Esto lo resuelve el capitalismo —según piensa Habermas—, de una manera bastante peculiar: en vez de legitimar el marco institucional de una manera cosmológica, metafísica, religiosa, metafórica, como se quiera; en vez de legitimarlo desde arri-

ba, el capitalismo naciente lo que hace es integrarlo en la esfera del mercado. El mercado mismo, con su funcionamiento, no sólo pone en marcha un tipo de producción que da vida al desarrollo indefinido de la técnica y de la ciencia; es decir, que el mercado no es sólo un principio de funcionamiento económico, sino que además asume la tarea de legitimar el propio marco institucional.

Dice Habermas, y esto lo remarca de una manera enfática, que es la única fase en esta reconstrucción que estamos viendo de las sociedades tradicionales, hasta la tardocapitalista, es la única fase en la evolución de la sociedad, la fase del capitalismo liberal, en la que el marco institucional encaja dentro de la base económica, dentro del mercado mismo. Las relaciones de producción vienen justificadas no ya teológicamente, sino en términos de economía de mercado.

Es evidente que, por ejemplo, el derecho natural racional que va desde Bloch hasta Kant, no es ni más ni menos que una regulación jurídica de la esfera del intercambio privado, de la esfera de la economía pujante.

Entonces, ¿en qué situación queda el Estado dentro del tipo de sociedad liberal que estamos reconstruyendo, respecto de la base —para hablar en términos marxistas clásicos—? El Estado, la única función que cumple dentro de la sociedad capitalista liberal, es una función de garantía de que el libre juego de mercado funcione libremente, como lo sabemos todos. Por lo tanto, el Estado no cumple ninguna función legitimadora sino, en todo caso, una función de resguardo jurídico; pero está claro que hay una separación evidente entre la esfera de las relaciones de producción —de la base— y del Estado. La base y las relaciones de producción coinciden, podríamos decir en el capitalismo liberal, mientras que el Estado queda en el ámbito de la superestructura, ejerciendo una función meramente de control jurídico y no de intervención en el proceso económico mismo.

Voy a acabar con la reconstrucción habermasiana de la sociedad moderna, diciendo un par de cosas: Una, el proceso de secularización que tiene lugar a través de la invasión del marco de la acción comunicativa por el tipo de acción racional con respecto a los fines (acción técnica). La secularización es un movimiento que se puede caracterizar por lo menos desde dos puntos de vista, tanto desde arriba como desde abajo. Desde abajo en el sentido de que esta razón técnico-científica va introduciéndose en todos los ámbitos de la esfera de la vida social, no sólo en los ámbitos más cercanos a la misma producción económica, como pueda ser por ejemplo el transporte, el propio tráfico económico, el sistema de transmisión de noticias, etc., sino incluso en los ámbitos que tradicionalmente se legitimaban desde el tipo de racionalidad comunicativa; por ejemplo, la educación, la sanidad, incluso la familia. Habermas aduce un ejemplo bastante característico, aun cuando esto se agudizará bastante más en la sociedad del capitalismo tardío, que es el hecho de que en virtud de esta racionalización

progresiva, ejecutada por la técnica y la ciencia, los ancianos —esto se ve palpablemente desde hace un tiempo— van siendo rechazados fuera del medio de socialización de la familia, que es donde tradicionalmente morían. Ahora es obvio que se hacen residencias para que se mueran, desconectados de su hogar propio de socialización.

Desde arriba, la racionalización técnico-científica tiene esta consecuencia: las cosmovisiones religiosas van siendo sustituidas por un tipo de cosmovisiones pretendidamente científicas; esto es lo que se llama la secularización de la razón teológica. Es decir, que la ideología burguesa se trata de presentar como una crítica de las ideologías preburguesas. Esto es muy importante, porque Habermas utiliza el término de ideología en un sentido marxista, digamos de Marx mismo, diciendo que sólo se puede hablar de ideología cuando se hace una crítica ideológica. La cosmovisión científica que trata de instaurar el capitalismo a través de la razón técnico-científica es un tipo de cosmovisión cuyo origen es la crítica a las ideologías teológicas, por así decirlo. ¿Ellas mismas, cómo se presentan? Pues con un ropaje absolutamente científico. Es decir, que lo que después va a descubrir Marx, a través de la crítica de la economía política, va a ser este aspecto ideológico de la racionalización científico-técnica. Ya sabemos que Marx elabora la crítica de la ideología burguesa del capitalismo liberal, en términos de la economía política, y ese es el descubrimiento mayor, sin duda, que hizo Marx.

Al hilo de esta imposición de la racionalidad científica y técnica, Habermas también juzga importante aducir el papel que cumple el nacimiento de la ciencia moderna para ultimar ese proceso de secularización racional. Es evidente que la ciencia moderna no nace al principio con una autoconsciencia de manejar el mundo (una autoconsciencia en virtud de la cual la ciencia, por ejemplo en Galileo, nacería para manipular el mundo directamente). Esa autoconsciencia se va descubriendo progresivamente, hasta el punto de que en el siglo XIX, por ejemplo, es evidente que es cuando empiezan a fructificar aplicaciones técnicas que se deducen de la cosmovisión física del mundo, que es la que trataban de forjar Newton, Galileo, etcétera.

Habermas también subraya agudamente, que aun cuando esa autoconsciencia de que la ciencia moderna no nace con esa pretensión de aplicación técnica, descubrió sobre la base de su teoría de los intereses, que la ciencia moderna sólo se desarrolla —aunque ella misma no es consciente de esto— a partir del marco transcendental del punto de vista de la posible disposición técnica. Esto es importante sobre todo de cara a la crítica que va a hacer Habermas posteriormente a la concepción marcusiana de la técnica.

¿Cómo ocurre la transición entre la sociedad moderna del capitalismo liberal a la sociedad del capitalismo tardío? En virtud, por ejemplo, de una serie de motivos de carácter económico, por ejemplo la aparición de gran-

des monopolios; en virtud de motivos de lucha política y social, por ejemplo, la presión obrera sobre la forma de producción capitalista liberal y en virtud también, y sobre todo, de la teorización de Marx de la ideología burguesa pretendidamente científica, pero que no deja de ser ideología, según cree Marx. En función de todos estos aspectos y, sobre todo, en función de la propia dinámica evolutiva del capitalismo liberal, del mercado abandonado a sus propias reglas de juego, en virtud de todo ello, se va creando una situación que no puede por menos que desembocar en una crisis importante del capitalismo liberal. De manera que el Estado no puede dejar de intervenir en el proceso económico mismo.

¿Cuáles son las causas que hacen que el sistema de producción capitalista caiga en crisis cíclicas permanentes cada vez más agudas, cada vez más expansivas? Las causas están analizadas por Marx y esto lo recoge Habermas. Las mismas causas que se producen, por ejemplo, en la extracción de plusvalía, la acumulación como capital de dicha plusvalía, son las que también hacen que después no se pueda realizar esa producción de la plusvalía en el terreno de la circulación. Eso a lo que lleva es a la destrucción de grandes masas de capital, al paro, a fenómenos que conocemos todos perfectamente. Esta es la contradicción interna de un modo de producción que se caracteriza por revalorizar el capital, sobre la base de la apropiación privada. Eso es lo que el capitalismo actual, el capitalismo tardío, trata de ocultar a través de una ideología nueva, que es lo que vamos a tratar de ver ahora.

Hemos dicho que el Estado ya no puede dejar de intervenir en el proceso económico, si hemos de salvar la estabilidad, incluso la supervivencia misma, del modo de producción capitalista. Entonces, el Estado asume la tarea no ya sólo de guardar el orden jurídico del tráfico mercantil, sino de dirigirlo; de asumir una función regulativa e incluso ejecutiva, de cara precisamente a limar esas disfunciones inherentes al propio modo de producción capitalista. ¿Qué implica esto, qué implica la intervención estatal creciente en los procesos económicos? Implica una repolitización del marco institucional. ¿Eso qué quiere decir? Eso quiere decir que, así como antes el Estado, en la etapa del capitalismo liberal, no intervenía para nada, sino que únicamente se quedaba como espectador neutral en el juego del mercado, ahora ha de intervenir necesariamente y, además, con una función política directiva. Es decir, que el Estado mismo necesita, por lo tanto, una especie de legitimación adicional. ¿Dónde busca ahora esta legitimación, ya que antes esa legitimación venía dada por las propias reglas del mercado? No la puede buscar tampoco en el cielo teológico, en un tipo de legitimación tradicional que ya ha sido absolutamente desbancado por la racionalidad científica. Aquí viene la novedad que introduce el tipo de sociedad del capitalismo tardío.

Ya no se legitima el marco constitucional, ni desde arriba ni desde aba-

jo, ni desde la teología, ni desde la economía. ¿Entonces, desde dónde? Pues desde la ideología tecnocrática o, mejor dicho, desde la propia evolución inmanente de la racionalidad técnica y científica. El Estado del capitalismo tardío ofrece un programa de sustitución, que se puede definir siempre en términos de política negativa. Se trata de estabilizar al sistema como primer objetivo. La estabilización del sistema implica, por lo tanto, una política que se reduce a manipulaciones meramente técnicas: ¿por qué? Pues porque no se trata de sí, como por ejemplo en la Edad Media, en las sociedades tradicionales, podemos discutir simbólicamente, con ese tipo de racionalidad comunicativa, qué tipo de organización social queremos, cómo hemos de vivir, aparte del avance de las fuerzas productivas de ese momento. Es decir, no hay un tipo de debate político en torno a los objetivos prácticos que vayan a dar sentido a nuestras vidas. Eso es lo que hace justamente la ideología tecnocrática: excluir científica, técnicamente e ideológicamente —según cree Habermas—, ese ámbito de la esfera práctica de la discusión política. Entonces, ¿cómo se realiza ese proceso de exclusión tecnocrático? Ofreciendo el Estado, dado que éste tiene que justificar su intervención política en el mercado, en el proceso económico, ofreciendo un programa sustitutorio que trata únicamente de colmar aspiraciones eficientes económicas: ingresar más dinero, tener más coches, comprar más lavadoras, etc. Pero siempre ocultándose tras esa excelente gestión administrativa, de ahí que la política se troca en administración y no en absoluto en una planificación ética de la vida, como podía ser en la antigüedad, excluida en virtud de esa justificación tecnocrática y la política se enmarca absolutamente dentro de una función administrativa.

Además de esta tendencia a la politización del marco institucional, como consecuencia de la intervención estatal en la economía, hay otra tendencia que Habermas cree descubrir a partir del último cuarto del siglo XIX, a partir del año 1875-1900. Aparte de esta tendencia evidente a la intervención estatal en la economía, hay otra tendencia que viene como adosada a esa tendencia y que, además, va a servir para justificar ideológicamente esa intervención política del Estado en la economía. Esta otra tendencia es el ensamblamiento cada vez más progresivo entre la ciencia, la técnica y la política, reducida ya a la Administración, como consecuencia de una invasión autogenerada de la ciencia y la técnica en la propia esfera de lo político.

La consecuencia de todo ello es evidente. La consecuencia de estas dos tendencias, consideradas conjuntamente, podemos decir que tiene dos facetas: la consolidación de la ideología tecnocrática por un lado, y la consiguiente exclusión del ámbito de la opinión pública, como directora del proceso social, por otro. Dicho de otra manera, la despolitización toma ahora cuerpo, adquiere absolutamente carta de naturaleza. Esto llega hasta nuestros días, como todos sabemos.

Esta despolitización es inducida por esa necesidad de legitimación que tiene la ideología tecnocrática, de cara a salvaguardar un ámbito de intervención del Estado, dentro de la vida económica. La contraprestación de esa despolitización que requiere el Estado de los ciudadanos es, ni más ni menos, el ofrecimiento de un programa sustitutorio de estabilidad en el empleo, más ingresos, de tenérselas que ver cada día con un tipo de política económica que únicamente se recluye en el ámbito de las cuestiones técnicas, como es parar la inflación; mantener una tasa de paro que no llegue a ser crítica para la propia estabilidad del sistema, etc. Todas estas funciones, sustitutorias de ofertas de estabilidad, son las que podríamos encuadrar dentro de lo que tradicionalmente se ha llamado la política económica keynesiana.

Estas dos tendencias que acabamos de analizar, que son las que suponen el paso de la sociedad liberal a la sociedad del capitalismo tardío, tienen para Habermas también unas consecuencias teóricas, que exigen revisar un par de nociones importantes dentro del marco teórico de Marx, como son la noción de la lucha de clases y la noción de la ideología.

Vamos a ver cómo reformula Habermas la cuestión marxista de lucha de clases. Está claro que si el objetivo central de la política estatal es ofrecer una serie de ofertas económicas que estabilicen el sistema institucional y el modo de producción capitalista, está claro que todo el objetivo de la acción política está dirigido al objetivo de que no exista una exacerbación del conflicto central en este modo de producción. Esa agudización, como se sabe, es la que viene derivada de la propia contradicción inherente al sistema capitalista, en términos del capitalismo liberal que, evidentemente, funcionaba. El hecho de que funcionaba es que, por ejemplo, el modelo hegeliano de la totalidad moral resquebrajada es aplicado por Marx a la hora de analizar el principio de reciprocidad, roto en el capitalismo liberal, cuando descubre que tras un contrato libre no hay sino una justificación ideológica de la violencia.

El objetivo central de este programa de intervención estatal es el evitar el conflicto, pues está claro que la lucha de clases ya no se manifiesta como antes en términos agudos; sino que todo lo que suponga una especie de posibilidad de caer en ese conflicto cifrado entre clases enfrentadas como grupos específicos, todo lo que suponga esa posibilidad es absolutamente disuelto por la ideología tecnocrática, en función precisamente de esas ofertas que ella misma realiza. En todo caso, el conflicto central en las sociedades del capitalismo tardío no lo registra Habermas en términos de lucha de clases, sino en términos de una especie de protesta de grupos privilegiados, frente a todo lo que constituye institucionalmente el sistema de producción; tanto el trabajo asalariado, como luego las esferas administrativas e incluso el capital mismo. Se ha evitado, según Habermas, una crisis provocada por la lucha de clases. Pero, sin embargo, esa zona de con-

flictividad se ha desplazado a los márgenes subprivilegiados, cuya protesta no tiene ninguna incidencia revolucionaria en realidad; ¿por qué? pues porque esa protesta nunca viene fundamentada por la propia posición social en el proceso productivo; sí que viene demandada por la posición social en el proceso productivo de estos grupos subprivilegiados, lo que pasa es que ellos mismos al no contribuir con su trabajo, con su salario, a la fundación del capital, tampoco pueden sentirse como explotados. De manera que están en la periferia del sistema y no en el núcleo central del mismo. Por lo tanto, sus demandas tampoco cree Habermas que tengan, o que vayan a tener, una incidencia grande en el sistema.

Por lo que se refiere a la noción de ideología, que revisa Habermas del marxismo clásico, hemos dicho ya unas cuantas cosas importantes. La conciencia tecnocrática, dice Habermas, es una conciencia ideológica, pero lo que él ve es que ya no es una ideología que se pueda allegar al tipo de ideologías antiguas. El tipo de ideologías antiguas, por ejemplo la ideología del capitalismo liberal, bajo el ropaje de principio de reciprocidad, se presenta como científica y como intercambio de valores equivalentes en el mercado constituye, como ya hemos dicho, un principio tanto de funcionamiento económico, como de legitimación ideológica. Bajo ese principio de reciprocidad empieza a funcionar la sociedad, pero Marx ya descubre que no deja de ser un principio, aun cuando se presente como científico, ideológico. Porque lo que hace es recubrir la explotación del trabajo por el capital. En todo caso, el carácter de la ideología, dentro de esta sociedad liberal, se puede incluso explicar en términos freudianos. Son proyecciones desiderativas o satisfacciones inconscientes de deseos; es decir, la ideología lo que hace es ocultar siempre la tematización última del fundamento organizativo social. Es siempre lo que queda detrás de la conciencia de los que aceptan acríticamente el sistema en el que están inmersos. Sin embargo, la conciencia tecnocrática no está arropada por este tipo de ideología desiderativa, freudiana, que propone una cosa científicamente, para luego no cumplirla y ocultarla; sino que la conciencia tecnocrática es mucho más peligrosa todavía que la ideología antigua en el sentido, de que al menos, cumple lo que dice. ¿Qué dicen los tecnócratas? Lo que dicen es que ellos, una vez que han excluido la esfera de la racionalización práctica, lo que hacen es presentar, de una manera natural y científica, una serie de objetivos a conseguir. Entonces la gente, cuyas ideologías se ven empapadas por esa presentación tan aséptica y tan intocable, asume conscientemente y parece que da su consentimiento explícito a ese programa de ofertas de estabilidad.

Nadie puede discutir el Estado, aun cuando también se pueda discutir acerca de ciertas crisis económicas que ocurren, sin embargo, gran parte de la población, sobre todo la población que está integrada en el sistema

de trabajo, acepta de buen gusto vender su trabajo, con tal de recibir una serie de compensaciones, de objetivos compensatorios. Por lo tanto, de alguna manera la tecnocracia cumple lo que dice, no como sucedía anteriormente. Sin embargo, ¿por qué dice Habermas que es más peligrosa esta conciencia tecnocrática que las ideologías antiguas, en concreto la ideología del capitalismo liberal? Por una razón, porque la conciencia tecnocrática, en virtud de su propia constitución trata de, no sólo ya de esconder esa esfera de la racionalidad práctica —en la que tendría que tener cabida la discusión acerca de lo que queremos en la vida, de cómo queremos organizar las cosas—, no sólo trata de excluir esa dimensión, sino que trata de fulminarla materialmente. Eso Habermas lo juzga peligrosísimo por una razón que está extraída de su propia teoría del interés emancipativo. Dice que en esa exclusión de la esfera práctica, nos jugamos mucho como especie humana, en el sentido de que la especie humana sólo puede ser sujeto, sólo puede llegar a autodeterminarse si hace uso de la racionalidad comunicativa, de la racionalidad discursiva. Si esa racionalidad, en virtud de la cual se discuten públicamente, sin coacciones, sin fricciones de ningún tipo, las normas sociales y las normas jurídicas que van a regular las esferas variadas de la sociedad se elimina; si se excluye esa esfera está claro que vamos contra un interés que es inherente a la propia constitución del ser humano. Hasta ahí cifra Habermas el peligro que tiene la conciencia tecnocrática. Por lo tanto Habermas se dedica a buscar cuáles pueden ser los sujetos que puedan avivar esa repolitización, que él juzga necesaria de cara a reinstaurar el ámbito de la racionalidad práctica. Cuando escribe este ensayo, en el año 1968, Habermas cree que el sujeto potencialmente más revolucionario, es el estudiante. Hace una especie de prognosis acerca de la tendencia que puede adoptar la protesta revolucionaria, en concreto los movimientos estudiantiles norteamericanos, franceses y alemanes de aquellos años. El creía que esos conflictos revolucionarios, en todo caso, podrían llegar a poner en cuestión la base motivacional y legitimatoria del capitalismo tardío.

Acabo ya con el segundo contexto, en el que Habermas sitúa la discusión del tema de la ciencia y la técnica como ideología. Hemos visto ese contexto de la disputa de la técnica en Alemania, entre Habermas, Herbert Marcuse, Arnold Gehlen, Luhmann y Schelsky. Antes que nada, él recoge una interpretación liberal de la técnica; valora la técnica en términos positivos, en el sentido de que la técnica siempre liberará al hombre de cargas laborales y ampliará, por lo tanto, el marco de la acción racional con respecto a fines de la acción técnica, de la acción económica. En todo caso, eso como contrapartida positiva tiene el hecho de que el hombre pueda dedicarse a tareas creativas. La técnica tiene el fondo positivo de ampliar y potenciar el ámbito de la subjetividad humana. Esta es una versión liberal, una versión positiva como digo, que Habermas juzga equivocada, en

la medida en que no cree que ese ámbito en el que pueda acampar la subjetividad —cada vez más potentemente— y se dé de hecho en absoluto. Eso tiene que ver con lo que hemos visto del Estado tecnocrático.

No es que coincidan paradójicamente, en esta interpretación conservadora de la técnica, Herbert Marcuse con estos dos conservadores teóricos de la técnica alemana, que son Arnold Gehlen y Schelsky, junto con Luhman. No será exactamente eso. Pero él ve que hay una especie de coincidencia entre estas dos interpretaciones, entre la de Arnold Gehlen y Schelsky, por una parte, y la de Marcuse por otra. Esa coincidencia es la siguiente: según Gehlen, Schelsky y Marcuse, hay una conexión indisociable entre el marco institucional moderno y el campo de la racionalidad técnico-científica. En el caso de Schelsky y de Gehlen esa conexión indisociable obedece a la propia evolución immanente de la racionalidad científica, de la racionalidad técnica y, en el caso de Marcuse, se debe a una especie de *a priori* contingente que él cree ver ya en el nacimiento de la ciencia moderna. *A priori* contingente, que hace que la técnica y la ciencia se impongan por ellas mismas y pongan por ellas mismas todo un mundo sociocultural de la vida, en el cual el hombre está totalmente sometido a esa racionalidad técnica-científica. Es decir, que más que un mundo sociocultural de la vida, lo que desencadena el desarrollo de la técnica y de la ciencia moderna es más bien una autocomprensión cientifista y no una autocomprensión elaborada en términos de razón práctica. Sin embargo, Habermas discute tanto una posición, la versión conservadora, la de Arnold Gehlen y la de Schelsky, respecto de la técnica, como la concepción más bien de añoranza de otra técnica: la de Marcuse. Porque Marcuse lo que propone, en última instancia, es una alternativa a ese mundo encadenado del cual ha llegado al hombre el desarrollo técnico-científico. Lo que propone es una reestructuración de esta misma técnica, en términos de otra técnica alternativa que se basaría, en términos judeo cristianos, en lo que se llama la recepción de la naturaleza. Marcuse cree que, así como hay ese *a priori* contingente, malévolos, que hace que la técnica moderna, la técnica que nace en concreto de una situación histórica determinada, a saber en el contexto de la ciencia moderna del siglo XVII, así como ese *a priori* contingente, que somete al hombre y que tiene como contrapartida negativa la sujeción a un mundo impersonal, al mundo científico mismo, excluyendo al hombre mismo; es decir, la tesis marcusiana célebre del carácter político de la ciencia, puede haber otro *a priori* igualmente contingente: hacer un tipo de técnica que, en vez de juzgar a la naturaleza, en vez de destruirla a través de intervenciones cualesquieran que sean, la amemos, tengamos aprecio por ella. Habermas dice que eso es una alternativa totalmente ilusoria, en la medida en que la técnica constituye un marco transcendental de relación del hombre con la naturaleza. Constituye un marco de relación del hombre con la naturaleza que es inobviable, una especie de invariante categóri-

ca, siempre que existan sujetos humanos. Los sujetos existen, entre otras cosas y, sobre todo, desde un punto de vista natural, como es obvio, porque se relacionan continuamente con la naturaleza. En esa medida, la técnica es insustituible. Esto es lo que Habermas llama el interés cognoscitivo técnico. Otra técnica que no sea esa, Habermas la cree totalmente ilusoria. Aquí además, recoge un motivo del Marx joven, motivo que a su vez proviene de Hegel, el motivo del metabolismo del hombre con la naturaleza a través del trabajo.

La crítica que hace Habermas a la versión conservadora de Arnold Gehlen y Schelsky y la crítica que hace a su vez a Marcuse, ambas críticas se basan, en Habermas otra vez, en su distinción categorial entre interacción y trabajo. Frente a los conservadores, Habermas cree que esa función institucional técnica, o ciencia de razón económica, no es una función que obedezca necesariamente a la óptica de la evolución de la razón científica o de la razón técnica, en absoluto; sino que, más bien, es una imposición misma de la razón técnica, sobre un tipo de interés racional del hombre, que es el interés emancipativo o práctico. Son dos intereses distintos: el práctico y el emancipativo; pero en cierto modo se puede hablar en este contexto así. Mientras tanto, la crítica a Marcuse discurriría en estos términos: No es viable una técnica alternativa, una resurrección de la naturaleza pura y benévola, sino que, aun cuando Habermas está de acuerdo con la tesis marcusiana del carácter político de la técnica, sólo tenemos la técnica que tenemos; una técnica que responde a una estructura invariante, cuasibiológica del hombre. Lo que hace falta, sin embargo, es atacar el revestimiento político de la técnica, de clase que tienen las utilizaciones científico-técnicas: atacarlas desde el punto de vista de la racionalidad práctica, desde el ámbito de la interacción.

Acabo con la tesis última de Habermas en este escrito. Habermas lo que trata de hacer es reestablecer en su auténtica autonomía el ámbito de la interacción, frente al ámbito del trabajo. El trabajo, el progreso técnico, aplicado al campo de la naturaleza y al campo social nunca han de invadir, ni mucho menos fulminar como pretende la tecnocracia, las relaciones prácticas, el ámbito de la racionalidad en el que se establece cómo queremos vivir, una vez que se sabe la potencialidad técnica que podemos utilizar. Habermas no hace una crítica absolutamente negativa de la práctica de la investigación científica positiva, sino únicamente de cierta autoconsciencia cientifista de esa práctica, que es distinto.

Siempre establece una separación, trata de salvaguardar de una manera pura la separación entre el trabajo e interacción, de manera que siendo autónomas recíprocamente tengan, sin embargo, alguna relación. Ese es un tema bastante difícil de abordar. En todo caso, cree que, incluso dentro de las ideas tecnocráticas, en las que estamos inmersos, se da esa separación entre técnica, trabajo e interacción, a ciertos niveles. Hay cosas en

esta sociedad tecnocrática que, aparentemente, no corresponden ya a la esfera de la interacción pero, sin embargo, Habermas descubre unas cuantas que sí que pertenecen. Aun cuando parece ser que todo el proceso de la vida está dirigido por una razón que se autodespliega en virtud de su propia dinámica, la razón científico-técnica, que es la variable independiente, de la cual depende todo lo demás (la economía, las aspiraciones de los sujetos, aspiraciones sociales, etc.); él cree, sin embargo, que todavía hay cosas que pertenecen a la esfera de la interacción. En algún nivel todavía se discutirán posibilidades técnicas alternativas a realizar. ¿Por qué unas posibilidades técnicas se realizan y otras no? Hay ya una especie de acuerdo tácito, aun cuando los tecnócratas por la propia definición de que las cuestiones técnicas no son objeto de discusión pública, se refugian siempre en esa definición y, por lo tanto, creen que la técnica impone sus propios imperativos a la dirección social. Habermas, sin embargo, opina algo que me parece evidente y lógico: en algún nivel se discuten las posibilidades técnicas a realizar: entonces, ¿por qué unas cuestiones técnicas se realizan y otras no? Esa es una de las cosas que caen dentro de la esfera de la interacción. ¿Por qué se establecen unas prioridades de valores x, frente a otra escala de valores, que también podría ser prioritaria?

Todo esto demuestra una especie de ficción. Todavía se siguen fingiendo consensos democráticos, aun cuando la tecnocracia formal no llegue a satisfacer una especie de aspiración revolucionaria de unos sujetos determinados; sin embargo, la democracia formal también supone cierto discutir de la razón práctica.

## LA RECUPERACION DE DILTHEY POR HABERMAS

JOSÉ LUIS DE LA IGLESIA

Los «intereses» articulan teoría y praxis, la conducta humana establece sus acciones respecto a fines, no tan sólo de manera consciente, sino muchas veces, aunque los propios sujetos no lo sepan de manera «inconsciente». La palabra «inconsciente» no la utilizo en sentido freudiano, sino de manera más amplia, donde se incluye la inserción ineludible de todo ser humano en un mundo socio-cultural y dentro de éste en un ámbito concreto. Todo ello condiciona la biografía del individuo y su modo particular de estar en el mundo. Pero el llegar a cierta claridad sobre el ámbito donde los hombres se mueven fue obra de la «Ilustración», partiendo de los logros científico-técnicos renacentistas, que daban la posibilidad de mayor autocontrol de su vida, de ahí los ideales ilustrados de la teoría social, que en cierta manera serían ininteligibles en el XVIII sin aquellos logros. Esto no quiere decir que los ilustrados en bloque pensaran del mismo modo las condiciones de posibilidad de la naciente idea de progreso, o del renacimiento de un nuevo tipo de sociedad. Pero no cabe negar que del clima intelectual creado por ellos surgen fenómenos puntuales para nuestra historia reciente como son la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, que condicionan la posterior tarea crítica, así como nuevas formas de convivencia y conflicto social. El ideal ilustrado pone a la «crítica» como el quehacer intelectual donde la categoría de sujeto toma conciencia de su posición en el mundo, para así poder controlar y poner a su servicio los nuevos saberes que le vienen dados y donde él participa consciente o no de ellos. Por ello la actividad crítica es posible tan sólo desde las propias cristalizaciones histórico-sociales del conocimiento y sus intereses rectores. Pero los intereses del conocimiento están imbricados en la praxis vital del individuo y de la sociedad. Es decir, la propia praxis «crítica» que puede

parecer contraria a la acción, tan sólo tendría sentido como momento de comprensión para una fase constructiva, es decir, como interés de conocer. Si se quiere expresar de forma expeditiva: la crítica del conocimiento en tanto descubre alienaciones inconscientes del sujeto, imbrica *velis nolis* al sujeto en la consecución de un interés emancipatorio. Crítica quiere decir descubrimiento de las condiciones de posibilidad tanto de las teorías de conocimiento como de las praxis vitales que explican o determinan su propia existencia. De ahí que el sujeto en tanto se auto-constituye en el proceso cognoscitivo crítico, asume automáticamente, quíeralo o no, la responsabilidad de actor dentro de la realidad puesta en claro, en tanto transmite, a su vez, por medio de «argumentos» sus ideas. Por ello el conocimiento mismo es una forma de la «praxis» y no al revés, máxime cuando en su base tiene conocimientos científico-técnicos imprescindibles para la misma crítica. Pero en su fase primera, la «crítica» no es filosofía de la ciencia como hoy la entendemos, o lo que es lo mismo, no se reduce la filosofía a «filosofía de la ciencia»; así pues, tampoco a mera metodología. No porque no hubiese filosofías que apuntasen hacia ello, pero aún siendo precedentes de las modernas filosofías de la ciencia, no se constituyeron como tales, sino como meros testigos de una reflexión que constituía el acta testificatoria de un cambio de rumbo en el pensamiento humano. De descubrir o delimitar las condiciones de posibilidad de la ciencia y del pensamiento humano cuando se ha llegado a cierto grado de madurez respecto a las necesidades que se cubren en un ahora, a un quehacer sistemático metodológico hay bastante distancia. La metodología se desarrolla en un plano meramente sincrónico y, por ello, ahistórico, máxime cuando acota un concepto de «ciencia» restringido a sólo ciertos campos objetuales. Pero la ciencia misma es un producto histórico. Al producirse tal restricción se pierde la globalidad en donde se inserta todo tipo de «praxis» humana. La gran preocupación social de la ilustración refleja el intento de asumir la «globalidad» del pensamiento y la praxis conseguida y por hacer. Y es precisamente en cierta manera uno de sus productos, la Revolución Francesa la que revela el fracaso a tal unión de los intereses del conocimiento. Así el «progreso» entendido como algo generalizado a todo el saber, se revela sólo como real en lo que compete a las ciencias, después de revelarse que la universalidad que se ha querido establecer o reestablecer se revela como privilegio de una clase social. Clase que impulsará la «revolución industrial», fiel reflejo tan sólo de la razón instrumental que rompe la dialéctica con los demás tipos de interés o racionalidades. La declaración de derechos humanos se revela imposible en la aplicación de los logros científico-técnicos en las fábricas, donde se incorpora un nuevo tipo de esclavitud. Con tal situación se verían Hegel, Comte y Marx.

Podemos efectuar la siguiente pregunta: ¿Cómo reasumir el potencial crítico del sujeto que se requiere universal, en una sociedad dividida en ex-

plotadores y explotados? Si el adelanto científico-técnico posibilitaba el cambio de ciertas relaciones sociales de dependencia y podía igualar a todos, la revolución industrial no admite tal posibilidad, los ideales de los propios científicos de contribuir con sus descubrimientos a la mejora de las condiciones de vida no están incluidos en la mera razón instrumental que guía el quehacer investigador. ¿Cabe entonces restituir el potencial crítico desde el predominio del interés instrumental? El positivismo francés primero a partir de Saint-Simon y de su discípulo Comte contestarían positivamente a esta interrogante, y el segundo de manera clara y explícita tratará de recomponer la globalidad escindida a partir del interés instrumental. El positivismo hará de la razón crítica «dato positivo», de la reflexión sobre el conocimiento, metodología, pero de manera muy curiosa no puede dejar de lado la filosofía de la historia (ley de los tres estadios) y fundamentar otro nuevo saber, la sociología. Pero el nacimiento de esta segunda, mejor, la necesidad que de ella tiene Comte, no es más que el apéndice que redondee para hacer creíble el sentido de globalidad guiado por la mera razón instrumental, el estadio moderno que supera los anteriores dos estadios rechazados. Los conflictos surgidos en la misma investigación científica a lo largo del XIX y principios del actual siglo, harán surgir el llamado neopositivismo que renunciará a tales afanes de comprensión global, pero que continuará con el concepto restringido de ciencia. Contra esta reducción del conocimiento a «conocimiento científico-instrumental», Habermas opondrá la conexión trascendental de conocimiento-interés, donde la ciencia ha de ser asumida con un factor más del hecho humano, de la «especie».

Tal conexión se da ya en todo quehacer comunitario, así también en la comunidad científica guiada tanto en cuanto lo es por el tipo de interés propio de su labor, y para mostrarlo nuestro autor nos remite a Peirce, representante del pragmatismo. Es buena base como ejemplo de esa unidad trascendental, el estar reglada por un metalenguaje común aceptado por todos. Con tal señalización Peirce comienza una autorreflexión que no lleva hasta sus últimas consecuencias, pero ya denuncia la insuficiencia de la mera razón instrumental para la propia auto-percepción del científico *qua* científico, es decir, como sujeto responsable. Con el famoso libro de Kuhn el contexto propio de la comunidad científica es puesto en la palestra crítica desde la perspectiva sociológico-histórica para comprender su papel. Y esto curiosamente partiendo de un contexto anglo-sajón, reactualiza el concepto de «comprensión» y no de mera descripción de los logros y reglas que produce y guía a la comunidad científica. Precisamente Dilthey para fundamentar lo que denominó «ciencias del espíritu» utilizó la «comprensión» como concepto clave, donde precisamente se trata de resituar el sujeto de conocimiento desde donde habría que entenderse los fenómenos humanos, y Habermas tratará de mostrar como el contexto propio

del metalenguaje científico no basta para la «comprensión» por parte del propio científico de su papel, por tanto, la ciencia no puede realizar su propia autocrítica si la restringimos a los parámetros positivistas.

Llegados al punto de nuestra reflexión acerca de lo que creemos que ha de dar sentido a la lectura del autor, bueno es escuchar al propio Habermas:

«El contexto comunicativo y la comunidad de experimentación de los investigadores se basan en un aprendizaje cultural basado en un saber científico que se articula sobre el lenguaje ordinario. Las ciencias empíricas, en sentido estricto, se mueven dentro de este incuestionado horizonte. De ahí que Pierce no viera la necesidad de separar expresamente del plano de la acción instrumental el plano de las interacciones mediadas simbólicamente en el que se encuentran, se discuten y verifican, se aceptan a título provisional o se rechazan las perspectivas metodológicas y las hipótesis teóricas. Para Dilthey, en cambio, este trasfondo subcultural de todos los procesos de investigación posibles se presenta tan sólo como un fragmento de los mundos sociales de la vida. El sistema de las ciencias es un elemento de un contexto vital más amplio, que es el ámbito objetual de las ciencias del espíritu. *Una práctica coherente de la autorreflexión pragmática de las ciencias de la naturaleza que no se hubiera detenido con los límites de una comunicación presupuesta tácitamente por los mismos investigadores nos hubiera hecho ver la diferencia entre este ámbito objetual y el ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza.* Dicha práctica hubiera debido conducir al abandono de la pretensión monopolista de un positivismo que identifica las investigaciones efectuadas según el modelo que representa la física con el conocimiento en general.» (P: 147-48 de *Conocimiento e Interés*. Ed. Taurus 163. Mad. 1982.)

He subrayado un párrafo de este amplio texto para mostrar el paso efectuado por el autor hacia la autorreflexión de las «ciencias del espíritu». El cual se da desde la asunción o reconocimiento de que la acción comunicativa tal y como se ofrece en la comunidad científica es limitada, ya que el sujeto limita para poder pertenecer a ella su capacidad de comunicación, restringida por el propio campo objetual que estudia. Acción comunicativa limitada al estar y ser creación de un campo vital más amplio de la acción humana, de la que se reclaman como autorreflexión las «ciencias del espíritu». De este modo Habermas buscará en éstas el reconocimiento de la intersubjetividad. Sería desde ellas desde donde se trataría de comprender el ámbito global de la interacción humana mediada simbólicamente, que el positivismo había reducido al lenguaje científico como único garante de la verdad en todo tipo de acción comunicativa, y a este respecto escribe Dilthey:

«Comte, al investigar la correspondencia entre esta relación lógica de dependencia, en que están recíprocamente las verdades, y la relación his-

tórica de sucesión en que se presentan, creó la base de una verdadera filosofía de las ciencias.» (*Int. a las C. del Espíritu*. Rev. Occ. Madrid, 1966.)

Y recogiendo el aliento positivista, Dilthey tratará también de fundamentar «positivamente» las «ciencias del espíritu», por ello habrá de criticar la delimitación del verdadero conocimiento a las denominadas «ciencias de la naturaleza»:

«Sin embargo, estos positivistas, llenos del afán de construcción científica audaz, dominante hoy entre los ingleses y franceses sin el sentido íntimo de la realidad histórica, que sólo se produce a lo largo de muchos años de manejo de ella en una investigación particular, no han encontrado precisamente aquel punto de partida para sus trabajos que hubiera correspondido a su principio de vinculación de las ciencias particulares.» (P. 64. C. E.)

Cuando Dilthey habla del manejo paciente de las investigaciones históricas, está hablando en sentido «positivo» de unos conocimientos con un «ámbito objetivo» propio:

«El material de estas ciencias lo constituye la realidad histórico-social, en cuanto se ha conservado como noticia histórica en la conciencia de la humanidad y se ha hecho accesible a la ciencia como acontecimiento social, que se extiende al presente.» (P. 66. C. E.)

Con ello no se quiere decir que el objeto de conocimiento de las ciencias del espíritu en cuanto realidad ontológica, pueda separarse de manera absoluta del de las naturales; por esto no se trata de una caracterización ontológica, como muy bien señala Habermas, y así lo vemos expresado en Dilthey:

«Y, ciertamente, las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como fundamento las de la naturaleza; en primer lugar, en cuanto las unidades psicofísicas mismas sólo pueden estudiarse con ayuda de la biología; pero, además, en cuanto el medio en que acontece su evolución y su actividad teleológica, a cuyo dominio se refiere en gran parte esta última, es la naturaleza. En el primer aspecto constituyen su fundamento las ciencias del organismo; en el segundo, preferentemente, las de la naturaleza inorgánica.» (P. 58. C. E.)

Pero a este párrafo se le puede complementar con otro del mismo capítulo de la obra de Dilthey donde vemos la preeminencia del punto de vista trascendental, bajo el que habrían de entenderse las relaciones entre los dos tipos de conocimiento:

«No obstante, el problema de la relación de las ciencias del espíritu con el conocimiento de la naturaleza sólo puede darse por resuelto si llega a salvarse aquella oposición de que partimos, entre el punto de vista trascendental, para el cual la naturaleza está sometida a las condiciones de la conciencia, y el punto de vista objetivo empírico, para el que el desarrollo de lo espiritual está sometido a las condiciones del conjunto de la naturaleza. Este tema constituye un aspecto del problema del conocimiento. Si se se-

ñala este problema para las ciencias del espíritu, no parece imposible una solución convincente para todos.» (p. 59-60. C. E.)

Páginas más adelante Dilthey nos daría su delimitación en la siguiente frase:

«La mera reunión y clasificación del material se convierte aquí (C. Esp.) en una elaboración y articulación del mismo.» (P. 68. C. E.)

Por tanto, la delimitación entre los dos tipos de ciencias, se basa en sus respectivas gnoseologías, y no en las características de tipo óptico de las realidades que abarcan. De este modo mientras en las ciencias del espíritu el investigador es sujeto activo, como producto socio-histórico, en las de la naturaleza el sujeto es mero contemplador del campo objetual sometido a regularidades externas a la voluntad del sujeto. Habermas expresa con gran precisión el pensamiento de Dilthey y el problema con que se enfrenta:

«La intersubjetividad del sistema de referencia dentro del cual objetivamos a la naturaleza como algo a dominar conforme a leyes, se consigue al precio de la neutralización de una sensibilidad de múltiples registros, biográficamente determinados e históricamente acuñada, de la exclusión de todo el espectro de las experiencias precientíficas cotidianas, pero no por medio de un distanciamiento del sujeto cognoscente en general. La naturaleza objetivada es más bien correlato de un yo que interviene en la realidad actuando instrumentalmente.» (P. 150. C. Int.)

Es decir, el conocimiento que se supone objetivo al restringir al sujeto como mero observador de las regularidades naturales, no lo es tanto, ya que se trata de conseguir el dominio instrumental de la naturaleza. Si vemos que la ciencia moderna nace de las necesidades bélicas de las ciudades-estados italianas; recordamos que Galileo es el fundador científico de la balística a partir de sus enunciados del plano inclinado y la atracción terrestre; y esto sin entrar en las proposiciones imperialistas sobre el dominio absoluto de la naturaleza que Francis Bacon predica en sus escritos. Por tanto, toda ciencia que se requiera como mero conocimiento independiente de la «razón instrumental» de la que parte, habrá de generar una autorreflexión previa y constitutiva de su propio quehacer más tarde asumido. Por tanto, después de las proposiciones fundadoras que llevan en una determinada época a la institucionalización de un ámbito de conocimiento, se suspende el potencial crítico, para pasar a la asunción acrítica del proceso mecánico, rompiéndose la noción de globalidad desde donde y frente a la que nació, si no entiendo equivocadamente:

«Toda ciencia particular se origina sólo mediante el artificio de desgajar un contenido parcial de la realidad histórico-social. Incluso la historia prescinde de los rasgos de la vida del hombre individual y de la sociedad.» (P. 71. C. E.)

Como se desprende del texto citado, las ciencias del espíritu no se redu-

cen a la historia, a no ser su innegable aire de «filosofía de la historia», es decir, como autorreflexión sobre el pasado y sus constelaciones presentes, y en éstas son los individuos psico-físicos las realidades protagonistas, lo que no quiere decir que tales unidades sean auto-críticas *per se* en el sentido del «sujeto» que estamos empleando, sin que por ello dejen de ser las unidades básicas de la historia. De ahí que aun cuando hable Dilthey de que el mundo no existe sino en el modo de representación de estas «unidades psico-físicas» que son los hombres, no esté postulando ningún tipo de individualismo, como lo muestra aquí:

«... el rasgo supremo de su esencia es aquél en virtud del cual vive en algo que no es el mismo.» (P. 75. C. E.)

No cabe entender que el individuo orgánico sólo pasa a ser sujeto en mayor o menor medida, gracias y en su interacción con su contexto histórico, y precisamente la trama de relaciones que en ella se van formando son objeto de las ciencias del espíritu. Ahora bien, como al hermenéuta no le cabe otra posibilidad que vivenciar el dato positivo del documento, no puede hacer hipótesis acerca de los datos como en las ciencias de la naturaleza, por ello las palabras de Habermas siguientes:

«... en las ciencias del espíritu el plano de la teoría y el de los datos no están todavía diferenciados de este modo. Los conceptos y las perspectivas teóricas son más bien reconstrucciones miméticas que productos creados con artificio.» (P. 151. C. I.)

Texto que podría ser apoyado en el siguiente del autor que comenta:

«Las relaciones de las unidades psíquicas con la sociedad no pueden ser sometidas, por consiguiente, a ninguna construcción. Categorías como unidad y multiplicidad, todo y parte, no son utilizables para una construcción: incluso cuando la exposición no puede prescindir de ellas, no puede olvidarse nunca que han tenido su origen vivo en la experiencia del individuo acerca de sí mismo; que, por tanto, por ninguna aplicación nueva en la vivencia de sí mismo que es el individuo en la sociedad puede explicarse más que lo que la experiencia es capaz de decir por sí sola.» (P. 77. C. E.)

De este modo, la interrelación individuo-contexto histórico, no se somete a leyes fijas al modo en que se conciben en las ciencias de la naturaleza, es decir, el objeto de estudio no está determinado por las leyes generales, sino que se relaciona de diversas maneras con su contexto, de ahí que Dilthey critique lo que denomina «explicación genética», quien pone al hombre en tanto que «sujeto» lo será por, desde y en un determinado contexto socio-histórico:

«... el hombre que la ciencia analítica sana tiene como objeto es el individuo como un elemento de sociedad.» Y párrafos escasos después añade: «La ciencia sólo quiere dar certeza y fecundidad a ese tipo subjetivo. Quiere desarrollar proposiciones universales, cuyo sujeto es esa unidad individual, cuyos predicados son todas las afirmaciones acerca de ella, que pueden lle-

gar a ser eficaces para la *comprensión* de la sociedad y la historia.» (P. 77-78. C. E.)

El hombre pues aparece aquí como sujeto activo y pasivo de las regularidades y diferencias del devenir histórico, reconstruidas siempre porque la esencia del hombre y del investigador es histórica, o si se quiere, su subjetividad vivencial sólo es posible en sociedad. Por ello escribe Habermas:

«... las ciencias del espíritu tienden a una *trasposición*, a una retraducción de las objetivaciones mentales en la vivencia reproductiva.» (P. 152. C. Int.)

El investigador habrá de «situarse» en el momento histórico que investiga «como si estuviese en la piel de los sujetos» actores y espectadores de él.

He subrayado en el último texto de Dilthey la palabra «comprensión», clave en las «ciencias del espíritu», frente a «explicación» propia de las naturales. Tal vocablo está íntimamente ligado a lo que Habermas llama «ciencia reproductiva». Vemos al respecto los textos de Dilthey, quien hablando del saber sociológico como algo externo a la unidad individual escribe:

«... todo esto queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy elemento de ese cuerpo social, y de que los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad. Yo comprendo la vida de la sociedad. El individuo es, por una parte, un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de interferencia de los distintos sistemas de esas interacciones, que reacciona con una orientación volitiva y una acción consciente a las influencias de ellas, y al mismo tiempo es la inteligencia que contempla e investiga todo esto. El juego de las causas eficientes inanimadas para mostrar es sustituido aquí por el de las representaciones, los sentimientos y los motivos.» Renglones casi a continuación dice: «La facultad de comprensión que actúa en las ciencias del espíritu es el hombre entero; los grandes resultados en ellas no proceden de la mera fuerza de la inteligencia, sino de una potencia de la vida personal.» (P. 84-85. C. E.)

Estas palabras poseen gran importancia en nuestro desarrollo, ya que ponen al investigador como individuo socio-histórico y contemplador al mismo tiempo del fenómeno. Hay pues, una doble acción por parte del sujeto que investiga. Las citas empleadas tratan de rebasar la fundamentación positivista creadora de la ciencia sociológica, la que al basarse en el modelo de las «ciencias naturales» excluyen la labor del sujeto. Pero si retomamos ahora lo que a mi modo de ver es el hilo conductor del libro de Habermas, estas citas toman una importancia crucial, aunque sean distintas a las empleadas por él. Las «ciencias del espíritu» se plantean la nueva toma de la globalidad histórico-social mediante la participación activa del sujeto

investigador, el que no trata de justificar la historia, sino de comprenderla, y de tal esfuerzo podríamos ganar la comprensión de nuestro presente. Para poder pensar esto, tenemos que postular «algo común» a lo largo del devenir histórico:

«Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social al tratar de realizar en el juego vivo de sus energías una multitud de fines. Las necesidades inherentes a la naturaleza humana no se satisfacen, a consecuencia de la limitación de la existencia humana, por la actividad aislada del individuo, sino en la división del trabajo humano, y en el uso hereditario de las generaciones. Esto resulta posible por la homogeneidad de la naturaleza humana y por la razón comprensiva que reside en ella, puesta al servicio de esos fines.» (P. 94. C. E.)

Por tanto la humanidad tiene en común una conducta teleológica, base de la comprensión intersubjetiva, quien a su vez dota de racionalidad a la historia o «razón comprensiva». Así pues, los individuos producen un excedente de posibilidades e interacciones que no dominan en su totalidad, los que, sin embargo, carecen de sentido sin su acción, por lo que añade Dilthey:

«La ciencia intenta ahora —según el principio de razón suficiente, que es el fundamento de todo conocer— establecer las dependencias que existen dentro de un conjunto de fines semejantes, fundado en un elemento constitutivo de la naturaleza humana y que excede del individuo, entre los elementos particulares psíquicos o psicofísicos que lo forman, e igualmente las dependencias que se dan entre sus propiedades.» (P. 94. C. E.)

Con esto Dilthey continúa el quehacer de la Ilustración, en tanto que autorreflexión del sujeto sobre sus propias condiciones, es decir, del quehacer crítico buscador de las «condiciones de posibilidad» de los hechos, por lo que Habermas escribe:

«Dilthey toma de la filosofía de la reflexión el modelo de la conexión metodológica entre vivencia, expresión y comprensión, que ha ocupado el lugar de la teoría ingenua de la empatía: la vida del espíritu consiste en su exteriorización en objetivaciones y, al mismo tiempo, en la vuelta a sí mismo, mediante la reflexión de sus manifestaciones vitales. La historia de la especie humana se integra en este proceso de formación del espíritu. De ahí que la existencia cotidiana de los individuos socializados se mueva en la misma relación de vivencia, de expresión y de comprensión que constituye también el método de las ciencias del espíritu.» (P. 55. C. I.)

A Habermas le parece que la especie de círculo vicioso que supone la acción del sujeto en la historia y la autorreflexión que éste mismo sobre ella ejerce es insuficiente metodológicamente, aunque las relaciones entre vivencia, expresión y comprensión tengan una pretensión de tal cariz, y esto es así, debido al ambiente positivista en que se desarrolla el pensamiento de Dilthey:

«Dilthey no puede, para establecer una teoría de las ciencias del espíritu, justificar la vuelta a modelos de pensamiento de la filosofía de la conciencia (o a anticipaciones de un análisis existencial apoyado sólo fenomenológicamente)...» (P. 157. C. I.)

De este modo, sólo cabría escapar del círculo vicioso mediante «una autorreflexión de las ciencias, que no trascienda, con demasiada premura, el ámbito de los problemas metodológicos y que pueda renovar, en el plano del positivismo, la exigencia de una crítica del conocimiento que no recaiga en una situación anterior a Kant.» (P. 157. C. I.)

Pero de la manera en que se recorta la autorreflexión apuntada en la filosofía de Dilthey, tratará Habermas en el segundo apartado, ahora como intermedio se dedicará a exponer, las condiciones simbólicas que podemos deducir de su pensamiento.

Pues bien el desarrollo metodológico de las categorías básicas de las ciencias del espíritu, tendrán su significación más completa en la «biografía»:

«Se puede definir el verdadero método del biógrafo como la aplicación de la ciencia antropológica y psicológica al problema, que consiste en lograr una comprensión viva de una unidad vital, de su desenvolvimiento y destino.» (P. 80. C. E.)

Todas las realidades toman significado desde la unidad biográfica del individuo social, y en ella se dan indiferenciadamente los aspectos descriptivos, prescriptivos y valorativos. Por tanto, la biografía es el modo de investigar el sentido del acontecer vital de la vida de una persona, y lo que dota de significado a los particulares acontecimientos que jalonan una vida son las vivencias o conexiones en donde toman conciencia para el individuo. Por tanto aquí se da la relación todo-parte, en donde la vida de un individuo, aparece como conexión de sentido; como un todo orgánico. Ahora bien, en tanto, tales significados vivenciales son expresados simbólicamente, esto es, exteriorizados, dejan de ser algo privado para pasar a ser intersubjetivos, pues estos símbolos han de ser algo «común» para un grupo determinado de individuos; y,

«no significa la coincidencia de elementos diversos en una característica común, es decir, la pertenencia lógica de elementos a la misma clase.» (P. 162. C. I.)

A través, pues del intercambio simbólico inserta al individuo en su acontecer histórico, constituyéndose como parte de él:

«Yo me comprendo a mí mismo sólo en aquella esfera de comunidad en que comprendo, al mismo tiempo, al otro en sus objetivaciones.» (P. 163. C. I.)

La interacción entre individuos se realiza a través de códigos comunes, capaces de transmitir sus diferencias individuales:

«La comunidad que se basa en la validez intersubjetiva de los símbolos

lingüísticos permite tanto la *identificación recíproca como el mantenimiento de la no identidad* de uno con otro.» (P. 164. C. I.)

No hay pues individualidad (yo) sin comunidad lingüística, que es mediación dialéctica (dialógica) entre individuo-sociedad, y es lo que permite a su vez la autoconciencia del plano global donde nos desenvolvemos, o en palabras literales:

«La *comunidad de las unidades vivas*, que es como Dilthey concibe al espíritu objetivo, se caracteriza por una doble dialéctica del todo y de sus partes: a nivel *horizontal* de la comunicación por medio de la relación de totalidad de una comunidad lingüística con los individuos que se identifican en ella unos con otros en la misma medida en la que a la vez pueden afirmar su no identidad recíproca; y, *verticalmente*, en la dimensión del tiempo, por medio de la relación de la totalidad de una biografía con las vivencias individuales y las referencias vitales particulares a partir de las cuales se construye, y donde la identidad del conjunto queda conservada en la conciencia de la no identidad de los períodos anteriores de la vida.» (P. 165. C. I.)

Pero la interacción individuo-comunidad plantea un problema en la hermenéutica que supone toda biografía:

«La comprensión hermenéutica debe utilizar categorías *inevitablemente universales* para captar un sentido inalienablemente *individual*.» (P. 166. C. I.)

Y aquí en este aparente contrasentido es donde toma pleno sentido la objeción al positivismo residual que impide una auténtica filosofía de la reflexión en Dilthey, pues si el dato positivo «individuo» no se somete a la construcción reclamada por las «ciencias de la naturaleza», al mediar su propia individualidad en el acontecer comunitario, cómo se pueden aplicar categorías generales que hagan del saber histórico saber transindividual, o como lo expresa Habermas;

«cómo el sentido de un contexto vital individuado puede ser captado y representado en categorías inevitablemente generales.» (P. 168. C. I.)

Con este problema aborda el segundo apartado de su reflexión sobre Dilthey. En él trata de llevarnos a reconocer el resto positivista, al no reconocer como parecen implicar sus propias ideas, pues en la medida que podamos hablar de «verdad», en las ciencias del espíritu, habremos de reconocerla como «intersubjetividad» y no como mera «objetividad» al modo de la «teoría de la copia», como requiere el positivismo. La relación entre lo individual y lo general se da en procesos cotidianos de la intercomunicación en contextos delimitados, y tan sólo tal comunicación hace evidente el contexto, lo amplía, interpreta o reduce. Habermas va delimitando la diferencia entre el quehacer instrumental objetivista de la empresa científica, y el quehacer práctico de las acciones generales de la vida en todas sus manifestaciones, por tanto, la relación entre lo general y particular se-

rá diferente entre el mundo acotado del sujeto-objeto en la ciencia meta-lingüísticamente reglado, y la comunicación del lenguaje común inserto en tradiciones y contingencias imprevistas:

«El problema de la relación de lo general y lo particular no se plantea aquí a causa de la inferioridad de un mundo de la experiencia concreto respecto de la lógica de los enunciados generales, sino a causa de la inadecuación de esta lógica respecto a una experiencia de la vida que, con todo, se ha articulado en el lenguaje ordinario.» (P. 170. C. I.)

En el metalenguaje de la ciencia el objeto no responde simbólicamente a la instrumentalización que de él se hace, por el contrario el lenguaje ordinario en el que todos estamos insertos nos conduce a los hechos históricos y de la vida directamente, al nacer de ellos y dotándolos de sentido, de ahí la posibilidad de la hermenéutica:

«El progreso cuasi-inductivo de las ciencias hermenéuticas se funda... en el rendimiento específico del lenguaje ordinario que permite comunicar indirectamente el papel que tienen las categorías de un contexto vital concreto. Sobre esta base, en el curso de una interpretación hermenéutica, el lenguaje del intérprete se adapta a la experiencia de la vida concretada, en torno de un sentido individual. El lenguaje ordinario posee, evidentemente, una estructura que de hecho permite hacer comprensible lo individual en la relación dialógica mediante categorías generales. Desde esta misma estructura debe también servirse la comprensión hermenéutica; estructura cuya función estriba en someter a disciplina metodológica la experiencia comunicativa cotidiana de la comprensión de sí mismos y de otros. La hermenéutica sólo se puede constituir de un modo de proceder explícito si logra esclarecer la estructura del lenguaje ordinario en el aspecto en que permite precisamente lo que la sintaxis de un lenguaje puro prohíbe: hacer comunicable, aunque sea indirectamente, lo individual inexpresable.» (P. 170-1. C. I.)

De este modo la «comprensión» como método en las ciencias del espíritu ha de revivir un proceso de comunicación, en el que los sujetos son entidades necesarias. La interpretación hermenéutica, por tanto, habrá de partir de tres «formas elementales de la comprensión», que son tres clases de la comunicación entre individuos, que Habermas sintetiza muy bien: «Expresiones lingüísticas, acciones y expresiones de las vivencias.» (P. 171. C. I.)

Ahora bien, que en las ciencias del espíritu se trate del proceso de comunicación donde siempre va implícito un código común dentro de un contexto delimitado por él mismo a manera de *feed-back*, no implica necesariamente el acuerdo entre los sujetos participantes; es más, si en ella sólo se da la comprensión de un mero mensaje, fuera de los elementos individuales, la relación dialógica no lo será plenamente, no distinguiéndose de los enunciados homogéneos de la ciencia natural. En el tipo de comuni-

cación que aquí se trata los intereses vitales velan la comprensión, perdiéndose la transparencia lógica, haciendo necesaria la «interpretación». Pero este velamiento se da en mayor o menor grado en las tres formas elementales de la comprensión, pues siempre hay distancia entre la intención y la objetivación de ella.

Las «expresiones de vivencias» serían al modo de ver de Dilthey las que articularían al individuo y sus objetivaciones lingüísticas, y en este tipo de expresiones se dan todos los tipos de expresiones, y mostrarían la distancia anteriormente mencionada. El gesto representaría un modo de acceder al interior del individuo, y la interpretación de éstos los tomaría como «síntomas» de mayor o mejor adecuación de lo expreso. El hermeneuta tendría que localizar pues el autoengaño, el afán de mentir, la ironía, la ofuscación, etc., y al respecto nos dice el mismo Dilthey:

«... Porque la simulación, la mentira, el engaño rompen la relación entre la expresión y lo espiritual expresado.

Pero tenemos una diferencia importante y en ella descansa la significación mayor del espíritu. Lo que surge de la vida diaria se halla bajo el poder de sus intereses... Hay algo terrible en esto de que, en la lucha de los intereses prácticos, cualquier expresión nos puede engañar y hasta nuestra propia interpretación cambia por el cambio de nuestra postura.» (P. 281. *El Mundo Histórico*, vol. VII de las obras de Dilthey. F. C. E. 1978.)

Tal «interpretación» sólo es posible mediante nuestra experiencia vital en la interacción lingüística. En la relación lenguaje-acción Dilthey se remitiría al segundo Wittgenstein.

Dilthey nos habla de los intereses productores de la interacción cotidiana, guías de la acción expresada del hombre. Esto hace del lenguaje ordinario su propio intérprete, al tener que remitirse al contexto amplio del que surge y es reflejo, más o menos exacto, respecto de los intereses del sujeto. Cuando la distancia entre lo expreso y la acción extralingüística, lo descrito no es veraz, el hermeneuta habrá de descifrar la autointerpretación realizada en la preferencia verbal, actual o del texto. Tal tarea se realiza mediante una especie de «adivinación» que, sin embargo, no remite a nada irracional, controlada por la comparación, y que trata, muy al contrario, de evitar la equiparación de hacer sinónimos «individual» e «irracional». Operación que se explica por la «conexión» entre el todo y las partes, por ello, cuando el modelo de la totalidad que trata de describir los hechos biográficos e históricos fracasa, se vuelve a retomar otro, de ahí que hable de «adivinación» y «comparación».

«Los conceptos y los sistemas de referencia teóricos son sólo cristalizaciones de una precomprensión estratégicamente eficaz, establecida temporalmente para los fines de la comparación analítica.

A esta aporía específica del método propio de las ciencias del espíritu se ha denominado *círculo hermenéutico*.» (P. 178. C. I.)

Conviene recordar que tal reconstrucción o precomprensión de la totalidad que nos explique las acciones individualizadas dentro de ella, se da dentro de la propia necesidad de inteligibilidad del lenguaje ordinario por las acciones extralingüísticas que lo rodean o produce.

Habermas trata ahora de mostrar cómo el denominado «círculo hermenéutico» no es un círculo vicioso. Este lo sería si sólo realizase un análisis puramente lingüístico o empírico, pero como la diferencia constantemente repetida respecto al lenguaje metalingüísticamente concebido de la estrategia científica sobre el lenguaje objeto es que en el lenguaje común no cabe otro que el mismo: el lenguaje ordinario supone su propio metalenguaje, aun en sus formas extralingüísticas, pues los propios objetos de la investigación son los seres humanos que lo producen, padecen o distorsionan:

«El aparente círculo surge sólo porque los objetos de las ciencias del espíritu gozan de un *status* doble: los contenidos de significado objetivos, transmitidos en palabras y acciones, a los que se dirige la comprensión hermenéutica son a la vez símbolos y hechos. Por tanto, la comprensión debe unir el análisis lingüístico con la experiencia. Sin la coacción de esta peculiar combinación el procedimiento circular del proceso interpretativo quedaría atrapado en un círculo vicioso.» (P. 178. C. I.)

Pues bien, la experiencia de la comunicación vital al estar llena de alteraciones, distorsiones, discrepancias de interés, etc., obliga al hermeneuta a su labor específica; a la eliminación de dudas tanto como al establecimiento de formas no problemáticas de comportamiento. (P. 181-282. C. I.)

En mis reflexiones primeras, donde hablaba de la «ruptura de la globalidad» a partir del s. XIX —fenómeno guía de toda reflexión filosófica de sentido del marco vital-social desde donde toda vida concreta se inserta como vida humana—, tal ruptura suponía la falta de «consenso» respecto a los intereses contrapuestos de la comunidad en su proceso comunicativo global. Habermas nos va a hablar de ello a través de mostrar cómo las ciencias del espíritu en tanto que reflexión trascendental del hecho humano supondrían el restablecimiento de formas no problemáticas de la comunicación:

«... perturbación del consenso, es decir, la no concordancia de expectativas recíprocas entre, por lo menos, dos sujetos agentes...;

«... se trata de interpretar manifestaciones de la vida que son incomprensibles y que bloquean la reciprocidad de las expectativas de comportamiento...» (P. 182. C. I.)

En estas dos citas se dan implícitamente las tensiones propias de una comunicación donde las expectativas de los comunicantes son diferentes y, por tanto, no cabe consenso. Pero sin ningún tipo de consenso no parece posible la convivencia social, lo que no obsta para que aun así la intersubjetividad esté presente, ya que en el caso de la falta de consenso, lo que

se transmite es la ruptura misma del proceso comunicativo. Así pues, no hay que entender —o por lo menos quien esto escribe no es capaz de entenderlo así— que el intento de reestablecer «formas no problemáticas de comportamiento» advoque a una justificación de la historia o la acción política conservadora, sino a un reconocimiento metodológico del lenguaje ordinario como el único marco instrumental y a su vez crítico-trascendental que hace propio para sí la hermenéutica:

«... la metodología hermenéutica tiende a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes...» (P. 182. C. I.)

Ahora bien, que por lo pronto ello comporte un problema metodológico no significa que no remita a una acción comunicativa presente que por serlo es también una base de la autorreflexión política, o por lo menos, esto parece implicarse en el texto que a propósito he truncado:

«... La comprensión hermenéutica se dirige por su estructura misma a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos, con tradiciones culturales distintas. Hace posible la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa... Si estas corrientes de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental; es decir, la posibilidad de acuerdo sin coerción y reconocimiento sin violencia. Dado que esta condición es el presupuesto de la praxis, *llamamos "práctico" al interés rector del conocimiento de las ciencias del espíritu.*» (P. 183. C. I.)

De este modo el interés práctico conforma la «comprensión» del fenómeno humano. Sin embargo, Dilthey advierte posibles peligros en la utilización metodológica de la hermenéutica de este interés, si ésta es utilizada acientíficamente. Pero qué concepto de «cientificidad» está utilizando aquí Dilthey, y debido a la duda o paradoja que representa esta advertencia, Habermas efectúa la crítica al residuo positivista en Dilthey, ya que el temor al uso acientífico de la hermenéutica, supone que el interés práctico no es capaz por sí solo de establecer sus propias condiciones de conocimiento veraz. Anté lo que cabe preguntarse si entonces no habrá que subordinarlo al instrumental, cuando en tal caso sería al contrario, pues el instrumental es una faceta más de la praxis vital del ser humano producida históricamente. Dilthey hace referencia al peligro de falta de objetividad en el hermeneuta al estar situado en una época, grupo o circunstancia que media inevitablemente la interpretación. Pero con ello se produce una contradicción en su pensamiento, ya que esto ha de ser asumido en la propia autorreflexión hermenéutica. Es más, sólo podemos reconstruir la totalidad perdida mediante la relación «adivinación» de lo pasado o presente

en el otro y la «comparación» con fenómenos pasados y presentes, y así escribe Habermas:

«En esta contraposición entre relación práctica con la vida y objetividad científica se revela en Dilthey un positivismo oculto. Dilthey querría sustraer la comprensión hermenéutica al complejo de intereses, en el que, sin embargo, se halla inserta a nivel trascendental, y trasladarla a un plano contemplativo acorde con el ideal de descripción pura... Dilthey acaba sucumbiendo al positivismo en la medida en que interrumpe la reflexión crítica de las ciencias del espíritu, precisamente en el punto donde el interés práctico del conocimiento es aprehendido como el fundamento de todo conocimiento hermenéutico posible y no como su corrupción, recayendo de este modo en el objetivismo.» (P. 185. C. I.)

Con esto Dilthey abandona su propio reconocimiento de lo no expresado en la comunicación, que es precisamente, lo que hace de una comunicación objeto de la hermenéutica, y de los individuos en tanto pertenecientes a una misma comunidad, pero también provistos de características diferenciales. No cabe comunicación de ninguna especie, ni diálogo alguno sin discontinuidad alguna, y el reconocimiento de esto que efectuó Dilthey en la tercera forma elemental de la comprensión, es abandonado por el residuo objetivista de corte positivista. Por ello, no puede llevarnos a la comprensión de la dialéctica general-individual, la que dota de racionalidad a las ciencias del espíritu, o en palabras de Habermas:

«Pero si la hermenéutica debe asumir aquella dialéctica de lo general y lo individual, que define la relación entre objetivación y vivencia y que alcanza su expresión como tal en el ámbito de lo que es común, entonces la comprensión misma resulta ligada a una situación donde por lo menos dos sujetos comunican en un lenguaje que les permite compartir... el elemento propiamente imparticipable: lo individual. La comprensión hermenéutica liga al intérprete al papel de un interlocutor del diálogo. *Solamente este modelo de participación en una comunicación habitual* es capaz de explicar el rendimiento específico de la hermenéutica.» (P. 186. C. I.)

La dialéctica antedicha se rompe precisamente porque al seguir defendiendo Dilthey la introspección y la empatía individual como requisitos para la producción de la «transferencia» de la revivencia del hermeneuta al complejo estudiado, se suspende el reconocimiento del plano común, ya que la transferencia se produce de manera unilateral del yo al complejo de manifestaciones vitales. Y así se está aceptando implícitamente el «concepto contemplativo de la verdad», no habiendo comunicación de sujeto a sujeto:

«*Revivir* la experiencia es, en cierta medida, un equivalente de la *observación*, ambos satisfacen sobre el plano empírico el criterio de una teoría de la verdad como copia: garantizan la reproducción de un inmediato

en la conciencia solitaria, depurada de todas las ofuscaciones subjetivas.» (P. 187. C. E.)

De este modo se volvería a la reducción positivista del sujeto como ente pasivo de descripción pura, cosa ya relativizada por Peirce quien descubrió, aunque sin llegar a su máxima reflexión, el «interés instrumental» como rector de la comunidad científica. Pero claro está que Dilthey, aparte de abandonar su propia autorreflexión antes de llevarla a sus máximas posibilidades, ha de suponer elementos comunes ahistóricos que puedan estar ya activos en el esfuerzo de empatía del hermeneuta, cosa que señalará también Habermas al final de su apartado. Ahora prosigamos con la crítica en el punto que habíamos dejado, es decir, la imposibilidad de la teoría objetivista de la verdad, para entender el proceso de comunicación habitual:

«Una comprensión esencialmente ligada a un contexto de comunicación no podría satisfacer en principio esta condición. De hecho, en una interacción que une al menos dos sujetos en el marco de la intersubjetividad establecida en el medio del lenguaje ordinario a través de significaciones constantes, el intérprete está tan implicado en la interacción como aquello a lo que se dirige su interpretación. La relación entre sujeto que observa y objeto es reemplazada por la relación entre sujeto que participa e interlocutor. La experiencia queda mediada por la interacción de ambos, la comprensión es una experiencia comunicativa.» (P. 187. C. I.)

Peró si decimos que tanto uno como otro distorsionan la objetividad, suponemos de base la teoría objetivista de la verdad, abandonando la posibilidad autorreflexiva del sujeto que la constituye como tal:

«Si Dilthey hubiera seguido la lógica de sus propias investigaciones, habría visto que la objetividad de la comprensión sólo es posible dentro del papel de participante reflexivo en un contexto comunicativo.» (P. 187. C. I.)

Tan sólo, como ya advertíamos antes, es posible trascender las coordenadas vitales de nuestra época para situarnos supra-históricamente en el momento a interpretar, si postulamos una filosofía de la vida ahistórica. La vida sería una entidad genérica a través de sus objetivaciones, es decir, las producciones históricas, con lo que el intérprete puede ponerse como mero observador, sin necesidad de la dialéctica general-particular, «inherente a la comunicación en el lenguaje ordinario, en favor de una clasificación unívoca de los fenómenos según la categoría lógica de la extensión.» (P. 179. C.I.)

Peró decir que los objetos propios de las ciencias del espíritu —que en un principio eran constituidos por la acción humana— son realizaciones concretas de una entidad oculta (metafísica) llamada vida, es no decir mucho, pues tendríamos que fundamentar no sólo en una teoría del conocimiento las ciencias del espíritu, sino también sobre una metafísica u

ontología de la vida. Pero este último aspecto no le interesa a Habermas, y sí ver cómo el problema metodológico al que nos lleva el interés práctico se escamotea en Dilthey.

No se encuentra según vamos viendo el hermeneuta ante unos hechos dados por siempre, sino ante un «sentido» constituido desde su propia situación de dialogante con el objeto de estudio. La comunicación del interés práctico del conocimiento se da siempre entre intereses de la misma índole, de ahí su aparente circularidad, las interacciones que ello produce serán explícitas o implícitas, pero aun cuando sean implícitas, se supone serán accesibles a la «interpretación».

Toda mi lectura de la interpretación de Dilthey por parte de Habermas se guía sobre la tesis de que el sujeto se autoconstituye a partir del contexto socio-histórico en el que se desarrolla. De ahí que «sujeto» no lo sea sin más por el mero hecho de su individualidad de organismo fisiológicamente constituido. Habermas, a mi modo de ver, trata de buscar hasta qué punto podemos explicitar la autoconstitución del sujeto en las ciencias del espíritu, pero al tenerse que postular una metodología diferenciadora respecto a las naturales no acaba de llevar hasta sus últimas consecuencias el proceso autorreflexivo entrañado en el intento. Dilthey parece no dejar claro de manera definitiva hasta qué punto todo individuo constituye la historia con plena consciencia o no como «sujeto» de sus acciones, pues Dilthey siempre se mueve en el marco intencional de la voluntad humana, que indudablemente le permite diferencias en su objeto de estudio respecto a los de las ciencias naturales. Sin embargo, cuando parecía que Dilthey iba a dar el paso definitivo en la aclaración del proceso comunicativo inherente a todo su desarrollo nos devuelve la distancia exigida entre sujeto y objeto en las ciencias naturales. Pero tal distancia supone también la diferenciación no explícita hasta ahora entre investigador de hechos pasados y partícipe de ellos. Es aquí, en tanto representamos a la unidad psico-física en su momento, cuando hemos de ver si es «sujeto» consciente o no de los acontecimientos que lo rodean. Precisamente la unidad implícita entre interés y conocimiento supone que el individuo sea consciente en sus acciones determinadas qué tipo de interés está a la base, y esto sólo se conseguirá mediante la autorreflexión. Ahora bien, no parece que la autorreflexión pueda hacerse aceptando la delimitación propia del interés práctico, pues como hemos visto, siempre hay un juego de encubrimientos en la mediación simbólica donde indudablemente se desarrolla la praxis humana. Pero si hemos de interpretar la intención que subyace en la conducta explícita del individuo, esto significa que el interés práctico ha de ser puesto en crítica. Por ello la transparencia reclamada por Dilthey prosigue el ideal ilustrado, pero en tanto podamos hacer de las ciencias del

espíritu instrumento de aclaración de los móviles humanos, no cabe duda que habrán de apuntar más allá del interés práctico que descubren. Si esto es así supone una dimensión ético-política en lo que respecta al presente del investigador, así como retroactivamente en la historia.

Si ahora consideramos mi insistencia primera en la ruptura de la globalidad a partir del XIX, tendremos que este interés se tendría que denominar «emancipatorio», y por ende, sería un indicador de lo que la autorreflexión crítica nos procura como insuficiente en el estado actual de las cosas. Por tanto parece que la categoría de sujeto implica al individuo como entidad crítica restituidora de un marco social cercenado por intereses contradictorios, como posibilidad misma de la convivencia. Ahora bien, como ya hemos indicado anteriormente sólo es posible la constitución del sujeto mediante la asunción del contexto socio-histórico. Pero de cómo se constituye el «sujeto» nos habla Habermas en la *Reconstrucción del materialismo histórico*, al indicárnosla como constitución moral:

«La naturaleza interior se inclina así hacia una perspectiva utópica. En este nivel ya no resulta lícito examinar la naturaleza interior sólo en virtud de un principio de generalización que se aplica monológicamente en el seno de un marco interpretativo fijado espontáneamente vía tradición cultural y escindirla en elementos legítimos e ilegítimos, deberes e inclinaciones. La naturaleza interior se diluye comunicativamente y se torna transparente en la medida en que, a través de formas expresivas estéticas, las necesidades pueden mantenerse susceptibles de lenguaje o desprenderse de su carácter prelingüístico paleo-simbólico. Ahora bien: esto significa que la naturaleza interior, en las preformaciones culturales de cada caso, no se encuentra sometida a las exigencias de la autonomía del yo, sino que, a través de un yo dependiente, consigue un libre acceso a las posibilidades de interpretación de la tradición cultural. En el medio de comunicaciones generadoras de valores y normas, donde se disuelven las experiencias estéticas, los contenidos culturales recibidos de la tradición ya no representan meramente plantillas según las que puntear las necesidades; al contrario, en un medio como éste, las necesidades pueden buscar y encontrar sus interpretaciones adecuadas. Este flujo comunicativo requiere, por lo demás, estímulos, delimitaciones, dependencias del campo que el yo, en su camino hacia la autonomía, ha superado primeramente y después ha sustituido por un estilo de percepción y pensamiento independiente del campo. Una autonomía que prive al yo de acceso comunicativo a su propia naturaleza interior es señal también de falta de libertad. La identidad del yo hace referencia a una libertad que se autolimita en la intención, ya que no de identificar, sí al menos de conciliar la dignidad con la felicidad.» (P. 83. *Reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus, 1983.)

La reflexión realizada por Habermas sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu en Dilthey tiene por tanto sentido, desde la unidad de

conocimiento e interés, ya que en el pensador de últimos del XIX podemos ver la lucha entre el interés práctico reconocido por el mismo, y la gran presión del éxito instrumental del saber técnico-científico, que se arrogaba como único baluarte de la actividad humana generalizándose como interés único y globalizador.

## LA CONSTITUCION DEL SUJETO MORAL EN HABERMAS

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

Voy a esbozar la temática de Habermas en torno a, en primer lugar, la constitución del sujeto ético o del sujeto moral, especialmente en las sociedades complejas del tardo-capitalismo, y en relación con el tema de la identidad, el problema de la experiencia y la relación crítica con la tradición.

En un artículo recogido en *La reconstrucción del materialismo histórico*, «Desarrollo de la moral y la identidad del yo» Habermas basándose en el psicólogo Kohlberg, que a su vez se basa en las teorías de Piaget, hace un análisis del desarrollo de la conciencia moral, entendido desde el punto de vista de la identidad del yo. Las fases que Kohlberg pone de forma más o menos sistemática, Habermas las interpreta como estadios de una lógica evolutiva; introduce la dimensión evolutiva en el sistema de Kohlberg, aporta algo a la estructura de éste al ampliar el problema de la identidad que en él queda limitado a la esfera cognitiva, a la esfera más ligada a las normas y al problema de la justificación de normas, lo amplía para tocar todo el campo de Kohlberg deja fuera: las motivaciones y el problema de las necesidades.

Kohlberg distingue tres formas fundamentales de conciencia moral, lo que él llama: los estados preconventionales, los convencionales y los post-conventionales. A su vez, cada uno de estos modelos queda subdividido en dos, con lo cual el sistema es un esquema de seis partes, o seis clases de manifestación de la conciencia moral. Al estado preconventional lo divide en dos subniveles; el primero, el más inmediato, es la orientación hacia la obediencia y al castigo, el nivel más bajo de la conciencia moral; el segundo, cuando aparece un cierto dinamismo de relación con el otro, pe-

ro aún dentro del estadio preconventional, es aquél que Kohlberg llama la orientación instrumental relativista. «En este estadio la acción justa es la que satisface instrumentalmente las necesidades del yo y ocasionalmente las de los otros.» Es un estadio de mutuas relaciones, pero aún a nivel instrumental, yo utilizo a los demás como instrumento para satisfacer mis necesidades y, a la vez, me dejo utilizar como instrumento, para satisfacer las necesidades de los otros. El estadio convencional, que sería el segundo, tiene a su vez dos subestadios, el primero lo define Kohlberg llamándole la orientación de concordancia interpersonal de buen chico-buena chica. Este nivel es el nivel en el cual buscamos el reconocimiento en los demás de nuestra actuación. «El buen comportamiento es aquél que complace y ayuda a los otros y recibe su aprobación.» De todas formas, este estadio se basa en estereotipos, en roles que uno asume y en ese sentido son convencionales, no se distingue, no se separa del rol. El segundo estadio de este segundo nivel es lo que llama la orientación de ley y orden. Hay una orientación hacia la autoridad, las normas fijas y el mantenimiento del orden social. En este estadio el sujeto justifica su actuación moral por respecto a la ley: es lo que hay que hacer, lo que está mandado, etc. Los estadios postconvencionales, que él llama autónomos o de principios, son los niveles más perfectos del desarrollo de la conciencia moral, en ellos el sujeto ya se separa de las convenciones, de la sociedad, adquiere una autonomía, piensa por sí mismo y, a su vez, estos estadios se dividen en dos: el estadio quinto, la orientación legalista sociocontractualista, es el ámbito del derecho burgués y de la democracia burguesa; una situación en la cual la esfera pública es regulada mediante acuerdos conseguidos por democracia, mediante mayoría; luego, el campo privado, que queda relegado a los valores y a las opiniones propias. En el campo privado, fuera del campo público, el acuerdo libre y el contrato son los elementos vinculantes de la obligación. Habermas dice que esta es la moralidad oficial del Estado y la Constitución norteamericana.

El nivel más alto al que se ha llegado según Kohlberg es lo que llama la orientación por principios éticos universales. En este estadio el sujeto moral define la decisión de la conciencia de acuerdo con principios éticos que ella misma ha elegido y que pretenden tener un carácter de amplitud, a ser posible de universalidad —que valgan para todos— y que sean consistentes lógicamente entre sí. Aquí el sujeto moral se esfuerza en tener una relación lógica entre sus valores. Este es el nivel más alto conseguido por la ética burguesa, es la ética kantiana y la base fundamental de esta ética son los principios universales de justicia, reciprocidad, igualdad de derechos humanos, y el respeto por la dignidad de los seres humanos como individuos.

Las aportaciones que hace Habermas más allá de Kohlberg son: la primera, interpretar estos niveles como fases de un desarrollo evolutivo, in-

troducir una historización; la segunda aportación consiste en establecer más allá del nivel seis, por un lado una ética de principios de tipo formalista, kantiana, y una esfera de derecho natural que son los dos campos máximos a lo que ha llegado el planteamiento burgués, tradicional, él introduce un nivel, el nivel siete, el cual sería el campo de su ética, una ética lingüística, universal. Habermas, a la razón de tipo monológico, basada en que el propio individuo (él solo, aislado de los demás), decide cuáles son sus valores y cuáles son las pautas que van a regir su actuación, un pensamiento privado podemos decir, sustituye lo que él llama un pensamiento dialógico, y en este caso una ética dialógica. Es decir, los valores en los que me baso no son intuitivos directamente por mí, sino que son obtenidos mediante un diálogo en el cual todos los elementos que intervienen, todos los actuantes, llevan sus valores o sus pretensiones de actuación, y las intentan justificar racionalmente mediante una discusión libre e igual. Esto es la aportación de Habermas: sustituir un paradigma de razón monológico, individual, solipsista, por un paradigma dialógico. Habermas critica el solipsismo y el intuicionismo (yo veo los valores porque sí y tengo una relación directa dentro de mi conciencia) que es el paradigma por ejemplo, de Descartes o de Kant, más de Descartes que de Kant. Yo tengo una intuición de valores y la acepto tal cual. Este modelo monológico lo sustituye Habermas por un modelo dialógico, en el cual la gente obtiene sus valores mediante una discusión. El principio por el cual se rige no es tanto el hombre en cuanto individuo, el respeto de los seres humanos como individuos, sino que el elemento fundamental lo son todos los hombres en cuanto miembros de una sociedad mundial, ficticia. Es decir, que el núcleo fundamental no es el hombre como individuo aislado, sino el hombre como miembro de la humanidad, como miembro de una sociedad mundial ficticia, normativa.

Esta interpretación del individuo permite que los dos niveles, lo que Kohlberg llamaba el nivel cinco y el nivel seis, el nivel del derecho natural burgués y el nivel de la ética de principios, kantiana burguesa, quedan unificados en un nivel en el cual el valor fundamental es la libertad moral y política a la vez. Esta es otra de las aportaciones que da Habermas sobre el modelo de Kohlberg, sobre los modelos más perfeccionados de la ética burguesa clásica, la unificación del ámbito moral y político. Es decir, esta racionalidad dialógica, esta discusión democrática entre los individuos, pretende justificar *todas* las normas, no solamente las normas democráticas, sino también mis normas morales, las normas individuales. Por eso aquí habla de un ámbito de libertad moral y político a la vez. Es posible justificar racionalmente no solamente el aspecto público de mi actividad, el jurídico, sino también mi actividad ética.

Aquí da un paso más también Habermas sobre Kohlberg ya que introduce en este nivel las necesidades, el aspecto que varios pensadores, por ejem-

plo Lukács, han criticado de Kant, el problema de que Kant deja fuera de la moralidad los motivos; el aspecto del sentimiento, del impulso, todo esto queda eliminado en una ética formalista del deber; el instinto, la sensibilidad, el impulso, las emociones, quedan eliminadas. Según Kant no debo de ser bueno porque me da placer, sino que debo de ser bueno por el puro deber; entonces, el impulso que yo tengo hacia el bien, la satisfacción que saco de hacer el bien, es un motivo para él bastardo, es un motivo no ético. Aquí Habermas da un paso más en este sentido. La escisión del individuo burgués y su formalización se mantienen en la ética kantiana, solamente los aspectos éticos, racionales, son recogidos y todo lo demás queda abandonado; Habermas, como pretensión, intenta eliminar esa escisión. En la ética interviene el deber, pero también intervienen los impulsos. En esto, por cierto, sigue a uno de los autores que influyen más en él, que es G. H. Mead, que dice en unos estudios sobre ética que el fin debe ser tal que refuerce el motivo, el impulso, y que amplíe otros motivos del impulso. Es decir, que en el interaccionismo simbólico de Mead también está recogido este aspecto del impulso.

Ligado a estos niveles del desarrollo de la conciencia moral, Habermas habla de que hay también tres niveles de identidad que se corresponden más o menos a los niveles: preconventional, convencional y postconventional. Primero, el niño, antes de entrar en el mundo simbólico, antes de ser sujeto (y aquí Habermas retoma esto del interaccionismo simbólico, ser sujeto sólo es posible cuando se ha llegado al nivel simbólico); solamente el niño cuando llega al dominio del lenguaje y de la interacción con los otros yo, se transforma en un sujeto; mientras tanto, tiene lo que llama Habermas una pura identidad natural. Es un cuerpo, es un objeto físico, que se distingue del entorno, pero aún no es un sujeto de imputaciones éticas, aún no se le puede atribuir acciones. Es un elemento como un animal o como una piedra, puede actuar, pero no está a un nivel ético, se le considera como un agente natural.

El primer nivel de una identidad ya ética sería lo que llama Habermas el nivel de la identidad de roles, de base simbólica; es decir, que el niño se identifica con roles, el rol de alumno, o el de hijo, o el de hermano, son roles. Ahora bien, en este nivel el niño, el adulto, o el individuo general, aún no se separa, no es capaz de separarse de su rol, está completamente metido dentro del rol y no ha adquirido una independencia respecto al rol.

Por último, la identificación personal sería precisamente ese nivel en el cual el individuo logra separarse, logra ya moverse en libertad respecto a los distintos roles que va ocupando.

Estos niveles de identidad y en especial en este nivel, el nivel de la identidad personal, tienen una relación privilegiada con la historia. Precisamente entendemos que un sujeto ha conseguido esta identidad personal, cuando

es capaz de cambiar de una identidad a otra; es decir, cuando no está tan ligado a un rol que no pueda cambiar a otro. Precisamente las personas van cambiando de roles a lo largo de su vida, primero son alumnos, luego pueden ser profesores; son hijos, luego pueden ser padres. Consideramos que un individuo tiene una identidad personal adquirida, cuando puede moverse con relativa agilidad entre estos distintos roles. Vemos una relación bastante intrínseca, bastante interna, bastante directa, entre la identidad y la historia. La identidad es una identidad histórica, el hombre va asumiendo roles a lo largo de su vida y precisamente la identidad es esa serie de distintas identidades que va adquiriendo.

Aquí Lúbbe, un profesor alemán de Munich, dice: «La identidad es el resultado de una historia más que de una acción.» Una identidad no se consigue de golpe, sino que es una serie de situaciones que nos va dejando la vida. Por otra parte, esta identidad histórica se afirma, como decía antes Mead, en relación con los otros. El propio Lúbbe dice: «Mi identidad depende de la visión que tengan los otros de mí», es decir, que mi identidad tiene un elemento fundamentalmente intersubjetivo. Mead dice en este sentido que la identidad del yo sólo se puede desarrollar a base de la identidad trascendente de un grupo; o sea, que yo solamente me identifico a partir de un grupo. Mead dice: «Hay una preexistencia temporal y lógica del proceso social, respecto del individuo consciente que surge de él.» Primero hay un proceso social y de ese proceso social, histórico también, se van desarrollando, separando, afirmando los individuos. «Gracias a la relación con los otros de su comunidad, tiene existencia el hombre como ciudadano.» Aquí es interesante destacar que en el nivel más alto, el postconvencional, tanto Habermas como Mead —aunque Mead no emplea esta terminología—, utilizan como sociedad de referencia, como grupo social máximo, la humanidad en su conjunto, o la sociedad mundial. Es decir, que la identidad colectiva, trascendente, en la que se pueden apoyar identidades del yo postconvencional, tiene que ser la humanidad en su conjunto, la sociedad mundial. Cosa que está de acuerdo con lo que había dicho antes Habermas de que en realidad el último nivel, el más desarrollado de la identidad y del desarrollo moral del yo, tiene como fundamento al hombre como miembro de una sociedad mundial, en última instancia, de la humanidad. Por lo tanto, la última ratio de la ética no puede ser una conciencia moral entendida como una expresión de una mera persona racional dotada de una racionalidad monológica, sino una conciencia moral en tanto que expresión de un individuo que se ve como ciudadano del mundo, como perteneciente a una sociedad mundial y dotado por tanto de una racionalidad dialógica. La única manera de oponer mis principios morales como última ratio a los acuerdos mayoritarios tomados por mi comunidad de referencia, consiste en referir mis principios a una comunidad superior y, en última instancia, a la humanidad. Por lo tanto, el último refugio

de la moral no es nunca el individuo aislado, dotado de una razón monológica, sino el individuo como miembro de una comunidad más amplia ficticia, y que opone los valores de esta comunidad ficticia más amplia a los vigentes en su estrecha comunidad real. En última instancia, no es que yo como individuo moral pueda resistir los valores, incluso conseguidos mediante un procedimiento democrático de mi comunidad, sino que cuando yo hago eso lo que hago es considerarme a mí mismo como miembro de una comunidad más amplia; por ejemplo, cuando los cristianos no querían adorar al César no era porque ellos de forma intuitiva dijeran que es que ellos tuvieran un valor superior o porque a ellos no les diera la gana de adorar al César; no adoraban al César porque tenían una comunidad de referencia más amplia —en principio toda la humanidad— que les permitía atacar los valores más restringidos de la comunidad romana de esta época. Es igual que si nosotros resistimos al modelo capitalista, no es porque nosotros intuitivamente tengamos una visión directa de unos valores inalcanzables en una sociedad capitalista, sino porque nos consideramos miembros de una ficticia, porque no existe todavía una sociedad mundial que haya superado el capitalismo. En ese sentido, nosotros tenemos una legitimidad pero ya dialógica, no monológica, para poder criticar a una sociedad concreta en nuestro planeta. Lo mismo les pasa a los disidentes en las sociedades de corte soviético.

Habermas pretende relacionar la identidad del grupo y la identidad del yo de forma evolutiva. En ese sentido distingue cuatro etapas que ha habido en las sociedades existentes históricamente, desde las sociedades arcaicas hasta las sociedades modernas, pasando por las civilizaciones primitivas y las desarrolladas. Las sociedades arcaicas estarían dominadas por imágenes míticas del mundo y en ellas no hay problemas de identidad porque no hay diferenciación entre lo particular y lo general; el individuo aún no ha adquirido una consistencia aislada, separada de la sociedad. La identidad del yo no se opone a la identidad de grupo, sino que están unidas, aquí no hay problemas de identidad. De hecho, los elementos disidentes de estas sociedades son abandonados o muertos, con lo cual el precio del disidente es la muerte; o sea, que no hay una existencia fuera de la sociedad.

Las sociedades primitivas que se identifican con las civilizaciones politeístas, fundamentalmente Grecia y Roma, habían llegado a un nivel de libertad política al ciudadano. Como véis es un planteamiento muy hegeliano en este sentido. Las civilizaciones desarrolladas que él relaciona con el cristianismo, empiezan a tener conflictos entre, por un lado, una identidad colectiva estatal y, por otro, una identidad del yo ligada a la comunidad religiosa universal. Por un lado, comienza una identidad colectiva localizada en el tiempo y en el espacio y, por otro, una identidad del yo universal; aquí se empieza a producir una escisión. Este nivel de escisión, de esquizofrenia, llega a una situación ya realmente explosiva en la

modernidad, cuando la religión, o al menos los valores más importantes de la religión, quedan convertidos en una moral universalista, quedan reducidos simplemente a sus aspectos éticos y aquí la escisión entre identidad colectiva e identidad del yo llega a unos niveles realmente graves. Aquí es donde se produce la aparición de un nivel postconvencional. Por una parte, yo tengo una ética postconvencional, pero, por otra, como aún sigo en un Estado, en una sociedad en la cual los roles convencionales tienen mucha importancia, se produce mucha tensión; yo por un lado utilizo principios casi individuales, pero por otro estoy sometido a roles comunes.

Esta escisión del yo moderno la localiza Habermas en tres niveles, o en relación a tres elementos: por un lado el yo moderno está escindido respecto a la naturaleza exterior, ese es el tema del tratamiento tecnológico científico de la naturaleza exterior. Aquí está toda la referencia a la primera generación de la Escuela de Frankfurt; expresada perfectamente en *La Dialéctica del Iluminismo*. Hay unos mecanismos de dominación de la naturaleza, que me extrañan de la naturaleza. La ciencia moderna y especialmente sus aplicaciones tecnológicas, escinden mi yo de la naturaleza, ya no hay una reconciliación, o no hay una relación armónica entre el hombre, el yo y la naturaleza, sino una relación de dominación que a través de la ciencia y de la tecnología domina. Segundo, aquí Habermas vuelve a repetir las anotaciones de Horkheimer y de Adorno en *La Dialéctica del Iluminismo*, esta escisión respecto de la naturaleza exterior la tengo también respecto a la propia sociedad; entendida como segunda naturaleza como dice Lukács. Es decir, no sólo estoy escindido respecto de la naturaleza, sino también respecto a la sociedad. La tesis de *La Dialéctica del Iluminismo* es clara, el mecanismo que ha dominado la naturaleza y, por lo tanto, me ha escindido de ella —ese mismo mecanismo—, me ha servido para dominar a los hombres; por lo tanto, me ha escindido de la sociedad. El mismo mecanismo de dominación sobre la naturaleza es el mismo mecanismo de dominación sobre el hombre.

Por último, y aquí está toda la recuperación que hace la Escuela de Frankfurt, ya desde Adorno, pero especialmente en Marcuse y Fromm, de las aportaciones del psicoanálisis. Es decir, el hombre queda también escindido respecto a su naturaleza interior, a sus propias necesidades, sus impulsos. El yo moderno es un yo escindido, un yo que tiene completamente reprimido su cuerpo, su sensibilidad, sus emociones y, en ese sentido, está escindido de su propia fuerza. Escisión respecto a la naturaleza exterior, respecto a la sociedad y respecto a la naturaleza interior. Habermas se plantea el problema; visto todo este sistema de escisiones, de qué dificultades puede haber para lograr una identidad racional, una superación de este tipo de escisiones en las sociedades complejas y ve cuatro niveles de dificultades: Por un lado, el Estado, en las sociedades modernas no es una esfera de la libertad como decía Hegel, sino que está sometido a

los intereses económicos, el Estado no es autónomo, sino heterónomo; no tiene una dinámica propia, al menos en el nivel de la libertad, es una dinámica sometida a los principios económicos, en base a la relación entre el Estado y sus propios súbditos.

Respecto a la soberanía exterior, esto es uno de los elementos fundamentales de la sociedad contemporánea. La soberanía exterior del Estado es prácticamente inexistente, tanto los niveles supranacionales políticos como económicos, dejan muy poco margen a la soberanía del Estado. Por otra parte, esa sociedad mundial, que es lo que define Wallerstein, por ejemplo, como «economía-mundo», se ha construido sin apoyarse en una integración normativa o política; la unificación del mundo, de la humanidad, hecha después de la II Guerra Mundial no es unificación de tipo político, y mucho menos de tipo cultural o dogmático, sino una unificación automática de los mecanismos de mercado; lo que llaman estos autores «economía de mundo». Por lo tanto esta unificación ha sido automática; no ha sido programada.

Por último, dos elementos que habían sido importantes por lo menos en el siglo XIX, para dar identidad: por ejemplo, la nación, actualmente por el motivo anterior y además por la idea de que la nación solamente ha valido, como nacionalismo, como aglutinante para construir estados, y no para fundamentar una identidad personal; el partido revolucionario a nivel mundial tampoco ha logrado tener esa virtualidad de dar identificación y, en los únicos países donde ha funcionado o ha logrado el poder, se ha convertido en un mecanismo estatal, con lo cual ha perdido también la capacidad de dar identidad. Habermas, vistas todas estas dificultades, dice que tiene razón Luhmann sobre que no se puede construir una identidad compleja en nuestras sociedades. El problema que se plantea Habermas es de si es posible construir una nueva identidad que por un lado sea real, funcione, en nuestras sociedades complejas y, al mismo tiempo, sea compatible con las estructuras universalistas del yo; es decir, que esa identidad esté, a nivel, por lo menos, del estadio postconvencional en la ética. Entonces ve algunos puntos que pueden valer para producir en cierta manera esa identidad, aunque más que una identidad unificada dirá que hay rasgos y posibilidades. Una de las aportaciones fundamentales del pensamiento burgués ha sido fundamentar en la conciencia de amplias capas de la población, la ideología de las oportunidades generales e iguales de participación en los procesos de comunicación; es decir, en última instancia, la democracia. El ve que esto, en el nivel puramente democrático, puede quizá no funcionar; se ha producido más que a nivel fundamental de la política, a un nivel que él llama difuso, subpolítico; alude algunos casos, por ejemplo, el arte moderno; la despatologización de la locura por ejemplo; la descriminalización del crimen; la desestatización de la política, el surgi-

miento de movimientos más o menos marginales. El ve que puede haber alguna salida para intentar fundar en cierta manera una identidad.

El segundo problema que se plantea es la relación con la tradición. Este es uno de los elementos fundamentales. Habermas cree que se puede hacer una apropiación crítica de la tradición. De hecho, solamente las tradiciones que admiten una interpretación y un desarrollo posterior, es decir una reconstrucción, son tradiciones vivas y en ese sentido pueden ayudar. El tema de la tradición es un tema tratado por el pensamiento social en general. Voy a aludir a algunos análisis hechos por Lübbe, fundamentándome en Benjamin y en Lukács. Lübbe, por ejemplo, dice que respecto al tema de la tradición y del progreso, el problema grave de nuestra sociedad, y ahí está la *Dialéctica de la Ilustración* detrás, no es tanto como se podía pensar en el siglo XVIII o XIX, una lucha entre progreso y tradición; es decir, que los problemas de nuestra sociedad no dependen de que haya una tradición que imposibilita el progreso, sino más bien un problema de orientación, problema debido a la pérdida, por un lado de la tradición y, por otro, una crisis del progreso. La ideología del progreso está en crisis. El problema grave es que el progreso ha sido lo suficientemente eficaz como para arruinar bastante la tradición y entonces se produce una crisis de orientación. Los valores tradicionales están hundidos, pero los valores del progreso no han logrado sustituir a la tradición, con lo cual hay lo que se llama una «crisis de orientación»; por ejemplo, a nivel ético, se han perdido todos los valores. Esto en el tema que estamos tratando de la identidad, se relaciona con la dificultad de construir una nueva tradición que posibilite el desarrollo de una identidad. Tiene que ser una identidad que tenga en cuenta lo que ya hemos dicho antes, que sea postconvencional y que al mismo tiempo sea eficaz en las sociedades complejas; lo cual imposibilita todos los intentos de regresión que tanto la «mayoría moral» americana, como todos los nuevos fundamentalismos intentan aplicar. Eso son soluciones falsas y conducen al fracaso, porque el modelo de identidad que defienden ya no es compatible con una sociedad compleja como la nuestra. Esa salida está, más o menos, cerrada.

En relación con esta cuestión hay un tema que ya analizaba Walter Benjamin: el problema de la experiencia. Ponía como ejemplo los soldados que volvían de la I Guerra Mundial, cuando les preguntaban: ¿qué ha pasado? ¿cómo ha sido la guerra?, callaban, no podían decir nada. La brutalidad de la guerra había generado unas vivencias tan brutales y, al mismo tiempo, tan separadas de su experiencia anterior —aunque ellos la habían vivido en el sentido de que habían tenido vivencias subjetivas—, que no habían logrado integrarlas a su experiencia. Habían vivido la guerra, pero no la habían experimentado, no habían logrado integrarla en su experiencia. Benjamin analiza que como el progreso —no olvidemos que es automático, se basa en un mecanismo autogenerado, económico o científico—

va a un ritmo tan grande que no puede ser integrado por la tradición; es decir, no puede ser integrado en la experiencia. Tenemos el problema en la crisis de orientación, la crisis de identidad, porque el hombre vive pero no logra experimentar, no logra integrar esas vivencias dentro de una experiencia, no logra construir una nueva tradición, precisamente por la velocidad y aceleración del cambio histórico. El cambio histórico que se ha desarrollado a partir de los años 20 y especialmente a partir del año 45 ha sido tan brutal, que no hemos logrado integrarlo dentro de nuestra experiencia.

Lübbe en esta sociedad contemporánea analiza cinco ámbitos donde se produce esto. Habla de cinco ámbitos de pérdida de experiencia y cinco mecanismos de compensación para prever, en parte al menos, esas pérdidas de experiencia. El dice, por un lado, que en nuestra sociedad se ha reducido enormemente el alcance de mis experiencias primarias, el nivel de lo que yo controló en mi entorno inmediato es muy pequeño, eso genera como compensación la confianza en los expertos; es decir, de lo que pasa fuera yo solamente me fío a través de los expertos, en lo que no domino me tengo que fiar del técnico. Esto es lo que ha pasado ahora, antiguamente no, pues las comunidades eran capaces de resolver sus propios problemas sin técnicos, o al menos con técnicos muy poco separados del resto de los individuos.

El segundo ámbito tiene que ver con la producción y apropiación de conocimientos. Los datos de D. J. Price, por ejemplo, afirman que prácticamente el 80 por 100 de los científicos que ha habido en el mundo están vivos, o que el 90 por 100 de los escritos científicos producidos desde la prehistoria hasta nuestros días se han hecho después de la II Guerra Mundial, por ejemplo, ya las curvas de crecimiento de la información son exponenciales, además con unas potencias muy fuertes, lo que imposibilita el control de la información. Entonces, el sistema reacciona, aumentando el tiempo dedicado a la formación. Se alarga la escolarización e incluso se habla de programas de formación permanente, de reciclaje continuo. Ya no es un período de formación en el cual el niño recibe la educación, eso se ve muy bien, por ejemplo, en *El discurso del método*, cuando Descartes cuenta su vida y dice: primero estudié los libros durante cinco años, luego me fui de viaje otros cinco, luego ya comprendí que había llegado y ya me puse a pensar y a ver en mí mismo. Hoy eso es absolutamente imposible, no es posible tener un período de formación limitado. El mismo tipo de educación se da en la burguesía centroeuropea alemana. Por ejemplo esa es la noción de Bildung: un período de formación del burgués en la universidad, luego otro período de viajes y conocimiento, una colocación en la empresa paterna y ya puedes vivir toda la vida de esa formación. Actualmente eso es imposible, por eso aumenta el tiempo dedicado a la formación.

Tercero: El problema de la información. Esto lo veía ya maravillosamente Walter Benjamin cuando analiza el problema del periodismo, a través del antiperiodista Karl Kraus. Benjamin dice que el periodista moderno informa pero no enseña, es decir, que la información se opone a la comunicación. Te dan muchísima información, pero como no te dan las armas críticas para comprenderla, crees que estás muy informado porque pones la televisión y te enteras, e incluso ves lo que pasa, pero no estableces una comunicación con esa información. O sea, que el aumento de información ha venido unido a un decrecimiento impresionante de la experiencia. Sí, ahora quizás yo estoy informado de todo, pero quizás conozca menos, tenga una relación menos directa con ello de lo que podían estar nuestros abuelos, o de lo que podía estar un hombre en la Edad Media, que en realidad vivía en un ámbito muy pequeño, pero en ese ámbito la información que tenía la controlaba completamente. Eso se intenta compensar con la opinión fabricada por los mass-media, o sea que, aparte de la información te dan opinión; por ejemplo estalla una revolución en Irán, y como tú no puedes formarte una opinión sobre el tema, de repente te empieza a llegar a la televisión, a los teletipos noticias de una manifestación de un millón de personas, ellos te dan la información, pero como no puedes hacer tu opinión propia porque no tienes datos, entonces te van dando también la opinión. El propio mass-media, los medios de comunicación de masas, te dan información y al mismo tiempo opinión, una opinión prefabricada, con lo cual nosotros cuando hablamos lo que hacemos es comentar los titulares de El País, a veces a favor, otras en contra, pero en última instancia estamos dando la opinión que dice el editorial de El País, a veces conscientemente y otras sin darnos cuenta.

El cuarto punto es que como nuestra actuación tiene un alcance mucho más grande que antiguamente, la cantidad de efectos no queridos se multiplican enormemente. Actuaciones que en principio tenían que tener unos efectos controlados y limitados se disparan y tienen consecuencias no queridas. El análisis que hace Lübbe se centra fundamentalmente sobre el tema del desastre ecológico, pues al montar industrias estamos produciendo unas consecuencias no queridas brutales. Aquí Lübbe dice que hay dos mecanismos fundamentales, uno de tipo penal: el que manche pague; o sea, un sistema de castigo, con multas a las empresas que envenenan; o bien otro que parece un poco más avanzado, que intenta controlar institucionalmente las consecuencias antes de que sucedan, por ejemplo, prever dónde hay que montar las fábricas para tener en cuenta la dispersión de humos, el problema de las aguas, etcétera.

El quinto punto, es donde se ve el problema de la distinción entre la pérdida de la experiencia en la vida cotidiana y la introducción de esa vida dentro de una experiencia más o menos controlada y consciente y, por lo tanto, la elaboración de una tradición a partir de lo que vivimos; en este

siglo, debido a este cambio social, económico, político, tan acelerado, se produce un envejecimiento rápido de tradiciones. Esto tiene como efecto fundamental el debilitamiento del sentido común político. La democracia se basa en la idea de que todo individuo racional, todo ciudadano, puede comprender solamente con su sentido común los aspectos fundamentales de la política. Todo individuo puede decidir sobre todos los elementos. Hoy hay una separación entre aspecto político y aspecto técnico, esto cada vez es más complicado. La política se tecnifica, las decisiones parece que no pueden ser tomadas por el sentido común, sino que hace falta el asesoramiento. Esto se intenta compensar precisamente mediante un asesoramiento técnico para las decisiones políticas. Lübke dice que el político lo que muchas veces hace es recibir una serie de informes y decidir muchas veces no se sabe cómo, entre distintos informes. En última instancia, son los técnicos los que dan la información y el político se limita a recibirla; el pueblo, el ciudadano, todos nosotros, nos vemos cada vez más imposibilitados de tomar decisiones sobre problemas que se nos escapan. Por ejemplo, en el problema concreto, especialmente en política exterior, en política de defensa, ¿qué argumentos tiene el ciudadano de a pie para decidir, por ejemplo, qué avión tenemos que comprar o no? Eso son decisiones técnicas, aunque la decisión previa es si lo tenemos que comprar o no, pero una vez decidido que hay que comprar, eso ya son sólo decisiones técnicas: eso ya es enormemente complicado. Al final te encuentras con una separación brutal entre el nivel de información que tú manejas en tu vida, incluso en tu ámbito especializado, y el nivel de información necesario para tomar decisiones políticas. Esto es una de las bases del vaciamiento de la democracia, porque es difícil dar información a la gente para que decida, pero entonces solamente queda el vaciamiento de la democracia, que nosotros elegimos entre distintas élites pero son las élites, en última instancia, las que deciden. El pueblo lo único que hace es elegir entre distintas élites, lo que se llama la teoría elitista de la democracia.

El problema de la tradición plantea lo siguiente: los que nos situamos en una tradición progresista, los que aún seguimos siendo ilustrados (se dice que hay que buscar una mayoría de progresos), cuando nosotros decimos que hay que construir o reconstruir una tradición, o que tenemos que entroncar con una tradición, se nos plantea el problema con qué tradición entroncar, o esto está muy relacionado con el famoso tema que trataba Lukács y que trataba en general todo el pensamiento marxista de principio de siglo: el problema de la herencia. ¿Qué es lo que cogemos de la burguesía? ¿qué elementos importantes hay en la burguesía? La tradición con la cual nosotros quisiéramos poder entroncar no sería la tradición clásica, la tradición que solamente recibe, la tradicionalista, la conservadora, por ejemplo la de Bonald, De Maistre, Donoso Cortés. Esta tradición tradicionalista se justifica porque así se hizo siempre. Es absurdo innovar, la

racionalización de las sociedades es imposible y produce daños, por ejemplo esto es lo que dice Bonald, él opone experiencia a razón, dice que la razón no se debe de utilizar en política; la política se basa en la experiencia. Cuando hablan de la idiosincracia del país, ahí hay un sentido común político, nosotros nos regimos con las leyes de nuestros padres, entonces intentar meter la razón ahí es romper un poco la tradición. Ese sentido de tradición a nosotros no nos debe de interesar.

El segundo tipo de tradición es lo que yo he llamado la concepción liberal de la tradición, la que define Hayek con Popper, o Friedman. Aquí la idea es clara, tienen una cierta ventaja con respecto a los otros, porque ellos tienen una cierta relación con lo nuevo. Los tradicionalistas puros dicen que no, que todo tiene que hacerse como antes, con lo cual la novedad es algo que hay que rechazar. Los liberales dicen que lo nuevo es importante, ahí está toda la tradición de Popper de que hay que buscar lo nuevo. Ahora bien, esa novedad ellos no la admiten en bruto, sino que la someten a un filtro, el filtro es el mercado; es decir, todas las novedades van al mercado y en el mercado luchan, y en una libre competencia las novedades más fuertes son las que quedan y las novedades no aceptadas se hunden. Esto quiere decir que admiten la novedad, pero una novedad tamizada por el mercado. El mercado es quien asigna y decide las novedades que se aceptan y qué novedades no aceptamos. Esto tiene la ventaja además de que introduce un proceso de ralentización de la novedad. Eso se ve muy bien al lanzar un producto al mercado, la gente tiene que acostumbrarse al producto, entonces se produce una especie de detención de la novedad. La novedad solamente tiene éxito cuando ya no es nueva y esto lo hace perfectamente el mercado. El mercado detiene la novedad y la convierte en no novedad, ya nos acostumbramos, es lo consabido, entonces es cuando tiene éxito. Además esto tiene la ventaja, primero, de la lentitud y, segundo, de la parcialidad. Aquí está la famosa discusión de Popper, de ingeniería social, lo que él llama unas reformas parciales; porque en el mercado nunca cambiamos todo, sino que el mercado es selectivo, parcial; no se produce un cambio absoluto e inmediato, sino que todas las novedades van al mercado y el mercado las va distribuyendo. En ese sentido las novedades se van haciendo poco a poco y no hay un cambio total; además no hay una programación racional, no hay nadie que programe; y ahí está toda la lucha de Popper contra el racionalismo, el hiperracionalismo de decidir qué es lo que hay que consumir, qué es lo que hay que hacer, que es la programación absoluta de tipo soviético. En ese sentido se parecen a los tradicionalistas, no hay que utilizar la razón para programar, hay que llegar cada uno con sus novedades al mercado, y el mercado decide.

¿Qué tradición deberíamos de tener nosotros? Aquí está toda la tradición que tanto Benjamin como Bloch, o como Horkheimer retoman; es la tradición de los oprimidos, la de los ideales nunca realizados, el ideal,

con lenguaje de Bloch, del reino de Dios sobre la tierra; o con lenguaje espinosista la comunidad de sabios libres e iguales que ha llegado al tercer grado de conocimiento; la tradición viva del cristianismo, relanzada por Erasmo, secularizada en la Ilustración, relanzada por los socialistas utópicos y hecha por fin plausible porque está basada en una teoría de la sociedad, por Marx y el marxismo.

Al referir los puntos fundamentales de la tradición, en la que nos reconocemos, quedan expresados también los elementos de la herencia recibida de las sociedades anteriores que queremos recuperar, realizar y ampliar.

En resumen, nuestra tradición no es la de lo consabido, lo efectivamente realizado, lo sancionado por la costumbre sino, al contrario, la de los ideales siempre traicionados y abandonados, siempre utilizados como legitimación teórica, pero nunca realizados prácticamente.

Vamos a tratar el análisis que hace Habermas de las crisis de identidad de la sociedad moderna, que él distingue en una crisis de legitimación y una crisis de motivación. El esquema de la sociedad moderna que utiliza es el de sociedad moderna capitalista, los sistemas socialistas quedan un poco difuminados en el análisis de Habermas. El modelo que utiliza de la sociedad moderna, o sociedades del tardocapitalismo, es lo que él llama un capitalismo organizado, un capitalismo estatal, un capitalismo de Welfare State que tiene por un lado un *input*, (unas entradas) de motivaciones de la gente y, por otro lado, un *output* (unas salidas) que son realizaciones prácticas. Entonces la crisis puede suceder por dos motivos: o por la entrada, o por la salida. Por la entrada, el tema que vamos a tratar nosotros, tenemos la crisis de motivación y de legitimidad; la gente no participa, no actúa, no está de acuerdo con el Estado. Al mismo tiempo, pueden producirse otras crisis relacionadas con la eficacia del Estado, lo que llama Habermas la crisis de racionalidad. Por ejemplo, que el Estado no sea capaz de disminuir la inflación, el déficit, o de construir carreteras, o de defender la moneda frente a la manipulación especulativa de los bancos exteriores, etc. Son salidas a estos problemas lo que tiene que dar el Estado. Esto produce a su vez otra cuestión, pues la gente pide al Estado muchas cosas, está dispuesta a colaborar, y si el Estado no se las da, entonces pierde la confianza en el Estado. Es lo que analiza aquí Habermas, que retoma prácticamente la teorización de O'Connor sobre la crisis fiscal del Estado, pues éste recibe actualmente muchas más demandas de las que puede satisfacer. Con lo cual menos intervención, crisis de legitimación, crisis de motivación, no hay entradas en el Estado y, por lo tanto, cada vez hay menos salidas, con lo cual el ciclo se va cerrando.

El problema de la crisis de legitimación se refiere a la dificultad de legitimar el Estado en base a la tradición. Habermas dice que la legitimidad, la identidad, son cosas que no se pueden producir administrativamente.

«No existe una producción administrativa de sentido.» El sentido es algo escaso, un valor que además se va diluyendo por mecanismos que ahora diré. ¿Cuál es el mecanismo que utiliza el Estado para compensar la pérdida de sentido? Pues el come y calla. Es decir, compensar la crisis de sentido con valores monetarios. Esto tiene que ver con lo que llama Bahro «los intereses compensatorios», no soy libre, no participo, pero tengo escuela gratuita, transportes públicos; es decir, sustituyo el nivel de vida —aquí está toda la temática del consumismo— por el sentido. Ese es el mecanismo que ha funcionado perfectamente hasta el año 70, ahora es el mecanismo que está empezando a hacer agua, lo que llama O'Connor la crisis fiscal, lo que el mecanismo económico ya no soporta.

A la crisis de legitimación se añade la crisis de motivación que es un reflejo de las disfunciones que el sistema socio-cultural produce en el Estado y la economía. Uno de sus efectos principales es el privatismo y la apatía política.

Hay que tener en cuenta que el capitalismo no ha producido una ideología global capaz de sustituir a la religión como fuente motivadora de los individuos. Las ideologías burguesas no ofrecen consuelo frente a la culpa, la enfermedad o la muerte; no posibilitan un trato humano con la naturaleza externa ni interna; no facilitan relaciones solidarias entre los individuos y no dan lugar a una ética política.

Sólo el arte permanece como el refugio de las necesidades residuales que no encuentran satisfacción en el sistema burgués de necesidades.

Como conclusión podemos decir que, frente a las teorías que afirman que ya no hace falta legitimación en las sociedades contemporáneas, ya que la mera eficacia económica de las mismas basta para justificarlas; y frente a las teorías como la de Luhmann, que afirman la imposibilidad de una auténtica participación de los ciudadanos en el gobierno debido a la complejidad de las sociedades contemporáneas y que por ello la democracia debe entenderse como una forma de gobierno en la que los ciudadanos sufren pasivamente los efectivos de una «planificación comprensiva sin participación», que transforma las cuestiones prácticas —éticas y políticas— en cuestiones técnicas, hoy más que nunca hay que defender la creación en la sociedad de un espacio público de discusión que permita una democracia participativa y radical como parte de un proceso de ilustración que dé respuesta al problema del sentido de la vida.

## BIBLIOGRAFIA

- H. G. GADAMER, «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, 1981.
- J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1982.
- *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- A. HELLER, «Habermas y el marxismo», en *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.
- H. LÜBBE, *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Alfa, Buenos Aires, 1983.
- G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982.
- H. SCHELSKY, *El hombre en la civilización científica y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1967.

# ESTADO, PODER Y LEGITIMACION EN HABERMAS

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ

## I. EL CONCEPTO HABERMASIANO DE LEGITIMACIÓN

El primer problema que cabe plantear en torno a la reflexión de Habermas sobre el Estado es la clarificación del concepto de legitimación, ya que este concepto supone el intento de superación del tratamiento de los procesos de justificación de la dominación pública tanto por parte de la sociología como de la filosofía política. Así Habermas distingue entre tres conceptos de legitimación: el *empírico* (que se reduce a la «observación neutral» de la creencia colectiva en la legitimidad), el *normativo* (propio de la filosofía política que busca una delimitación normativa entre legitimidad e ilegitimidad), y el *reconstructivo* elaborado por él mismo sobre la base de los dos anteriores.

### a) El concepto empírico: en la órbita de Weber

El propio Habermas reconoce que «el tratamiento científico-social de los procesos de legitimación se mueve hoy, también en lo que respecta a los teóricos marxistas, dentro de la “estela de Max Weber”. La legitimidad de un orden de dominación se juzga por la *creencia* en la legitimidad por parte de quienes se encuentran sujetos a ella.»

La creencia en la legitimidad es uno de los elementos fundamentales que aseguran la reproducción de las sociedades. Citando expresamente a Lenski, Habermas afirma que «todas las sociedades clasistas, puesto que su reproducción se basa en la apropiación privilegiada de la riqueza pro-

ducida por la sociedad, tienen que resolver el siguiente problema: distribuir el producto social de manera desigual y, sin embargo, legítima. Lo solucionan mediante la *coacción estructural*, o sea, por medio del hecho de que las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades se encuentran fijadas en un sistema de normas respetado. El reconocimiento fáctico de un sistema de normas no se basa solamente, desde luego, en la *creencia de legitimidad* que los gobernados alientan, sino en el *temor a las sanciones* que constituyen una amenaza indirecta, y la *resignación* ante ellas, así como el *mero dejar hacer* teniendo en cuenta la impotencia percibida en uno mismo y la carencia de alternativas».

Como es bien sabido, el análisis de Weber parte de la distinción entre *poder* (Macht) y *dominación* (Herrschaft). Weber define el poder de una manera muy amplia como «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad». Este concepto de poder es sociológicamente amórfico: en toda relación social, hasta cierto punto hay una relación de poder. El concepto de dominación es más preciso y útil para el sociólogo: se refiere únicamente a aquellos casos de ejercicio del poder en que alguien obedece un mandato específico. Esta obediencia puede desencanar (de acuerdo con la clasificación weberiana de la acción social) en la mera costumbre, o en lazos efectivos entre el señor y los súbditos o en diversas combinaciones de intereses materiales, o en motivos ideales. Pero a todos estos elementos se les añade normalmente otro factor: la *creencia en la legitimidad*. En palabras de Weber: «De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su «legitimidad». Según sea la *clase* de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación. Y también sus efectos. Por eso, parece adecuado distinguir las clases de dominación según sus pretensiones típicas de legitimidad.»

No voy a seguir a Weber en la descripción archiconocida de los tipos ideales de dominación legítima (racional, tradicional y carismática), pero me interesa destacar su hincapié en las *pretensiones de legitimidad*, ya que ésta es decisiva en su marco teórico para la clarificación de las formas de dominación: «la legitimidad de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante. Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por

causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación. Más bien, su propia *pretensión* de legitimidad por su índole la hace "válida" en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación».

Así pues, lo decisivo no es tanto la adhesión y obediencia a la autoridad, obediencia que puede ser fingida por diversos motivos, sino que es la *pretensión de legitimidad* lo fundamental en el análisis weberiano de los tipos de dominación. Incluso cuando una dominación es tan absoluta que no necesita legitimarse a sí misma ante los súbditos por descansar exclusivamente en el control total de la violencia física, la clase de relación establecida entre el soberano y el cuadro administrativo que ejerce la coacción será «muy diferente» según sea la clase de fundamento de la autoridad que entre ellos exista.

Conviene distinguir entre el análisis científico de Weber con su pretensión de estar ajeno a las valoraciones y sus tomas de posición política. Mientras que en el primer plano («científico») Weber describe los tipos de dominación legítima, en el segundo («político») sería partidario de una determinada variante de la dominación legal burocrática con ciertos correctivos de tipo carismático. Dentro del análisis estrictamente científico, la pretensión de validez hay que medirla empíricamente a través de la creencia en la legitimidad, pero esta creencia no puede contrastarse con una hipotética razón objetiva, pues ésta no existe. Como he afirmado en otro lugar, Weber es un testigo de excepción en el proceso de subjetivación de la razón y de abandono de la razón objetiva: «En Weber se da un rechazo de la razón objetiva. No existe ninguna instancia objetiva que pueda actuar como una especie de tribunal de la Razón ante quien el hombre deba someterse. Sólo existe la razón subjetiva, en realidad una pluralidad de razones subjetivas en conflicto potencial o real y sobre las cuales no hay ningún tribunal mediador.» Para Weber la legitimidad no es susceptible de fundamentación científica sino en gran medida resultado de opciones de valor personales que no pueden determinarse desde la racionalidad científica. Aunque Weber admite en alguna ocasión la posibilidad de que la filosofía vaya más allá de los límites de la ciencia empírica, él permanece en el campo de ésta y no pasa al campo de la filosofía práctica, ni siquiera para fundamentar sus propias opciones valorativas.

A pesar de que este concepto empirista de la legitimidad ha permitido investigaciones muy importantes dentro de la sociología política, cabe preguntarse, como dice Habermas, por el precio que el sociólogo empírico ha de pagar por la redefinición de su objeto de estudio: «El estudioso mismo se abstiene del enjuiciamiento sistemático de las razones en las que se apo-

yan las pretensiones de legitimidad. Desde los tiempos de Max Weber esto se considera, ciertamente, como una virtud; pero aun en el caso de que uno se adhiera a esta interpretación, *queda en pie la sospecha de que la legitimidad, la creencia en la legitimidad y la predisposición a acatar un orden legítimo tienen algo que ver con la motivación en base a «buenas razones»*.

La sociología no puede reducirse a observar neutralmente la creencia en la legitimidad. Esta observación empírica es importante, pero no hay que olvidar que la legitimidad se impone a la conciencia de los individuos no sólo a través de la violencia simbólica o física, sino también del razonamiento y de la argumentación racional o que, al menos, pretende serlo. Como afirma Habermas: «Ciertamente, la sociología se ocupa de la facticidad de las pretensiones de validez, por ejemplo: del hecho de que la pretensión de legitimidad alzada por un orden político sea reconocida en determinadas poblaciones y con determinada frecuencia; pero ¿debe acaso descuidar la circunstancia de que las pretensiones normativas de validez encuentran reconocimiento entre otras causas porque se las considera solventables discursivamente, correctas, esto es, fundamentadas?»

Los límites de este concepto empírico son claros: se hace necesaria la evaluación sistemática de las pretensiones de legitimidad de una manera racional. En gran medida, éste ha sido el intento de la filosofía política contemporánea, que ha tratado de diversas maneras de buscar una delimitación normativa entre la legitimidad y la ilegitimidad.

#### b) *El concepto normativo de la filosofía política*

Dentro de este concepto normativo, Habermas distingue tres variantes: en primer lugar, en el reconocimiento de la tradición aristotélica se darían la mano diversos enfoques que, como el de Joachim Ritter, Leo Strauss o Hannah Arendt nos recuerdan que la ética y la política aristotélica son impensables sin su relación con la física y la metafísica y busca conceptos sustantivos y normativos de la eticidad, lo bueno, lo justo, el bien común, etc. Pero Habermas es muy tajante en el rechazo de estos intentos de corte neoaristotélico, rechazando explícitamente la obra de J. Ritter con estas palabras: «El enfoque de este pensamiento metafísico ya no puede hoy día encontrar plausibilidad. A nadie puede, pues, extrañar que los escritos neo-aristotélicos no comprendan ninguna doctrina sistemática, sino que representan obras de un elevado arte interpretativo que, valiéndose de la interpretación, más sugieren que fundamentan la verdad de los textos clásicos.»

No menos rotundo resulta el rechazo que Habermas hace de la variante hermenéutica del concepto normativo de legitimación. Partiendo de una

determinada concepción de Aristóteles, esta versión reduciría la filosofía práctica a una «hermenéutica de las concepciones cotidianas de lo bueno, lo virtuoso y lo justo, para a continuación asegurar que existe un modelo inmutable de eticidad sustancial que se mantendría aplicando prudentemente este saber».

Sin entrar en la polémica entre Habermas y Gadamer en torno a la hermenéutica, polémica que tuvo lugar a finales de los años 60 y comienzos de los 70 sólo quisiera aquí destacar el desacuerdo habermasiano con un tipo de análisis hermenéutico que no puede conducirnos a discernir entre dominación legítima e ilegítima:

«Ahora bien, si la ética filosófica y la teoría política no pueden ser otra cosa sino lo que comprende la ciencia normativa de cualesquiera poblaciones, y si éstas ni siquiera pueden saberlo de otra forma, tampoco pueden distinguir *fundadamente* una dominación legítima de otra que no lo es. También la dominación ilegítima encuentra aceptación, pues de otra manera no podría durar (baste sólo con recordar los días en que grandes masas populares acudían, sin tener que ser forzadas a ello, a plazas y avenidas para aclamar un imperio, un pueblo, un caudillo: ¿y qué se expresaba allí sino una conciencia normativa ateorica media? Si, por el contrario, la ética filosófica y la teoría política han de liberar el núcleo ético de la conciencia general y *reconstruirlo* en cuanto concepto normativo de lo ético, una y otra han de indicar entonces criterios y dar razones, esto es: producir saber teórico.»

Estas palabras son también aplicables al análisis de la variante *analítico-lingüística* de inspiración wittgensteiniana elaborada por Hannah Pitkin a partir del análisis de los juegos lingüísticos en que usamos conceptos normativos. Ciertamente la actitud que adoptamos al usar conceptos normativos (justicia, belleza, verdad...), se encuentra enraizada en las formas de vida del ser humano. Y aunque nuestros conceptos sean convencionales, las convenciones que las sustentan no son arbitrarias, sino que descansan en la «condición humana» y en nuestras formas de vida. Puede tener razón en esto Hannah Pitkin, pero Habermas se pregunta sobre «¿quién garantiza que la gramática de esas formas de vida no sólo regula *hábitos*, sino que también expresa *razón*?».

Hasta aquí, Habermas ha analizado dos conceptos de legitimación, el empirista y el normativo, señalando críticamente sus límites: «El primero es aplicable, hablando en lo que a las ciencias sociales atañe, mas resulta insatisfactorio por cuanto hace abstracción de una ponderación sistemática de los fundamentos de validez. El otro concepto, que sería satisfactorio en este sentido, resulta, empero, insostenible a causa del contexto metafísico en que se encuentra enmarcado.» Como consecuencia de este doble rechazo, Habermas plantea la posibilidad de un tercer concepto de legitimación para el que propone el nombre de reconstructivo.

### c) *Características del concepto reconstitutivo de legitimación*

Habermas define la legitimidad como «el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político». De esta manera, intenta enfatizar el hecho de que un orden legítimo no es aquél que es de hecho tenido por tal, sino que esta pretensión de legitimidad ha de estar fundamentada con buenos argumentos. Claro está que estos argumentos variarán según el estado evolutivo de la sociedad, pero en cualquier caso un orden es legítimo cuando se puede apoyar discursivamente con «buenas razones» o con la mejor razón posible. En el intento habermasiano de construcción de este concepto de legitimación se pueden distinguir los siguientes elementos:

1) *Legitimidad e intereses generalizables*. En primer lugar, Habermas parte de la consideración de que «el enunciado “la recomendación X es legítima” tiene el mismo significado que el enunciado “la recomendación X es de interés general”, pudiendo X ser tanto una acción como una norma de acción o también un sistema de normas de acción (en nuestro caso: un sistema de dominación)». Según esta primera caracterización, un orden institucional está justificado y es legítimo cuando procura la realización de los intereses de sus miembros. Ahora bien, cabe plantear el problema de cómo y quién define los intereses que deben generalizarse.

De una u otra manera, este es el problema que subyace en la discusión contemporánea dentro de las corrientes [de tipo cognitivista] que afirman la posibilidad de discusión racional de las cuestiones prácticas. La renovación de la filosofía práctica desde el «good reason approach» de Toulmin, para quien «la ética tiene que ver con la satisfacción armoniosa de deseos e intereses» a través de las mejores razones que puedan aportarse en favor de una acción determinada o de otra. Esta renovación cognitivista de la filosofía práctica tendrá sus mejores exponentes en la filosofía metódica desarrollada por la *Escuela de Erlangen* (Lorenzen, Schwemmer, Kambartel...), en la obra de Karl-Otto Apel, y en la del propio Habermas sin olvidar la transcendencia de J. Rawls para la discusión actual de la filosofía política y la teoría ética especialmente en el mundo anglosajón. En todas estas tendencias, aunque de maneras diversas, se avala el planteamiento de que las cuestiones prácticas son generalizables: se trata de responder a la pregunta por los «procedimientos y las premisas desde los que las justificaciones pueden tener un poder generador de consenso».

Como primer rasgo del concepto reconstitutivo de legitimación en Habermas podemos, pues, afirmar que, un orden sólo es legítimo cuando expresa intereses generalizables. Y en la medida en que expresa intereses generalizables se basa en un *consenso racional* y no en la coacción: «Fuerza legitimante hoy sólo la poseen reglas y premisas comunicativas que per-

miten distinguir un acuerdo o pacto obtenido entre personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado.»

2) Un segundo rasgo importante que conviene recordar brevemente es el *ámbito de aplicación* del concepto de legitimación. Este se refiere a lo político: «sólo los órdenes políticos pueden tener y perder legitimidad, y sólo ellos requieren legitimación». Otras instituciones —económicas, familiares, etc.—, son susceptibles de justificación racional, pero habría que reservar el concepto de legitimidad para hablar de las instituciones políticas. Ahora bien, frente a los intentos de reducir la categoría de legitimidad para explicarla exclusivamente a la sociedad burguesa o al estado moderno, Habermas afirma que también se presentan conflictos de legitimidad en las sociedades tradicionales, en el Imperio Romano o en la Edad Media europea. Claro está que la legitimidad tendrá un significado distinto según cada época histórica: este rasgo histórico del concepto sería, pues, una tercera característica importante.

3) La legitimación como *proceso histórico*. Habermas intenta superar los planteamientos abstractos de una teoría general de la justificación de corte ahistórico. No es posible medir con criterios actuales la justificación discursiva en las sociedades tradicionales cuyas necesidades y formas de legitimación son diferentes. Sería históricamente injusto aplicar el mismo rasero de justificación a todas las sociedades prescindiendo del momento evolutivo en que se encuentren. De esta manera, Habermas plantea la búsqueda de una «teoría que aclare estructuralmente la sucesión históricamente observable, de *niveles de justificación* y la reconstruya como un contexto *lógico evolutivo*».

El concepto de legitimación conecta así con la *teoría de la evolución social* y con la *psicología evolutiva cognitivista* desarrollada por Piaget y Kohlberg. Tomando como ejemplo los desarrollos de la psicología evolutiva en el campo de la ontogénesis y especialmente en el ámbito más restringido de las etapas del desarrollo moral del niño, Habermas delinea las etapas evolutivas del desarrollo de la historia humana. Prescindiendo del problema que puede suponer el paralelismo entre desarrollo del yo (ontogénesis) y desarrollo de la especie, cabe resumir esquemáticamente la teoría de Habermas sobre la evolución social de la siguiente manera:

La especie humana se desarrolla en dos dimensiones, distintas pero interrelacionadas: *trabajo* (dominio técnico sobre la naturaleza) e *interacción* (acción comunicativa, relación de los hombres entre sí mediada a través de las instituciones sociales). El siguiente esquema, tomado de David Held, aporta un resumen intuitivo de la teoría habermasiana de la evolución social basada en el mecanismo del aprendizaje en las dos dimensiones del trabajo y la acción comunicativa.

## CUADRO 1

### *Aprendizaje y evolución*

La categoría marxiana de actividad humana o praxis supone dos tipos de actividades estructurales.

Trabajo o acción intencional-racional (la dimensión de la actividad en la que la especie humana —a través de la manipulación y control de objetos— produce de la naturaleza lo que necesita para su existencia material).

Lenguaje, o acción comunicativa (la dimensión activa en la que la especie humana se comunica mediante el uso de símbolos comprendidos intersubjetivamente en el contexto de instituciones regidas por normas).

---

La especie humana tiene la capacidad de aprender. Es incapaz de no aprender.

A través de la generación y aplicación de conocimiento técnico se da el desarrollo de las fuerzas productivas.

A través de la generación y aplicación del conocimiento práctico y moral se dan cambios en la interacción estructurada (en las relaciones de producción p. e.).

---

La especie humana se desarrolla en estas dos dimensiones: En cada una de ellas hay una lógica de desarrollo que tiene su propia dinámica que no puede ser reducida a la otra. Estas lógicas pueden ser reconstruidas en términos de

Crecimiento acumulativo del conocimiento científico y técnico.

La reflexividad, universalidad de las creencias y discursividad en la esfera de la vida práctica.

La evolución supone un proceso de incremento de la racionalidad en las dos dimensiones de la acción racional-teleológica y de la acción comunicativa. De la misma manera que los procesos de aprendizaje se operan en las dos dimensiones del pensamiento objetivante y de la inteligencia moral-práctica, la evolución implica no sólo el desarrollo de las fuerzas productivas, sino también el surgimiento de nuevas formas de integración social a través de nuevas formas de acción comunicativa: la evolución supone cambios en los mecanismos de regulación de los conflictos sociales, en las imágenes del mundo, en las formaciones de identidad personal y social, en la discursividad de la ética, etc... De hecho, Habermas mantiene una cierta prioridad de la dimensión comunicativa en su teoría de la evolución social, afirmando: «Incluso quisiera sostener la tesis que *el desarrollo de estas estructuras normativas representa la avanzadilla de la evolución social*, pues nuevos principios de organización social significan nuevas formas de integración social y sólo éstas, por su parte, hacen posible la implantación de las fuerzas productivas existentes o la generación de otras nuevas, así como el incremento de la complejidad de la sociedad.»

Sin entrar de lleno en la crítica a la teoría de la evolución social esbozada sólo quisiera dejar constancia de varios problemas: la difícil analogía establecida entre ontogénesis y filogénesis y lo cuestionable de tomar como indicación heurística los desarrollos de Piaget y Kohlberg en torno a las etapas del pensamiento moral ya que arrastra especiales dificultades el intento de este último de establecer análisis interculturales de la moralidad situando a diferentes culturas en diversas etapas de un proceso evolutivo en el que la moral de su propia sociedad se sitúa en el peldaño más elevado.

Otro problema importante radica en la necesidad misma de esta macroteoría de la evolución social de la humanidad. La comparación con el funcionalismo se hace inevitable: ¿No sería mejor preferir las «teorías de alcance medio» elaboradas por Rober K. Merton a la construcción especulativa de la «gran teoría» de Talcott Parsons? El propio Habermas piensa que su teoría es una superación de la teoría funcionalista de la evolución social, y puede tener razón en ello, pero cabe plantear como problema previo el de la necesidad de este tipo de «grandes teorías» en el contexto de la filosofía y sociología contemporánea.

Ciñéndome sólo a la historia de Occidente, Habermas reconstruye mirando el pasado desde la actualidad grandes estadios evolutivos en el problema concreto de las legitimaciones. Estos «niveles de justificación» se definen como las «condiciones formales de la aceptabilidad de las razones que prestan a las legitimaciones eficacia, fuerza consensual y fuerza motivadora». Los niveles de legitimación son, pues, saltos discontinuos en el proceso evolutivo. En el tránsito de un nivel a otro se produce una crisis de credibilidad del tipo de legitimaciones operantes previamente. El proce-

so evolutivo opera en la dirección de una mayor complejidad en el tipo de razonamiento que justifica un orden político y la vuelta a un tipo de legitimaciones ya superado sólo es posible al precio de una integración política cuyos límites son imposibles de prever. Hoy no es posible justificar las instituciones políticas recurriendo a las legitimaciones religiosas del poder: «Las legitimaciones de una etapa superada, cualquiera que sea su contenido, quedan sin valor con el tránsito al nivel inmediatamente superior: no es esta o aquella razón la que ya no resulta convincente, sino la *índole* de las razones. Una pérdida de valor de los potenciales de legitimación de complejos enteros de la tradición es lo que se ha producido en las civilizaciones con la disolución del pensamiento mítico o en la modernidad con la desaparición de las categorías cosmológicas, religiosas y ontológicas.»

Conviene destacar también la *hipótesis* con que opera Habermas: «Tengo la sospecha de que los impulsos devaluadores están en conexión con *tránsitos evolutivos* a nuevos niveles de aprendizaje, tanto en la dimensión del pensamiento objetivamente como de la comprensión práctica.» Las crisis de legitimación han supuesto históricamente, en determinadas ocasiones, el salto evolutivo hacia formas más complejas de justificación. Pero de aquí no podemos inferir que el futuro esté determinado de antemano. En efecto, las tendencias a las crisis de legitimación con que nos encontramos en nuestro momento histórico pueden resolverse en la dirección de un salto cualitativo a otro nivel civilizatorio, pero puede producirse también un estancamiento o incluso una regresión autoritaria como la que supuso el fascismo. Porque como afirma en otro contexto Félix Guattari el fascismo es una de las salidas posibles de la crisis, es algo que no ha desaparecido sino que se nos hace presente constantemente como posibilidad involutiva.

4) *El carácter veritativo de las legitimaciones* (y de las cuestiones prácticas en general). La legitimidad de un orden político no se basa sólo en la creencia individual de tipo psicológico en ese orden instituido, ni tampoco en la mera manipulación ideológica de los prejuicios y de la conducta de la gente por parte de los interesados en mantener un determinado sistema de dominación. Frente a las posturas típicas de la sociología empírica, Habermas afirma la referencia de las legitimaciones a la verdad y el carácter veritativo de las cuestiones prácticas, sin el cual su posición sería insostenible. De esta forma, «si se supone por el contrario (a la concepción empirista de la legitimidad) una referencia inmanente a la verdad en cada creencia eficaz de legitimidad, las razones en que ésta se apoya explícitamente poseen una *pretensión racional de validez* que puede ser comprobada y criticada con independencia de su eficacia psicológica».

Desde este punto de vista no basta la existencia de hecho del consenso en torno a un poder legítimo, sino que es necesario un *consenso racional*, es decir, motivado racionalmente y justificado también de forma racional. Así, por ejemplo, en el caso de la dominación legal-burocrática analizada

por Max Weber no basta que exista un ordenamiento normativo estatuido positivamente ni tampoco que el derecho se aplique correctamente de acuerdo con el sistema de reglas sancionadas. La legitimidad no puede reducirse a la mera legalidad del procedimiento formal, sino que siempre cabe preguntarse por las razones que justifican dicho procedimiento formal y el ordenamiento legal vigente. En su polémica con Luhmann, Habermas deduce «la creencia en la legalidad a partir de una creencia, susceptible de fundamentación, en la legitimidad».

Esta referencia de las legitimaciones a la verdad, que Habermas se esfuerza en demostrar a lo largo de un denso *excursus* sobre la polémica contemporánea en torno a la ética (dentro de *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*) tiene varias consecuencias e implicaciones: En primer lugar pone en cuestión el viejo esquema marxista infraestructura/superestructura y los tramientos de la sociología del conocimiento sobre la ideología; además supone una nueva teoría de la verdad y un concepto de ciencia que supera la reducción positivista.

El esquema infraestructura/superestructura es puesto en cuestión porque *las legitimaciones no son un mero reflejo superestructural de los fenómenos económicos subyacentes*. Si bien es verdad que hay una relación estrecha entre los fenómenos de deslegitimación y la lucha de clases, sin embargo, «los conflictos de legitimidad no se dirimen, por regla general, en términos de conflictos económicos, sino en el plano de las doctrinas legitimantes». Estas doctrinas legitimantes no pueden ser deducidas de la dimensión económica, sino que tienen su lógica evolutiva propia. Y como consecuencia de esta lógica evolutiva propia de las estructuras normativas, en el Estado moderno las legitimaciones no se pueden «procurar» discrecionalmente, tal y como piensan los funcionalistas, especialmente los partidarios de la teoría de sistemas como N. Luhmann. A pesar de que el Estado pueda tomar sobre sí la tarea de planificar la ideología como afirma Luhmann, dicha ideología planificada no puede resolver los problemas de legitimación una vez que se ha llegado al nivel de justificación reflexivo propio de la situación actual del proceso evolutivo. El Estado puede producir ideología, puede difundir una creencia en la legitimidad del orden político pero no puede procurarse legitimaciones en el sentido sustantivo del término empleado por Habermas.

Además se da en Habermas una superación del planteamiento tradicional de la sociología del conocimiento en torno al problema de la justificación del poder político. Las legitimaciones no son meros engaños deliberados, ni autoengaños, ni ideologías encubridoras de un sistema de dominación. Aunque pueden servir para ello, tienen una referencia a la verdad. Habermas intenta superar el relativismo a que se vio abocada la sociología del conocimiento en la versión de Mannheim, mediante una nueva

*teoría de la verdad* como consenso racional cuyas características fundamentales pueden verse en su artículo «Wahrheitstheorien».

El concepto reconstructivo de legitimación impone también un concepto de ciencia social no reducida empíricamente y que va más allá de las teorías positivistas de la ciencia social, traspasando los límites que éstas imponen al conocimiento científico. El concepto de legitimación usado por Habermas está así en consonancia con su teoría de la ciencia desarrollada en *Conocimiento e interés* y con sus intervenciones en la llamada «disputa del positivismo en la sociología alemana». De esta última son las siguientes palabras de Habermas: «La autointelección positivista acciona de manera restrictiva; detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales). Me opongo a esta encubierta función normativa de una falsa conciencia. De acuerdo con las normas prohibitivas de cuño positivista, ámbitos enteros de problemas deberían ser excluidos de la discusión y abandonados a posiciones y enfoques irracionales, por mucho que, como creo, no dejen de ser susceptibles asimismo, de clarificación crítica.»

Por último, me interesa recalcar que el concepto de legitimación vertebrada en gran medida lo que podríamos considerar como las dos perspectivas básicas de la obra de Habermas: por un lado la elaboración de una gran *teoría filosófica* que culmina en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. Hitos de esta teoría serían sus reflexiones sobre la ética, la afirmación de la argumentación moral, el carácter veritativo de las cuestiones prácticas, la afirmación de que las cuestiones prácticas son generalizables, la elaboración de una teoría de la verdad como consenso fundamentado discursivamente y el modelo de la comunidad ideal de diálogo o comunidad de comunicación. La otra perspectiva de la obra de Habermas, que está relacionada con la primera se refiere al *análisis de los procesos sociales objetivos* con la finalidad práctico-política de realizar un diagnóstico del presente. Estas dos dimensiones se dan juntas en el *concepto de legitimación*, que si bien supone, por un lado una reflexión ética sustantiva sobre los procesos de justificación discursiva de las instituciones políticas, también implica como veremos a continuación, el análisis sociológico de los procesos económicos y sociales en el capitalismo tardío. Estos dos elementos imprescindibles en la obra de Habermas se unifican de una manera especial en el concepto reconstructivo de legitimación.

Para terminar este apartado quisiera resumir el análisis conceptual con las palabras de Habermas: «Por *legitimidad* entiendo el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento: La *pretensión de legitimidad* hace referencia a la garantía —en el plano de la integración social— de una identidad social determinada por vías normativas. Las *legitimaciones* sirven para hacer efectiva esa pretensión, esto es: para mostrar cómo y por qué las instituciones existentes (o las recomendadas) son adecuadas

para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la identidad de la sociedad. El que las legitimaciones sean convincentes o que la gente crea en ellas es algo que depende, a todas luces de motivos empíricos; ahora bien: estos motivos no se forman con independencia de la fuerza justificativa de las legitimaciones, que se ha de analizar formalmente, o lo que es igual: con independencia del potencial de legitimación o de las *razones* que se pueden movilizar. Lo que se acepta como razón y disfruta de fuerza generadora de consenso, y, por tanto, motivadora, depende del *nivel de justificación* exigido respectivamente.»

## II. ANÁLISIS DEL CAPITALISMO TARDÍO

El estudio del capitalismo tardío realizado por Habermas hay que entenderlo, en primer lugar, enmarcado dentro de su *teoría de la evolución social* y, en segundo lugar, en el contexto de dos paradigmas de análisis social: *teoría de sistemas* y *mundo-de-vida*.

Con relación al primer aspecto es necesario recordar que para Habermas la *historia de la humanidad* no es sólo la historia evolutiva hacia nuevos estadios —niveles de desarrollo que sólo son reconstruibles «a posteriori» y que suponen nuevas formas de evolución en los dos niveles de las fuerzas productivas y de las estructuras normativas de la integración social—, sino que también es fundamentalmente la *historia de las crisis*. El paso de un estado a otro supone una crisis cuya salida se presenta como incierta a los que la viven porque el futuro no está determinado de antemano y no hay garantía de progreso. En esto consiste la dialéctica del progreso: los nuevos estadios evolutivos suponen mejores posibilidades de desarrollo del individuo y de la sociedad pero implican también nuevos y más complejos problemas y necesidades. El nuevo estadio requiere también la aparición de nuevos *principios de organización* en la sociedad, definidos por Habermas como «aquellas innovaciones producidas por medio de etapas de aprendizaje reconstruibles de modo lógico-evolutivo y que determinan un nivel nuevo de aprendizaje de la sociedad en cada caso. Un nivel de aprendizaje implica las condiciones estructurales de la posibilidad de procesos de aprendizaje técnico-cognoscitivo y práctico moral». Se puede afirmar en las etapas de crisis la existencia de dos principios de organización diferente: el propio de la formación social en decadencia y que marca los límites de la capacidad que esa sociedad tiene que aprender sin perder su propia identidad, señalando así los límites sistémicos y el principio de organización emergente que conduce a nuevas formas de aprendizaje en las dos dimensiones señaladas del trabajo y la interacción:

«La evolución social discurre en dos escalones; puesto que ésta se reali-

za tanto en cada uno de los *correspondientes* niveles *dados* de aprendizaje (hasta el agotamiento de sus posibilidades estructurales), como también en aquellos niveles imprevisibles que conducen a niveles nuevos de aprendizaje.»

Consecuentemente con este enfoque, Habermas intenta analizar la situación actual de las sociedades capitalistas no sólo para realizar un diagnóstico del presente, sino también para ver las posibilidades de surgimiento de una *sociedad postmoderna* basada en un nuevo *principio de organización* que suponga el desarrollo de una *moral universalista* encarnada en un sistema de democracia participativa que provea las oportunidades necesarias para una formación discursiva de la voluntad. La intención de Habermas es clara: «La investigación de las tendencias a la crisis en las sociedades del capitalismo tardío y postcapitalistas responde al interés de explorar las posibilidades de una sociedad “posmoderna”, designación por la cual se alude a un principio de organización nueva en la historia, y que no representa meramente un nuevo calificativo para la asombrosa supervivencia del capitalismo envejecido.»

Si las sociedades del capitalismo de organización o capitalismo tardío se han estabilizado no podríamos hablar del surgimiento de la sociedad postmoderna basada en el principio de organización antes apuntado. Lo que le preocupa a Habermas es analizar si el capitalismo tardío obedece a la misma pauta autodestructiva de desarrollo analizada por Marx en su teoría de las crisis económicas, o a otra pauta similar a la del capitalismo de competencia del siglo XIX, o si el principio de organización se ha transformado de tal manera en su seno que el proceso de acumulación ya no genera problemas que ponen en peligro su existencia. Si este fuera el caso, y el capitalismo organizado pudiera estabilizarse superando las diversas tendencias a la crisis que lo recorren, entonces la nueva sociedad postmoderna no tendría demasiadas oportunidades para surgir.

Prescindiendo de la exposición de los estadios evolutivos de la humanidad señalados por Habermas en su teoría de la evolución social, me voy a referir únicamente a su modelo de las características estructurales más importantes del capitalismo tardío para analizar después las tendencias a la crisis que pueden plantearse en esta formación social viendo también cuáles son las salidas posibles de esas tendencias a la crisis.

Como paso previo conviene señalar que el análisis de Habermas se estructura en torno a dos paradigmas diferentes, y en cierta medida, complementarios, con una amplia tradición teórica cada uno dentro de las ciencias sociales: «*Sistema*» y «*mundo de vida*» (acción) suponen paradigmas distintos; cómo pueden acoplarse mutuamente los conceptos fundamentales de la teoría de sistemas y de la teoría de la acción es, por tanto,

un problema que ocupa a la sociología desde sus comienzos, el cual tan sólo ha encontrado hasta ahora soluciones controvertidas. Desde luego es obvio que los mismos fenómenos sociales pueden estudiarse desde los dos aspectos analíticos, pero lo importante es intentar unificar sintéticamente los dos enfoques ya que «ambos paradigmas, mundo-de-vida y sistema, tienen su razón de ser; otro problema es asociarlos». Como señala el propio Habermas la fenomenología (de Alfred Schütz y sus seguidores etno-metodólogos) y la cibernética social son estrategias conceptuales que destacan uno de los dos aspectos, subordinando el otro. Los diversos intentos hechos desde el funcionalismo (Parsons en su teoría de la acción, Etzioni y actualmente Luhmann en su análisis sistémico) para considerar los dos aspectos de la sociedad unificando los paradigmas mundo-de-vida y sistema no han tenido éxito. En general, lo que han hecho es reformular una dimensión en la clave conceptual de la otra.

El intento de unificar los dos paradigmas ha sido también una fuente constante de problemas y ambigüedades reconocida por el propio Habermas a lo largo de su obra. Su respuesta, tal vez poco definitiva a la cuestión puede encontrarse en su [última] obra *Theorie des kommunikativen Handelns*. Pero a pesar de las ambigüedades, el intento de asociar ambos paradigmas está en la base de la huida de todo reduccionismo de uno u otro signo. Además, hay que recordar que Habermas añade una nueva dimensión a veces olvidada en los análisis fenomenológicos o en la teoría de sistemas: la *dimensión histórica*. Así pues, Habermas trata de conseguir un análisis de la sociedad orientado históricamente a través de las dos dimensiones del mundo-de-vida y del sistema.

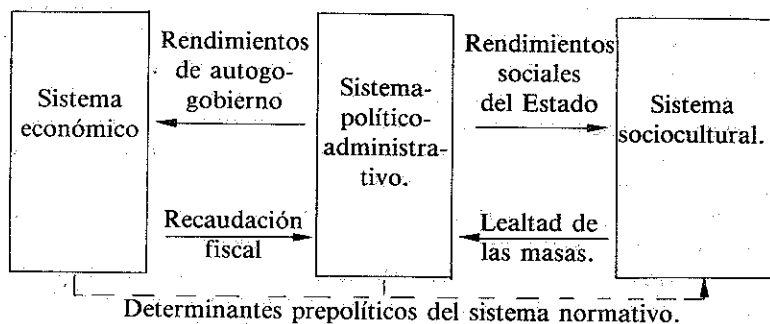
En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, el intento de síntesis entre ambos paradigmas se realiza a través de los conceptos de integración y crisis. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, las crisis son perturbaciones que atacan la *integración sistémica* y surgen cuando la estructura de un sistema de sociedad no puede resolver los problemas requeridos para su conservación y autogobierno, implicando un cambio en la identidad del sistema mismo. Desde el paradigma del mundo-de-vida las crisis suponen una desintegración de las instituciones sociales a través de la anomia que supone la pérdida del consenso en torno a las estructuras normativas. Ahora bien, es necesario un concepto de crisis que tenga en cuenta tanto la crisis social como la crisis sistémica, es decir, tanto la conciencia de la crisis en los miembros de una sociedad, como los procesos objetivos de crisis que se generan en los problemas no resueltos del autogobierno del sistema. En este intento de síntesis afirma Habermas «un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre “integración social” e “integración sistémica”». Esas dos expresiones derivan de diversas tradiciones teóricas. De integración social hablamos respecto de sistemas de instituciones en que se socializan sujetos

hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un *mundo-de-vida* estructurado por medio de símbolos. De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos (Leistungen) de autogobierno específicos de un sistema autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable»

Teniendo en cuenta estos elementos teóricos —teoría de la evolución social y doble paradigma del sistema y mundo-de-vida— voy a referirme a continuación al modelo descriptivo del capitalismo tardío elaborado por Habermas.

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas Habermas hace suyo el siguiente esquema tomado de una monografía de Claus Offe:

**CUADRO:** Relaciones entre los subsistemas sociales.



Como señala Urefia en su obra sobre Habermas este esquema puede concebirse como un elemental modelo sectorial input-output: «En el sistema político *entran* dinero fiscal y lealtad de la masa (que *salen* de los Sistemas Económico y Socio-cultural respectivamente); del Sistema Político *salen* decisiones y actuaciones administrativas (que entran en el Sistema Económico y en el Sociocultural); además entran en el Sistema Sociocultural toda una serie de bienes producidos en el Sistema Económico.»

Por sistema sociocultural entiende Habermas textualmente «tanto la *tradición cultural* (sistemas de valores culturales) cuanto las *instituciones* que confieren virtud normativa a esas tradiciones a través de los procesos de socialización y profesionalización».

La posición central del sistema político-administrativo en el Cuadro anterior responde a la idea asumida por la teoría de sistemas de que en las sociedades complejas dicho sistema adquiere preeminencia sobre los otros dos. Pero Habermas también señala los límites de la manipulación administrativa del sistema económico y de las tradiciones socioculturales.

Dejando al margen el complejo problema de la transición del capitalismo liberal al «capitalismo tardío» o «capitalismo de regulación estatal», cabría caracterizar a éste por tres tipos de fenómenos: por un lado, el proceso de *concentración de las empresas* a través de la formación de las grandes empresas nacionales y multinacionales supone el final del capitalismo de competencia a manos de las estructuras oligopólicas del mercado; por otro, la creciente *intervención del Estado en la economía* para resolver las lagunas de funcionamiento implica el final del capitalismo liberal al ser sustituido el mecanismo del mercado por la intervención directa del Estado. Un tercer elemento que adquiere una importancia cada vez mayor desde finales del siglo XIX es la función de la ciencia y la tecnología que pasan a cumplir un papel legitimador e ideológico.

En apretada síntesis los sistemas que constituyen las sociedades capitalistas avanzadas, pueden caracterizarse como sigue:

## 1. EL SISTEMA ECONÓMICO

Siguiendo diversos estudios sobre la economía estadounidense en la década de los 60, Habermas presenta un modelo trisectorial basado en la distinción entre sector público y privado. «La producción en la esfera de la economía privada se orienta por el mercado, pero mientras un sector continúa estando regulado por la competencia, el otro se ve determinado por las estrategias de mercado de unos oligopolios que toleran una «franja competitiva». Frente a ello, y como consecuencia particularmente de la producción bélica y espacial, han aparecido en el sector público grandes empresas que pueden operar al margen del mercado en su política de inversiones; pudiéndose tratar aquí tanto de empresas controladas directamente por el Estado, cuanto de empresas privadas que viven de encargos estatales.»

## 2. EL SISTEMA ADMINISTRATIVO

La intervención del Estado en el proceso económico se da a través de la *regulación del ciclo económico* mediante la planificación global por un lado, y por otro, reemplaza el mecanismo del mercado mejorando las condiciones de valorización del capital de diversas maneras: consumo impro-

ductivo por parte del Estado (industria espacial, armamento), mejoras en la infraestructura material, desarrollo de las ciencias, incremento de la capacidad productiva del trabajo humano, asunción de los costes sociales y materiales generados por la producción privada (subsidios al paro, seguridad social, mejora del medio ambiente polucionado por la industria), etcétera.

El incremento de la intervención estatal para asegurar la estabilidad del sistema supone la ampliación del sistema político a expensas de los otros dos sistemas: el marco institucional repolitiza: «Ya no coincide inmediatamente con las relaciones de producción, es decir, con un orden de derecho privado que asegura la actividad económica capitalista y las correspondientes garantías generales de orden que brinda el Estado burgués. Pero esto supone un cambio en la relación de la economía con el sistema político: la política ya no es *solamente* un fenómeno de la superestructura.» La alteración de las relaciones política-economía propias del capitalismo liberal y el mayor papel central de lo político suponen la quiebra de los análisis del marxismo clásico sobre este punto.

3) Cabe caracterizar el *sistema legitimatorio* con las siguientes características:

a) La mayor intervención del Estado requiere mayores necesidades de legitimación.

b) Quiebra de la ideología burguesa del libre intercambio de equivalentes debido a la quiebra o disfuncionalidades del mercado.

c) La ideología del mercado que legitimaba al capitalismo liberal es sustituida por un mínimo garantizado de *bienestar* por parte del Estado. Los programas de seguridad social organizados por el Estado de bienestar adquieren una virtud auto-legitimante.

d) Como *no* es posible volver a estadios anteriores en el proceso evolutivo, los sistemas universalistas de valores propios de la burguesía se encarnan en el sufragio universal y en las instituciones de la *democracia formal*: «la participación del ciudadano en los procesos de formación de la voluntad política, es decir, la democracia material, llevaría a la conciencia la contradicción entre una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación y de empleo de la plusvalía que sigue siendo privado. Para que esta contradicción no sea tematizada, el sistema administrativo debe alcanzar suficiente autonomía respecto de la formación de la voluntad legitimante. Las instituciones y los procedimientos de la democracia formal han sido diseñados para que las decisiones del gobierno puedan adoptarse con suficiente independencia de motivos definidos por los ciudadanos. Esto se logra con un proceso de legitimación que provee motivos generalizados (una lealtad de masas difusa en su contenido), pero evita la participación».

e) Esta despolitización es fruto del «cambio estructural de lo públi-

co» analizado por Habermas en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. El campo de lo público se convierte en el terreno de lo privado a través de la indiferencia política unida al interés dominante en la carrera profesional, el tiempo libre, el consumo, etc., recompensas que son adecuadas con relación al sistema.

f) La falta de participación real de los ciudadanos en la formación discursiva de la voluntad política se justifica a través de dos tipos de teorías: las teorías elitistas de la democracia y las teorías tecnocráticas más o menos ligadas a la teoría de sistemas.

El primer tipo de teorías que se inspiran en Weber (la democracia plebiscitaria del líder) y en Schumpeter y que hundirían sus raíces en la obra de Mosca, Pareto y Michels, entenderían la democracia como un simple método de elección de los líderes, siempre y cuando los electores puedan optar entre varias élites competidoras y éstas no logren establecer una alianza entre sí: el pluralismo de las élites sería una condición indispensable para la no degeneración de la democracia. Pero una democracia así concebida ya ha degenerado, pues la democracia «ya no se asocia con la igualdad política en el sentido de una distribución igual del poder político, es decir, de las oportunidades de ejercer poder; la igualdad política sólo significa ahora el derecho formal al acceso al poder con iguales posibilidades, es decir, «el derecho igual a ser elegido en posiciones de poder». La democracia ya no persigue el fin de racionalizar el poder social mediante la participación de los ciudadanos en procesos *discursivos* de formación de la voluntad; más bien tiene que posibilitar *compromisos* entre las élites dominantes. Con ello, en definitiva, se abandona también la sustancia de la teoría clásica de la democracia; ya no todos los procesos de decisión de alcance político, sino sólo las decisiones de sistema de gobierno *definidas como políticas* deben someterse a los mandatos de la formación democrática de la voluntad». El pluralismo de las élites sustituye así a la autodeterminación del pueblo produciendo un nuevo despotismo aparentemente democrático, pero de una democracia que hace posible el *bienestar sin libertad* al negar la participación real de los ciudadanos en la formación discursiva de la voluntad política.

El otro tipo de teorías legitimadoras de esta forma de democracia sin participación se podría resumir en las diversas formulaciones de la tesis de la *tecnocracia*. Habermas asume la tesis de Marcuse según la cual la despolitización de las masas se hace plausible y legítima para ellas a través del papel ideológico que cumplen la ciencia y la técnica en la sociedad capitalista avanzada. Aquí, el desarrollo del proceso social aparece determinado por la lógica del progreso científico-técnico no sólo en el sistema económico donde la ciencia y la técnica adquieren un puesto de primer orden, sino también en el proceso de eliminación de la razón práctica en aras de lo técnico. Los problemas políticos ya no se definen por su sustancia

práctica sino por ser problemas técnicos que han de ser resueltos tecnocráticamente por el ingeniero social de turno. La ciencia y la técnica adquieren un papel ideológico «para explicar y legitimar el que en las sociedades modernas el proceso de adopción democrática de decisiones sobre problemas prácticos pierda su función y “deba” ser reemplazado por decisiones plebiscitarias sobre conjuntos de alternativas presentadas por los dirigentes del personal administrativo».

Como consecuencia de los cambios analizados y específicamente de la mayor intervención estatal, el conflicto de clases se ha mantenido latente. A ello han contribuido las diversas realizaciones del Estado de bienestar, la Seguridad Social y los mecanismos de negociación salarial y contratación colectiva que han conseguido una estructura cuasi-política de los salarios al menos en ciertas ramas de la producción. Pero el conflicto de clases no ha desaparecido aunque se haya conseguido, en gran medida, disolver la identidad social de las clases y fragmentar su conciencia. El conflicto de clases se ha disuelto y hecho latente a través del compromiso y del desplazamiento del conflicto hacia zonas situadas en la periferia del sistema, pero no se ha resuelto: permanece vigente la contradicción fundamental de la apropiación privada de los resultados de una producción cada vez más socializada.

Como resultado final de su análisis plantea Habermas que una teoría del capitalismo organizado debe intentar resolver en primer lugar:

*a)* ¿Admiten las estructuras del capitalismo tardío una autosuperación, por vía evolutiva, de la contradicción inherente a una producción socializada que persigue fines no generalizables?

*b)* En caso afirmativo, ¿cuál es la dinámica de desarrollo que lleva en esa dirección?

*c)* En caso negativo, ¿cuáles son las tendencias a la crisis en que se exterioriza el antagonismo de clases provisionalmente reprimido, pero no resuelto?»

De esta manera vuelve a situarse en el marco de la teoría de la evolución social. Y como encuentra la forma de resolver, con argumentos sólidos, la pregunta por la autotransformación evolutiva del capitalismo tardío pasa a analizar las tendencias a la crisis.

### III. TENDENCIAS A LA CRISIS DEL CAPITALISMO TARDIO

Habermas comienza distinguiendo entre dos tipos de problemas: por un lado los problemas derivados del rápido proceso del crecimiento capitalista que ponen en peligro el sistema mundial, y por otro, las tendencias a las crisis específicas del sistema. Desde el primer punto de vista conside-

ra la ruptura del equilibrio ecológico, la quiebra del sistema de la personalidad (alienación) y la tensión explosiva de las relaciones internacionales: «Los *equilibrios ecológicos* definen un límite absoluto del crecimiento; los *equilibrios antropológicos*, menos perceptibles, definen un límite que sólo puede recuperarse a costa de una transformación de la identidad sociocultural de los sistemas sociales. El peligro de autodestrucción que entraña el *equilibrio internacional* es una consecuencia del crecimiento de las fuerzas productivas que pueden emplearse para la destrucción.»

Después de una rápida visión general sobre estos tres equilibrios inestables que amenazan la propia supervivencia de la especie sobre la tierra, Habermas se ciñe a lo que él considera como crisis específicas del sistema capitalista. Considera cuatro posibles tendencias a la crisis que tienen su punto de origen en uno de los tres subsistemas económico, político y sociocultural. Además las crisis se pueden clasificar, desde otro punto de vista, como crisis sistémica o como crisis de identidad que corresponden a los dos paradigmas del análisis habermasiano: el sistema y el mundo-de-vida. El concepto de crisis tiene que captar las dos dimensiones: los ataques a la integración sistémica que acaban generando procesos objetivos de crisis del sistema y la pérdida de plausibilidad de las instituciones sociales que se traduce en las crisis de identidad tanto a nivel colectivo como individual desde la perspectiva del mundo-de-vida.

Desde este doble punto de vista —tipo de crisis y lugar de origen— Habermas realiza la siguiente clasificación:

CUADRO 2: Clasificación de las tendencias a la crisis.

<i>Lugar de origen</i>	<i>Crisis sistémica</i>	<i>Crisis de identidad</i>
Sistema económico	Crisis económica	—
Sistema político	Crisis de racionalidad	Crisis de legitimación
Sistema sociocultural	—	Crisis de motivación

Las crisis económica y de racionalidad son crisis sistémicas y tienen su origen en los sistemas político y económico respectivamente, mientras que las crisis de legitimación y motivación ponen en peligro la identidad social, teniendo su lugar de origen en el sistema político y sociocultural, respectivamente.

El análisis de Habermas se vertebra en torno a dos tesis complementarias. Según la primera, las sociedades del capitalismo tardío se encuentran amenazadas, al menos por una de las tendencias a la crisis. Según la segunda tesis, se produce un desplazamiento de la crisis desde el sistema económico al político y de éste al sociocultural.

Desde la primera tesis, Habermas argumenta que la contradicción fundamental del capitalismo (producción social versus apropiación privada) conduce a que, manteniéndose iguales otros factores «o bien 1) el sistema económico no produzca la cantidad requerida de valores consumibles (crisis económica), o bien, 2) el sistema administrativo no aporte decisiones racionales en el grado requerido (*crisis de racionalidad*), o bien, 3) el sistema de legitimación no procure motivaciones generalizadas en el grado requerido (*crisis de legitimación*), o bien, por último, 4) el sistema sociocultural no genere, en el grado requerido, «sentido» motivante de la acción (*crisis de motivación*)».

Con la expresión «en el grado requerido» se refiere Habermas a la extensión, calidad y dimensión temporal de los rendimientos subsistémicos: valor, decisiones administrativas, legitimación y sentido.

La tesis del desplazamiento de las crisis es más compleja y podríamos reconstruirla a través de las siguientes afirmaciones:

1) Las crisis económicas pueden ser resueltas a largo plazo a través de la intervención estatal en la economía. Habermas se enfrenta tanto a las versiones ortodoxas como revisionistas de la función del Estado en la economía, afirmando sus lagunas y tomando como modelo de análisis el realizado por Claus Offe. La posibilidad de resolución de la crisis económica a largo plazo implica dos cosas: en primer lugar, Habermas afirma rotundamente la inadecuación de un análisis puro y estrictamente económico de la crisis contemporánea y, en segundo lugar, la posible resolución de la crisis económica supone que la crisis se desplace al sistema político.

Las transformaciones del capitalismo tardío debidas a la mayor intervención del Estado han conducido a unas nuevas relaciones de producción con *tres desarrollos* característicos: «*una forma diversa de producción de plusvalía* (debido a la actuación del sector público que toma a su cargo la producción de bienes de uso colectivo, la organización estatal del sistema educativo y del progreso científico-técnico), que afecta al principio de organización de la sociedad; una *estructura de salarios cuasipolítica* que es expresión de un compromiso de clases, y la *creciente necesidad* de legitimación del sistema político».

2) A través del manejo administrativo de la crisis económica ésta se transforma en crisis del sistema político que puede adquirir dos formas: «El sistema político requiere un *input* de lealtad de masas lo más difusa posible; el *output* consiste en decisiones administrativas impuestas con autoridad. La crisis de *output* tienen la forma de crisis de racionalidad: el sistema administrativo no logra hacer compatibles, ni cumplir los imperativos de autogobierno que recibe del sistema económico. Las crisis del *input* tienen la forma de las crisis de *legitimación*: (...) el sistema de legitimación no logra alcanzar el nivel de lealtad de masas requerido.»

La crisis económica es reemplazada, a través de la intervención del sis-

tema político, por la inflación y la crisis permanente de las finanzas públicas o crisis fiscal del Estado, por utilizar la frase conocida de J. O'Connor que tiene su origen en la obra de Schumpeter.

Según Habermas *«el fisco debe cargar con los costos comunes de una producción cada vez más socializada (...)*. Todas estas tareas caben financiarse en definitiva con impuestos. El aparato del Estado se encuentra entonces ante dos tareas simultáneas: por un lado, debe recolectar la masa de impuestos requerida en detrimento de ganancias e ingresos privados, aplicándolas con racionalidad suficiente como para evitar las perturbaciones de un crecimiento sujeto a crisis; por otro lado, la recolección selectiva de los impuestos, el modelo de prioridades reconocido para su aplicación y los propios rendimientos administrativos han de procurarse de tal modo que resulte satisfecha la creciente necesidad de legitimación. Cuando el Estado fracasa en la primera de esas dos tareas surge un *déficit de racionalidad administrativa*; y si fracasa respecto de la otra, se origina un *déficit de legitimación*».

La crisis de racionalidad ha de producirse de una manera casi inevitable ya que la intervención y planificación administrativa se encuentra restringida en dos direcciones: en la regulación del sistema económico choca con el régimen de propiedad privada, que no es modificable sin cambiar el sistema, mientras que la regulación administrativa de las motivaciones para la obediencia y lealtad de las masas se enfrenta con el desarrollo de las estructuras normativas que siguen una lógica evolutiva propia.

3) La expansión de la actividad estatal tiene como efecto colateral un incremento más que proporcional de la necesidad de legitimación: el sistema político emprende tareas de planificación ideológica, como asevera Luhmann. Pero Habermas afirma que la planificación ideológica tiene unos límites estructurales muy precisos, pues no hay producción administrativa de «sentido». Las tradiciones culturales tienen sus propias condiciones de reproducción y se resisten a la manipulación administrativa: «Un límite sistémico para los intentos de compensar los déficit de legitimación mediante una manipulación deliberada consiste, entonces, en la disparidad estructural entre los ámbitos de la acción administrativa y la tradición cultural.»

4) La ampliación de la actividad estatal, además de acrecentar las necesidades de legitimación, hace que ámbitos de la vida social hasta entonces propios de la esfera privada y que se habían legitimado a sí mismos tradicionalmente, se conviertan en «públicos» y se politicen. Entonces la legitimación tradicional pierde su fuerza y ya sólo pueden ser justificados mediante la discusión racional y pública de todos los afectados.

5) La estructura de clases que se mantiene latente en las condiciones del capitalismo avanzado es, en última instancia, la causa del déficit de legitimación.

6) Este déficit de legitimación no necesariamente se agrava hasta con-

vertirse en crisis, sino que puede mantenerse latente como la propia causa estructural que la produce. Aquí cobra relieve la distinción habermasiana entre tendencias a la crisis y crisis propiamente dicha. De esta forma, en 1978, situados históricamente en plena crisis económica, Habermas afirma en una conocida entrevista: «Por el momento yo hablaría de las tendencias claras de la crisis. Las dificultades para superar por una vía administrativa las tendencias económicas relativas a la crisis están ahí, ante los ojos de todo el mundo. Pero de ello no se deriva en absoluto una fuerte corriente contra la legitimación (...). Pero, por lo demás, no se puede hablar en absoluto de una verdadera crisis de legitimación: la gente sigue yendo a votar y vota en su gran mayoría a los partidos tradicionales. Al contrario, si pasamos por alto el fenómeno del terrorismo y sus consecuencias en el sentido de una desestabilización moderada-reaccionaria, creo que una crisis de legitimación significaría un verdadero vaciamiento del sistema de partidos tradicional y la formación de un nuevo partido con fines que por lo menos trasciendan al sistema económico». Sólo en determinadas circunstancias las tendencias a la crisis de legitimación se convierten en crisis abiertas. De hecho esas tendencias a la crisis se han mantenido latentes en Occidente desde la Segunda Guerra Mundial.

7) En la base de la crisis de legitimación se encuentra siempre una *crisis de motivación*: «Hablo de crisis de motivación —dice Habermas— cuando el sistema sociocultural se altera de tal modo que su *output* se vuelve disfuncional para el Estado y para el sistema de trabajo social. La contribución motivacional más importante, característica de las sociedades del capitalismo tardío consiste en los síndromes de un privatismo civil y de un privatismo profesional centrado en la familia. *Privatismo civil* significa que los ciudadanos se interesan por los rendimientos fiscales y de seguridad social del sistema administrativo, y participan poco —aunque de acuerdo con las posibilidades institucionalmente prescritas— en el proceso de legitimación (elevada orientación hacia el *output* “versus” escasa orientación hacia el *input*). El privatismo civil corresponde entonces a las estructuras de “lo público” despolitizado. El *privatismo familiar* y profesional es complementario del anterior; consiste en la orientación de las familias hacia los intereses del consumo ostentoso y del tiempo libre, por una parte, y por la otra, hacia la carrera profesional en la competencia por el status. Este privatismo corresponde, entonces, a las estructuras de un sistema de formación y de profesiones regulado a través de la competencia en el rendimiento.»

Ambos privatismos son necesarios para la pervivencia de las instituciones políticas y económicas. Pero estas bases motivacionales están siendo quebradas de manera que podemos vislumbrar las tendencias a la crisis. Habermas intenta demostrar dos tesis independientes entre sí: 1) Se están erosionando las tradiciones en cuyo contexto se generaban dichas motivaciones y, 2) No es posible encontrar un equivalente funcional para estas

tradiciones erosionadas porque lo prohíbe la lógica del desarrollo de las estructuras normativas.

La primera tesis puede ser analizada en dos partes debido a la mezcla de elementos que componen la tradición motivacional:

1.1. Las tradiciones *precapitalistas* (imágenes del mundo, tradición religiosa, etc.), que apoyan el privatismo ciudadano y profesional-familiar no pueden renovarse a medida que van siendo erosionadas.

1.2. También algunos elementos centrales de *la ideología burguesa* que forman la base del privatismo —la ideología del rendimiento, el individualismo de la propiedad y la orientación hacia los valores de cambio— se han visto socavados por el cambio social.

También la segunda tesis se puede descomponer en dos partes:

2.1. «Los elementos de la tradición cultural hoy dominantes cristalizan en torno a una fe en la ciencia, un arte “posaurico” y unas ideas morales de signo universalista.» Estos elementos *no son equivalentes funcionales de las tradiciones motivantes anteriores*, sino que sólo pueden promover la reproducción del síndrome privatista al precio de regresiones a etapas anteriores del desarrollo de las estructuras normativas. (Los residuos de la cultura burguesa siguen siendo importantes para la formación de motivos.)

2.2. Las nuevas estructuras universalistas en el campo de la moral, del arte y de la ciencia son fundamentales ya para la formación de motivaciones en la sociedad del capitalismo avanzado. De la misma manera que no es posible retroceder hacia planteamientos precientíficos, «tampoco el sistema moral, una vez que se ha dado cabida en él a discursos prácticos, puede olvidar así como así un nivel de conciencia moral colectivamente alcanzado».

El resultado final de la crisis de motivación se traduce en una crisis de legitimación. La pérdida de los motivos para la obediencia proporcionados por el sistema sociocultural conlleva una pérdida de legitimación. Desde la perspectiva de Habermas éstas son las crisis más importantes en las sociedades del capitalismo tardío y casi podríamos hablar de una sola crisis de motivación-legitimación ya que ambas se dan juntas. La falta de unos límites claros entre ambos tipos de crisis ha sido criticada, entre otros, por David Held quien señala que la formulación habermasiana de dicha tendencia a la crisis oscila entre considerarla como diferente y conceptualarla como un único conjunto de sucesos: «Crisis de legitimación y de motivación están entremezcladas muy estrechamente: una crisis de legitimación es una crisis de «motivaciones generalizadas», una crisis que depende de la erosión del sentido tradicional que orienta la acción; una crisis de motivación es una crisis cuyo resultado es el colapso de la lealtad de las ma-

sas». Held atribuye esta ambigüedad a una concepción inadecuada de cómo se cohesionan e integran las sociedades. Según él, Habermas pone un énfasis excesivo en la centralidad de las normas compartidas y los valores en la integración social y sobredimensiona la importancia de la «internalización» para la génesis de la identidad individual y el orden social. Dejando al margen esta segunda crítica pues pienso que Habermas, apoyado en las diversas tradiciones sociológicas de Durkheim, Mead y Parsons y operando con las teorías psicoanalistas y cognitivistas tiene razón al afirmar que «las motivaciones se construyen a través de la interiorización de estructuras de expectativas representadas simbólicamente», voy a centrarme en la primera. Es posible que tenga razón Held al afirmar que la sociedad carece de consenso sobre normas, valores y creencias y que la estabilidad social depende más de bases fácticas que de las legitimaciones teóricas. Desde este punto de vista, la estabilidad dependería de la atomización del conocimiento, el aislamiento de los individuos y el privatismo consiguiente debido a la división social y técnica del trabajo en una sociedad orientada hacia la maximización del beneficio.

La respuesta de Habermas se basa, en *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, en que no consiguió claramente conectar los dos paradigmas de análisis: mundo-de-vida y sistema. Es necesario distinguir entre los déficits que las estructuras inflexibles del mundo-de-la-vida generan en el mantenimiento de los sistemas político y económico por un lado y las deficiencias en la propia reproducción del mundo-de-la-vida por otro. «Empíricamente ambos fenómenos están conectados por un proceso de “feed back”; pero tiene sentido separar analíticamente el *déficit de motivación* que afecta al sistema ocupacional y el *déficit de legitimación* que afecta al sistema de dominación, por un lado, y por otro, la *colonización del mundo-de-la-vida* que se manifiesta primariamente en los fenómenos de pérdida de sentido, anomía y desórdenes de la personalidad.» La colonización del mundo de la vida es fruto del proceso de racionalización occidental bajo cuya presión la lógica de los sistemas administrativo y económico invaden «ámbitos de vida» regulados por normas y valores «precapitalistas» provocando una decadencia burocrática de la comunicación. La colonización del mundo de la vida supone, pues, que los esquemas de la racionalidad económica y administrativa invaden ámbitos tradicionalmente reservados a la espontaneidad moral o estética. Así pues, Habermas tiende hoy a concebir la crisis de motivación como un caso paralelo de la crisis de legitimación, distinguiendo ambas de las manifestaciones patológicas de la colonización administrativa y económica del mundo-de-la-vida.

La *conclusión* más importante del análisis de Habermas es que, debido al conjunto de crisis que lo amenazan, el capitalismo tardío no puede seguir manteniéndose. Las salidas de la crisis pueden darse en dos direcciones: hacia regresiones autoritarias simbolizadas en *Un mundo feliz* o en

1984 o hacia el desarrollo de un nuevo principio de organización de las sociedades. Habermas repite en varias ocasiones este diagnóstico: «Una creencia de legitimidad se pone en cuestión en la medida en que las justificaciones pierden su plausibilidad entre los implicados. Socavamiento de la legitimidad significa escasez del potencial justificatorio disponible. *Esta pérdida de plausibilidad* (plausibilidad que tiene como meta obtener un consenso no forzado) *puede compensarse a base de coerción. Posiblemente puede un sistema político permitirse vivir con un poco menos de consenso y algo más de reconocimiento forzado* (“compliance”). *Pero también es posible que surja una exigencia de un nuevo nivel de justificación que no se pueda neutralizar con medios imperceptibles, esto es, ideológicos.*».

Ciertamente, la primera salida parece la más plausible. De hecho, la crisis económica de la última década se ha saldado con una mayor coerción estructural representada por los fascismos de todo tipo que han poblado de regimenes militares determinados países de la periferia del capitalismo (Chile y Argentina son ejemplos dramáticos) pero simbolizada también en un nuevo autoritarismo de la derecha en los núcleos de poder de los países capitalistas más avanzados (USA, Inglaterra, Alemania...). Estos autoritarismos han ensayado una solución económica a la crisis a través de distintos grados de desmantelamiento del Estado de Bienestar, privatizando las empresas públicas, la sanidad, el sistema de seguridad social, etc. La lógica de estas actuaciones supone la vuelta a situaciones anteriores donde la menor intervención estatal implicaba una menor necesidad de legitimación. Pero esto ya no tiene marcha atrás más que al precio de regresiones autoritarias: hoy lo que no está legitimado, desde el nivel justificatorio alcanzado es precisamente el desmantelamiento del Estado de bienestar, destrucción que hace gravitar sobre los más débiles las consecuencias de la crisis mediante la reducción de los programas de igualdad de oportunidades, educación compensatoria, sanidad pública, sistema de subsidios y pensiones, etc. Una vuelta al Estado liberal sólo es posible al precio de un aumento de la violencia simbólica y física ejercida por el aparato político sobre el conjunto de la población.

En este contexto cobra una mayor importancia el análisis de las teorías de Rawls y Nozick como dos formas de legitimación desde la filosofía política de cuño contractualista de dos concepciones alternativas del Estado. Mientras Rawls busca nuevas justificaciones del Estado de bienestar, Nozick postula la justificación filosófica de su desmantelamiento y sustitución por un llamado «Estado mínimo».

La otra salida de la crisis lleva consigo un salto evolutivo altamente improbable hacia una sociedad postmoderna superadora de los límites de la sociedad capitalista. Ciertamente el futuro no está determinado en esa dirección, pero Habermas intenta analizar las condiciones de posibilidad de

esa sociedad rastreando al mismo tiempo los indicios de su posible formación.

El principio de organización de esa *sociedad postmoderna* se basaría en la *superación de la estructura latente de clases*, en la aparición de un *nuevo nivel de justificación universalista* y una *moralidad universal* que se institucionalizaría a través de un *sistema de democracia participativa* —superadora del privatismo— que provea las oportunidades necesarias para la formación discursiva de la voluntad de los afectados.

Habermas no puede elaborar en detalle la forma institucional que desarrollará dicha sociedad, pero afirma el surgimiento en las sociedades del capitalismo tardío de un modo de justificación universalista: «En sociedades del tipo de la nuestra, las pretensiones de validez de las normas sólo encuentran reconocimiento, muy probablemente, si disfrutan de la pretensión de que resistirían a un *modo de justificación universalista*, en última instancia, pues, a la formación discursiva de la voluntad de los afectados.» Ese modo de justificación universalista no es algo que aparece aleatoriamente en una cultura o en una sociedad concreta, sino que supone la aparición de una situación nueva a la que ya no podemos renunciar: las normas y con ella todo el sistema político de convivencia sólo es justificable hoy desde la discusión pública y la formación discursiva de la voluntad. Renunciar a ello sería renunciar a la razón y a la dignidad de ser hombres. «Aun si hoy no pudiéramos saber mucho más que lo que aportan mis esbozos de argumentación —y sería bien poco, asegura Habermas—, ello no podría desanimarnos en el intento crítico de discernir los límites de perdurabilidad del capitalismo tardío; menos aún podrían paralizarnos en la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad “espontáneo” o “natural”, hecho *a costa* de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional.»

## LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE HABERMAS

### (I)

AGAPITO MAESTRE

Yo venía pensando de qué modo se podía digerir esto de la teoría de la acción comunicativa. Hay varias maneras a mi juicio; por un lado, haciendo honor a la casa en la que estamos, la Fundación de Investigaciones Marxistas, podríamos ver cómo el materialismo histórico, el materialismo dialéctico de la teoría crítica, se abre a otro tipo de filosofía que no es el materialismo, fundamentalmente a lo que se ha llamado contemporáneamente filosofía del análisis, o el giro lingüístico en filosofía. Esto Habermas lo hace de un modo maravilloso en toda su obra, no solamente en *La teoría de la acción comunicativa*, sino ya en *Conocimiento e interés*, que sigue siendo, a mi juicio, la obra maestra de Habermas. Abre en *Conocimiento e interés* lo que será la teoría de la acción comunicativa, o la propuesta de la teoría de acción comunicativa.

Este es un modo que a mí me gustaría señalar, no seguirlo, porque ello me supondría hablar de cuál es el referente materialista de la Escuela de Frankfurt en general, y cuál es el referente materialista en la obra de Habermas en particular. Otro modo de acercarse a la obra de Habermas, concretamente a la propuesta habermasiana de una teoría de la situación ideal de diálogo, que en último término es la teoría de la acción comunicativa, sería desde la propia reconstrucción del materialismo histórico que propone Habermas en esta obra que se llama *Reconstrucción del materialismo histórico* donde se pretende, no una restauración ni un renacimiento, sino

una reconstrucción; es decir, el desmontaje de una teoría y el volverla a montar.

En tercer lugar, yo creo que otro de los modos de ver la teoría de la acción comunicativa, o la propuesta de una situación ideal de diálogo, o la propuesta de una teoría ética, de una teoría del comportamiento humano, por parte de Habermas, sería confrontarlo a las corrientes contemporáneas de ética normativa. Concretamente, Habermas lleva un diálogo constante con el racionalismo crítico, fundamentalmente con Albert. En segundo lugar, un diálogo también muy crítico con la Escuela de Erlangen, fundamentalmente con Lorenzen, etc. En general con todas las propuestas de ética normativa, e incluso con las últimas propuestas de ética normativa del análisis del lenguaje moral. Sería otro modo de ver cómo Habermas reconstruye el paradigma comunicativo.

Otro modo de verlo a mi juicio, y este sí que es importante, será ver cuál es el salto que supone Habermas; toda la obra de Habermas, con respecto a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Es fundamentalmente, cómo la Escuela de Frankfurt se puede leer como el fracaso de la filosofía de la subjetividad; por eso Habermas propondrá, ante el ocaso de la filosofía del sujeto, una filosofía de la intersubjetividad, una filosofía ante la comunicación. En este sentido no hay tanto en Habermas una recuperación, o una reconstrucción del materialismo histórico, de la obra de Marx, o de la obra de Hegel, como una recuperación de la filosofía del reconocimiento schellingiano. No pensemos que la filosofía del otro tiene nada de personalista en Habermas, cuando hablo de filosofía de la intersubjetividad, sería otro modo, otro mecanismo que a mí me interesa pero del cual no voy a hablar tampoco hoy.

Y, finalmente, creo que dentro de la propia obra de Habermas podríamos dar saltos, ir viendo cuáles han sido las mediaciones más importantes en la evolución de su pensamiento. Hace tres meses ha sacado la obra *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, donde de algún modo, en un artículo de esta obra, resume lo que es la teoría de la acción comunicativa, que son dos volúmenes. Pero, antes de eso, para entrar en materia, me gustaría señalar, qué es eso del paso de la filosofía de la subjetividad a la filosofía de la intersubjetividad. Es, a mi juicio, la gran aportación de la teoría crítica de la sociedad al pensamiento contemporáneo. No tanto como se ha dicho que la aportación más grande de la Escuela de Frankfurt ha sido la distinción entre técnica y praxis, evidentemente eso es una aportación al pensamiento hoy contemporáneo de la Escuela de Frankfurt, pero no se queda detenido ahí; esa es la lectura, a mi juicio bastante bien hecha, en España, por Javier Muguerza. Creo que la Escuela de Frankfurt no se queda detenida en la distinción entre técnica y praxis, o lo que luego será trabajo e interacción en *Conocimiento e interés*. Me parece que la gran aportación de la Escuela de Frankfurt ha sido ver el fracaso de la filosofía del

sujeto. El absoluto ha saltado hecho trizas, hecho añicos, nos situamos de nuevo en una nueva Ilustración; por decirlo en términos hegelianos, la Ilustración está insatisfecha; por decirlo en términos adornianos y de Horkheimer, estamos en la dialéctica de la Ilustración. Yo no voy a responder a la pregunta que se ha hecho siempre, simplemente interaré interrelacionar, o plantear cómo el pensamiento dialéctico e Ilustración se interrelacionan, creo que con ello nos sobraría.

Si recordáis algunas páginas de *La dialéctica de la Ilustración*, que a mi juicio sigue siendo la obra clave en la teoría crítica en la sociedad, junto con *La dialéctica negativa*, allí se preguntan Adorno y Horkheimer qué se entiende por teoría crítica, o cuál es la relación entre teoría crítica e Ilustración, o qué relación existe entre pensamiento dialéctico y pensamiento como negatividad, no hay positividad en el pensamiento de Frankfurt; es decir, la dialéctica queda detenida en la relatividad, es la dialéctica negativa. ¿Qué relación existiría entre el pensamiento negativo y la Ilustración? ¿Qué traducción —si me permitís la grosería filosófica, pues no se debe de pensar así, creo yo— práctica tiene el pensamiento teórico? y, si ese pensamiento teórico es negativo, difícilmente puede tener una traducción sencilla. Con lo cual os digo que ese es el planteamiento que se baraja en toda la dialéctica de la Ilustración. Dicen textualmente, es una cita que luego se repite en *La dialéctica negativa*, «hay que preguntarse si la metafísica, como saber acerca de lo absoluto, o de lo absoluto, será simplemente posible sin la construcción del saber absoluto». Ese idealismo, que da título al último capítulo de la *Fenomenología* en Hegel, que trata el absoluto y se pregunta: «¿no hace necesariamente del órgano pensante que lo domina, y eso precariamente, un absoluto?, o por otra parte la dialéctica, al pasar a una metafísica que no es simplemente homogénea con ella, no infringe con su pregunta su propio y estricto concepto de negatividad. La dialéctica es la totalidad del saber negativo, y no tolera a ningún otro junto a sí. Incluso como negativa sigue arrastrando todavía de la positividad del sistema el mandamiento de la exclusividad (ella sola es exclusiva). De acuerdo con este razonamiento tendría que negar la conciencia no dialéctica como finita infalible. La dialéctica prohibió siempre, en todas sus figuras históricas; salir de ello».

Yo creo que aquí lo que se está planteando claramente es que el absoluto ha saltado —insisto— hecho trizas, y lo que se está exigiendo de esta forma es una concepción del saber, de la sabiduría, del pensamiento, de la reflexión, y de absoluto, que adquieren su mejor caracterización en los conceptos, creo, de *Aufklärung*. El concepto de saber y el concepto de absoluto, o el concepto de dialéctica, adquirirán su más plena caracterización en los conceptos de *Aufklärung* y de totalidad respectivamente. Con la cual la crítica a la que la propia dialéctica somete su misma caracterización de saber, es decir de ilustración, será por más que negativa siempre

inmanente al desarrollo propio del absoluto. Desde esta crítica creo que la Escuela de Frankfurt se separa de toda postura hegeliana, frente a lo que dicen algunos intérpretes de lo frankfurtiano. Por ello, puede afirmar posteriormente Adorno en la propia *Dialéctica negativa*, que si el absoluto hegeliano es la secularización de la divinidad, también hace precisamente eso: secularizarlo. Continúa diciendo Adorno: «como totalidad del espíritu, ese absoluto sigue encadenado a su modelo finitamente humano». Frente a esta dialéctica de la secularización, que no alcanza a un modelo de hombre, o que no alcanza un modelo de hombre como totalidad lesionada, y frente a todo transcendentalismo, que sitúa en el más allá el propio campo de la acción de la dialéctica, yo creo que siempre la teoría crítica se ha situado, o entiende a la dialéctica de un modo muy concreto; como también lo dice Adorno. «La dialéctica como copia fiel del universal contexto de ofuscación de la sociedad en la que vivimos, a veces su crítica tiene que volverse también contra sí misma en un último movimiento». No hay diferencia entre examen y enfermo, lo único que cabe hoy es la negatividad, la totalidad rota, fragmentada, o el individuo lesionado. *Mínima moralía* responde a ese título de otra obra de Adorno.

Como veís, aquí hay una reflexión de la dialéctica, donde encuentra el pensamiento su propia función, a la vez que su propio límite. Se trataría de borrar la apariencia de esta ofuscación, convirtiéndose en una negación de la negación, que no por eso pasa nunca a ser positiva en el pensamiento frankfurtiano de la primera generación. La dialéctica no se halla a salvo de este momento, sino que es, por así decirlo, su propia autoconciencia. Su meta objetiva es escapar a esta autoconciencia desde dentro, y la fuerza para evadirse le viene del sistema de la propia inmanencia de la crítica. Así se le aplica de nuevo la sentencia de Hegel, según la cual «la dialéctica absorbe la fuerza del enemigo, la vuelve contra él, pero no sólo en cada paso dialéctico, sino al final en el todo». Son palabras textuales de Adorno, pero en estas palabras yo lo que encuentro, es que la misma crítica que hace Adorno, concretamente en esta obra a Hegel, se hará al análisis del lenguaje o a lo que ellos consideraran positivismo en general.

Hay que decir que tanto Habermas como anteriormente Horkheimer, tienen una noción de positivismo bastante restringida. No es porque ellos no sepan que hay una concepción del positivismo que va más allá del Círculo de Viena. Se construyen un enemigo y, en este sentido, tienen todas las ventajas de la construcción y de la crítica a un enemigo construido, imaginario, y todos los inconvenientes. Por ello, el rechazo más propio y último del momento de la dialéctica transcendente, de la dialéctica transcendental o dialécticas positivas, se logra, cuando interpretamos la propia negatividad como contradicción. El ejemplo típico y tópico que ponen Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la Ilustración*, es el campo de la lógica. Adorno de nuevo repetirá esta crítica en *La Dialéctica negati-*

va. Voy a leer una cita de Adorno, con esta reflexión sobre la dialéctica de la Ilustración, para ver qué es lo que supone la teoría de la acción comunicativa, con respecto a la teoría crítica de la sociedad en la primera generación: «con los medios de la lógica, la dialéctica agarra su carácter coactivo esperando que ceda. Esta coacción es en sí misma la apariencia mítica, la identidad impuesta. En cambio, el absoluto, como lo presente la metafísica, sería lo diferente en sí, que no afloraría hasta que se deshiciera la imposición de la identidad. Sin la tesis de la identidad, la dialéctica no es el todo, pero tampoco es un pecado capital abandonarla en un paso, a la vez dialéctico. A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma, como si fuese total; y, ésta es su única forma de esperanza, que no sea positiva». Más allá de lo que este texto de Adorno, rico y complejo, puede significar en las mil interpretaciones que se han hecho, creo que esa esperanza de la que habla Adorno, que más acá de la esperanza y lejos también de estos comentaristas, o de cualquier comentario pretencioso que yo pudiera hacer en este momento sobre esta cita, lo que aquí se está viendo al menos para distanciarlo —creo yo— de los críticos del mito de la razón total (porque Albert criticará a Habermas de que su teoría es una teoría clásica de la razón total, de una razón sustantiva, esta misma crítica que le ha hecho a Adorno, también el racionalismo crítico, o sea Popper en la disputa del positivismo), es lo siguiente.

Para diferenciarnos de esta crítica del mito de la razón total en el que pueden caer los primeros frankfurtianos, de la misma manera que Habermas, podemos decir que tanto Adorno como toda la Escuela de Frankfurt, lo que están evidenciando con esta dialéctica negativa, que sería la forma de esperanza o de utopía, no es ni más ni menos que el fracaso de la filosofía de la subjetividad; o mejor, el fracaso del paradigma de la filosofía de la subjetividad. Ahora se puede ver más claramente por qué os decía que la noción de pensamiento dialéctico y absoluto, adquiere su más estrecha relación en el concepto de *Aufklärung*, ilustración. Es decir, de cómo el pensamiento puede traducirse en categorías políticas y, la acusación de siempre a la Escuela de Frankfurt: han caído en la torre de marfil, o en el activismo más vacío y chato. De ahí que se pudiese traducir el pensamiento de Adorno-Horkheimer de muy diversas maneras.

Lo que se ve aquí es que el absoluto acaso se ha roto, se evidencia que con la filosofía de la subjetividad ha resultado que también ha caído una filosofía de lo absoluto. De cualquiera de estas formas, lo que aquí ha caído es la noción de hombre, y en este sentido Adorno es muy fiel a sí mismo, cuando dice que «la patria del hombre es haberse ido». El hombre no tiene patria.

El absoluto, junto con el sujeto, ha saltado por los aires hecho añicos, y esto tendrá hondas repercusiones en el propio pensar dialéctico y, fundamentalmente, tendrá hondas repercusiones para la reflexión de Habermas.

La fragmentación de la totalidad, producto en buena medida de la autodisolución del pensamiento dialéctico, obligará, como muy bien va a demostrar posteriormente Habermas, a la reconstrucción de las bases de la propia crítica frankfurtiana. El fracaso de Adorno viene dado cuando se da cuenta que los fundamentos del marxismo hacen agua porque hay una confusión, y aquí sí que se retoma la crítica analítica entre diagnóstico y pronóstico. En este sentido, Habermas es consciente de ello y tendrá que recuperar y ver cuáles son las bases de la propia crítica frankfurtiana. Si la teoría crítica quiere ser teoría sociológica, genuina, tendrá que someterse a los estándares usuales de la ciencia contemporánea; por más que nos digan, como diría Adorno, que esto es caer en una falsa positividad. Si queremos confrontarlos —y eso es lo que quiere hacer la obra de Habermas— con los estándares usuales de la ciencia contemporánea, tendrá que reconstruir las bases de la propia crítica frankfurtiana, a ver si la propia crítica de la sociedad puede ser algo más que mera negatividad. Esto constituye el nudo central de toda la obra de *Conocimiento e interés*.

En este momento, lo que interesa aquí resaltar son las repercusiones que tiene esta fragmentación de la totalidad, que muy pudiera ser para Habermas la reivindicación de una filosofía sustancial, de una filosofía de la totalidad; de otra nueva filosofía que fuera también una filosofía, una razón comunicativa, que fuera una razón total. Ya sabéis que Habermas se ha planteado esto en *La teoría de la acción comunicativa*, en donde hay un capítulo dedicado a la modernidad, y, el primer capítulo que es el que voy a resumir es muy iluminador; pero en cualquier caso, Habermas en obras o en artículos muy concretos que él tiene, también se define seguidor del proyecto ilustrado. Por eso en el texto que está traducido en España por *La modernidad inconclusa*, dice que el proyecto ilustrado está agotado; pero, lo que ocurre, y se enfrenta entonces a la obra de Kant, es hasta qué punto hoy el proyecto ilustrado se ha agotado. Porque, efectivamente, si el proyecto ilustrado, la razón sustantiva que ha caído desarticulada, se ha roto en la modernidad, en el espacio de representación de la experiencia de la ciencia, en el espacio de representación de la experiencia del arte, o de la estética, o en el espacio de representación de la experiencia de la ética y de la política, hoy asistimos a un triunfo apoteósico de la razón científica, de la razón ilustrada de la modernidad. Evidentemente, en este sentido, la Ilustración está hoy realizada. Asistimos al triunfo más grande de la ciencia, de la técnica. Sin embargo, no está realizada la razón moral de la modernidad; con lo cual tendremos que realizarla de algún modo. En este complejo temático se mueve Habermas, y dirá que la modernidad es aporética. La modernidad está inconclusa, la ilustración es inconclusa. No dijeron otra cosa Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*.

La Ilustración siempre es dialéctica, por así decirlo. La Ilustración es insatisfecha, o como dice Nietzsche «las cadenas que nos liberaron, tendremos que liberarnos también de esas cadenas»; o, como ha dicho Mead, «habrá que hacer una Ilustración sobre la Ilustración». En cualquier caso, el nudo de toda la problemática en Habermas yo creo que es ése, o por lo menos uno de los nudos más importantes.

Dicho esto, la propuesta más inmediata de Habermas trata de fundamentar una teoría de la sociedad, una teoría crítica de la sociedad, que pueda ser sometida a las críticas, o a los estándares usuales de las ciencias contemporáneas y, sobre todo, el giro lingüístico y de la ciencia, lo que pasa hoy por ser ciencia. Por tanto, la propuesta habermasiana de *La teoría de la acción comunicativa*, no pretende ser, y eso lo dice Habermas, una meta-teoría, sino el inicio de una nueva teoría crítica en la sociedad. Aquí damos el salto a lo que, entrando ya en materia, es la teoría de la acción comunicativa; pues Habermas abre la teoría de la acción comunicativa — como decía antes — a través del lenguaje, sobre todo a través de la obra de Austin y de Searle y, sobre todo, a través del análisis de los actos de habla. La teoría de la acción comunicativa, para resumirlo muy brevemente, en palabras del propio Habermas y, después paso a desarrollarlo, a mi juicio la traducción más inmediata que tiene la obra de Habermas, es que es una nueva teoría del contrato. *La teoría de la acción comunicativa* puede ser interpretada como un nuevo neo-contractualismo: una ética normativa definida por el contrato. No tendrá mucho que ver con el contrato clásico, pero como veremos después creo que se puede definir como una nueva teoría del contrato.

Concretando sobre la teoría de la acción comunicativa, dirá Habermas que no es una metateoría, sino que el concepto fundamental, que será el de acción comunicativa, se va a abrir a tres complejos temáticos: en primer lugar, al concepto de racionalidad comunicativa, y se opone este concepto al concepto de razón instrumental, pues no se puede reducir jamás la racionalidad comunicativa a un tipo de razón científico-técnica, o a un tipo de racionalidad instrumental; en segundo lugar, la acción comunicativa se abrirá al concepto de la sociedad, y el concepto de sociedad comprende dos paradigmas: en primer lugar, el mundo vital, el mundo de la vida y el mundo del sistema. La sociedad puede ser interpretada no solamente como mundo de vida, sino como un sistema tal y como lo analiza la teoría estructural-funcional. Hay que pensar que en esta obra Habermas se enfrenta a todos los clásicos del funcionalismo, fundamentalmente a Parsons, gran parte del segundo volumen está dedicado a Parsons. En tercer lugar, la teoría de la acción comunicativa quiere ser una teoría de la modernidad. Esta teoría de la modernidad no es ni más ni menos, que la continuidad de la teoría de la Ilustración, o la nueva teoría de la Ilustración, que era la primera intención de la Escuela de Frankfurt; es decir, ver

el fenómeno ilustrado en el terreno de la modernidad, como una constante de la Humanidad.

Esta teoría de la modernidad quiere explicar las patologías sociales (evidentemente, como decía antes —siguiendo el texto un poco precipitado que os leía de Adorno—, no hay división, no hay separación, no hay manera de diferenciar entre sano y enfermo, vivimos en un mundo de la patología). Entonces, la teoría de la modernidad, de la industria cultural, o de la personalidad autoritaria, de los clásicos de la Escuela de Frankfurt, se traduce ahora como una teoría de la modernidad que explica las patologías sociales, mediante el supuesto de que los ámbitos estructurales de vida se hallan sometidos a los sistemas operativos, autónomos y parcialmente organizados. Estos son los tres grandes rasgos de lo que pretende ser la teoría de la acción comunicativa.

Continúa diciendo Habermas, «la sociología no puede evitar el cuestionarse las implicaciones de racionalidad con respecto a los conceptos que orientan la razón». Es decir, frente a los que mantienen que la teoría sociológica, la teoría social, no puede ser normativa, aquí Habermas en esta obra de *La teoría de la acción comunicativa*, trata de fundamentar la teoría social para que tenga un fundamento normativo, un fundamento ético. Evidentemente, Habermas cuando llega aquí ya ha demostrado, o por lo menos explicado de mil y una manera, que conocimiento e interés, razón teórica y razón práctica, no están escindidas, sino que están conectadas.

La sociología pues, según Habermas, no puede evitar el cuestionarse qué implicaciones tiene la racionalidad con respecto a los conceptos que orientan la acción. En segundo lugar, la sociología no puede evitar el cuestionarse las implicaciones de racionalidad, con respecto del acceso que tiene la propia sociología a su propio objeto; es decir, la pretensión de entender los sentidos presentes en los distintos ámbitos sociales. En tercer lugar, diría Habermas ¿en qué sentido la modernización de la sociedad puede describirse como racionalización? ¿qué entender por racionalidad? ¿qué entender por racionalización? El motivo histórico último de este empeño hay que situarlo, dice Habermas, a finales de los años 60, cuando es más cuestionada la herencia del racionalismo occidental, pienso que injustamente. Pienso que últimamente se está echando para atrás en algunas de estas críticas. Digo esto, porque es precisamente esa herencia del racionalismo occidental, no solamente cuestionada por parte del análisis, por el giro lingüístico, o por parte de la hermenéutica, por aquellas otras corrientes de la filosofía contemporánea que nos han abierto el campo de la intersubjetividad, como puede ser K. O. Apel, o la Escuela de Erlangen, sino que también fundamentalmente, el mayor cuestionamiento de racionalismo occidental ha sido hecho por la teoría crítica de la sociedad y, fundamentalmente, por la dialéctica negativa.

«La estabilización de las relaciones, que se logra mediante el compro-

miso social-estatal, tiene fuertes costos en la psicología social y en la cultura, junto a ello se percibe la inestabilidad en las relaciones de las grandes potencias. Por eso todo el debate de los neoconservadores, del pensamiento conservador contemporáneo sobre la democracia. Los neoconservadores buscan una marcha atrás de los problemas que a finales del siglo XIX se habían trasladado, acertadamente, desde el mercado económico al Estado.» En el XIX todos los problemas económicos que existían en la sociedad, según Habermas, se habían intentado traspasar al Estado, y se intentaba hacer una teoría del Estado que solucionase esos problemas. «Hoy, a la apologética neoconservadora debemos responder con una crítica antimodernista del crecimiento, que se dirige en contra de las supercomplejidades del sistema económico y administrativo, y en contra de la carrera de armamentos. La experiencia de la colonización del mundo vital, que la otra parte querría amortiguar con propuestas tradicionales, conduce a una radical oposición.» Aquí se refiere a todo el problema del crecimiento cero, al tema del desarme y, en último término, lo que se está planteando es que hoy la Ilustración, la modernidad, ha caído en una aporética, que de alguna manera tenemos que desarrollar algunos autores, o algunos espacios; de esos espacios de los que hablaba antes que ha abierto la modernidad, que podían venir representados por la obra de Kant, la crítica de la razón pura, la crítica de la razón práctica, o la crítica del juicio, hoy será necesario desarrollar los potenciales emancipatorios de esos tres campos. Y, de nuevo, hay que abrirlos preguntándose por las condiciones de posibilidad que los hacen posible, por eso Habermas tiene mucho de hegeliano, pero que también tiene mucho de kantiano.

Acaso hoy la teoría de la acción comunicativa sería, como veremos posteriormente, la condición de posibilidad del desarrollo del hombre moderno, o del desarrollo de la contemporaneidad. Dicho esto, Habermas por primera vez al principio de su obra, como véis se refiere a problemas muy concretos pero, sobre todo, está preocupado por un solo problema: este es el problema de la mediación. Cómo puede tener una dimensión política, ética, su pensamiento, su reflexión. Esta preocupación de toda su obra es, sin embargo, la gran crítica que se le ha hecho a Habermas. La crítica es que la teoría de Habermas ha quedado en mera teoría, tiene muy poco de ilustración, o tiene mucho de ilustración total; o sea, que lo explica todo, pero no explica nada.

Paso a resumir cuál es el problema fundamental, que es la problemática de la racionalidad en la teoría de la acción comunicativa. El tema fundamental de la filosofía ha sido la razón. La filosofía en sus corrientes postmetafísicas, posthegelianas converge en el punto de la teoría de la racionalidad. La sociología surge como una disciplina que se muestra como competente para los problemas rehuidos por la política y la economía. Se convierte ahora la sociología en la ciencia por excelencia de la crisis, sobre

todo, se ocupa de los aspectos anómicos de la disolución del sistema social tradicional y de la creación del sistema moderno. La sociología es hoy la única disciplina que ha mantenido la referencia de los problemas del conjunto de la sociedad, ha permanecido como teoría de la sociedad, y no ha reflejado la cuestión de la racionalidad, ni tampoco la ha reducido, por dos motivos: en primer lugar, la sociología y la antropología cultural se han confrontado con todo el espectro de las manifestaciones de la esclavitud social; se ocupan de la praxis cotidiana en contextos del mundo vital, y deben considerar toda la forma de la orientación simbólica, de la actividad del hombre; no puede evitar la consideración de los fundamentos de la teoría en la acción y la interpretación significativa. Por tanto, lo que está planteando aquí Habermas es muy claro, es el tratar de fundamentar normativamente una teoría de la sociedad. La sociología surge como teoría de la sociedad burguesa, dirá Habermas, que entonces explicaba las manifestaciones anómicas de la modernidad capitalista, y que en un nivel metateórico exige conceptos que se deben adecuar al desarrollo de la racionalidad a la modernidad; por ejemplo, términos como el tránsito de la comunidad a la sociedad. En segundo lugar, desde el punto de vista metodológico, al nivel metateórico, la sociología está exigiendo constantemente conceptos que explican cuál es la racionalidad del mundo contemporáneo. Desde el punto de vista metodológico se trata también del problema de cómo acceder al campo objetivo de los objetos simbólicos. Se trata de acceder a un mundo donde ya no podemos acceder a través del trabajo, de la praxis, o de la técnica, sino que tendríamos que acceder a él a través del mundo del símbolo, y del lenguaje. El hombre ya no es homo laborans, sino que es un homo simbólico, un homo loquens, un homo que habla, y solamente nos podemos identificar a través de la lengua, del diálogo.

Estos dos aspectos se vinculan a una tercera cuestión, que sería la cuestión empírica; no solamente una cuestión metateórica, o metodológica, que sería en qué sentido puede describirse la modernización desde el punto de vista de la racionalidad cultural y social. El punto de referencia de Habermas, de Weber. El mejor representante de esta modernización, que explica la modernización en términos de racionalidad es Weber. «Esta relación que hay en él de los tres aspectos, el del aspecto metateórico, metodológico y empírico, no es casual en el racionalismo occidental, sino que existen razones necesarias para tratar esos problemas en la perspectiva de la actividad racional, el modo de vida racional y las imágenes racionalizadas del mundo. A toda sociología se le presentan pues estos tres niveles: el nivel metateórico, el nivel metodológico y el nivel empírico.» Por ello dice que una discusión sobre la problemática de la racionalidad en la teoría sociológica, de la racionalidad social, conduce a una teoría —como véis esto son propuestas, todavía no paso a explicitar que es la teoría de la acción comunicativa—, de la acción comunicativa. Para ello, lo primero que ha-

ce Habermas en la teoría de la acción comunicativa, es desarrollar una teoría de la racionalidad o, por lo menos, hacer una determinación conceptual provisional en la primera obra. Al final de la obra vuelve a hacer lo mismo, y aquí, en *Teoría de la acción comunicativa*, vuelve a hacer otra vez lo mismo en ese capítulo, y siempre va alcanzado cosas nuevas.

Voy a leer la traducción al castellano de lo que dice Habermas, al comienzo de la obra, «sujetos capaces de hablar y de actuar utilizan el saber», es decir, que la racionalidad de una expresión (entonces ya comienza a hablar de los actos de habla) se basa en el lenguaje empleado. Yo solamente puedo estudiar el pensamiento a través del lenguaje... también había accedido la teoría crítica de la sociedad, al principio, a través del lenguaje. Esto no es nada nuevo. «La racionalidad de la expresión depende de la credibilidad del saber que encierra y de la realidad.»

Habermas propone un análisis de dos casos paradigmáticos de una expresión. Indica, en primer lugar, la opinión expresada con la intención comunicativa, por un sujeto A; en segundo lugar, una intervención en el mundo con la que B persigue un objetivo. Este tipo de opinión, de expresión, representa un saber falible. Se puede criticar, primero, que esas expresiones sean verdaderas y, segundo, que vayan a tener éxito. Si A afirma, por qué su expresión puede fundamentarse, y, B realiza su acción, no solamente una intención, porque los medios que elige para obtener el fin permiten ser fundamentales, A está reivindicando la verdad, B está reivindicando las perspectivas de éxito.

Así pues, la verdad para Habermas se refiere a la realidad de los contenidos, la efectividad, a la acción en el mundo, mediante lo cual se pueden producir contenidos reales. Si A se refiere a algo que existe, B también debe de referirse a algo que debe existir.

Con estas afirmaciones se están elevando pretensiones que pueden ser criticadas y defendidas. Es decir, que la racionalidad de las afirmaciones, se mide por las relaciones internas entre el contenido significativo, las condiciones de validez y los motivos que pueden aducirse en su favor. Racionalidad queda referida a la criticabilidad y a la capacidad de fundamentarse. Sólo a través del diálogo podemos fundamentar normas, valores, acciones. La racionalidad queda referida siempre a la posibilidad de criticar al otro, a la acción comunicativa y a la capacidad de poder fundamentarse, a la capacidad de autofundamentación. Las normas, tanto más racionales son cuanto más se puede probar su verdad o su eficacia. Dice Habermas «una persona es racional cuando puede formular tal tipo de expresión». Esta definición es aún —dice Habermas— «demasiado abstracta y demasiado estrecha», porque racionalidad se extiende también a distintas formas de argumentación, en cuanto diversas modalidades de proseguir la acción comunicativa con medios reflexivos. ¿A qué otro tipo de racionalidad, a qué distintas formas de argumentación se refiere Habermas? En pri-

mer lugar, en el sentido más limitado de la concepción cognitiva del concepto de racionalidad, se refiere al saber descriptivo. En ese saber descriptivo habría dos direcciones, que serían a las que ya me he referido anteriormente: la racionalidad cognitivo-instrumental y la propiamente dicha racionalidad comunicativa (la genuina racionalidad para Habermas). La racionalidad cognitivo-instrumental tendría un uso no comunicativo del saber proposicional en la acción orientada hacia un fin y, este concepto ha impactado en la autoconciencia de la modernidad, más allá del empirismo, y es la adaptación inteligente a las condiciones del entorno contingente, pero nada más. Mientras que la racionalidad comunicativa se refiere a la experiencia de la fuerza de los discursos de los distintos sujetos, discursos argumentativos, para aunar y producir consenso.

«Si los distintos participantes pueden superar opiniones subjetivas, y comúnmente, se cercioran de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad de su contexto de vida, estarán produciendo racionalidad comunicativa.» Como véis, Habermas se refiere a discursos argumentativos para aunar y producir consenso. Consensualismo no es, ni más ni menos, que una forma de contractualismo a la que me voy a referir ahora.

Habermas habla después de que el análisis de la racionalidad puede concentrarse en varias corrientes: la corriente realista, la fenomenológica, y pasa revista a cómo desde la corriente fenomenológica también se habla de la racionalidad, esta corriente del mundo de la vida, la sociología de la vida cotidiana también se abre a frases comunicativas; las distintas frases comunicativas en último término abren un nuevo paradigma de la racionalidad que no se agota en el paradigma instrumentalista. Finalmente dirá Habermas que existen otro tipo de expresiones que pueden tener motivos para no estar vinculadas a las exigencias de verdad o de éxito. «En el contexto de la comunicación llamamos racional a quien sigue una norma y puede justificar su acción, cuando explica una situación a la luz de las legítimas expectativas de comportamiento.» Aquí a lo que se está refiriendo fundamentalmente, es que en materia de ética, en materia de normas morales, no tenemos por qué quedarnos en el mero deseo, en el mero decisionismo e irracionalismo (no sabemos por qué debemos de justificar los fines, no se pueden justificar, los fines son irracionales). Racionales pueden ser los que expresan un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, confiesan un hecho, etc., etc., y luego pueden explicarlo, sacando conclusiones prácticas. Acciones reguladas normativamente de autorrepresentaciones expresivas, pueden tener el carácter de plenamente significativas. El actor pretende que su actuación es correcta según legítimas normativas, o que sus manifestaciones expresivas son verdaderas en virtud de una vivencia propia privilegiada. «Esto es así en relación a las afirmaciones evaluativas, que no son expresivas ni normativas y, sin embargo, pueden existir buenos motivos (deseo de vacaciones,

etc.), que pueden explicar los juicios de valor. Y estos standar valorativos no tienen, a veces, ni la universalidad de las normas intersubjetivas reconocidas, son simplemente privados, con lo cual puede haber mejores motivos que los standar valorativos, y se pueden encontrar a través de una teoría de la acción comunicativa, de una situación ideal de diálogo donde podamos discutir.»

Dicho esto, o para traducirlo en un lenguaje mucho más áspero, lo que Habermas se está preguntando es por las condiciones, por las posibilidades y, en último término, por la necesidad de universalizar racionalmente objetivos éticos. Evidentemente, él tiene un propósito: lograr una sociedad de sujetos libres y emancipados. Habermas dice: «eso sólo será posible si los objetivos sociales se acuerdan en un diálogo argumentativo». La racionalidad no se agota en la racionalidad instrumental, en la racionalidad deductiva, sino que podemos hablar de otro tipo de racionalidad, que generalmente se va a definir en el diálogo argumentativo.

Tomará como punto de referencia este tipo de racionalidad que no se identifica con la racionalidad ni sustantiva clásica, ni con la racionalidad deductiva como objetivo instrumental; tomará el modelo de razonamientos sustantivos de Toulmin (*El puesto de la razón en la ética*). «Ello sólo será posible, pues, si los sujetos sociales acuerdan en un diálogo argumentativo, con participantes en posición de igualdad, y no de dominación de unos con respecto a otros, en donde la verdad se ofrezca al debate.» Y este es el debate de la ética, que propone Habermas a la sociedad contemporánea. Las exigencias señaladas por Habermas se inician por la necesidad de decir que la verdad puede ser concebida racionalmente, lo que implica que sus pretensiones de veracidad pueden ser criticadas, defendidas, fundadas, a través de cualquier acto de habla. La racionalidad de una afirmación se podrá medir con las relaciones internas, con lo cual como véis Habermas se ha situado ya en el último giro, en el último momento de la ruta a la pragmática; más allá de la sintaxis, del análisis de los signos entre sí y de la semántica, de la relación de los signos con su significado. Tendríamos que situarnos ahora en el último momento del programa lingüístico ya anunciado por Morris, la recuperación del pragmatismo, tendremos que estudiar a partir del lenguaje cuál es la relación de los significados con sus usuarios, por eso Habermas quiere hacer una pragmática, de ahí toda la recuperación de Pierce. La racionalidad de una afirmación se mide por las relaciones internas que existen entre el contenido significativo, las condiciones de validez que hemos dicho que pueden ser criticadas, defendidas y fundadas, y los buenos motivos que pueden aducirse en su favor. Estas propuestas nos conducen a lo que Habermas llama racionalidad comunicativa, porque en ella se puede probar la fuerza de los discursos argumentativos para aunar y producir consenso. Así queda establecido que la racionalidad propia de la praxis comunicativa remite siempre a argumen-

tos, que pueden ser la instancia resolutoria de cualquier discusión. Esta sería la única esperanza que resta, dirá Habermas, de poder solventar los disentimientos sociales, sin acudir al uso de la violencia. A la vez, la fundamentación argumentativa implica —dirá Habermas— el aprendizaje. Racional es quien aprende en un proceso, aprende de los errores propios, de la imposibilidad de seguir manteniendo sus hipótesis, y el medio en que se desenvuelve todo ello es, siempre, un discurso teórico; en el campo moral práctico, racional, es quien puede justificar su conducta, apelando a proposiciones normativas.

Razón teórica, razón práctica, serían dos modos semejantes de la razón. Este tipo de planteamiento llega hasta la vida cotidiana. En ella nadie usaría argumentos morales, si no presupusiera la posibilidad de un consenso fundado; nadie sería capaz de hablar si de algún modo no tuviese un *a priori*, ese *a priori* es la situación ideal de diálogo. El sentido de la pretensión de validez de lo normativo se encuentra en la suposición que expresa un interés común de todos los concernidos, y de merecer su reconocimiento general. La recuperación del pensamiento de Schelling, por parte de Habermas es más importante de lo que se dice. En último término yo creo que a esta propuesta se la podría llamar «propuesta neocontractualista», en la misma línea que la propuesta que desde otro ámbito del pensamiento ético contemporáneo hace Rawls en *La teoría de la justicia*; o muy cerca también, por supuesto, de la propuesta que hace Apel en *La transformación de la Filosofía*.

Se trataría de ver cómo se traduce la teoría de Habermas, cómo se abre a esto que hoy llamamos neocontractualismo—. Lo primero que hay que preguntarse es cuáles son hoy las consecuencias de lo que hoy muchos reconocen como el revival, como el resurgimiento del contractualismo. Yo creo que cuando Habermas se presenta como un contractualista, lo primero que habría que preguntarse es ¿para qué sirve hoy el contractualismo? Esa pregunta igual da pie a otras dos preguntas ¿por qué y cómo se presenta hoy el contractualismo? Yo hasta ahora lo que he hecho ha sido hablar, según como dice Habermas, de lo que es la teoría de la acción comunicativa. Hoy la pregunta más interesante que se puede hacer dentro del campo de la ética, es ¿para qué, o por qué surge hoy el contractualismo? Desde luego, una de las pistas para descubrir una de las razones del resurgimiento del contractualismo las ofrece, generalmente, el punto de vista ético, que supone la modernidad al introducir las ideas de libertad y de igualdad, como donadoras de sentido. Si observáis, la teoría de la acción comunicativa, si se puede definir por algo así, es por dos términos muy clásicos, por los términos de igualdad y libertad. Una situación ideal de diálogo, es aquella acción o razón, por la que podemos llegar a una serie de conclusiones de consenso, siempre que partamos de una situación ideal de igualdad y de libertad. Por otro lado, estas son las dos ideas donadoras de sentido de

qué sea la modernidad. De nuevo la idea de racionalidad vuelve a surgir a través de la idea de igualdad y de libertad.

Desde esta óptica lo que he tratado de decir es que, de la primera generación a Habermas, la modernidad es aporética en un doble sentido. Primero porque procedía de una aporía; la aporía de qué la modernidad procede de una razón sustantiva que se desarticula. Dicho en términos de Lévi-Strauss es como un paso del mito al logos.

Yo expresaría las cosas mucho más sencillamente. Los ámbitos de representación de la experiencia, que surgen con la modernidad, quieren ser emancipatorios; quieren servir para frases comunicativas, como diría Habermas. Pero, sin embargo, ven que se separan de lo que es la vida cotidiana, y eso es el gran fracaso de la modernidad. En buena medida, la Ilustración sigue insatisfecha, y esta modernidad sigue siendo aporética. Hay muchas ejemplificaciones de esto que os digo, y esto adquiere distintos nombres: «Ilustración insatisfecha» en Hegel, «Ilustración sobre la ilustración» en Nietzsche, «modernidad inconclusa», desarrollada por el propio Habermas, o lo que otros han llamado la «condición postmoderna». A mí me gusta utilizar más el término de «dialéctica de la Ilustración» de Adorno y Horkheimer. En fin, acaso descubrir y analizar en todo tipo de racionalismo, bien sea racionalismo cognitivo-instrumental, bien sea racionalidad comunicativa, a lo Habermas, acaso creo que lo propiamente ilustrado hoy sea el descubrir unas tendencias latentes irracionales en un pensamiento; o cualquier pensamiento que se plantee desde una perspectiva ilustrada. Pero eso creo que han sido los autores de la Escuela de Frankfurt, los que mejor han analizado, contemporáneamente, sobre qué es eso de la aporética de la modernidad, y a qué da lugar esto. Por eso la petición de principio, si recordáis, de Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la Ilustración*, es que la Ilustración siempre lleva el estigma de su propia destrucción. Imaginaos esto que nos decían en el año 40, y lo que vienen a repetirnos ahora los franceses, los postmodernos de ahora, que hemos asistido al triunfo de la razón instrumental, y que ahora hay que recuperar el mito. No, la Ilustración lleva en su seno su propia carga negativa, su propia destrucción. Lo que Habermas descubre en último término, no es otra cosa que repetir a sus maestros, que la modernidad, bueno, sí es aporética; pero resulta que no, que los ideales ilustrados de libertad y de igualdad siguen sin realizarse. Agarrémonos a ellos y veamos si los podemos realizar. Entonces, construyen una nueva teoría del comportamiento humano, una nueva teoría ética, donde los ideales de libertad y de igualdad desaparecen; desde un pensamiento marxista, la cosa es muy grave, porque creo que el debate sobre libertad o igualdad es un debate ficticio, que ha creado en buena medida el pensamiento neoconservador

contemporáneo, y que ha caído en él, en ese planteamiento, en buena medida, gran parte del marxismo occidental e italiano. Es plantearnos el debate sobre la democracia.

Si observamos que las ideas de libertad y de igualdad, que dieron sentido a la modernidad ilustrada (basta recordar el caso de Rousseau o de Kant), continúan dando sentido a lo que hoy llamamos postmodernidad y, lo que es más importante, desde el punto de vista ético, la acción moral antes como ahora es aquélla que cumple, por lo menos desde Kant, los ideales de libertad y de igualdad. Una acción es ética cuando se puede autodeterminar; cuando es universalizable. Ciertamente, estas dos ideas forman parte sustancial del vocabulario moral contemporáneo y, acaso ayer como hoy, la conexión de ambas ideas sea la cuestión decisiva de toda la teoría ética contemporánea, dentro de la cual nos encontramos a las teorías neocontractualistas y, básicamente, a la de Habermas, entendiendo el contractualismo en el sentido más amplio posible.

Antes de pasar a este complejo debate sobre la filosofía moral contemporánea, donde se encuentra Habermas, desearía dar un nuevo rodeo para matizar esta continuidad entre lo que es la modernidad y lo que es la postmodernidad. Lo haría desde la óptica ética, intentando dar alguna razón más de eso que hoy podemos llamar, como un gran autor alemán Riedel, «la rehabilitación de la filosofía práctica». A esa rehabilitación de la filosofía práctica creo que el contractualismo ha contribuido de modo decisivo.

Si fuera riguroso con el propio discurso que he hecho aquí diría que, de nuevo otra vez con Hegel, «el camino del espíritu es el rodeo», y, habría que dar un nuevo rodeo. Y el rodeo para llegar a las ideas de libertad y de igualdad no es otro que la idea de razón, la idea de racionalidad.

La razón ilustrada, según hemos visto, es algo muy complejo, ambiguo y, seguramente, la idea de razón ilustrada como algo complejo y ambiguo creo que es el único dato hoy que nos permite hablar que estamos en la postmodernidad, o que somos postilustrados.

En este sentido Habermas es paradigmático de lo que puede ser un postmoderno, es mucho más paradigmático que Adorno y Horkheimer. Y, en su particular reivindicación de esta filosofía moral, de la filosofía práctica, hay una propuesta ilustrada, en cuanto que Habermas reivindica el fracaso de lo que decía al principio: el fracaso de la razón moral; por eso Habermas es un ilustrado. En segundo lugar, existe en Habermas una propuesta contrailustrada en cuanto que hay una crítica a la razón instrumental, a ese triunfo apoteósico de la racionalidad instrumental, que es el *Aufklärung* triunfante hoy en el mundo.

Si entramos ahora en las críticas a Habermas, creo que el aspecto más problemático en la obra de Habermas, antes de entrar en cualquier otra crítica, consiste en que acaso toda la obra de Habermas pretende iluminar

una praxis pero, sin embargo, resulta que no alumbró ninguna praxis, sino todo lo contrario. Estas son las críticas que se le han hecho en el panorama mundial y en el panorama español, Muguerza. Queda un dato claro en la obra de Habermas, y es que él pretende rellenar un espacio de la reflexión racional, que es el espacio de la moralidad y la situación ideal de diálogo; la racionalidad comunicativa, puede ser una clave de bóveda del edificio habermasiano para que un día el mundo se haga moral. A la postre, esto es lo que han propuesto todas las teorías éticas siempre. Ante la irracionalidad de la sociedad presente, la reflexión habermasiana es dar una hipótesis, una hipótesis que tiene que ser práctica, que es la posibilidad de llegar a construir un día una sociedad genuinamente racional; con lo cual quedan señaladas, a mi juicio, los dos ejes básicos de toda la teoría de Habermas y, de alguna parte, del marxismo occidental; primero, que la teoría está o pretende estar en íntima relación con la praxis y, segundo, que la producción del saber teórico es de especial relieve si queremos que un día la razón gobierne al mundo. Algo que hoy en España brilla por su ausencia. Genuinamente yo no sé cuál es el tipo de reflexión que hay en este país y cuáles son los ideólogos del PSOE. En ese sentido, creo que las críticas que se le pueden hacer a Habermas, son las mismas críticas que se le pueden hacer a gobiernos legalmente constituidos en el mundo. Por ello creo que la reflexión sobre lo moral en Habermas se ha ido desarrollando de modos muy diversos. Comenzando en primer lugar, con lo que todos sabéis también, y así quería ahora ver cómo surge la teoría de la acción comunicativa en la obra de Habermas, primero con la denuncia de la escisión entre la dilucidación de los medios y la determinación de los fines, que por su parte estaría libre de toda legitimación racional, eso lo podríamos dejar al decisionismo. En esta denuncia se encuentran, a mi juicio, los problemas más importantes de toda la ética hoy. En cualquier caso, lo que queda claro es que la reivindicación de la racionalidad de lo moral, por parte de Habermas viene explicitada, en buena medida, por esta teoría de la acción comunicativa, y se sitúa al lado de otros desarrollos teóricos contemporáneos que de una u otra forma proceden de aquella tradición, insisto, de la modernidad. Dirá Habermas: «por encima de principios de índole material, como pueden ser la naturaleza o Dios, en cuestiones prácticas, las que se refieren a la justificación de normas y acciones, aparece un principio que es el principio formal de la razón». Las razones últimas, al dejar de ser plausibles, entran en escena las condiciones formales de posibilidad en el sentido kantiano, las condiciones formales de la justificación, son estas tradiciones formales las que cobran una fuerza legitimante por sí mismas; los procedimientos y las premisas de un acuerdo racional se elevan a categoría del principio. Por ello, dirá Habermas, que es la idea que en la modernidad constituye la idea de pacto, de contrato, que se realiza entre las personas sin exclusión, en su condi-

ción ciertamente de libre e iguales, la que define el tipo de legitimidad procedimental, de racionalidad. Para Habermas, como se puede ver, las premisas del acuerdo racional, se elevarían a categoría de principio, con lo cual el neocontractualismo estaría constituido por todas aquellas tendencias que intentan distinguir un acuerdo legítimo de otro que no lo es, a través de reglas y premisas que se utilizan en la misma argumentación. (Estoy explicando de nuevo lo que he leído, textualmente, en la introducción que hace Habermas, en el primer capítulo de *La teoría de la acción comunicativa*). Se utiliza en esa misma argumentación, que podríamos llamarla «negociación del contrato», por ello Habermas también es muy explícito, y dice que «secundario es el extremo de que tales reglas y premisas vengan interpretadas y explicadas con ayudas iusnaturalistas y teorías contractualistas, en el sentido propio de la palabra, o en términos de una filosofía trascendental, o una pragmática del lenguaje, o mismamente en el marco de una teoría del desarrollo de la conciencia moral». Eso son propuestas y se apunta a la pragmática del lenguaje pero, en último término, por eso os decía que toda la obra de Habermas se situaba en el horizonte neocontractualista contemporáneo. «Lo importante sería situar hoy cómo podemos justificar normas, valores.» Lo que se plantea Habermas por encima de todo, en la obra, es la posibilidad de fundamentar éticamente la teoría social; se encuentra integrado dentro de ese horizonte contractualista contemporáneo, de esa propuesta de ética normativa que hay hoy en la filosofía contemporánea. Yo diría que las nociones de igualdad y de libertad adquieren su más pleno sentido en la idea de racionalidad, que debe de concebirse ahora como consenso y como diálogo. Todo lo cual no se entendería si no hubiese sido superada aquella estrecha noción, que hacía coincidir racionalidad con logicidad, cuando no con argumentos deductivos. El problema ha sido que durante mucho tiempo, aún hoy, se sigue identificando racionalidad con racionalidad lógica, con racionalidad deductiva. Acaso ahí no se agote la racionalidad, como dice bien Muguerza. En cualquier caso, lo que interesa resaltar es que esta nueva noción de racionalidad, a la que podemos llegar a través del intercambio de argumentos en el diálogo libre y racional que sería, en último término, la teoría de la acción comunicativa, viene definida por las distintas corrientes neocontractualistas, puesto que muy bien podríamos denominar a tales acuerdos en materia de justicia, contratos, que era lo que hacía el pensamiento clásico.

Habermas en este aspecto es muy explícito y afirma que esta es la cuestión fundamental hoy de la filosofía moral, de la filosofía práctica, en cuanto pregunta por los procedimientos y las premisas desde las que podemos lograr justificaciones, o pueden tener un poder generador de consenso. Estos serían los lazos más importantes del neocontractualismo con otras corrientes del pensamiento ético contemporáneo.

Resumiendo, y para intentar contestar a ese interrogante que yo me hacía

al principio, ¿para qué hoy el neocontractualismo, y por qué la teoría de la acción comunicativa? Se puede plantear como una nueva teoría del contrato, pero hay que decir que el resurgimiento del neocontractualismo viene implicado en la misma órbita de los problemas planteados por una teoría de la modernidad. Por otra parte, desde el debate abierto en el campo de la ética, acerca de la problemática de la racionalidad, como quiera que sea, no hay que olvidar, y esta es una de las tesis que he mantenido en esta charla, buena parte de los análisis contractualistas se agotan hoy en la cuestión de la legitimidad o no legitimidad del Estado neocapitalista. En buena medida, los análisis contractualistas se agotan en los problemas de legitimación del capitalismo tardío; aunque ciertamente, y esto sí quiero resaltarlo, los problemas derivados del neocontractualismo, tal y como se manifiestan hoy, no se reducen al de una simple teoría del Estado que analice y busque los potenciales legitimatorios del propio Estado capitalista.

Como véis, de esta aproximación a la teoría de la acción comunicativa, queda claro que el significado dado a la idea de contrato es algo bastante más amplio de lo que era entendido clásicamente, porque el punto de vista de Habermas, de Apel, de la Escuela de Erlangen, incluso la versión hipotética del contrato social ofrecida por Rawls, un autor americano bastante reaccionario, no cabrían dentro de una definición estrecha de contractualismo, más bien todo lo contrario. Según acabo de ver a través de Habermas, sólo en la conexión de consenso y racionalidad tendría sentido hoy hablar de neocontractualismo. La teoría de la acción comunicativa es una forma de neocontractualismo. Son las condiciones formales del acuerdo intersubjetivo, es decir, del pacto, del contrato, del consenso, las que van a definir el tipo de racionalidad, puesto que son las únicas que tienen fuerza legitimante por sí mismas. En una situación social e histórica, que como analiza Habermas, donde las razones últimas han dejado de ser plausibles, ya no vale Dios ni la naturaleza, tendremos que agarrarnos también, de algún modo, al principio formal de la racionalidad, un tipo de racionalidad procedimental. Desde la perspectiva ética lo que tendremos que discutir es la posibilidad de fundamentar una ética normativa, de forma no decisionista, lo que es equivalente a si es posible fundamentar la razón práctica de manera racional o, si debemos resignarnos a hacer descansar nuestra opción por la razón en una decisión última, ella misma no racional. Los distintos estudios sobre la racionalidad, por supuesto son una nueva versión del problema ya clásico de que son los límites y alcances de la razón (y esto lo decía Fco. José Martínez sobre Habermas). Es decir, que en último término, lo que se está planteando son los distintos sentidos de la racionalidad y los límites del alcance de la razón, que se planteaba la filosofía en todas las épocas.

Yo diría que existen muy distintas maneras de abordar esta cuestión,

y este es hoy el debate sobre la problemática de la razón práctica, el debate sobre la problemática de la ética. Hay muchas maneras de tratar el tema. Una de las maneras de tratar el tema, que es el que ha llevado a cabo en España Muguerza, en *La razón sin esperanza*, es desde el mismo giro lingüístico, el mismo giro analítico, situarse para estudiar todo el problema del contrato. En su último capítulo él se sitúa en el filo de la navaja de las distintas tendencias de los filósofos morales analíticos, para superar o para ver cuál era la situación en que había dejado el neopositivismo a la ética. Esa superación había quedado más en el intento que en otra cosa. Muguerza demuestra como el emotivismo, el prescriptivismo, o como la línea que se conoce como la ética de las buenas razones, que muchas veces inspira a Habermas, no han podido dar este salto a la posibilidad de plantear una ética normativa, o contractualista. Un tipo de ética contractualista sí, pero que tiene muy poco que ver en último término con la posibilidad de fundamentar racionalmente normas y valores.

Muguerza nos hace asistir al surgimiento de las teorías neocontractualistas. Yo creo que se puede asistir al surgimiento del neocontractualismo contemporáneo, por otro lado que no es el giro lingüístico... Yo creo, en cualquier caso —por lo que toca a mi modo de ver el problema—, que siempre es necesario que se trata al problema moral, un análisis de las coordenadas históricas, donde emerge dicho problema moral; algo que el análisis del lenguaje moral y el racionalismo crítico no ha seguido. En gran medida, creo que de un correcto análisis desde un marco de referencia histórico y social, dependerá el desarrollo y la solución de los lazos que puedan establecerse entre racionalidad y moralidad. Eso el racionalismo crítico no lo hace, y esto hay que ponerlo a favor de Habermas. Creo que el giro lingüístico no lo hace. Por supuesto lo que no hace el giro lingüístico, tomando como referencia a Muguerza en *La razón sin esperanza*, al final, es que la razón debe caminar por la historia. Yo espero que en la próxima obra la razón analítica camine por la historia.

Sólo desde una teoría de la modernidad se puede venir a explicar ese marco de referencia histórico-social. En ese sentido, Habermas es marxista, pero va más allá de la obra de Marx. Habría cuatro grandes problemas que hoy ya deberían ser replanteados, porque han cambiado distintos elementos que no estaban planteados en la obra de Marx, porque no existían. Desde el problema de la extensión del americanismo, hasta el problema del armamento, el problema de la degradación ecológica, etc., dependen de una teoría de la modernidad, de una reconstrucción del materialismo histórico.

Me gustaría de algún modo hacer una pequeña crítica a eso del consenso y la situación ideal de diálogo; en último término, si la racionalidad se define por el consenso, la situación ideal de diálogo, la teoría ideal del diálogo, o la teoría de la acción comunicativa, que en último término es la teo-

ría ideal, a lo mejor queda detenida en una propuesta ilustrada, en el peor sentido de la palabra. Una propuesta que quiere ser tan total, que no da razón casi de nada. En cualquier caso, la cuestión fundamental, dirá Habermas, es hasta qué punto la cuestión sobre cómo se diferencia un orden legítimo de otro que no lo es, puede ser intercambiable (de hecho lo es para Habermas), por otra pregunta: ¿por qué debo aceptar un tipo de orden y no otro? Con lo cual, la cuestión central de la ética ya no es, como vemos, la respuesta a la pregunta ¿qué debo de hacer?, sino que la cuestión fundamental de la ética es responder a una pregunta reduplicativa, que es ¿por qué debo hacer lo que debo?; es decir, ¿por qué debo ser moral? Una de las respuestas es la teoría de la acción comunicativa. ¿Qué diferencia lo legítimo de lo que no lo es? Esta es una pregunta que surge en un contexto histórico, el contexto de crisis de legitimación-motivación de la sociedad del capitalismo tardío. Por eso, cuando Habermas llega a esta obra, llega después de haber hecho un análisis sobre los problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Habermas intentará responder a estas cuestiones, más allá de los paradigmas clásicos, como he dejado yo entrever aquí, porque para Habermas los paradigmas clásicos ya no valen para sacar al hombre del marasmo de su pérdida de identidad. Dice que estamos en un momento de crisis, en una situación de quiebra, y que se impone una nueva cultura política, porque es la práctica la que nos puede salvar o hacernos perder. Por eso se ha dicho que la propuesta de Habermas trata de una nueva cultura que vuelve a los grandes temas del hombre, y uno de los grandes temas que debe recuperar; «incorporarse a esta nueva cultura reside en la posibilidad de nuevo, de fundamentar normas y principios éticos». Esto es indicar las bases, las líneas orientativas de una discusión racional, de todos los aspectos normativos de la acción humana. Las preguntas de por qué debo hacer lo que debo tendrán su respuesta más adecuada, a juicio de Habermas, a través de los acuerdos intersubjetivamente adoptados, mediante el ejercicio práctico de la discusión racional en el seno de una comunidad de comunicación, y esta es la respuesta que yo he analizado, como respuesta neocontractualista.

Voy a pasar a ver qué es exactamente la teoría de la acción comunicativa, cómo se concreta en esa teoría de la argumentación, porque yo estoy hablando de teoría de la acción comunicativa, estoy haciendo muchas propuestas, pero alguien me puede preguntar ¿cuáles son los pasos más inmediatos? Esta es la pregunta que yo le hago constantemente a Habermas. Esperamos solucionarlo, pero no encontramos forma. Aparte de todos mis límites para llevar a cabo una explicación de la teoría de la acción comunicativa, también creo que hay bastantes límites en la propia propuesta de Habermas, que a veces no se sabe muy bien por donde va.

Me gustaría que viérais cómo Habermas se instala en lo que se llama el paradigma lingüístico. Cómo encontrar un modelo de racionalidad, que

permita defender que la razón es fundamentalmente práctica; en segundo lugar, cómo poder emplear tal concepto de racionalidad para hacer un diagnóstico de la sociedad que no caiga en aporías, y que tal paradigma de racionalidad vaya más allá de cualquier forma clásica de teoría tradicional del conocimiento, o de sociología del conocimiento supone, de algún modo, situarse en el giro lingüístico, y creo que esta es una de las más grandes aportaciones que ha hecho Habermas al marxismo. Habermas quiere fundamentar un nuevo tipo de cognitivismo moral, más allá de los naturalismos y de los intuicionismos en materia ética, que muy bien podríamos llamar «reconstructivismo». Este sería el último aspecto que a mí me gustaría resaltar. Para ello voy a hacer un resumen, entrando en la teoría de la acción comunicativa, de una obra que aparentemente parece más sencilla, pero que es bastante compleja, *Los problemas de legitimación del capitalismo tardío*.

Señalemos puntualmente cuáles son las críticas que él hace al naturalismo, al intuicionismo, o a cualquier forma de contractualismo decisionista, y cuál es su propuesta. Dice que, frente al objetivismo positivista y al subjetivismo idealista es posible fundamentar una moral universal anclada en la misma estructura del lenguaje humano. Aquí lo que quiero hacerlos ver es cómo *La teoría de la acción comunicativa* también surge de *Los problemas de la legitimación del capitalismo tardío*, de la misma manera que lo hemos visto desde *Conocimiento e interés*. Trata de recuperar la experiencia perdida de la reflexión por parte del positivismo. Aquí de nuevo, en *La reconstrucción del materialismo histórico* se trata de ver cómo nos abrimos al campo de la interacción desde el campo del trabajo; es decir, el hombre no se reduce a trabajo, sino que se abre también al símbolo, al lenguaje. También aquí se trata de ver cómo, de algún modo, una moral universal puede fundamentarse en la misma estructura del lenguaje humano. Una moral universal que se puede referir a las normas básicas del discurso racional, y que pretende superioridad respecto de las éticas que pueden oponerse. Así pues, dice Habermas: «frente al modelo empirista de legitimación, que hace abstracción de una ponderación sistemática de los fundamentos de validez, y frente al modelo normativo que es insostenible a causa del contexto metafísico en que se encuentra encuadrado», es decir, cualquier contexto normativo clásico (Dios, o la Naturaleza), Habermas va a proponer un concepto reconstructivo de norma moral, y parte del último momento del programa lingüístico, parte del segundo Wittgenstein, de la idea de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, por ello afirma que, por ejemplo, la consideración de que el enunciado, la recomendación o la norma, «Y, es legítima», tiene el mismo significado que el enunciado «la recomendación X, es de interés general», es decir que es universalizable. Pudiendo X ser tanto una acción, como una norma de acción, o también un sistema de normas de acción, pudiera muy bien ser un sistema de domi-

nación. Como véis X no es ni más ni menos que lo que os vengo diciendo, la teoría de la acción comunicativa, es una teoría neocontractualista, que trata de articular el principio de igualdad con el de libertad. Toda acción moral para que sea moral tiene que ser universalizable, y ser libre, ser auto-determinable. Partiendo de la idea de los juegos del lenguaje de Wittgenstein, dice: pensemos que «la recomendación tiene que ser legítima», tiene el mismo significado, que «la recomendación tiene que ser de interés general», o sea «que es universalizable». Pensamos que X es de interés general, ha de significar que la pretensión de validez normativa que acompaña a X vale como justificable. En torno a los títulos de las pretensiones de validez de esa índole en concurrencia decide un sistema de posible justificación, y en este sentido llamamos legitimación a cada justificación particular. Resumiendo: la racionalidad de las normas sólo se puede considerar como tal, cuando argumentemos, cuando demos razones, cuando justifiquemos de tal modo que los intereses puedan ser universalizables, o, más humildemente, que puedan ser generalizables.

Para Habermas, como intentará demostrar en una obra suya muy bonita, *Teoría y praxis*, en una crítica que le hace a Hart, y otra que le hace a Ilting en *Los problemas de legitimación del capitalismo tardío*, dirá: «no se puede sostener una ética basada en enunciados imperativos, de entrada» ¿por qué? Porque yerra en la más genuina dimensión de una justificación posible de los enunciados prácticos que es la posibilidad de argumentar moralmente. Refiriéndose a Ilting, que es un gran autor alemán de la ética contemporánea dice: «son únicamente los motivos empíricos (inclinación, interés, temor), son también, de nuevo, motivos materiales los que justifican la norma o la acción moral». Estaríamos de nuevo enclavados o situados, en la ética kantiana, la ética material o la crítica a la ética material que hace Kant; en último término, la acción moral se justifica no por la intuición, sino por los resultados. Esto sería, por supuesto, inmoral. «Concretamente si son únicamente los motivos empíricos los que llevan a acordar el pacto, no se advierte la razón por la cual una de las partes, si sus motivos originarios varían, habría de sentirse ligada por la norma acordada.» Si llegamos a una idea de pacto y resulta que, por motivos empíricos, por parte de uno de ellos, el pacto se rompe, esto no es moral. Bien podríamos recurrir a hipótesis ad hoc: «el reconocimiento de una norma ha de juzgarse un acto de la voluntad» que después puede hacerse valer aún contra sí mismo. Es una hipótesis que sería tan absurda como poco fundada. Así, pues, la imposibilidad de una construcción como la de Ilting para distinguir, nuevamente, entre la obediencia o una orden concreta, y el acatamiento de normas reconocidas intersubjetivamente, lleva a Habermas a proponer una teoría que yo no dudaría en llamar contractualista, de signo radicalmente distinto. Primero, si no queremos caer en el absurdo de dictar normas para constelaciones fluctuantes y válidas intemporalmente, tendremos

que trocar los motivos empíricos que nos llevan a acordar el pacto y, en principio, sólo aceptar motivos en torno a los cuales podamos aducir razones. Segundo, sólo se puede explicar la pretensión de validez de normas recurriendo a un pacto motivado racionalmente; o al menos, a la idea de que podría obtenerse, aportando razones, un consenso para la aceptación de una norma recomendada. Tercero, si se requiere un consenso, resulta insuficiente el modelo de partes que acuerdan el contrato; más adecuado sería el de la comunidad de comunicantes o de la comunidad de comunicación de los interesados. Lo del Parlamento, coloquios, asambleas, tiene algo que ver con la propuesta de Habermas. Esta propuesta Habermas la ha hecho muchas veces para los movimientos vecinales, si se puede llevar este tipo de experiencia en los movimientos vecinales. «Si se requiere un consenso resulta insuficiente la noción de parte, sino que más bien se trata de una comunidad de comunicación, que tenga como ideal regulativo una comunidad ideal de comunicantes que como participantes en un discurso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas, y en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas son correctas». Y cuarto y, seguramente más importante, lo que en último término fundamenta la pretensión de validez de las normas es el reconocimiento motivado racionalmente de normas que pueden ser problematizadas en cualquier momento. «El ingrediente cognoscitivo de las normas no se limita al contenido proposicional de las expectativas de conducta normal, la pretensión de validez normativa como tal es cognitiva en el sentido del supuesto, aun contrafáctico, de que se la podría corroborar exclusivamente, fundamentándola en un consenso de los participantes, obtenido mediante argumentos.»

Solamente me quedaría por explicar cómo se construye, es decir, cuál es la teoría de la argumentación, pero eso se puede ver fácilmente en la discusión.

La propuesta de Habermas de la racionalidad de lo moral, a través de los argumentos, que podemos aportar en los discursos bien teóricos, bien prácticos, la ha defendido también claramente Kambartel cuando dice, tratando acerca de las posiciones de Habermas y Lorenzen: «es posible juzgar de manera racional las orientaciones valorativas de la praxis social y de la praxis científica. La comprensión rectora de la razón con propósitos fácticos ha de ser introducida a través de invitaciones a mantener consultas, diálogos, discursos. Invitaciones que tienen que impedir el predominio de determinadas opiniones e intereses, en el resultado de la consulta». Kambartel llama a esta comprensión de la razón «principio de transubjetividad», Habermas «principio comunicativo de simetría» para una situación ideal de diálogo, que se supone como siempre dada en las argumentaciones racionales. Así pues, sólo podemos alcanzar acuerdos, consensos, argumentativamente, aportando razones, siguiendo un criterio. El diálogo, la conversación, para que

sea posible, debemos de disponer de un criterio que sea lo suficientemente explícito o preciso, que sea capaz de distinguir entre una comunicación verdadera y otra falsa. Semejante criterio solamente se puede obtener mediante la anticipación de una situación comunicativa ideal, que anticipamos necesariamente en todo diálogo. Habermas dirá: «llamo situación ideal de habla, aquella en la que la comunicación no solamente no se ve impedida por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la estructura misma de la comunicación. La situación ideal de habla excluye toda mutilación sistemática de la comunicación, sólo entonces podremos decir que la estructura de la comunicación no produce coacción alguna, cuando está dada para todos los participantes en el discurso una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y organizar actos de habla». «De esta exigencia general de simetría puede deducirse, para cada clase de actos de habla, exigencias particulares de igualdad de distribución de oportunidades, de escogerlos y de realizarlos.» El hombre que aquí defiende Habermas es el homo que habla, y que puede llegar al consenso a través del diálogo, y aquí en esta última cita están dadas las condiciones de la argumentación de la teoría de la acción comunicativa; las condiciones formales para llevar a cabo dicha teoría.



## LA TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA DE HABERMAS

(II)

M. JIMÉNEZ REDONDO

*La teoría de la acción comunicativa* de J. Habermas es una obra increíble, son dos volúmenes de seiscientas páginas cada uno, en total unas mil doscientas páginas, a las que siguen después unas cuarenta páginas de bibliografía, en los que están citados, entre artículos y libros aproximadamente unos dos mil. Los que yo conozco están bien citados —los pocos que conozco—, cabe pensar que los que no conozco, o no se conocen a la hora de abrir el libro, estén también bien citados. Esto es realmente una monstruosidad por parte del autor y también por parte de equipo, lo que pasa es que la mitad del equipo prácticamente es el autor; realmente es una obra abrumadora e inmisericorde efectivamente, con el lector. Es un autor que no hace ninguna concesión a los lectores. Es decir, que aparte de las mil doscientas páginas, el lector de *Teoría de la acción comunicativa* tiene que buscar todos los textos y obras que para Habermas son simplemente supuestos y cosas que da por sentado. Una crítica de la obra es bastante difícil y complicada para quien se acerca por primera vez a ella. Además es que Habermas da por supuesto que el lector conoce prácticamente toda su obra, y si el lector no lo entiende pues allá él.

Esto caracteriza una situación que es poco común en nuestro país y que me parece que se está acentuando cada vez más y que es difícil de superar. Es una obra típicamente en la cresta de la ola que define una situación en filosofía

y en teoría sociológica contemporánea; aparte de eso, estimo que es una obra que no es perenne, sino destinada a ser deshecha en estos años, probablemente en este decenio y si no nos hacemos cargo de todos sus supuestos, de lo que la obra supone y de por dónde van las corrientes críticas a partir de esa obra, no la entenderemos. Hemos llegado tarde a muchas cosas y digamos que esta obra es urgente leerla, entender sobre qué pisa y es especialmente urgente también participar en la labor de destrucción de la obra; porque mucho me temo que, efectivamente, va a ser destruida en los próximos diez años. Entonces, doy una invitación a leerla cuanto antes para enterarse de todos los supuestos que esta obra implica.

Puede resultar un poco triste decirlo, pero no es única esta situación en la literatura alemana contemporánea, en la literatura filosófica, sino que pienso que otro tanto está ocurriendo en filosofía analítica, en las corrientes utilitaristas y en parte también en la filosofía francesa. En términos generales podemos decir que se está en una situación un tanto tentativa, experimental y, digamos, se está con ella o no se está, o no se entera uno de por dónde van las cosas y de por dónde van los tiros.

En el volumen primero de la obra: «Introducción, accesos a la problemática de la racionalidad; racionalidad: definición provisional del concepto», prácticamente Habermas se está refiriendo a todo ese ciclo de temas suyos de *Wahrheitstheorie* (teorías de la verdad), etc. Algunas características de la comprensión mítica y moderna del mundo, típica es toda esta discusión de la antropología social inglesa; la suscitada por Winch en aquel primer libro *Racionalidad* y el segundo libro que le ha seguido a *Racionalidad* hace un año o dos años, editado por Lukes. Es increíble cómo maneja toda esa problemática y por supuesto además Godelier y Lévi-Strauss.

«Referencias al mundo y aspectos de racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción» es, prácticamente, un repaso de toda la epistemología de las ciencias sociales contemporáneas. «La problemática de la comprensión en las ciencias sociales» es un repaso más específico a las corrientes hermenéuticas y a las corrientes etnometodológicas y, en general, las corrientes lingüísticas. Es decir, lo que supone Gadamer, todo lo proveniente de Winch y lo que supone Garfinkel y demás. Ese es el primer capítulo.

Su visión de la teoría weberiana de la racionalización es una interpretación destinada a hacer época. Se basa en toda la relectura actual de la obra de Weber que se hace no tanto desde *Economía y sociedad*, sino más bien desde los ensayos de *Sociología de la religión*; es decir, desde una perspectiva evolutiva. Recoge todo eso y, a mi entender, lo mejora. Es el capítulo central de este libro y de este tomo, es realmente extraordinario.

El primer excurso sistemático «Acción social, actividad teleológica y comunicación», es un repaso a toda la filosofía contemporánea del lenguaje. Fundamentalmente recoge la semántica de tipo intencional, la semántica veritativa y después la teoría de los actos de habla, que son prácticamente las tres grandes corrientes en el análisis actual del lenguaje y, como véis, la cosa empieza a ser abrumadora.

En «De Lukács a Adorno», efectivamente, se coge brevemente la filosofía de Hegel, planteamiento hegeliano y filosofía de Marx, pero a partir de Lukács y la recepción de Weber en el pensamiento dialéctico ¿qué ha sucedido con esa recepción? Es un paseo, por tanto de Lukács, por la obra de Adorno, de Horkheimer, de Marcuse, mostrando la aporética, en lo que se refiere a la cuestión de fundamentos, aporética que estalla para Habermas en la dialéctica negativa de Adorno; que, digamos, es el último monumento del pensamiento dialéctico: Es decir, el pensamiento dialéctico ahí acaba negándose a sí mismo. La tradición hegeliana Habermas la va a llamar la tradición de filosofía de la reflexión, filosofía sujeto-objeto. Es un capítulo realmente importante y pienso que también uno de los capítulos extraordinarios de este primer volumen.

El volumen segundo, «Cambio de paradigma, Durkheim: de la actividad teleológica a la teoría de la acción comunicativa», es una revisión de la obra de Mead y de Durkheim, *Espíritu, persona y Sociedad* y *Las formas elementales de la vida religiosa* en Durkheim y, después, *La división del trabajo social*. Digamos que todo el estudio está montado sobre esas dos obras. Pienso que la estructura racional de la lingüistización de lo sacro es algo de lo mejor que se ha escrito en estos años.

El segundo excurso sistemático, «Sistema y mundo de la vida», se refiere a toda la sociología fenomenológica; es decir: Schütz, Luhmann, Berger y demás, todo este tipo de pensamiento, e introduce toda la temática del funcionalismo sistémico, de Parsons a Luhmann, etcétera.

Pasamos al capítulo séptimo, es una revisión de la obra de Parsons completa, desde el primer libro hasta el último. Al final tenemos un largo capítulo, «Consideraciones finales», de aproximadamente unas doscientas páginas, este último capítulo tiene el sugerente título «De Parsons a Marx a través de Weber». Pienso que son cuestiones bizantinas, sobre la discusión de si Habermas es marxista o no es marxista, si es hegeliano o dejó de serlo y se pasa al kantismo. Insisto en que son cuestiones un tanto extrañas y bizantinas, porque realmente, a mi entender, es el autor que recoge hoy más netamente y más enérgicamente lo que fueron las intenciones del pensamiento de Marx. Piensa que para repetir las, reiterarlas y utilizarlas, hay que hacerse con ellas en otro marco de referencia.

Antes de entrar en la crítica —porque voy a ser un tanto crítico con la obra—, quisiera insistir en que, efectivamente, me parece que el núcleo básico de este libro es la estructura de la obra de Marx y la problemática

de la obra de Marx. ¿Cómo explicar el paso a la formación de las sociedades de clase? Una teoría de la evolución histórica que nos permita explicar el tránsito a las sociedades capitalistas, una teoría de la actividad social sobre esa base, que nos permita analizar la estructura de las sociedades capitalistas, naturalmente postliberales y entender su dinámica; a la vez, por supuesto, que nos permita evaluar esa estructura.

Ese acuerdo —en una perspectiva de cambio— con las intenciones de la obra de Marx, me parece que el único autor que las recoge en la actualidad, sistemáticamente y a lo grande, en el contexto de toda la sociología contemporánea, pienso que es Habermas. Esto último venía a decirnos, este capítulo no son unas conclusiones finales, sin más, sino que es realmente importante y Habermas insiste en él.

El primer problema que esta obra plantea al lector es la de su definición. ¿Qué quiere decir el autor en estas mil doscientas páginas? Como he dicho ya antes inmisericordes, que obligarán al lector a la búsqueda y lectura de otras tantas —al traductor desde luego— si es que quiere hacerse cabalmente cargo de sus supuestos, muchas veces solamente mencionados y no desarrollados y además de inmisericorde, es una obra abrumadora, ya que al lector le obliga a medirse con la capacidad de la síntesis de su autor. Porque un autor puede estar muy puesto en filosofía del lenguaje y desde luego no haber oído jamás hablar de Parsons, o puede haber oído hablar de Parsons, pero no entender ni una palabra del vol. I núm. 1 «Racionalidad, definición provisional del concepto». Entonces es una obra un poco rara, que obliga al lector a medirse con algo, con un fenómeno extraño, el fenómeno Habermas.

Si el lector supera la prueba que le representa la lectura completa de la obra, puede que formule sus primeras impresiones preguntándose si merecía la pena escribir este libro. No lo digo yo solamente, sino que se ha escrito bastante, sobre todo en revistas, las primeras críticas alemanas. Un artículo aparecido en *Der Spiegel* decía: «Los académicos, o todas las profesiones universitarias, están realmente irritadas, porque Habermas les está haciendo leer un libro de 1.200 páginas.»

Sí merecía la pena escribir este libro, si no estaba todo ya dicho, si se trata de algo más que del desarrollo de los problemas internos de una teoría, hecha a la medida de unas cuestiones, que se han visto superadas en su urgencia por el giro que la situación social general ha sufrido en los años 70, mi pregunta es, por tanto: ¿este libro responde a los problemas de la situación generada, a partir de 1975-76, cuando estalla ya decididamente la crisis económica, o es un libro hecho más bien a la medida de *Ciencia y técnica como ideología*, de aquellos problemas? Habermas, ante el fracaso de los últimos exponentes de la tradición crítica, se vio obligado a desarrollar esta teoría para proceder a un diagnóstico ajustado de la mediatización y amenaza de los ámbitos de la vida, estructurados comuni-

cativamente por la expansión del bloque economía y administración, cuya capacidad de autoestabilización podía darse por supuesta, si no por garantizada. Este es el problema de *Ciencia y técnica como ideología*.

El lector que transita por las páginas 450 y siguientes, en el II volumen, por las consideraciones finales, no tendrá que verse sorprendido por la insensibilidad de Habermas ante la quiebra de este supuesto; ante la posibilidad de autoestabilización del bloque economía y administración. Precisamente por ahí ha estallado la crisis, desde mediados de los años 70. Habermas se encuentra un tanto insensible durante la obra a la quiebra de este supuesto. Parece que no hubiera pasado nada en relación con fines de los años 70. No logra uno liberarse de esa impresión. ¿Pero de la crisis de la situación de los años 70, qué? Realmente muy poco. Parece que los supuestos, referentes a posibilidad de autoestabilización del sistema económico y administrativo, siguen siendo los mismos que cuando Habermas escribía los artículos recogidos en *Ciencia y técnica como ideología*. ¿Cómo se justifica hoy este tipo de teoría? ¿Las cuestiones de las que habla Habermas, son verdaderamente las más urgentes hoy? Un motivo adicional de esta primera impresión de desconcierto, tal vez sea también el hecho de que el lector se encuentra con largos recorridos por la historia de la teoría sociológica; en concreto, los más largos (Weber, Lukács, Adorno, Mill, Durkheim, Schütz, Parsons), que son dos capítulos, en los capítulos Primer excursu sistemático y segundo excursu sistemático, Primer vol., capítulo 3, y segundo excursu sistemático, se condensan en exposición sistemática. Ni aun en esos momentos se abandona el relato de lo que dicen otros.

La pretensión implícita que esto comporta, de saber mejor que los demás lo que los demás dicen, hace que uno no se libre de la impresión de que puede ser mal método no leer a Durkheim y leerse a Habermas antes; porque es una consideración tan potente, que ya estará uno siempre mediatizado por lo que dice realmente Habermas. Ni aun en esos momentos se abandona el relato de lo que dicen otros. La pretensión implícita que esto comporta, de saber mejor que los demás lo que los demás dicen, irrita a no pocos. Aunque Habermas avise de que este procedimiento no viene determinado por falsa comodidad, sino que lo imponen las características que tiene en teoría sociológica la competencia entre paradigmas, sí es cierto que cuando Habermas abandona el apunte teórico breve de sus articulitos —que a mí me gustan más que los libros— presenta la sugerencia de soluciones posibles a callejones teóricos sin salida, la definición sobria y desenvuelta, con cara dura incluso, de un estado de la cuestión, la visión certera y ágil de dónde está el problema y dónde la trama conceptual más apropiada para iniciar su discusión. Todo ello en artículos breves o de tamaño medio, que reunidos son capaces de dar la vuelta a una situación en teoría socioló-

gica —como ocurre con la *Reconstrucción del materialismo histórico*—; cuando ocurre esto, Habermas recurre al rompecabezas.

Aludiendo irónicamente a un tema central de la corriente crítica, de la que Habermas es heredero (el de la emancipación), un crítico titulaba un temprano comentario en el periódico *Fraukfurter Allgemeinen Zeitung*, «La emancipación como rompecabezas».

Haría muy bien el lector en hacer dos lecturas de la obra cuando la lea. La primera, prestando atención a los distintos capítulos y para enterarse bien de qué dice Habermas en cada uno de los capítulos, lo que dice de sus autores, o cómo los reconstruye. En segundo lugar, una segunda lectura en la que se preste especial atención al rompecabezas que Habermas se plantea y a la solución que ofrece de ese rompecabezas.

Vamos a empezar abordando la primera cuestión y tal vez podamos después decir algo, sobre los problemas que subyacen a estas posibles primeras impresiones de un lector de *Teoría de la acción comunicativa*. La obra tiene más de una clave —yo voy a utilizar cuatro—, y probablemente los acentos no estén suficientemente bien distribuidos y ello sea un motivo más de desconcierto.

La primera clave está en el primer volumen, capítulo IV, «De Lukács a Adorno, la racionalización como cosificación». Esta primera clave consiste en la experiencia del desmoronamiento de la tradición dialéctica, cuyos hitos son: la detección en el contexto de la hegelianización del marxismo por Lukács de la obra de Weber; es decir, la recepción de Weber por Lukács. Bien entendido, que Lukács vuelve a las claves hegelianas de Marx. Los hitos son esos: recepción de Weber por Lukács; obra de Lukács; obra de Adorno y Horkheimer —en concreto, *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*; *Eros y civilización*, de Marcuse y *Dialéctica negativa*, de Adorno. Para Habermas son los hitos contemporáneos del desmoronamiento progresivo de la tradición dialéctica.

Insisto en *Historia y conciencia de clase*, pero Habermas siempre está pensando en la recepción de la obra de Weber por Lukács, o está viendo esa obra como una pelea de la tradición dialéctica con Weber.

En segundo lugar, *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*; en tercer lugar *Eros y civilización*, de Marcuse; y, en cuarto lugar, *Dialéctica negativa*, de Adorno. Desde luego, si a Habermas se le discute esta lógica interna que supone entre *Historia y conciencia de clase* y *Dialéctica negativa*, muy probablemente se le pueda rebatir toda su construcción. Habermas está completamente convencido de que de *Historia y conciencia de clase* hasta la *Dialéctica negativa* de Adorno hay un desarrollo lógico interno en lo que se refiere a la cuestión de los fundamentos. Las demás cosas han podido ser muy importantes, lo que han hecho cada uno de los autores, pero siempre hablamos de problemas de fundamento.

La primera clave consiste en la experiencia del desmoronamiento de la

tradición dialéctica, de una tradición cuyo medio —aun a su pesar— fue la filosofía, la gran filosofía, y que en el desarrollo de sus pesares contra la tradición filosófica, a la vez que asimilaba corrientes y temas ineludibles, fue poniendo al descubierto conceptos constitutivos suyos, los que no tenía más remedio que negar. A los que lleva al límite, pretendiendo mantenerse como en su elemento en esa negación; es decir, en una actitud simplemente crítica. Es el capítulo IV de Lukács y Adorno y la descripción que acabo de hacer básicamente la descripción que hace Habermas de la *Dialéctica negativa*, viéndola como el culmen de un proceso.

Si hay que abandonar los conceptos de la filosofía de la reflexión, si hay que abandonar la tradición dialéctica y en la experiencia que lleva a ese abandono ha quedado de manifiesto la imposibilidad de las pretensiones fundamentalistas, tanto de la ontología como de la filosofía trascendental, digamos que hay que abandonar la tradición dialéctica, pero además, en el proceso o en la experiencia que lleva a ese abandono, han quedado de manifiesto la imposibilidad de las pretensiones fundamentalistas, tanto de la ontología como de la filosofía trascendental. No tenemos ni filosofía trascendental, ni dialéctica, ni ontología, después de la *Dialéctica negativa* de Adorno. ¿Significa esto que hemos de renunciar, a la vez que a la idea de fundamentación última, a la pretensión de universalidad e incondicionalidad que asociamos con el concepto de razón? Esta es la pregunta de Habermas prácticamente en el primer capítulo «acceso al problema de la racionalidad». Gravita aquí la sombra de Wittgenstein, expresamente en el primer capítulo. Lo cierto es que con Adorno, la teoría crítica se somete a una terapia particular, en el sentido de la terapia que es la filosofía, para curarse de unos achaques que resultaron ser sus propios fundamentos. Si esto significara que a la filosofía le llegó la hora de la jubilación, asunto sería de esa pretendida rama del saber, por encima y al lado de las ciencias, aunque fuera un saber de fundamentación y de jerarquía de las ciencias —como puede ser en el caso de Kant—, que se llamó filosofía. Eso sería asunto de la filosofía, de la tradición dialéctica de la ontología y de la filosofía trascendental. Pero el caso es que, mientras tanto, ha sido la sociología la que ha chocado de lleno con el problema de la racionalidad; precisamente a tres niveles, cuando la filosofía no lo ve claro, la sociología chocha con él de lleno, a tres niveles: «La sociología hoy no puede eludir, ni la cuestión metateórica de las implicaciones que sus conceptos rectores, sus conceptos claves de acción, etc., tienen para la racionalidad (capítulo I-III, “referencias al mundo y aspectos de racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción”). Ni la cuestión metodológica de las implicaciones que tiene para la racionalidad el acceso en términos de comprensión a su ámbito objetual, que es la problemática de la comprensión en ciencias sociales; ni, finalmente, la sociología puede eludir la cuestión empírico-teórica de en qué sentido la modernización de las so-

ciudades puede ser entendida como un proceso de racionalización —Weber aquí es ineludible, la teoría weberiana de la racionalización es el sentido que tiene— de modo que la sociología no puede eludir el problema de la racionalidad, ni en el plano metateórico, ni en el metodológico de acceso al ámbito objetual, ni en el de la teoría empírica de en qué sentido el proceso de evolución occidental es un proceso de racionalización.»

Por otro lado nos encontramos con que «las teorías de las ciencias experimentales modernas», la filosofía de la ciencia, lo mismo en la línea del empirismo lógico, círculo de Viena y sucesores, que en el racionalismo crítico, que en el constructivismo metódico, exhiben una pretensión normativa —la filosofía de la ciencia tiene una pretensión normativa— y a la vez universalista que ya no puede venir respaldada por una ontología, ni tampoco por una filosofía trascendental. La única manera de someter a prueba esa pretensión de estas teorías filosóficas —de esta filosofía de la ciencia—, es recurrir a la evidencia de contraejemplos, y el único respaldo consistirá, en última instancia, en la capacidad de la teoría para elaborar aspectos internos de la historia de la ciencia y para explicar sistemáticamente en el contexto de la evolución social, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada. Lo dicho para una forma de racionalidad tan completa como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras formas del espíritu objetivo; es decir, a las materializaciones, tanto de la racionalidad cognitiva e instrumental, como de la práctico-moral, como incluso de la estética; la evolución de la técnica, de las ideas morales y jurídicas y de las formas estéticas.

Tenemos entonces que, por un lado, el resultado de las discusiones metateóricas y metodológicas mencionadas en sociología nos llevan al problema de la racionalidad. En términos de Habermas, al problema de la acción comunicativa, todo aquel ciclo de teorías de la verdad, etc. Nos lleva entonces de la mano de Habermas al concepto central de *Verstand* «entendimiento», en el que se articulan los aspectos cognoscitivos, los aspectos práctico-morales y los aspectos estéticos de la racionalidad; es decir, los problemas —insisto— metodológicos y metateóricos de la sociología. Nos permite abordar la cuestión empírico-teórica de en qué sentido el proceso de modernización de las sociedades es un proceso de racionalización y a la vez liberar a la teoría weberiana del proceso de racionalización de las estrecheces en que encalla al proceder a un diagnóstico de la modernidad.

Tenemos también que la teoría procedimental de la racionalidad en que parecen converger las corrientes filosóficas contemporáneas; es decir, el racionalismo crítico, las corrientes provenientes del círculo de Viena y de Erlangen, convencidas de la inutilidad de buscar un respaldo ontológico, o de recurrir a una fundamentación trascendental, se ven remitidas —como acabamos de ver en la cita— en el proceso reconstructivo de que necesitan, o que forman parte de ellas, a teorías de tipo empírico, de tipo histórico, y la teoría de la

racionalización de Weber, una vez liberada de las estrecheces de su concepto de acción, puede ser un buen ejemplo de ellas. No pudiendo tener, por tanto, sino el carácter hipotético que tienen estas reconstrucciones empíricas. Si la expresión no se prestara a un desaforado malentendido, o a una simple disputa de términos, cabría decir que lo que Habermas pretende en esta obra, por este lado, es una teoría científica de la racionalidad no filosófica, en el sentido de que no cuenta ni con un respaldo ontológico, ni dialéctico, ni trascendental.

Recuerde el lector de la obra la vieja tesis de Habermas, muy pronto abandonada, en *Conocimiento e interés*, de que la teoría del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad; así acaba el capítulo sobre Marx en *Conocimiento e interés*. Vamos a introducir una doble corrección de la tesis: la teoría del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad. Primera corrección, la teoría de la racionalidad sólo es posible como teoría de la sociedad, no la teoría del conocimiento, sino la teoría de la racionalidad. Segunda corrección, la sociología es entre las ciencias sociales la que mejor conecta con la problemática de la racionalidad. Entendemos las cosas así; a partir de *Conocimiento e interés*, tenemos algo de las actuales intenciones de Habermas y, en concreto, de las intenciones de Habermas en esta última obra.

En *Conocimiento e interés* la teoría era aún filosófica, aunque se trata de una filosofía a la que, en la actitud de la Fenomenología de Hegel no le queda otra cosa que la crítica. Aquí hemos dicho que es científica. Digamos más bien que, tras la renuncia a las pretensiones fundamentalistas y quedar clara la imposibilidad de mantenerse en el medio de la crítica, la filosofía cambia de papel en su relación con las ciencias. Las reconstrucciones practicadas con medios filosóficos —fundamentalmente basándose en la teoría del lenguaje—, mantienen aquí un carácter hipotético. Precisamente por su fuerte pretensión universalista, se ven remitidas a contrastaciones ulteriores de tipo indirecto. Estas contrastaciones pueden constar de teorías filosóficas, o de reconstrucciones filosóficas, pueden consistir en que la reconstrucción de las presuposiciones universales y necesarias de la acción, que se basan en el entendimiento intersubjetivo, del habla argumentativa y de la experiencia del pensamiento objetivante, del juicio moral y de la crítica estética (es decir de toda la filosofía contemporánea), entre a su vez en teorías empíricas que expliquen otros fenómenos; por ejemplo, la ontogénesis del lenguaje, la capacidad de comunicación, el juicio moral y la competencia de interacción, o el cambio estructural de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, o la evolución de los sistemas jurídicos y de las formas de integración social, en general. Daros cuenta cómo juegan aquí reconstrucciones filosóficas y teorías estrictamente empíricas, es decir, reconstrucciones sociológicas, como la de Weber en lo que Habermas está sosteniendo aquí.

Nada tiene, pues, de sorprendente que la teoría weberiana del proceso de racionalización sirva de contraste, por un lado, y quede a la vez corregida, por un concepto de racionalidad comunicativa elaborada en términos de pragmática formal. «Me refiero a la tentativa de una reconstrucción racional de las reglas universales y de las presuposiciones necesarias de los actos de habla, que apelan al entendimiento entre dos actores, en conexión con la semántica formal, la teoría de los actos del habla y otros planteamientos de pragmática del lenguaje». Daros cuenta —es en lo que estoy insistiendo— cómo al tener que abandonar pretensiones fundamentalistas, de tipo ontológico transcendental o dialéctico, nos limitamos, no tenemos más que reconstrucciones filosóficas, que hay que hacer converger para contrastarlas con reconstrucciones de tipo empírico. Obviamente —Habermas, por supuesto—, suscita la ira de los filósofos y de los empíricos. Porque esto que se está proponiendo es realmente nuevo, por supuesto digno de discutirse y de deshacerse, pero como véis la tesis es fuerte.

Insiste: «A este nivel, en el que las teorías se encuentran entre sí en una relación de coimplicación y complementación recíprocas, teorías filosóficas y reconstrucciones empíricas, el único criterio de que disponemos es la coherencia; ya que verdaderos o falsos sólo pueden ser los enunciados que puedan desprenderse o derivarse de esas teorías.» Una vez que hemos abandonado las pretensiones universalistas ya no podemos contar con una jerarquía de las ciencias, ni la filosofía es quien para establecerla. Las teorías, ya sean de origen filosófico o de origen sociológico, tienen que encajar las unas con las otras; si eso no sucede, si no encajan, las unas dejan a las otras a una luz dudosa y hay que ver si basta con revisar sólo una de ellas. La filosofía no tiene aquí ninguna autoridad especial, ni ningún privilegio especial. Una teoría filosófica ha de ser cotejada con teorías empíricas y, si no encaja, hay que ver si lo que está mal es la teoría empírica, o la teoría filosófica.

Las esferas de lo cognitivo, de lo práctico-moral y de lo estético, que la cultura ha extraído de sí en lo que Weber describe como proceso de racionalización, no necesitan en realidad ninguna fundamentación filosófica. Necesitamos, eso sí, asegurarnos del *factum* de nuestra razón que, como tal hecho, ha de ser objeto de una cooperación entre la filosofía y las ciencias para su interpretación y no hay otra filosofía posible. Entonces, convéncase el filósofo de que ha de leer a Parsons y a Weber, y viceversa, el sociólogo también. Es un tanto el mensaje de esta obra. Desde luego, si se va con otros supuestos no se la entiende, ya que suena a mezcla y confusión de todo.

Hace un par de años, un crítico escribía que Habermas daba la impresión, más que estar haciendo sociología, estar buscando lo mismo que el último Einstein, la fórmula del mundo. Vicio es de filósofos, desde luego, y me parece que lo es, además incorregible, de este filósofo por un lado,

teórico de la sociedad y de la ciencia por otro, que parece decir e insistir en que hoy no se puede ser ninguna de esas cosas, ni filósofo, ni sociólogo, ni teórico de la ciencia —vamos a decir teoría sociológica— sin ser a la vez las otras dos. O, para ser menos exigentes, que esas tres disciplinas entran hoy constitutivamente las unas en las otras.

Esa es la primera clave, de cómo entiende Habermas lo que está haciendo, cómo se justifica esta mezcla de teoría sociológica y filosofía, pretendiendo que no hay más filosofía que la que se mezcla con la teoría sociológica y viceversa.

Pasemos a una segunda clave de la obra, una clave distinta. La tradición crítica fracasa al apropiarse el diagnóstico weberiano del mundo moderno. De modo que la tradición crítica, la tradición de pensamiento dialéctico, fracasa, no logra su objetivo; digamos que de Lukács a Adorno hay una pelea con el diagnóstico weberiano del mundo moderno. *Historia y conciencia de clase*, *Dialéctica de la Ilustración*, *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica negativa*, son algunos de los hitos de ese fracaso. A la vez que ese diagnóstico no puede ser aceptado sin más en sus propios términos, hay que hacerle algunas correcciones. «Para reformularlo hay que sustituir el paradigma, asentado en la filosofía de la reflexión, por el bosquejado ya en los resultados de las discusiones iniciales y perfilado en la crítica del concepto weberiano de acción.» De modo que la tradición dialéctica (tomo I, capítulo IV) fracasa en el intento de recepción de asimilar el diagnóstico weberiano de actualidad (vol. I, capítulo II). Para hacer frente a ese diagnóstico, para reformularlo, hay que sustituir el paradigma asentado en la filosofía de la reflexión, por el bosquejado ya en los resultados de las discusiones iniciales —del capítulo I— y perfilado en la crítica del concepto weberiano de acción. Quienes en teoría sociológica iniciaron el cambio de paradigma de la filosofía de la reflexión (pensamiento dialéctico) a la teoría de la comunicación, fueron precisamente Mead y Durkheim (vol. III, cap. V), que pasaron de la actividad teleológica a la acción comunicativa.

El sentido que tiene la obra de Habermas es la sustitución del paradigma de la filosofía de la reflexión por el paradigma de filosofía de la comunicación. Cosa que viene preparada por el primer discurso sistemático, que es la apropiación de la filosofía del lenguaje.

Ello impone a Habermas la necesidad de seguir haciendo historia de la filosofía con intención sistemática. A la vez que lo bosquejado y perfilado en la primera parte puede mostrar su alcance, al hilo de la lectura de Mead y Durkheim; en otros temas como son el de la reproducción cultural, la socialización y la evolución de las formas de interacción social, Habermas considera agotado el paradigma que representa la filosofía de la reflexión, siempre en lo que a fundamentos se refiere. Ha fracasado en la recepción de la obra de Weber, sobre todo, en el diagnóstico de la actuali-

dad. En el capítulo III, primer excursus sistemático, ha corregido aspectos importantes de la teoría de la acción de Weber; ahora, en el segundo volumen, se va a enfrentar con Weber; va a preparar el paradigma de la comunicación, de forma que podamos abordar la reconstrucción weberiana del proceso de desencantamiento del mundo y la emergencia del racionalismo occidental, por un lado, y su diagnóstico de actualidad, por otro.

Ello impone a Habermas la necesidad de seguir haciendo historia de la teoría, con intención sistemática, a la vez que los conceptos han aparecido en la primera parte pueden mostrar su alcance, al hilo de la lectura de Mead y Durkheim en otros temas, como son los de la reproducción cultural, la socialización y la evolución de las formas de interacción social. Entonces, conceptos característicos de la tradición crítica, en general, como libertad, emancipación y demás, quedan traspasados en sucesivos discursos, en este volumen II capítulo V, al paradigma de la comunicación; sin que unos planteamientos se confundan con otros, es decir, que Weber sigue siendo Weber, Durkheim sigue siendo Durkheim, cada uno se trata por separado. En este bosquejo de la racionalidad comunicativa, la reconstrucción weberiana del proceso de racionalización, el análisis que en términos de teoría de la comunicación hace Mead de la adquisición de la competencia comunicativa y el estudio de Durkheim del desarrollo de las formas de interacción social; todo esto queda puesto en una perspectiva común y convergente. Esta perspectiva convergente permite, por un lado, a la teoría de la acción comunicativa, hacerse reflexiva; es decir, mostrar la emergencia de las estructuras de racionalidad que reconstruye la emergencia histórica, pero él lo hace en términos sociológicos, no digamos en términos filosóficos, sobre la base de una reconstrucción de las obras de Mead y de Durkheim.

Por otra parte, permite dar cumplida respuesta a la pregunta empírico-teórica inicial, de en qué sentido la modernización de la sociedad puede ser entendida como racionalización. Habermas logra, dentro de este esquema, apropiarse por entero de toda la obra de Weber y el diagnóstico weberiano de la actualidad. Esta es la segunda clave en la construcción del paradigma de la comunicación.

Vamos a pasar a una tercera clave. La tercera clave la tenemos en el capítulo VI, segundo excursus sistemático, «sistema y mundo de la vida». Es la apropiación por otra parte de Habermas del funcionalismo sistémico.

Lo que acabo de decir en la segunda clave tan sólo representa un lado de la cuestión. Ya que si en la reconstrucción del proceso de racionalización del mundo de la vida, hemos visto que la integración de las sociedades se ve cada vez más remitida a un consenso alcanzado argumentativamente, precisamente entonces es cuando se hace más urgente la cuestión de los límites de la capacidad integrativa de la acción que apela a este con-

senso, a ese entendimiento. Surge la pregunta por los límites de la eficacia empírica de los motivos racionales.

La coacción a la reproducción que experimenta un sistema social y que corre y penetra a través de las orientaciones de acción de los sujetos socializados, se cierra a un análisis que esté planteado sólo en términos de estructuras de comunicación y de interacción. Ese análisis sería entonces puro idealismo.

La racionalización del mundo de la vida obtiene su importancia precisamente cuando se la mira en la perspectiva de una historia sistémica, que sólo puede abordarse en términos funcionalistas. Es decir, para Habermas, por supuesto, hay que tener presente la integración de las sociedades en términos de consenso y de entendimiento y, por supuesto, lo que llama también su interacción sistémica.

En toda la obra de Habermas, el ejemplo clásico para explicar esta distinción, interacción social-interacción sistémica, es siempre el capitalismo liberal. Ahí tenemos sus nuevos principios en los que se está de acuerdo, una organización de la interacción social. Pero esas interacciones tienen efectos, esos efectos se acumulan, y han de ser el objeto de una consideración que no es una consideración de tipo constructivo, normativo, o interactivo; ha sido el tipo de consideración iniciado por la economía política clásica. Es decir, que estudia la lógica, o estudia el movimiento dinámico y lógico de los movimientos de los efectos agregados de la acción. Lógica y dinámica que tiene lugar o se cumple a espaldas de los sujetos. De ahí que los pensadores liberales, además de postular como natural o como ideal un determinado orden normativo de la sociedad, siempre han de dar por supuesto que los efectos acumulados de la acción, descritos por la economía política clásica, son capaces de autoestabilizarse.

Es decir, que la sociedad puede estar integrada socialmente, en términos de normas, valores, interactivamente, y queda a su vez integrada sistémicamente. Ese es el ejemplo clásico de lo que Habermas está diciendo aquí. Hasta ahora sólo ha visto estructuras de interacción, esto sería puro idealismo. La cosa ahora ha de ser objeto de una investigación de tipo sistémico.

Así Habermas entiende, entonces, la evolución social como un proceso de diferenciación de segundo orden. Al aumentar la racionalidad de uno y la complejidad del otro (mundo de la vida y sistema) —estructuras de interacción y aspectos sistémicos, es decir, efectos agregados de la acción a espaldas de los sujetos—, no sólo se diferencian internamente en tanto que tales, sino que también se diferencian el uno del otro.

A la articulación rigurosa de estos dos momentos (el de interacción social y el de interacción sistémica), Habermas la considera de trascendental importancia, y la considera de tanta importancia porque ve dividida a la sociología contemporánea en tres corrientes centradas exclusivamente

en los aspectos de entendimiento e interacción, etc., y hay corrientes centradas en aspectos sistémicos.

Lo considera de tan transcendental importancia, que se juzga obligado a contrastar el desarrollo positivo que hace de ella (en el capítulo VI, «sistema y mundo de la vida») con el fracaso de lo que Habermas considera el primer gran intento sistemático que se ha realizado después del idealismo alemán, de mediar entre esas dos dimensiones de la sociedad. Conviene contrastar el capítulo VI (lo que ha dicho Habermas) con lo que él considera que es el fracaso del primer gran intento sistemático, que se ha hecho después del idealismo alemán, de mediar entre esas dos dimensiones de la sociedad: la de la interacción y la de la interacción sistémica. Se trata de la obra de Parsons de «un clásico», de cuyos errores tiene todavía mucho que aprender todo aquél que «quiera ser dueño de las novedades y no víctima de ellas».

La conexión sin mediaciones que Parsons establece entre teoría de la acción y teoría de sistemas, es la responsable de la imagen armónica que éste ofrece sobre la modernidad social. Entonces, el error está ahí, no detrás de las dos cosas. Sólo una adecuada articulación de la dimensión mundo de la vida y la dimensión interacción y la dimensión sistema, nos suministra el marco conceptual en el que Habermas se propone reformular la problemática, en la que fracasa tanto Weber como tradición crítica, el pensamiento dialéctico, al enfrentarse con los fenómenos del mundo posliberal. El capítulo «de Parsons a Marx», VIII, es un capítulo particularmente desorganizado, aun desconcertante, pero lejos de ser un mero apéndice, constituye en realidad una cuarta clave de la obra, pues contiene los temas en los que precisamente habría de medirse el nuevo paradigma.

Entro a considerar el capítulo final de estas consideraciones finales. Es aquí donde comienzan las dudas o donde pueden comenzar las dudas del lector. Este es un capítulo clave, pero ¿qué ha pretendido en él Habermas? Es aquí donde echamos en falta problemas que nos hubieran gustado tratar, en concreto la situación social o global, general, de los años 70. Mostrar sistemáticamente las razones del fracaso de la tradición crítica, tanto en Marx como en sus últimas figuras señeras, al enfrentarse éstos despectivamente con el problema de la articulación de la racionalidad moderna y con los fenómenos del capitalismo postliberal. En este intento ha demostrado además, que la pluralidad de paradigmas que rige hoy en la investigación sociológica, no es razón para que los árboles no dejen ver el bosque. Pues no hay por qué abandonar ni la intención —eso lo ha demostrado perfectamente en esta obra—, ni la globalidad de análisis con el que la sociología vino al mundo como ciencia de las causas, del significado y del alcance de la terminación del proceso de racionalización que significa la modernidad. Así nació la sociología y creo que, por primera vez, volve-

mos a tenerla aquí en esta obra de Habermas en un análisis de este alcance y de esta globalidad.

Aparte de eso, al desentrañar el significado de esa racionalización, Habermas ha sabido recoger, aunque recurriendo para ello a tradiciones filosóficas de autocomprensión más modesta, las corrientes analíticas; ha sabido recoger los problemas e intenciones de la «gran filosofía», como dice Adorno, del idealismo alemán. Todo esto no es poco, pero hoy pienso que no es todo.

El lector percibe, para expresarnos en el mismo lenguaje que nos proporciona Habermas, que los problemas específicos de hoy, de la actualidad, pasan por los problemas de autoestabilización sistémica de un complejo económico, uno solo: la economía mundial y un sistema de equilibrios de subsistemas político-administrativos, complementarios del primero, que hacen dudoso hablar de sociedades; Habermas se mantiene en esta perspectiva, reducidas como están las sociedades a mundos de la vida de distintos niveles de racionalización. Niveles que el sistema, un sistema global, tanto en su aspecto político-administrativo como económico, homogeneiza aunque sólo sea por el mero hecho de que lo reduce a entornos. Ello hace dudar de la adecuación de la historia sistémica que Habermas recoge, como marco para probar el alcance explicativo y medir los límites, pero a la vez la virtualidad crítica de la razón comunicativa. Esta se mantiene en el marco de las sociedades occidentales. Insisto en que extraña mucho e irrita, incluso, que en esta obra no se abandone el marco de los estudios recogidos en el libro *Ciencia y técnica como ideología*, y se ignore otros autores que definen la situación económica mundial en otra perspectiva, como Fröbel. Uno no se explica esto, máxime cuando Fröbel estuvo en el mismo instituto.

Ello hace dudar, insisto, de la adecuación de la historia sistémica que Habermas escoge, como marco para probar el alcance explicativo y medir los límites y la virtualidad crítica de la razón comunicativa. El desacoplamiento del sistema y mundo de la vida, aun determinado por la forma inicial que ese desacoplamiento tuvo en Occidente, tiene hoy más alcance que el de los fenómenos en cuya explicación fracasó la tradición crítica. Hoy es de bastante más alcance Habermas, él enumera los nuevos fenómenos, pero tampoco se mide por ellos, y deja al lector pensando si a los fenómenos que ya están analizados, como la razón comunicativa, los aspectos sistémicos de la sociedad, pero en los que la teoría de esa razón puede todavía mostrar su alcance explicativo, no hay que añadir hoy otros que estén al alcance explicativo de ésta, por lo demás, espléndida teoría de la modernidad.

No deja de ser paradójico, y con esto entro en algunas observaciones a los temas aludidos al hablar de la segunda clave de la obra, que sea precisamente la teoría de la acción comunicativa la que nos explique la buena salud de que, en conjunto, ha gozado en este decenio, desde 1974 a 1984,

a la hora de remitirse y sostenerse las unas en las otras, el grupo de disciplinas formado por la teoría del aprendizaje, de la decisión racional, de los juegos, la teoría económica de la sociedad y la teoría de sistemas.

Como nos aclara el propio Habermas, la segunda generación de ideologías, nacidas en el mundo occidental (comunismo, anarquismo, etc.), comparte todavía con la primera, la forma de representaciones totalizadoras que apelan a la conciencia política de compañeros de luchas y correligionarios. Pero precisamente esta forma de interpretaciones totales de tipo global, y con poder de integración, proyectadas desde el mundo de la vida —proyectadas desde la perspectiva de la interacción social— tenía que hundirse con la estructura de la comunicación de la modernidad avanzada. Una vez eliminados los residuos auráticos de lo sacro y volatilizados los productos de la imaginación sintetizadora de imágenes del mundo, la forma de entendimiento plenamente diferenciada —entendimiento intersubjetivo— se hace tan transparente en su validez, que ya no garantiza refugio alguno para el poder estructural de las ideologías; por lo que cabría esperar que se hiciera manifiesta la competencia entre las formas de interacción social y las formas de interacción sistémica. Y, sin embargo, las sociedades del capitalismo tardío no confirman esta sospecha. Han encontrado un equivalente funcional a las ideologías. La tarea positiva de cubrir ideológicamente una determinada necesidad de interpretación, la vemos hoy sustituida por la exigencia negativa de evitar que las interpretaciones que se hacen alcancen el nivel integrador de las ideologías. La conciencia cotidiana se ve despojada de su capacidad de síntesis, se ve fragmentada. Si esto es así, a este conjunto de ciencias —insisto que es la teoría del aprendizaje, de la decisión racional, de los juegos, de sistemas, la nueva teoría económica de la sociedad, etc.— si esto es así, a este conjunto de ciencias le basta y le sobra con la infradeterminación categorial de la teoría del aprendizaje, a la hora de traducir y reducir los términos de acción a términos instrumentales, que elaboran las ciencias de la decisión, y a éstas conectar a través de la teoría de la organización, con los imperativos sistémicos, elucidados con ayuda de la teoría de sistemas.

La teoría de la cosificación tardocapitalista, reformulada en términos de sistema-mundo de la vida, necesita ser completada con un análisis de la modernidad cultural, que ocuparía el lugar de la teoría de la conciencia de clase, hoy superada. En lugar de ponerse al servicio de la crítica ideológica, su función sería la de explicar el empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana. En lugar de andar a la búsqueda de huellas de la conciencia revolucionaria, tendría que estudiar las condiciones para una reconexión de la cultura racionalizada con una comunicación cotidiana, necesitada de tradiciones vivas, porque hoy aquéllas con las que cuenta están muertas, y la conciencia cotidiana está absolutamente empobrecida.

Con ello tenemos formulado por el propio Habermas algo de lo que el lector habría esperado y que quizás considere, por lo menos en el nivel de las condiciones más generales de esa reconexión, como la prueba de fuego de la teoría de la acción comunicativa, si es que ésta no quiere situarse como una pura abstracción sobre las ciencias de lo sistémico, sobre las ciencias que acabo de señalar.

Para terminar, algunas consideraciones sobre el capítulo I, II, primer curso sistemático, «acción social, actividad ideológica y comunicación». Unas breves observaciones sobre el primer conjunto de temas. Como véis estoy haciendo críticas a Habermas desde muy distintos puntos de vista, pero me interesa subrayar las importantes críticas que se le están haciendo desde la filosofía del lenguaje, pura y dura. Afirmar, como afirma Habermas, que a partir de las formas de los enunciados pueden aclararse, primero, las condiciones semánticas, bajo las que vale la correspondiente oración; pero que en cuanto pasamos a un análisis de las posibilidades de fundamentación de los enunciados, se ponen de manifiesto las implicaciones pragmáticas del concepto de validez, o sea, la lucha entre semántica y pragmática; afirmar también, como hace Habermas, que el sentido de las distintas pretensiones de validez puede explicitarse especificando en términos de una lógica de la argumentación las condiciones en que puede llevarse a cabo su resolución (esta lógica de argumentación no existe); afirmar, como afirma Habermas que no basta con el análisis semántico; hacer toda esta serie de afirmaciones frente a los teóricos de la filosofía del lenguaje, es como mucho mantenerse o dilatarse, en consideraciones siempre preliminares y quedarse todavía muy lejos de una mediación efectiva, entre una teoría de la comunicación —extremada en el caso de Habermas en una pragmática formal— y una semántica formal. No hay mediación todavía, no la establece todavía. La autocomposición de algunos de sus exponentes daría cumplimiento al hecho de que la semántica formal sería algo parecido a lo que la tradición pretendió con la ontología y la modernidad, con la filosofía trascendental; esto se realiza en la semántica formal como disciplina-núcleo de la filosofía analítica del lenguaje. Viene esta semántica formal con las intenciones de la filosofía primera, nada quiere saber en absoluto de imbricaciones de análisis empíricos y de análisis transcendentales. Es de ahí de donde los planteamientos de Habermas han recibido, a mi entender, los ataques más serios. Si tiene razón la semántica formal, sencillamente no la tiene Habermas si prescindimos de los análisis provenientes de las renovaciones de la filosofía trascendental, en el sentido fuerte, un tanto ajena al status cuestiones; me estoy refiriendo a Apel, que postula una renovación de la filosofía trascendental, en el sentido duro, lo que me parece un tanto regar fuera del tiesto, en vistas de la problemática que plantea Habermas y la clase de ataques que presenta la semántica formal.

La convergencia de las tradiciones a las que apela Habermas hacen sos-

pechar que, probablemente, sea Habermas quien tenga más razón; porque esto converge muy bien cuando Habermas lo estudia; es clave su Teoría de la comunicación en esta convergencia.

La verdad es que no es asunto de convergencia, como dice el propio Habermas, sino de resolución discursiva de pretensiones de validez. Quiero decir, que, aparte de la crítica de que probablemente la obra de *Teoría de la acción comunicativa*, desengañe o frustre un tanto al lector, porque no responde, o no veo que responda exactamente, y no se centre en problemas que el lector está esperando que se traten aquí. Falla también esta teoría, tiene una serie de puntos sueltos, pero muy importantes, en aspectos de fundamentación de su teoría, que supone un enfrentamiento con la filosofía analítica. Frente a la filosofía analítica se postulan una serie de cosas, frente a la semántica formal una pragmática universal; los analíticos no saben que es eso, y dicen que se lo expliquen. La explicación se ve remitida a una lógica de la argumentación, Tugendhat le responde que eso no existe. Quedará claro que no existe, cuando Habermas se ponga a desarrollarlo, todavía no se ha puesto.

Estos flecos hay que abordarlos, elaborarlos y mostrar que, efectivamente, son como supone, solamente supone hoy Habermas, pero sin haberlo desarrollado, frente a otras tradiciones filosóficas importantes.

## INDICE

Presentación .....	6
La fundamentación de la razón práctica en la Escuela de Erlangen; <i>Manuel Jiménez Redondo</i> .....	7
Ciencia y técnica como ideología; <i>Juan Manuel Martínez</i> .....	23
La recuperación de Ditley por Habermas; <i>José Luis de la Iglesia</i>	
La constitución del sujeto moral en Habermas; <i>Francisco José Mar-</i> <i>tínez</i> .....	59
Estado, poder y legitimación en Habermas; <i>José María González</i>	75
La teoría de la acción comunicativa en Habermas (I); <i>Agapito Maes-</i> <i>tre</i> .....	103
La teoría de la acción comunicativa de Habermas (II); <i>Manuel Ji-</i> <i>ménez Redondo</i> .....	129

# 11.1.17

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that every entry should be supported by a valid receipt or invoice. This ensures transparency and allows for easy verification of the data.

2. The second part outlines the process for handling discrepancies. If there is a difference between the recorded amount and the actual amount received or paid, it is crucial to investigate the cause immediately. This could be due to a clerical error, a missing receipt, or a change in the terms of the agreement.

3. The third part provides guidelines for the frequency of reconciling accounts. It is recommended to perform a reconciliation at least once a month. This helps in identifying any issues early on and prevents them from becoming more complex over time.

4. The final part of the document discusses the role of technology in accounting. Modern accounting software can significantly reduce the risk of human error and streamline the reconciliation process. However, it is important to ensure that the software is secure and that data is backed up regularly.

## **OTRAS PUBLICACIONES DE LA FIM**

- Vías democráticas al socialismo
- Para una historia del P.C.E.
- El marxismo en España
- Teoría económica marxista y capitalismo contemporáneo
- Función social del intelectual
- La psicología como ciencia (agotado)
- La biología evolucionista y la dialéctica
- El aborto, un tema para debate
- Debate sobre la droga (agotado)
- La izquierda y el movimiento por la paz
- Mujer, paz y militarismo
- Teoría e intervención en la ciudad
- «El origen de la familia...» cien años después
- El partido de ayer y de hoy
- La escuela de Budapest (agotado)
- El pensamiento político de Dimitrov (agotado)
- El pensamiento político de Togliatti
- Los intelectuales y la sociedad actual (agotado)
- Trabajadores intelectuales, sociología y acción (agotado)
- Encuentros sobre feminismo y política (agotado)
- 60 años de historia (agotado)
- La experiencia socialista a debate.
- La estructura de la clase obrera. El impacto de las nuevas tecnologías.
- El sistema judicial en España.
- Urbanismo y política municipal: ¿nuevo planeamiento frente a consolidación del poder local?

- La obra de Lukacs hoy. Tomos I y II
- Escritos de política y filosofía. Adolfo Sánchez Vázquez.
- Espacio político del movimiento vecinal y del consumerista en la España actual.

## EN PREPARACION

- Nuevas tecnologías y transformaciones del conjunto salarial.
- Los marxistas ingleses de los años 30.



