

INTRODUCCION

KANT Y HEGEL EN EL PENSAMIENTO DE HABERMAS

1. «Acción comunicativa» y «mundo de la vida»

Una teoría de la sociedad no puede eludir el problema de la «racionalidad» en tres planos distintos. Ni en el plano metateórico de las implicaciones que los conceptos de acción social que introduce tienen para esa cuestión; ni en el plano metodológico de las implicaciones que tiene para esa cuestión el acceso a su objeto de conocimiento adoptando la actitud del participante («comprensión» *versus* «explicación»); ni, finalmente, al enfrentarse a la cuestión sustantiva de en qué sentido la «modernización» de las sociedades puede entenderse como un proceso de «racionalización». Con esta tesis se abre *Teoría de la Acción Comunicativa*.¹ Por «acción comunicativa» entiende Habermas la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de «acciones de habla» en que los hablantes pretenden «inteligibilidad» para lo que dicen, «verdad» para el contenido de lo que dicen o

1. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, 1987, I, pág. 22.

para las presuposiciones de existencia de lo que dicen cuando la «acción de habla» no es un acto de aserción; «rectitud» para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente e, indirectamente, para ese contexto normativo, y «veracidad» para sus actos de habla como expresión de lo que piensan. Las pretensiones de «verdad» y «rectitud» las entiende Habermas como una promesa de posible desempeño por medio de «razones» cuando ello resulte necesario, es decir, cuando la «pretensión» quede en tela de juicio. El «discurso», es decir, el efectivo desempeño por medio de argumentos de las pretensiones de verdad y rectitud que el hablante no puede menos de entablar en los contextos de acción, es una «prosecución» de la acción comunicativa en un plano reflexivo; es, pues, una «forma de reflexión» de la acción comunicativa. De los supuestos que la propia «práctica argumentativa» comporta, es decir, de las suposiciones que quien de verdad se pone a argumentar sobre la rectitud o no rectitud de una norma «no puede menos de» hacer, deriva Habermas (o pretende Habermas que cabe derivar) la reformulación que lleva a cabo del principio categórico de Kant («principio U»), que, si tal posibilidad de derivación es cierta, cabe reducir al «principio D». En rigor, lo que Habermas ha ofrecido hasta ahora ha sido un «bosquejo» de esa posibilidad de derivación.² Y, por supuesto, todo lo que vengo diciendo implica la tesis (metateórica) de que «el em-

2. J. Habermas, *Conciencia moral y Acción Comunicativa*, Barcelona, 1985.

pleo del lenguaje orientado al entendimiento», es decir, el tipo de coordinación de la acción en que sin reservas los agentes entablan con sus actos de habla las pretensiones dichas, es el «modo primario» de empleo del lenguaje (y, correspondientemente, la «acción comunicativa», el tipo «primario» de acción) en el sentido de que otros tipos de empleo habrán de resultar «parasitarios» o «derivativos» de él. Si así no fuera, el «potencial de razón que la acción comunicativa lleva en su seno», que se expresa en la pretensión universalista del «principio U», quedaría en una extrapolación ilusiva de elementos de validez internos a un «juego de lenguaje» particular y provinciano. Esa tesis, bien controvertible y, por supuesto, más que controvertida,³ es uno de los principales rehenes que Habermas tiene entregados a la fortuna, esto es, a la discusión corriente en filosofía del lenguaje. Es también un buen ejemplo del tipo de teoría que Habermas practica. Elementos tomados de la tradición filosófica, y que es en la discusión filosófica donde han de acreditarse, inspiran e incluso quedan absorbidos en una conceptualización que es ingrediente de una teoría sociológica que tiene que acreditarse por su alcance explicativo

3. Habermas introduce primero el concepto de «acción comunicativa» dando por sentado el carácter primario del «empleo del lenguaje orientado al entendimiento» en «¿Qué significa pragmática universal?», en J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989, págs. 299 y sigs. Posteriormente, casi todo lo que Habermas escribe sobre ese concepto se centra en la defensa de ese supuesto; véase, sobre todo, *Teoría de la Acción Comunicativa*, loc. cit., I, págs. 351 y sigs. y *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, págs. 68 y sigs. y págs. 108 y sigs.

como teoría de las sociedades contemporáneas.

Como concepto «complementario» del de acción comunicativa, Habermas introduce el concepto de «mundo de la vida». Es éste el concepto que más piruetas le ha obligado a practicar, el que en ocasiones da a su obra una apariencia de candidez y optimismo que está muy lejos de tener, el que le permite renovar la tradición de pensamiento hegeliano-marxista, presentarse como continuador de ella y a la vez romper con elementos básicos de ella, el que le lleva a ser kantiano para seguir apropiándose la tradición de Hegel, el que le obliga a rechazar a la vez tanto a Hegel como a Kant, el que, al cabo, le lleva a dar respuestas demasiado próximas a Kant y Hegel como para ser aceptables cuando se las mide por ese obligado rechazo, y el concepto con que en todo caso se relaciona la problemática de los artículos recogidos en este libro.

Aun a costa de ser excesivamente sumario, he de señalar, pues, las distintas perspectivas desde las que se van acumulando el contenido y la problemática que en el pensamiento de Habermas adquiere este concepto. Habermas lo introduce, *primero*, para referirse al saber implícito o atemático, al «saber de fondo» sobre el que se sostiene la «normalidad» de una «situación de habla»; se trata también del trasfondo de lo sabido y familiar, sobre el que adquieren su *point* las sorpresas y los problemas que nos advienen como algo objetivo. Se trata, pues, de aquello a lo que como suelo o fundamento del saber explícito, y contra toda veleidad fundamentalista de los sistemas de saber, se refieren el pragmatismo

con su crítica de la «duda cartesiana», E. Husserl (contra o pese a sí mismo) en *La Crisis de las Ciencias Europeas*, M. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción*, L. Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, J. Searle en «The Background»,⁴ etc. Segundo, ese trasfondo en el que y desde el que el agente no puede verse a sí mismo sino como iniciador de cadenas de acción, sólo es si acaso objetivable en su totalidad desde una perspectiva extraña, que a la vez permanece ligada a los supuestos de su propio mundo. El investigador de campo, el antropólogo cultural, se sitúan por así decir sobre las espaldas del actor y ven la acción de éste como elemento de un proceso circular en que el actor ya no aparece como iniciador, sino como producto de tradiciones en las que está, de grupos solidarios a los que pertenece, de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sometido.⁵ El «mundo de la vida» son «los mundos socioculturales de la vida» de la Antropología Cultural. La interacción de los agentes aparece desde esta perspectiva como el medio en el que un mundo sociocultural de la vida se reproduce. Tercero, la casi obligada perspectiva relativista de la Antropología Cultural hace ineludible la cuestión (no se olvide que buena parte del actual debate sobre racionalidad nace en el contexto de la Antropología Cultural) de sobre qué estriba la objetividad de un saber que, por un lado, se sabe ligado a supuestos y a

4. En J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, 1983, págs. 141 y sigs.

5. Véase J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, loc. cit., págs. 98 y sigs.

certezas de fondo que, al igual que ocurre en su objeto de conocimiento, no puede tematizar porque no está en su mano tematizarlos, y que, por otro, no puede acceder a su objeto de conocimiento si no es por vía de «comprensión» quedando asimismo ligado a los supuestos vigentes en el objeto que investiga. Para Habermas, este problema metodológico no tendría solución si ésta no viniese inscrita en aquello mismo que plantea el problema.⁶ La «comprensión» de lo propio y de lo extraño es ejercicio de una «competencia interactiva» que tiene un núcleo universal. La idea proviene del concepto de «gramática universal» de Chomsky (al que Habermas, recurriendo a Humboldt,⁷ convierte en la idea de una «pragmática universal», esto es, de una investigación de «universales del habla») y permite a Habermas conectar tanto con el programa de investigación de N. Chomsky,⁸ como sobre todo con los programas de investigación de J. Piaget y de L. Kohlberg, en el sentido de una investigación de «competencias universales de la especie» en la pers-

6. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, 1988, págs. 467 y sigs.

7. Esto es, a la visión que Humboldt desarrolla del lenguaje a partir del «habla» y la idea que Humboldt sugiere de «universales del habla». Por lo demás, la idea de Chomsky de «gramática universal» tiene, entre otras raíces (véase N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, 1966), casi los mismos textos de Humboldt. Véase sobre todo, W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, sección segunda*, en: *Wilhelm von Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie*, Stuttgart, 1979, págs. 191 y sigs.

8. Véase J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, loc. cit., págs. 77 y sigs., y 313 y sigs.

pectiva de una lógica evolutiva. Los supuestos de la «acción comunicativa» quedan entonces interpretados como núcleo universal de esa competencia de interacción y el sistema de las cuatro pretensiones de validez, como «base universal de validez del habla». Esta primera pirueta de Habermas viene acompañada de otra aún más sorprendente. Al igual que ocurre con todo saber implícito, tampoco está en nuestra mano tematizar sin más esos supuestos, a no ser que se produzcan problematizaciones que nos los hagan patentes como tales. Los grandes problemas a que se refiere *Teoría de la Acción Comunicativa* en el diagnóstico que hace de las sociedades contemporáneas son al propio tiempo los que explicarían que elementos claves de que la teoría hace uso sean metodológicamente posibles o accesibles;⁹ sobre esto volveré al final. *Cuarto*, como la producción y reproducción de un «mundo sociocultural de la vida» sólo tiene lugar en el medio que representa la interacción de los implicados en él, la estructura de esas «competencias» puede leerse de dos maneras: como competencias individuales que permiten a los implicados integrarse por vía de socialización en ese mundo, crecer en él, y como «infraestructura» de los propios sistemas de acción.¹⁰ Esta idea de «núcleo universalista» de los sistemas de acción de que se componen los mundos socioculturales de la

9. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, loc. cit., págs. 495 y sig., y *Teoría de la Acción Comunicativa*, loc. cit., II, págs. 568 y sigs.

10. Véase J. Habermas, «Reconstrucción del Materialismo Histórico» en la obra del mismo título, Madrid, 1983.

vida, es lo que permite a Habermas conectar (en una perspectiva evolutiva en la que prevalece la concepción tomada de los programas de investigación ontogenética de J. Piaget y L. Kohlberg) con la idea de M. Weber de «proceso de racionalización» de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo y con lo que E. Durkheim desarrolla en *Las formas elementales de la vida religiosa* y *La división del trabajo social*, transformar ambas cosas en la idea de «racionalización del mundo de la vida» y focalizar este concepto, como ya sucedía en Durkheim y Weber, hacia los umbrales del mundo moderno, con el fin de responder a la cuestión de en qué sentido el proceso de «modernización» puede entenderse como un proceso de «racionalización». Quinto, este inmenso «rompecabezas» de perspectivas y de tradiciones de teoría filosófica y sociológica, difícilmente abarcable, en el que, conforme a los puntos señalados hasta aquí, se va articulando de forma más o menos coherente la obra de Habermas, diríase que tiene en el fondo una finalidad, si no única, sí primaria, a saber, la de reformular el concepto de «eticidad» de Hegel, desligándolo de la metafísica hegeliana del Espíritu, y ello con el fin de recuperar el concepto de sociedad articulado en dos niveles («eticidad» y «sistema») con que siempre había operado el análisis hegeliano-marxista de las sociedades modernas y que en la evolución interna de esa tradición había ido siendo reducido a una sola dimensión, despojado de su aguijón crítico, hasta quedar por fin encallado en la «teología negativa» de Th. W. Adorno; «mundo de la vida» es lo que Hegel llama «eticidad». En los

estudios de filosofía moral y filosofía del derecho que Habermas ha venido desarrollando sobre todo en el último decenio y entre los que figuran los recogidos en este libro aparecen en primer plano dos, digamos, mensajes, que a primera vista no son fáciles de conciliar. Por un lado, un denodado intento de reformular la filosofía moral, política y jurídica de Kant; por otro, un soberano desprecio hegeliano del moralismo abstracto, un insistente aviso de que toda tentativa de hacer un uso directamente normativo de la «ética del discurso», y en general, de los «elementos normativos» reformulados, habrá de resultar vacía e ideológica. Me parece que esta «contradicción» pierde su carácter de tal si se tiene presente que lo que Habermas pretende es recurrir a medios kantianos para reconstruir una categoría hegeliana. Veamos cómo.

2. El programa de Habermas

Difícilmente puede entenderse lo que Habermas pretende en *Teoría de la Acción Comunicativa* si no se toman en serio las dos caracterizaciones de tipo global que reiteradamente se hacen de esa obra a lo largo de ella: a) la obra es una «investigación de fundamentos», b) la obra es una revisión de la recepción que se hizo en el «marxismo occidental» (léase: Lukács, Korsch, Gramsci, y sobre todo el primero como trasfondo teórico del grupo que a principio de los años treinta se reunió en torno a M. Horkheimer) del diagnóstico que había efectuado M. Weber del

mundo contemporáneo, y, por tanto, una «segunda recepción» de Weber en el espíritu del «marxismo occidental». Detengámonos un momento en ambas caracterizaciones.

a) Que el «filósofo» Habermas está en función del Habermas «teórico de la sociedad» y que, por tanto, toda su filosofía se endereza al intento de articular una teoría de las sociedades contemporáneas es algo que *va de soi*. Que el joven Habermas, con un bagaje intelectual bien distinto del de los francforteses, queda fascinado por lo que había sido el programa de investigación de éstos a principios de los años treinta y convencido de que el fracaso de ese programa a lo largo de ese decenio representaba el agotamiento de la concepción ligada a la «Lógica» de Hegel en la que la tradición del «marxismo occidental» se había articulado y, si se quiere, el fin del «marxismo occidental», constituye el punto de partida. Que ese fracaso tenía que ver con el cumplimiento de los pronósticos de Weber sobre los de Marx, constituía un dato obvio para alguien que se movía a la sombra de Th. W. Adorno. Que el potencial de análisis y diagnóstico desarrollado por las tradiciones de Marx y de Weber por separado y por ambas tomadas conjuntamente no tenía par, era una evidencia para un devorador de la literatura sociológica centroeuropea y anglosajona. Que ese potencial no tenía por qué correr la suerte de la articulación conceptual hegeliana que los francforteses habían sido los últimos en conferirle y que le impedía dar razón de sí mismo, una convicción de partida. Y que

de esa convicción había que dar cuenta en el contexto de la discusión filosófica y sociológica contemporánea, la forma que esa convicción empieza cobrando, esto es, el programa teórico de Habermas. El talante radicalmente «antiteológico», «ateo», de Habermas hizo, por paradójicas que estas expresiones puedan resultar en este contexto, todo lo demás. Pienso que conviene subrayar esto, porque me parece que quizá lo que hace a Habermas más insufrible en algunos de nuestros medios es su cauteloso racionalismo acompañado de un despreocupado desdén por las formas marxistas y posmodernas de una teología que se ignora a sí misma; la no crítica radical del racionalismo occidental es algo que en nuestros medios no ha gozado nunca de excesivo prestigio frente al «más allá de la razón», ni la «dialéctica de la ilustración» nada que haya merecido excesiva atención ni desempeñado ningún papel importante frente al moralismo abstracto y la «teología».

Pues bien, en la pululante diversidad de planteamientos de «sociología comprensiva», por un lado, y en la asimismo pululante diversidad de planteamientos «objetivantes», por otro, entre los que destacan los que se acogen a los rótulos de «funcionalismo» y «teoría de sistemas», que son los que, por parte de los planteamientos objetivantes, propenden a romper o decididamente rompen con la idea de que la sociología o la teoría sociológica pueda desarrollarse conforme al modelo de la física; en la muy distinta acreditación que ambas clases de planteamientos venían experimentando en campos muy distintos; en la posibilidad que los planteamientos

sistémicos (T. Parsons, N. Luhmann) abren de, al menos, recuperar el nivel de análisis sociológico global que había caracterizado a la «gran tradición» de teoría sociológica;¹¹ en el ejemplo que representa la Antropología Cultural de cuño funcionalista, en la que el acceso «comprensivo» al objeto de conocimiento queda al servicio de un tratamiento del objeto de conocimiento como «sistema» sociocultural, en el que el concepto de «sistema» cobra un sentido claro y neto frente a la autocomprensión de los implicados en el mundo sociocultural de que se trate; en la demostración que el análisis sistémico lleva a cabo de que cuando la diferenciación de los «sistemas sociales» se desplaza hacia el polo de la «diferenciación funcional» (frente a la «diferenciación segmentaria»), como es definitivamente el caso en las sociedades modernas y contemporáneas, emergen esferas de acción, ámbitos de socialidad «exenta de contenido normativo», cuya consistencia no depende directamente de las «orientaciones de acción» de los implicados en ellos, sino que se revela para los implicados mismos como un proceso que discurre anónimamente por encima de las cabezas de todos, ya que la dimensión sistémica de las sociedades «inmigra», por así decir, al propio interior de los mundos socioculturales de la vida desbordándolos, a la vez que ello supone una ganancia en «grados de libertad» para el «sistema social» considerado como tal «sistema»; en todo ello Habermas ve ante

¹¹. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, loc. cit., págs. 309 y sigs.

todo una posibilidad, a saber, la de comenzar la revisión de la tradición en que, no sin estilizaciones, él mismo se coloca, empezando por una reformulación de las categorías básicas (las de «eticidad» y «sistema») en que Hegel, definitivamente en su *Filosofía del Derecho*,¹² había articulado su análisis de la modernidad social, análisis que fue siempre el marco de referencia de la tradición hegeliano-marxista. Los rasgos más básicos de ese esquema pueden expresarse de forma bien breve: en el marco metafísico del retorno a sí de un saber que a sí mismo se sabe o del retorno a sí de un sujeto-especie extrañado de sí en un devenir que es a la vez catástrofe y «proceso de formación», marco que constituye la garantía de buen suceso de todo el proceso, Hegel-Marx entienden la característica básica de la modernidad social como una ruptura de la «eticidad», causada por el propio reconocimiento e imposición de que en los umbrales del mundo moderno son objeto los «derechos de la subjetividad», por el extrañamiento que la propia estructura de la «subjetividad moderna» hace posible respecto de los «mundos socioculturales de la vida»;¹³ la propia actividad de un sujeto «infinitamente excitado» genera un orden objetivo «exento de sujeto» que, siendo resultante de la actividad del sujeto, queda sometido a leyes tan rígidas «como las que gobiernan el movimiento de los planetas» (Hegel);¹⁴ el propio movimiento de este extrañamiento

12. C. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafos 142-259.

13. *Ibid.*, 182-187.

14. *Ibid.*, 189.

del Espíritu respecto de sí, la propia dinámica interna de ese orden objetivo, es promesa de una superación de él en un orden de «eticidad» reconstruida en un plano superior, en un plano que «hace justicia a todos los momentos de la Idea». ¹⁵ Y en todo caso éste es también el marco en el que Hegel deshace, a la vez que, en términos de «derechos de la subjetividad», también absorbe (*hebt auf*), el moralismo abstracto de Kant.

b) En el arco de tradición que va de la *Filosofía del Derecho* de Hegel a la *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y Th. W. Adorno pasando por la recepción de la obra de M. Weber, se va tejiendo, adensándose y aun enrevesándose en ese esquema una consideración de elementos, los cruciales de la modernidad cultural y social, a la vez que una reconsideración de los hitos de esa misma tradición, que terminan en una «teologización» de la perspectiva crítica y en una autoanulación, si no de una capacidad analítica unilateralmente hiperexcitada y con escasa apertura a lo ajeno, sí de la capacidad que una trama conceptual ha de tener de dar razón de sí misma. ¹⁶ He aquí algunos de esos elementos e hitos:

15. *Ibid.*, 184.

16. Para Adorno, comenta en una ocasión H. Marcuse, todo lo que se salía de la conceptualización hegeliana, era más o menos «positivismo». De lo segundo se percata definitivamente Habermas en su discusión con N. Luhmann. En *Teoría de la Acción Comunicativa* comenta en una ocasión que lo que para Adorno, sin poder dar razón de ello, es una «visión del máximo espanto», es para N. Luhmann un «punto de partida trivial».

la descentración que en los umbrales del mundo moderno experimentan las formas concretas de vida a causa de la emergencia de estructuras de conciencia por las que esas formas se ven remitidas en su proceso de reproducción a un medio que las trasciende, pero que en tal trascendencia parece quedarse también vacío; ¹⁷ la ambigüedad de tales «derechos de la subjetividad», que por una parte afirman su carácter moral allende toda forma de «eticidad concreta» y que por otra parecen reducirse a condiciones de posibilidad de una diferenciación de sistemas sociales, que no tendría otras raíces que la propia lógica interna de ese proceso histórico de diferenciación, la cual, al hacerse patente, haría definitivamente imposible y ociosa una consideración del orden social en los términos que habían sido habituales en la tradición de la ética-política clásica; ¹⁸ la concepción liberal acerca de las condiciones de estabilidad de un orden económico, que al no tener otra base normativa que normas generales de conducta justa, es decir, derechos en cuyo ejercicio nadie puede interferir, habría de generar en cierto modo su propia consistencia por encima de las cabezas de todos sin dejar vacíos esos derechos y la consiguiente concepción liberal del Estado como un orden instrumental cuya única finalidad consiste en garantizar ese ejer-

17. Véase Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 209.

18. La construcción que hace Hegel en su «Filosofía del Derecho» de la relación entre «sociedad civil» y «Estado» es el primer y último intento de mediar entre la visión sistémica del orden social que la economía política introduce, y la tradición de la ética-política clásica; véase sobre esto, M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, Stuttgart, 1882.

cicio; la polémica Ricardo-Malthus acerca de esas condiciones de estabilidad; ¹⁹ el carácter expansivo del mundo occidental moderno merced a los propios imperativos contradictorios de estabilidad del sistema económico; la ambigüedad del carácter «civilizatorio» de esa expansión, ambigüedad que tanto en la *Filosofía del Derecho* ²⁰ de Hegel como en el *Manifiesto Comunista* de Marx se torna dramática; la amalgama que en todo este contexto de «educación hacia lo universal» forman «derechos de la subjetividad», orientaciones cognitivas y prácticas de carácter abstracto, especialización, disciplina y represión de la naturaleza pulsional; ²¹ la evidencia de que el orden económico liberal no es capaz de generar sus propias condiciones de estabilidad; ²² el papel de «la clase ligada al trabajo», la cual progresivamente va quedando fuera de las «ventajas materiales y espirituales» de la «sociedad civil» y que empieza a ver las instituciones básicas del derecho moderno como una burla; ²³ la perspectiva keynesiana *avant la lettre* (pero derivada de Malthus, al igual que el motivo básico de la *Teoría general* de Keynes) de una administración intervencionista que sin tocar la lógica del sistema económico provea a sus condiciones de estabilidad y quizás a la integración de «la clase ligada al trabajo»; ²⁴ la sanción por Hegel («corpo-

19. Hegel, *Filosofía del Derecho*, párrafos 236 y sig.

20. *Ibid.*, 248.

21. *Ibid.*, 198.

22. *Ibid.*, 245.

23. *Ibid.*, 244.

24. *Ibid.*, 250 y sigs.

ración») de instituciones fuertes de talante más o menos tradicionalista que mediando entre el orden social y el político se constituyen en ejes de estabilización de un sistema social al que la dinámica de su sistema económico vuelve estructuralmente inestable; ²⁵ la interpretación por Hegel del Estado nacional, del Estado constitucional moderno, como reconstrucción de la «eticidad», como reconstrucción del orden «ético» de la *polis* a un nivel superior, merced a la focalización sobre sí mismo que el Estado nacional logra de la historia que el colectivo cuenta de sí, de lo «sabido», «querido», «común» y «propio» de ese colectivo; ²⁶ la tensión, aparatosa en Hegel entre la comprensión liberal y la comprensión democrática (Locke y Rousseau) de la modernidad política, vinculada con la cuestión de las relaciones entre organización política y sistema económico; ²⁷ la detención del «universalismo del hombre» en los límites del Estado nacional moderno, quedando sujeto ahí a las «lealtades del ciudadano» a la vez que el juicio sobre las pugnas entre los intereses de autoafirmación en el sistema de Estados nacionales modernos queda entregado al tribunal de la historia universal y no al tribunal de la conciencia moral; ²⁸ la crítica de Marx a esta concepción hegeliana del Estado: el Estado nacional moderno no responde a

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, 248.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, 337

su concepto, no realiza lo que promete; el desplazamiento de la reconstrucción de la «eticidad» hacia una *forma de vida universal* futura, cuya realización queda vinculada a la «clase ligada al trabajo» a través de la universalización del sistema económico moderno y en la que el universalismo del «hombre» quede fundido con la «solidaridad» del ciudadano; ²⁹

29. Esta última idea la introduce expresamente Marx por primera vez en «Sobre la cuestión judía» (1844); en «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel» (1842-1843) Marx se había prometido esa fusión de la extensión y profundización del propio «principio democrático» que inspira al «Estado representativo» moderno; el «principio democrático» acabaría dando alcance a un orden social asentado sobre la interpretación liberal de los supuestos normativos del sistema económico; Marx no indica cómo. En «La Sagrada Familia» (1845) este planteamiento se invierte definitivamente: «La oposición entre el Estado democrático, representativo, y la sociedad civil es la consumación de la oposición clásica entre vida social pública y la esclavitud ... pero la esclavitud de la sociedad civil es, aparentemente, la mayor de las libertades, porque parece ser la plena independización del individuo»; el Estado es declarado un orden exclusivamente instrumental y lo que el Estado democrático ilusoriamente promete y no realiza queda desplazado hacia la perspectiva de una universalización y superación del orden económico sobre el que gira la sociedad civil, a la vez que los supuestos normativos liberales de ese orden quedan enteramente descalificados como «libertad aparente». El que la experiencia histórica demuestre que, cuando desaparece el elemento liberal («derechos fundamentales», «*individual rights*»), lo que resulta irreconocible es el propio principio democrático, no es óbice para que la problemática de la relación entre principio liberal, principio democrático, sistema económico, sistema político-administrativo, universalismo y particularismo, tal como queda planteada en la «Filosofía del Derecho» de Hegel, constituya el punto central de discordia interna de la Modernidad político-social. Habermas pone del mismo lado el principio liberal y el principio democrático («derechos fundamentales» y «soberanía popular»); el principio liberal posibilita en el mundo moderno la diferenciación del sistema económico y del sistema político-administra-

la «desacralización» del Estado, su consideración exclusiva como orden instrumental y su entrega, no a una consideración de tipo normativo (como todavía en el iusnaturalismo liberal, pese a su consideración instrumental de la organización política), sino a una ciencia social de tipo empírico; la vaga perspectiva de una disolución en el futuro del sistema de dominación «legal-racional» moderno como puro instrumento de dominación; la contratesis weberiana de la dinámica expansiva y del adensamiento de la «dominación legal-racional» a causa de la complejización de la vida moderna y de la relación de complementariedad del aparato político-administrativo con el sistema económico, cualquiera que sea la forma en que éste se organice y en mucho mayor grado si se organiza sobre supuestos no liberales; la crítica implícita, pero persistente, de Weber al propio esquema hegeliano-marxista como una forma de metafísica, a la que expresamente opone su reconstrucción comparativa y empírica del proceso histórico de «racionalización», que no es ajena a la idea de

tivo respecto del «mundo de la vida», a la vez que, de consuno, principio liberal y principio democrático dictan la estructura jurídica básica de la organización del poder político; la «colonización del mundo de la vida» por esos subsistemas diferenciados no abre la perspectiva ni de una «superación» y «disolución» de la dimensión sistémica, ni tampoco la de una obligada «resignación», sino la de un continuo «trazado de límites» entre «sistema» y «mundo de la vida»; por supuesto, en esta construcción Habermas bebe de experiencias históricas por las que, frente al socialismo de Estado, el «Estado social» hoy en crisis queda convertido en punto de partida de evoluciones posibles, que, por lo demás, no podrían serlo sin una «moralización» de la esfera de la opinión pública (véase nota 34).

«genealogía» de Nietzsche (que no es, pues, ajena ni a Marx ni a Nietzsche); la idea del kantiano Weber de que, como resultado de ese proceso de «racionalización» de las imágenes del mundo, la ciencia empírica moderna, que por su propia forma resulta técnicamente utilizable como medio de control de procesos naturales y sociales, y ligada ya por lo demás desde fines del XIX al proceso de producción y a la administración, es la medida de lo que es racional y de lo que no lo es; la idea asimismo weberiana, vinculada a la anterior, de que la «razón práctica» proyectada por la «sonriente» Ilustración, una vez secas sus fuentes religiosas, no tendría otro sostén que las propias condiciones de consistencia de la diferenciación sistémica objetivamente generada; la sensación ya en Weber de que la dinámica sistémica del mundo contemporáneo conduce a una catástrofe de civilización a la que nada cabe oponer desde un sistema de interpretación reducido a «razón instrumental» y a cosmovisiones delirantes cuando se las mira desde la ciencia; la aparición de un arte que definitivamente se cierra sobre sí mismo rompiendo la comunicación; la autoafirmación de la tradición hegeliano-marxista en este contexto de crisis del orden liberal; el derrotero tomado por la revolución soviética, la emergencia del fascismo y el fracaso del movimiento obrero europeo; la amalgama que en este contexto los francforteses establecen entre la «razón formal» portadora del proceso de racionalización de las imágenes del mundo, la «razón instrumental» que es como esa razón formal acaba revelándose destruyendo toda proyección en forma de

«razón objetiva», la «razón sistémica» que opera una inversión de las relaciones medios-fin, sometiendo la «vida» a la organización de los medios para el fomento de la vida y oscureciendo por entero el «telos» de ésta, y la crítica de Nietzsche a la «ficción de la identidad» y a la ilusión del pensamiento «conceptual», por la que la razón misma cae bajo la sospecha de ser la «protoforma de ideología»; la «verdad» desde la que cobra aún sentido este discurso *selfdefeating* que se sabe tal, y desde la que cabe criticar toda forma de mito, incluso el «mito de la razón», se sitúa en un «más allá» del pensamiento conceptual, sobre el que se repliegan las promesas de la Ilustración, incluida la promesa de la razón ilustrada de dar racionalmente alcance a las promesas de la religión; la promesa, en suma, de realización de una filosofía que en Hegel incluso pretendió dar alcance a la religión, la perspectiva de retorno de la «vida» a sí misma, que aparte de «emancipación» y «reconciliación», habría de ser también «redención». En la desmesura de esta perspectiva crítica que, allende el pensamiento conceptual, Adorno logra retener y que, sin embargo, da a su obra el carácter implacablemente ilustrado que ésta posee, Habermas no ve otra cosa que el reverso de la desmesura de Hegel, de Hegel cabeza abajo, pero de Hegel; «emancipación» no es «reconciliación» en el sentido de Hegel, ni mucho menos «redención». En este rebajamiento de la perspectiva crítica, en esta insistente idea de que pensar «la razón (pese a todo) existente» en un mundo irracional no obliga necesariamente a un pensamiento aporético, Habermas

bebe de las fuentes que representan las obras de Humboldt y Herder. Lo «Otro» de la «razón instrumental», la alteridad que el «pensamiento objetivante» no puede menos de destruir al pretender subsumirla, está presente ya, también como «razón» y promesa de ella, en el propio proceso de interacción, en la propia comunicación lingüística, sin la que no es posible la formación de conceptos; aparte de eso, las «razones», para serlo, necesitan de una alteridad, de un contexto que les preste sentido y relevancia. Es esta «razón comunicativa», articulada en definitiva en términos kantianos (pero de un Kant pasado por las tradiciones alemanas de filosofía del lenguaje), sabedora de su potencia e impotencia y sobre todo sabedora de sus límites, la que se aloja ahora en un renovado concepto de «eticidad» tras que el de Hegel desapareciera por completo en Adorno al suponerse a la «vida» enteramente mediaticada, distorsionada, invertida y absorbida por «la mimesis de lo muerto», por la lógica de la dimensión sistémica, y a todo lo normativo, huido allende lo conceptual. Habermas respira cuando logra liberar el legado de la tradición hegeliano-marxista del enrarecido medio de una conceptualización casi exclusivamente filosófica que ya no es capaz de dar razón de sí misma y, reformulando sus categorías básicas, restituirlo al contexto de la discusión contemporánea en filosofía y ciencias sociales.

Habermas pertenece, pues, a una generación cuyos mentores intelectuales hacía ya mucho tiempo que habían dejado de creer en «la» Revolución, es decir, en la ruptura que Marx lleva a cabo del esque-

ma de pensamiento de Hegel a partir de la crítica a su filosofía del Estado. Por supuesto que nada le ha sido nunca más ajeno que la idea de una vanguardia que, sujeta a responsabilidades morales, pudiera suponerse al cabo por encima de éstas por considerarse promotora de un movimiento inscrito en el propio sentido de los desarrollos históricos. Tampoco cayó nunca en la tentación de dedicarse al rastreo de «grandes negaciones»; quizá por haber estudiado minuciosamente el origen de ello en la teología (tema preferido de Habermas es la *Kontraktion Gottes*, el «encogimiento de Dios», de la Cábala), siempre le fue ajena toda idea de «vuelco» apocalíptico en la historia, al tiempo que, como buen hegeliano de izquierdas, es bien consciente de los potenciales semánticos que el mito encierra.³⁰ Es lo suficientemente hegeliano como para rechazar rotundamente la idea kantiana de un orden de razón práctica abstractamente enfrentado a la realidad empírica, un reino de lo inteligible allende lo sensible, y, por consiguiente, siempre ha hecho abiertamente ascos al tipo de consideración normativa (hoy de nuevo revitalizada) del orden político y social que caracteriza al iusnaturalismo moderno y a Kant; lo suficientemente marxista para entregar y disolver la «Teoría del Estado» en ciencias sociales. Y en ello, de nuevo, lo suficientemente hegeliano como para tener siempre presente la problemática de las identidades individuales y colectivas, que está en la raíz de la cons-

30. Véase últimamente J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, loc. cit., primera sección, *passim*.

trucción que Hegel hace de la «eticidad».³¹ Y frente a Marx ha sido (impulsado a ello por el funcionalismo sociológico y la teoría de sistemas) lo suficientemente weberiano como para ver en el sistema de «dominación legal racional», al igual que en el sistema económico diferenciado a través de la institucionalización jurídica de los supuestos de la lógica generalizada del medio «dinero», un rasgo básico de la modernidad social. El «subsistema político» no es en el mundo moderno un subsistema al que quepa dotar de los atributos de la polis, un subsistema donde la sociedad tenga su representación, cabeza y centro, sino un «subsistema» diferenciado a través del código «poder político-administrativo», articulado en términos de derecho, cuya sanción se reserva en exclusiva, y cuya función, la de «consecución de fines colectivos» (Parsons), se articula asimismo en términos de derecho y se desempeña mediante el instrumento que representa el derecho. Lo que definitivamente separa a Habermas de Marx es la idea tomada de la teoría de sistemas de que tales diferenciaciones funcionales a través de códigos especializados representan una «elaboración de la complejidad» y a la vez una complejización y un aumento de «grados de libertad» de los «sistemas» sociales modernos, que no es eliminable, que no es restituible al horizonte del mundo de la vida sin pérdida de eficacia, e incluso sin una involución catastrófica, en

31. Véase «Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional», en J. Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1983; también J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, 1990.

que, al cabo, la lógica sistémica acaba burlándose del intento. Pero lo que definitivamente separa a Habermas de la teoría de sistemas es, de nuevo, su rechazo de la idea de que el derecho, aun habida cuenta de su carácter de instrumento de un poder a su vez jurídicamente estructurado, pueda cerrarse sobre sí mismo (y el poder político a su través) controlando sus propias condiciones de legitimidad (al igual que una vez institucionalizado jurídicamente el medio «dinero», el sistema económico se cierra sobre sí mismo subsumiendo al proceso de producción) o haciendo ociosa la cuestión de la legitimidad. Por vía de las «instituciones» políticas y jurídicas básicas, el sistema político-administrativo queda sometido a la presión legitimadora proveniente del «mundo de la vida» a la vez que esas instituciones regulan el proceso de legitimación; y en ese proceso el derecho, y por tanto también el poder, queda expuesto al «poder comunicativamente generado» en los múltiples «espacios públicos» en que la práctica social tiene su forma de reflexión y en los que una sociedad policéntrica tiene, si en algún sitio, su forma de reflexividad, y en los espacios de discusión, argumentación y obtención de compromisos, previstos en el propio sistema jurídico y político. Es desde estos espacios desde donde, si desde alguna parte, un sistema jurídico como el de las sociedades contemporáneas (todos y cada uno de cuyos elementos acaba revelándose cambiante a voluntad), cuya complejidad desborda con mucho los límites de unas cuantas ideas morales abstractas institucionalizadas en forma de normas jurídicas, puede con-

trolar su legitimidad, su momento moral de incondicionalidad. Este es el tema del tercero de los artículos recogidos en el presente libro.

Pero justo en el punto en que estas reformulaciones en que se funde la idea básica de la tradición democrática con la idea liberal de Estado de Derecho empiezan a cobrar el carácter de un modelo normativo abstractamente opuesto a la realidad social, Habermas se vuelve contra Kant para recordar que no hay más «razón» que la posible a partir de la (pese a todo) existente, al tiempo que frente a Hegel da a la teoría de la razón práctica la forma kantiana de una reconstrucción de las condiciones y presupuestos universales de la acción comunicativa y de su forma de reflexión, «el discurso». Pero a la vez, y en todo ello, es lo suficientemente marxista como para, instruido paradójicamente por la teoría de sistemas, ser sabedor de que N. Luhmann, como Adorno decía de Hegel, «cuando más razón tiene es cuando no tiene ninguna», y situar todo ello en el medio de un análisis de las patologías de la modernidad. En *Teoría de la Acción Comunicativa*, bajo el epígrafe «colonización del mundo de la vida», Habermas sitúa precisamente el análisis del derecho en medio de un análisis de lo que en la tradición hegeliano-marxista se habían llamado fenómenos de «cosificación».³² La propia descentración a que se ven sometidas las formas de vida moderna por las propias

32. Véase G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, 1975.

estructuras de la conciencia moderna, la cada vez mayor distancia (ineliminable por lo demás en condiciones modernas) entre la práctica cotidiana y los discursos científicos, los discursos de carácter moral, jurídico y político, y la producción artística y la crítica de arte, que habrían de considerarse la forma de reflexión de esa práctica y, en esta situación, la desarticulación de la lógica de la reproducción (ya compleja por haberse tornado reflexiva) del «mundo de la vida» por la dinámica que desarrollan los «subsistemas» (que por su propia complejidad se mueven continuamente, si no ya al borde de «la» catástrofe, sí de catástrofes) configuran una evolución patológica y percibida como tal, de la que no existe «salida natural» alguna asegurada por la dinámica «emancipatoria» de ninguna «sociedad del trabajo»,³³ sino, en todo caso, la de volver a trazar una y otra vez límites echando para ello mano en términos falibilistas de los propios recursos del «mundo de la vida», es decir, partiendo, de nuevo, de las formas de razón pese a todo existentes.³⁴ Por último, aunque ello no

33. Véase C. Offe, «Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?», en: C. Offe (comp.) *«Arbeitsgesellschaft»*, Francfort, 1984.

34. La reformulación que Habermas lleva a cabo de la ética kantiana casi no tendría sentido alguno en el contexto de la tradición hegeliano-marxista si no fuese por esta importante tesis, para cuya articulación Habermas recurre a ideas desarrolladas por C. Offe en el trabajo mencionado en la nota anterior. Véase el discurso pronunciado en las Cortes Españolas en 1984, en J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1987; y últimamente «Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf, Was heisst Sozialismus heute?» (Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda, ¿qué significa socialismo hoy?) en: J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Francfort, 1990.

sea lo menos importante a la hora de enjuiciar su obra, Habermas ya no es ni hegeliano ni kantiano en el tipo de teoría. Kant desarrolla un tipo de teoría que, aunque quizá se entienda a sí misma en términos falibilistas, representa un saber de fundamentos respecto del saber falibilista de las ciencias. Hegel y, lo quiera o no, la tradición hegeliano-marxista, desarrollan un tipo de saber «globalizador» que ha tendido a «encantar» y a convertir en metafísica (aunque fuera en «metafísica negativa») el saber metodológico y sustantivo suministrado por las ciencias; ciertamente, en el «conocimiento social» se da algo así como una identidad sujeto-objeto, el «ser social» no es distinto del saber que ese ser tiene de sí; pero cuando se hipostatizan esas categorías, la autome-diación del ser social por el saber tiende a convertirse en el movimiento de un saber situado por encima de los dimes y diretes, de los criterios, de la discusión sobre criterios y de la renovación de criterios que permanentemente caracteriza al negocio de la ciencia. Tanto lo que pretende Kant como lo que pretende Hegel representan para Habermas una desmesura. Para Habermas no hay ningún tipo de saber que quede por encima de esos criterios, y de los criterios de las formas especializadas de argumentación en general. La «filosofía es en cierto modo la forma de reflexión de ellas, pero no define ningún campo autónomo respecto de ellas ni superior a ellas, pues en nuestros días esa forma de reflexión cobra también la forma de ciencias. Mas, por otro lado, ni el sistema de las ciencias, ni de las formas especializadas de argumentación en general,

suministran el tipo de saber globalizador que es necesario para hacer diagnóstico de una situación. Aquí el saber ha de reflejar en su propio terreno la fusión de elementos cognitivos, práctico-morales y expresivos desde la que el «sentido común» percibe un problema como problema y lo aborda o elude. El saber globalizador ha de situarse en cierto modo un paso por debajo del sistema de la ciencia. Habrá de consistir en una síntesis temporal y aun fugaz, y que ha de saberse tal, a causa de los múltiples rehenes que habrá de dejar entregados a la discusión corriente en los distintos discursos especializados. Esos rehenes aparecen como tales en los márgenes de la síntesis, en los que queda claro por qué posiciones se ha optado en discusiones que distan mucho de estar cerradas. Así se entiende a sí misma la *Teoría de la Acción Comunicativa*.³⁵ De ahí que esta obra ofrezca el aspecto de un ecléctico rompecabezas, o lo que es lo mismo, de una focalización de las grandes corrientes de teoría sociológica, reformuladas en el lenguaje de la discusión sociológica corriente, sobre problemas que en la plural autocomprensión de las sociedades occidentales contemporáneas se perciben como los relevantes y aun los decisivos. En este aspecto, quizás a falta de otros Habermas, hay Habermas para algunos decenios, por más que cada uno de los elementos sobre los que Habermas pisa pueda ponerse seriamente en duda. Eso sí, Haber-

35. Véase «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret» en J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983 (trad. cast.: J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985).

mas obliga, a la hora de examinar y discutir cada uno de esos elementos, a tener presente la confirmación o refutación de que es objeto en campos muy ajenos a aquellos de donde provienen.

3. Los escritos de «filosofía moral»

Tras lo dicho, a mí me parece que el lector haría muy mal en entender los dos primeros artículos recogidos en este libro como una especie de huida de Habermas hacia una ética privatista, hacia un moralismo abstracto, con olvido de los problemas tocados en la última parte de *Teoría de la Acción Comunicativa*. «En cuanto se parte de un individuo que sólo puede constituirse y emerger como tal en la trama de relaciones de interacción por las que se socializa, y al punto de vista moral lo consideramos radicado en la propia estructura de mutuo reconocimiento inscrita en la interacción comunicativa, ya no hay ni puede haber una distinción de principio entre moral privada y moral pública; puede haber alguna distinción a lo sumo en lo tocante al grado de organización y mediación institucional de las interacciones. Pues es claro que las personas no están obligadas moralmente de forma distinta como individuos que se respetan unos a otros que como miembros de una comunidad que realiza fines colectivos.»³⁶ Tampoco pretende Habermas desarrollar una «teoría moral» de la que quepa hacer un uso

36. J. Habermas, «Erläuterungen zur Diskursethik», manuscrito, Francfort, 1989.

directamente normativo. Veamos qué significa esto último.

a) Recurriendo a la idea de Kant de que nadie necesita de una teoría moral para saber cuál es su deber,³⁷ Habermas insiste una y otra vez, y de una y otra forma, en que lo que la «ética del discurso» articula conceptualmente, es algo que, en condiciones modernas, «todo el mundo sabe». De modo que si alguien pretende recurrir a ello a la hora de satisfacer una necesidad de orientación, el resultado no puede por menos de ser decepcionante. Las ciencias históricas y sociales, al ilustrar al individuo, al grupo o al colectivo acerca de dónde andan, pueden contribuir a ello mucho más que el tipo de teoría moral que es posible en condiciones modernas. Claro es que, al decir esto último, Habermas está a la vez indicando que la situación del agente moral es bien distinta a la que suponía Kant. Al decir que la teoría moral, lo más que puede es contribuir a que el sujeto moral no se deje arrastrar por cantos de sirena en lo tocante a la interpretación de lo que de todos modos ya sabe, Kant está suponiendo que, como respuesta a la pregunta «¿Qué debo hacer?», el «imperativo categórico» (el «Obra de manera que puedas querer que la máxima que gobierna tu acción pueda convertirse en ley para todos los seres racionales») es también una respuesta material. El sujeto moral dispone de

37. Véase M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de M. García Morente), Madrid, 1946, pág. 43.

un repertorio de máximas de acción que, en lo tocante a su susceptibilidad de universalización, no tienen alternativa porque en el contexto vigente representan lo que, en efecto, todos pueden querer (piénsese en el ejemplo de la devolución del depósito que a uno le ha sido confiado, o en el del cultivo de las propias facultades). Habermas hace por entero suya la idea de Kant, pero rompiendo con el supuesto de Kant.

b) Si el supuesto de Kant fuera sostenible tiene razón Hegel al decir que sólo en una «comunidad ética» moderna, sólo en el contexto de una forma de vida moderna, sabe el agente moral «kantiano» qué debe hacer. Mas ocurre entonces que el universalismo de Kant, ya vacío, corre el riesgo de ser absorbido, incluso en su forma, por una concepción, que siempre habrá de ser particular, de la «vida buena». Los mundos de la vida modernos se caracterizan, ciertamente, por la emergencia de un individuo que reclama autonomía y que al menos incoativamente ha logrado plasmar institucionalmente esa exigencia. Mas, de nuevo, justo esto forma parte de una concepción particular del bien (plural, pero con rasgos básicos homogéneos); sólo que al haberse de prescindir del marco en que Hegel da peralte metafísico a las formas de vida del Occidente moderno, a las formas de vida más o menos homogéneas de la burguesía europea del XVIII, la pretensión universalista de algunos de sus elementos, que ya Hegel se ve en la necesidad de recortar, corre el riesgo de evaporarse y no digamos ya la interpretación formalista de que son objeto por Kant.

c) Habermas toma conjuntamente a Kant y a Hegel, oponiéndose a la vez a ambos; ello es lo que representan los dos primeros artículos recogidos en este libro; la versión procedimental del principio de universalización, del imperativo categórico de Kant, que no quiere ser sino una mejor representación conceptual de las estructuras de la conciencia práctico-moral moderna, de lo mismo, pues, que Kant pretende captar con el imperativo categórico, no comporta ya de por sí respuesta material alguna; ésta han de buscarla los agentes morales mismos y nadie puede buscarla por ellos; esa versión no es nada más (y tampoco nada menos) que la articulación conceptual de un punto de vista, del *moral point of view* inscrito en las propias estructuras de la interacción. Por lo demás, ese «punto de vista moral» es el mismo en la esfera de la regulación informal del comportamiento, en el momento de incondicionalidad o justicia de la esfera del derecho y en el aspecto de legitimidad de la esfera de la organización política. Lo más que puede pretender una «teoría moral» es ilustrar a los agentes morales acerca de lo que en condiciones modernas nadie ignora. Pues rango básico de las formas de vida modernas es la emergencia en ellas de criterios que, en el terreno de lo práctico-moral, hacen referencia a «todos», sin que ese «todos» venga mediatizado por las hipostatizaciones supremas e intermedias por las que queda «encantado» en las grandes religiones universales, hipostatizaciones que a la vez se convierten en ejes de los sistemas de interpretación con que dan razón de sí formas concretas de vida. Por otro lado, la

argumentación o la crítica, una vez liberada de las hipostatizaciones que la contienen, rompe insistentemente (en dirección a otros) todos los criterios materiales de los que parte, de modo que el *logos* o «la razón», también la razón práctica, no puede considerarse radicado en un «orden objetivo», sino, si acaso, en la propia estructura de la práctica argumentativa. «El punto de fuga al que estas tendencias parecen converger puede caracterizarse del siguiente modo: 1) una revisión permanente de tradiciones fluidificadas; 2) una dependencia de los órdenes que pretenden legitimidad de procedimientos argumentativos de creación y fundamentación de normas, y 3) para los individuos socializados sólo queda ya la posibilidad de un arriesgado autocontrol mediante una identidad del yo sumamente abstracta.» Ese punto de fuga no puede a su vez hipostatizarse en una forma de vida universal, pues no es sino proyección del punto de reflexión. La sustancia de una forma de vida, bien sea individual o colectiva, aun remitida a una forma de reproducción reflexiva, es siempre, como recalca Hegel, una configuración particular que es donde cobran su *point*, su sentido y relevancia, los problemas que se ofrecen a una elaboración reflexiva.

d) Mas, por otro lado, también es experiencia moderna y contemporánea, no la de una reproducción reflexiva de las formas de vida, sino la de su fragmentación y desarticulación, no la de una refracción de tradiciones que se renueven a partir de sí mismas y de la proximidad en que esa refracción las deja respecto de las demás, sino la de rupturas que

sólo dejan tras de sí vacío y vértigo. La experiencia que prevalece en nuestros días no es la que pueda dar pábulo a la esperanza de que sujetos autónomos pueden hacerse con las riendas de su historia con voluntad y conciencia; tampoco la de una «diseminación» resultante de la diversidad de experiencias y de la argumentación, que permitiese reformular en términos distintos el mismo concepto moderno de autonomía, sino la de la «diseminación» en el sentido de una «deriva de signos» y de los ámbitos de realidad que esos sistemas de signos abren o constituyen, en la que queda un lugar bien escaso para ese concepto. La buena coyuntura de que hoy goza la «ética filosófica» responde a la necesidad de orientación que se produce en este contexto. La pésima coyuntura que padecen las éticas kantianas, cuando su conceptualización no se emplea para camuflar una ética material, se debe a que tienen muy poco que ofrecer en este sentido, en principio nada, sólo la articulación de un «punto de vista» que, por lo demás, han de declarar sabido ya de todos. Así pues, frente a éstas, y en «el punto de intersección de neoaristotelismo y hermenéutica» surge una discusión, en la que las advertencias neoconservadoras sobre las consecuencias de llevar la crítica demasiado lejos, o dicho menos tendenciosamente, sobre la necesidad de ilustrar a la Ilustración sobre sus propios límites funcionales antes de que esos límites se hagan valer sin ilustración alguna (como ya pretendió Hegel), se dan la mano con la protesta de las formas de vida desarticuladas y sin recambio, con los intentos neohistoricistas de satisfacer la necesi-

dad de identificaciones individuales y colectivas (de nuevo un problema que en Hegel ocupa un lugar central) mediante actualización de continuidades históricas establecidas narrativamente y con los imposibles intentos fundamentalistas (vuelta a la idea de un orden objetivo del mundo y de la historia) de volver a centrar a las formas de vida en sí mismas antes de que se vean desarticuladas y pierdan su sustancia, y todo ello acompañado de una profunda desconfianza ante el legado de la Ilustración, del que la ética kantiana (y la utilitarista) aparecen como una de las partes más relevantes. Naturalmente, ninguno de estos planteamientos pretende eludir la cuestión de la reflexividad de las formas de vida moderna (ellos mismos son prueba de tal reflexividad) ni la cuestión del movimiento reflexivo que el contacto con las formas de vida moderna induce en las formas de vida «tradicionales», ni tampoco la eluden. Y siendo así, la reflexión sobre tal reflexividad se convierte, más que en una «moral», en una teoría de la razón práctica que, por supuesto, se nutre de una concepción subyacente acerca de qué sea eso de «razón». Para Habermas se trata, pues, no de una «teoría moral» que en ningún sentido pueda pretender decir al agente moral qué debe hacer (según Habermas, una paranoia bien típica de filósofos morales), sino de una discusión acerca de la «interpretación» de lo que en condiciones modernas el agente moral intuitivamente ya sabe; claro es que, dentro de las contingencias que ello comporta, una interpretación aceptada reobra a su vez sobre la práctica; refuerza, destruye o corrige la compren-

sión que el agente moral tiene de sí.³⁸ Es en este punto donde planteamientos kantianos y no kantianos se encuentran. Si el neoaristotelismo vino inicialmente ligado a la reacción neoconservadora que a mediados de los años setenta se inicia en el mundo occidental, y éste es el contexto de los dos primeros artículos que se recogen en este libro, la problemática de fondo que esa «intersección de neoaristotelismo y hermenéutica» arroja ha crecido en el último decenio lo suficiente como para desbordar ese contexto.

Obras como las de B. Williams,³⁹ M. Walzer,⁴⁰ A. MacIntyre,⁴¹ C. Taylor,⁴² la reinterpretación a que el propio J. Rawls⁴³ viene sometiendo su propia obra en lo tocante a fundamentos, las consecuencias que del pragmatismo extrae R. Rorty,⁴⁴ la intervención

38. Asimismo variación de una idea de Kant, véase *ibid.* pág. 19.

39. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985.

40. M. Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983.

41. A. MacIntyre, *After the Virtue*, Londres, 1981; *Id.*, *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana, 1988.

42. C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard, 1989.

43. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political, not metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 3 (1985); *Id.*, «The Idea of an Overlapping Consensus», en: *Oxford Journal of Legal Studies*, VII, 1 (1987). En el contexto de la presente discusión es de fundamental importancia la crítica que de la obra de Rawls hace M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1972.

44. Véase R. Rorty, «Objectivity and Solidarity», en: J. Rajchman (comp.), *Post-analytical Philosophy*, Nueva York, 1985; «The Priority of Democracy to Philosophy» en: M. D. Peterson (comp.) *The Virginia Statue for Religious Freedom*, Cambridge, 1988.

de H. Putnam ⁴⁵ en este contexto con un planteamiento afín tanto al de Rawls por un lado como al de Habermas por otro, obras de otra parte como las de R. Spaemann ⁴⁶ y H. Jonas ⁴⁷ en Centroeuropa, han generado un contexto de discusión (aquende el de la crítica radical de la razón, pero no desvinculado de él), en el que Habermas, si no perdida la partida, está muy lejos de tenerla ganada, al menos frente a los planteamientos más afines. Se trata de cómo se articulan el «todos», el «todos los seres racionales», el «todos los seres capaces de lenguaje y acción» con la particularidad de una forma de vida en que un individuo o un colectivo ponen y, si les es otorgada la gracia de la hora o la ocasión histórica, realizan lo que consideran su bien. La argumentación de Habermas tiene, a mi juicio, un punto de desmesura, que es herencia de la desmesura tanto de la tradición de Kant como de la de Hegel. Repasemos esa argumentación.

4. La argumentación de Habermas

La «ética del discurso» es una ética «cognitivista» y una ética «universalista». Lo primero quiere decir que ha de poder decir cómo se fundamentan los juicios morales; lo segundo, que el criterio que da

45. Véase, «Objectivity and the Science/Ethics Distinction» y «Can Ethics be Ahistorical?» en M. Conan (comp.), *Realism with Human Face*, Harvard, 1990.

46. Véase R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1983.

47. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, 1979.

para ello no expresa las intuiciones de una determinada cultura, sino que tiene una validez universal. Además, es una ética «deontológica», lo cual quiere decir 1) que abstrae de las cuestiones de la «vida buena», limitándose al aspecto de «justicia» de las normas y formas de acción, y 2) que no confunde la «verdad» de un enunciado con la «justicia» o «rectitud» de una norma, esto es, da razón de una pretensión «universal» de validez que no es la pretensión de «verdad proposicional».

El criterio para la fundamentación de los juicios morales, la regla de argumentación que rige en el discurso moral (el principio de universalización), puede hacerse derivar de los presupuestos pragmáticos «universales» que ha de hacer cualquiera que se ponga a argumentar en serio, «con tal que sepa qué es eso de fundamentar una norma». Como se desprende de la nota 7 del segundo artículo, Habermas ha tenido problemas con esta importante condición. Tal condición, si no se la introduce con independencia de la consideración posterior de los presupuestos pragmáticos a que se alude, amenaza con convertir la «derivación» en una pura tautología, a saber: cuando se sabe que fundamentar una norma es examinar una propuesta de regulación del comportamiento desde el punto de vista fijado por el principio de universalización, de ello se sigue precisamente eso; cuando tal cosa no se sabe, la «derivación» no deriva nada.

De manera consecuente con lo anterior, «universalista» tiene que significar también que las distintas formas de «eticidad» pueden considerarse a este res-

pecto, es decir, al respecto de la discusión sobre cuestiones de justicia, formas históricas de una y la misma moral. Pues sin el punto de referencia de una moral que sea más que una idiosincrasia de una cultura y de una clase se pierde la unidad de la razón práctica, la universalidad de la razón. Esta una y la misma moral es un núcleo que toma históricamente formas diversas bajo la cáscara de las formas de vida. Quien renuncia a este núcleo se priva de criterios para enjuiciar las diversas «eticidades». Por tanto, no se puede borrar, como pretende Hegel, la diferencia entre esta moral universalista y abstracta y la eticidad, y al mismo tiempo pretender descubrir, ya sin los medios de Hegel, una razón en la historia que permita peraltar algunas formas de eticidad, calificar de racionales a unas formas de vida frente a otras. Por supuesto que nada de malo ni de alarmante habría en todo ello si no fuera porque entonces el «todos» a que hacen referencia nuestros criterios de enjuiciamiento práctico-moral sería un sinsentido, quedaría (parece) completamente vacío.

Una vez que contamos con ese punto de vista, podemos enjuiciar la racionalidad de una forma de vida viendo en qué grado facilita una praxis en que se hacen juicios morales atenedos al principio de universalización y en la que cabe actuar conforme a ellos. Tal criterio, al ser universalmente válido, permite someter a crítica a partir de él a toda forma de vida. Claro es que la «sustancia» de una forma de vida no se agota en ello. Cuando enjuicamos una forma de vida, nos atenemos a criterios relativos a cómo permite en la interacción social el libre juego

de lo cognitivo, lo práctico-moral y lo estético-expresivo. Y este test pueden superarlo formas de vida completamente distintas. Esos criterios intuitivos no se reducen a criterios morales, pero no varían con independencia de ellos. Defendibilidad de preferencias no es lo mismo que justicia de normas, aunque lo primero no puede ser independiente de lo último. Parece, empero, que el grado de dependencia de lo último respecto de lo primero no es simétrico al anterior.

Los dos puntos anteriores pierden su apariencia de desmesura, e incluso de histórico o no histórico «terrorismo del deber», si se tiene en cuenta que lo que Habermas pretende es reformular algunas importantes y olvidadas ideas de Herder.⁴⁸ «La individuación de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que sin mediación alguna establezca el tránsito desde la especie al organismo particular. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo se constituyen como individuos porque como miembros de una comunidad particular se van introduciendo por vía de socialización en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se desarrollan cooriginariamente la identidad del individuo y la del colectivo.» «Desde un punto de vista antropológico la moral puede entenderse como un dispositivo que compensa la vulnerabilidad de que, por esa su pro-

48. Véase J. G. Herder, *Seprachphilosophie, Ausgewahlte Schriften*, Francfort, 1960, pág. 172 y sigs. y *passim*.

«pía estructura, se ve aquejada toda forma de vida.» De ahí que las morales «hayan de resolver dos tareas a la vez: han de hacer valer la intangibilidad del individuo exigiendo un igual respeto por la dignidad de todos y, al propio tiempo, han de proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por la que los individuos se mantienen como miembros de la comunidad» y la comunidad como tal comunidad. «Todas las morales coinciden, pues, en una cosa: toman del propio medio que es la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su constitutiva vulnerabilidad, el punto de vista central para compensar esa vulnerabilidad. Todas las morales giran en torno a la idea de trato igual, solidaridad y bien común.» Esto es, a los dos aspectos antes indicados «responden el principio de justicia, por un lado, y el de solidaridad, por otro». «Pero éstas (las ideas de justicia y solidaridad) son ideas que pueden hacerse derivar de las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad inscritas en la acción comunicativa», es decir, en la interacción que discurre a través de pretensiones de validez. Ahora bien, en la práctica comunicativa cotidiana «estas presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, sólo tienen un alcance limitado». El mutuo reconocimiento de sujetos capaces de dar razón de sus actos, es decir, que orientan su acción por pretensiones de validez, lleva, ciertamente, en germen las ideas de trato igual y solidaridad. La primera exige «igual respeto e iguales derechos para cada uno; la segunda, empatía y preocupación por el bienestar del prójimo». Pero en la práctica

comunicativa cotidiana estas ideas «no exceden los límites de un mundo concreto de la vida, de un clan, de una tribu, de una ciudad, de un Estado».

Los mundos de la vida modernos se caracterizan por una diferenciación de sus componentes estructurales: cultura, sociedad y personalidad. En la esfera de la cultura cuajan esferas especializadas en las que, en consecuente actitud hipotética, se someten a examen las tradiciones culturales (de que la interacción social se nutre) desde un determinado aspecto de validez: el de la admisibilidad de teorías y verdad de enunciados, el de justicia o no justicia de las normas y órdenes normativos completos, el de la consecuente prosecución de la lógica diferenciada de lo estético, acompañada de la crítica de arte. Estos tres aspectos de validez ya no pueden fundirse por arriba en la unidad de una imagen religioso-metafísica del mundo: en el mundo contemporáneo los intentos en este sentido han ido siendo sucesivamente víctimas de la crítica.

La estrategia de la «ética del discurso» de obtener los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación parece prometedora precisamente porque la argumentación, el discurso, el juego de lenguaje argumentativo, representa una forma de comunicación «que pasa por encima de las formas de vida concretas» y en el que, al ser una forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento, las presuposiciones de ésta se abstraen, generalizan y deslimitan, es decir, se hacen extensivas a una «comunidad ideal de comunicación, que abraza a todos los seres capaces de

lenguaje y de acción». El «universalismo» de la «ética del discurso» no es, pues, un universalismo abstracto *tout court*, sino el de la universal validez del núcleo del que también la «ética del discurso» deriva.

«En las argumentaciones, quienes intervienen en ellas han de partir de que, como iguales y libres, participan en un proceso cooperativo de búsqueda de la verdad, en el que no ha de prevalecer otra coacción que la resultante del mejor argumento.» «Libres» significa que a todos se les ha de suponer la misma capacidad de iniciativa; «iguales», que cada cual puede replicar con un «sí» o con un «no»; en definitiva, que cada uno sólo se representa a sí mismo, es autónomo. Si añadimos el supuesto de que todos sabemos que en el discurso moral de lo único que puede tratarse es de la solución imparcial de los conflictos de acción, pero en condiciones tales que, tras el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, no puede recurrirse a una concepción de un orden objetivo, de un «bien del hombre» que resulte vinculante para todos, cabe obtener el principio de universalización como regla de argumentación en cuestiones prácticas. Puede que tal argumentación exija como condición conceptualmente previa un proceso de autoaclaración del individuo o del colectivo; este proceso de autoaclaración, aun cuando por supuesto interferirá con discursos morales, no es de por sí un discurso moral. La «ética del discurso», aparte de «cognitivista», «universalista» y «deontológica», es «formalista» en el sentido de que su principio regula un procedi-

miento de resolución imparcial de conflictos; pero no es formal (como tampoco lo es la de Kant) en el sentido de que ese procedimiento no dé un contenido normativo a la idea de imparcialidad; puede ser imparcial desde un punto de vista enteramente in-moral cuando se mide desde ese procedimiento.

Es obvio, por lo demás, que en tales condiciones el aspecto de justicia queda abstraído de lo que intuitivamente quepa entender por «vida buena» o, como prefiere decir Habermas, por «vida no fallida». En estas condiciones, las normas que puedan ser justificadas (tanto en la regulación informal de los comportamientos, como en lo tocante al núcleo moral del orden jurídico y político) habrán de ser normas sumamente abstractas que definan un marco de justicia en el que cada individuo o grupo pueda perseguir su concepción del bien, permitan un proceso público de legitimación, deslegitimación y cambio de las interpretaciones y regulaciones que las especifican y aseguren una textura social en la que la posibilidad de perseguir la propia concepción del bien sea efectiva.

La propia forma de legitimación de las regulaciones de la interacción, que deriva de esta «condición humana moderna» (Rawls) impone una reestructuración de órdenes normativos completos y, en particular, de las formas de organización política. Es tal reestructuración la que, entre otras cosas, define a las formas de vida modernas. No es casual que la teoría moral de la que la «ética del discurso» se considera heredera (Kant, Rousseau) haya surgido en las condiciones de un mundo de la vida «incoati-

vamente» racionalizado. La «racionalización» de los mundos de la vida modernos es, pues, la condición de posibilidad histórica de la «ética del discurso».

La «universal validez» a que antes se ha hecho referencia pierde también algo de su desmesurado aspecto si se tiene en cuenta que el «todos» a que se refiere el principio de universalización, por un lado, el «universalismo» de la «ética del discurso», por otro, y ambos de consuno, exigen la posibilidad de un «proceso de aprendizaje» (idea que, como señala Habermas al final del primer artículo, difícilmente puede quitarse la mancha de un momento de «cinismo», contra el que enigmáticamente, que no críticamente, se vuelve el mito) como resultado del cual aprendo que no puedo suponer que el prójimo vaya a poner como premisa de la organización de su propia vida lo que es mi propia concepción del bien, apoyada quizás en lo que considero un «orden objetivo del mundo». Aprendo también (en cuanto aparece en la palestra la ciencia empírica moderna, obra definitivamente maravillas en este sentido), poniéndome en el lugar del prójimo, que lo que considero «orden objetivo del mundo», el prójimo quizá tiene razones para no considerarlo tal. Reclamo del prójimo y el prójimo me reclama un igual derecho y espacio, que ambos nos reconocemos, para organizar nuestras respectivas vidas; y el «reconocimiento» exige la obligada cooperación en el mantenimiento de una textura social que torne efectivos esos derechos; y es ello lo que se torna a su vez en «orden objetivo del mundo moral», es decir, lo que empieza

a ser «investido» por el papel constitutivo que desempeñan los «sentimientos morales»; nos hemos convertido en sendos Donoso Cortés entrados en razón. Puede que este orden objetivo del mundo moral, que quizá mi prójimo y yo hemos «descubierto», «inventado» o «construido» tras siglo y medio de guerras de religión (una experiencia de la que cualquiera puede aprender) no tenga otro sostén que elementos universalistas de lo que yo «considero orden objetivo del mundo y del bien» y el prójimo considera «orden objetivo del mundo y del bien», tras haber dejado ambos al Creador sea Él quien en su bondad y justicia infinitas juzgue los descarríos cognitivos y prácticos en que en la organización de su propia vida incurre el prójimo, con quien por lo demás nos une una conversación amigable; nos hemos convertido en el «Natán el Sabio» que pinta Lessing. El nuevo «orden objetivo del mundo moral» no tiene entonces fundamento compartido alguno, sino que se sostiene en un *overlapping consensus* (Rawls). Puede ser que, ilustrados por Kant, mi prójimo y yo lleguemos por fin a la conclusión de que no hay tal cosa como un «orden objetivo del mundo y del bien», lo que no es óbice para que tras el mundo de los fenómenos regidos por las leyes que la ciencia descubre y que las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento articulan, el categórico mandato de la razón nos obligue a pensarnos a nosotros mismos como ciudadanos de otro mundo, el moral, a la articulación y contenido de cuyos supuestos no tenemos intelectualmente acceso. El nuevo «orden objetivo del mundo moral» se

funda entonces en el propio mandato de «la Razón». Mas esto, en lo que a fundamentación se refiere, no nos pone en mejor situación que antes frente a otra pareja de prójimos que se encuentre en nuestra situación anterior; con nuestra nueva posición pasamos a nutrir el *overlapping consensus* que sostiene un orden moral que no tiene fundamentación compartida alguna. Y puede que dos siglos después Habermas nos convenza (como heredero más principal y sobresaliente de las tradiciones de Kant y Hegel) de que los «dos reinos» de Kant no son sino una hipostatización de una tensión inscrita en el propio proceso empírico de interacción, que no puede discurrir más que a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Cuando su forma de reflexión, el discurso, se emancipa de los elementos que ponen coto a la adopción irrestricta de una actitud hipotética, los problemas, que, como ocurrió siempre, nos advienen como algo objetivo, se refractan en una serie de aspectos de validez, cada uno de los cuales tiene una lógica distinta, no siendo el principio de universalización sino la regla de argumentación dimanante de la propia estructura del discurso especializado en cuestiones de validez normativa; si atendemos además a la reiterada afirmación de Habermas de la alta improbabilidad y fragilidad de la institucionalización de los discursos prácticos, de que cuando esa institucionalización tiene lugar ello acontece a menudo sobre supuestos sistémicos que hacen literalmente imposible esa institucionalización en otras partes, pero de que en todo caso lo anterior es el trasfondo sobre el que la injusticia nos

humilla, indigna o avergüenza o que nos obliga a volver la cara cuando optamos por no querer verla (pues es, ciertamente, difícil de averiguar qué es lo que positivamente pueda querer el prójimo, pero muy fácil de averiguar, pese a todas las distancias culturales, qué es lo que definitivamente el prójimo de ningún modo puede querer), no tenemos por qué ver en tal posición ni el más remoto rastro de ingenuidad; pero, incluso si Habermas nos convence, nuestras convicciones habermasianas no harían sino engrosar el *overlapping consensus* que sostiene a un «orden moral objetivo» carente de fundamentación compartida, lo cual, en el orden de la práctica, quiere decir carente de fundamentación. Creo que son estas consideraciones de Rawls⁴⁹ las que toman no convincente la argumentación de Habermas. La razón se encarga de suministrarla el propio Habermas.

En todo el razonamiento de Habermas se da por supuesta una posibilidad de separación (al menos teórica) entre forma y contenido, entre procedimiento y materia sobre la que el procedimiento versa (Kant), se da por supuesto un cobrar forma y devenir patente un núcleo o esencia que ya está presente desde el origen y que se constituye en causa final, en *telos*, de un despliegue de estructuras (Hegel), aunque en modo alguno, como el propio Habermas se encarga de subrayar, determine la dinámica de este despliegue.

49. Véase J. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», loc. cit.

Puede que esto último sea una apariencia que inevitablemente surge mientras se estime que cabe recurrir a los modelos ontogenéticos de Piaget y Kohlberg a la hora de aclarar la emergencia de las «estructuras de la conciencia moderna» dando al tiempo una cierta articulación a la idea de «aprendizaje»; me voy a limitar, por tanto, a argumentar, muy brevemente, sobre lo primero. Antes he hecho referencia a que la derivación que Habermas pretende del principio de universalización a partir de los propios supuestos de la práctica argumentativa suponía la condición, introducida independientemente, de que se sepa «qué es eso de justificar una norma o una forma de acción». Pues bien, a mí me parece que, por más vueltas que Habermas le da, saber eso incluye justo lo que se pretende derivar, el principio de universalización. «Aprender» qué es eso de justificar ante el prójimo una norma en condiciones modernas no es sino «aprender» el principio de universalización. Me parece que todo intento de distinguir entre ambos momentos acaba necesariamente en un enunciado tautológico. Y ello parece obvio: no es de los supuestos de la argumentación sobre cuestiones prácticas de lo que deriva el principio de universalización, sino que, como ocurre en cualquier campo, es de la regla o reglas de argumentación (en este caso, del principio de universalización) del que deriva la estructura de la argumentación sobre cuestiones prácticas. Pero entonces, si ello fuera así, como creo que lo es, la «convención racional» que es el principio de universalización no es independiente de las razones materiales y sustantivas que han lleva-

do a establecerla, las cuales ni tienen por qué pertenecer a un mismo orden ni tampoco ser compatibles. La universal validez del principio de universalización cobra entonces más bien el aspecto de la validez de una innovación cultural, proveniente de fuentes muy distintas y diversas, que «se impone», siempre que se produce una constelación similar a aquella en que se estableció; no es una «estructura» a la que limpiamente pueda acceder el filósofo, sino que todo él coincide por entero con las razones que a él llevan, con las discontinuidades y diferencias de interpretación (piénsese, por ejemplo, en las rotundas diferencias entre la interpretación liberal —Locke— y la interpretación democrática —Rousseau— del mismo momento moral que se exige de la organización política) y con la diversidad de formulaciones de que ha sido objeto en la discusión práctico-moral moderna y contemporánea, a la vez que las consecuencias teóricas y prácticas de ellas reobran sobre tales formulaciones y se convierten en razones de reformulaciones. Al final de un artículo sobre el concepto de verdad lógica en Carnap escribe Quine que «la herencia de nuestros padres es una fábrica de oraciones. En nuestras manos se desarrolla y cambia mediante revisiones y añadidos más o menos arbitrarios, más o menos deliberados que hacemos por nuestra parte, más o menos ocasionados por la continua estimulación de nuestros órganos sensoriales; se trata de una herencia gris pálido, negra de hechos y blanca de convenciones, pero no he encontrado ni una sola razón sustancial para concluir que exista en ella ni un solo hilo totalmente

blanco, ni uno totalmente negro.»⁵⁰ Quine, sobre el trasfondo del pragmatismo americano, está cuestionando la posibilidad de toda distinción neta entre «verdad lógica» y «verdad empírica», entre lo analítico y lo sintético. En la tradición de la filosofía centroeuropea a la que Habermas pertenece, la historicación de las «operaciones trascendentales» significa un similar cuestionamiento de la distinción entre lo «*a priori*» y lo «*a posteriori*», lo «formal» y lo «material». Me parece que Habermas piensa que le basta con rebajar las pretensiones de la filosofía trascendental (poner ésta a la par de las «ciencias reconstructivas») para poder mantener, sin embargo, intacta esa distinción, cuando por otro lado no tiene más remedio que afirmar que es el cuestionamiento de esa distinción lo que impone un relajamiento de las pretensiones de esa tradición filosófica; no otro es el contenido del primer aspecto (el pragmatista) bajo el que Habermas introduce el concepto de «mundo de la vida».⁵¹ Ciertamente es que, en una última tentativa de escapar a sus propios argumentos, Habermas recurre a una cabriola: esas estructuras formales nos resultarían accesibles precisamente a nosotros porque la «colonización del mundo de la vida» por la dimensión sistémica de la sociedad las problematiza como tales tornándonoslas así presentes; pero tal argumento no hace sino convertir a

50. W. V. Quine, *The Way of Paradox*, Harvard, 1976, pág. 132.

51. Véase más arriba.

Teoría de la acción comunicativa en una inmensa tautología.⁵²

Con esto no queda, ciertamente, cuestionado el concepto de acción comunicativa, ni el concepto de argumentación como su forma de reflexión, ni siquiera queda cuestionada la reformulación que Habermas hace del principio categórico de Kant, pero sí que queda cuestionada la idea de que la práctica argumentativa tenga otra estructura que la «construida» desde los propios recursos «materiales» del mundo de la vida y con ello el supuesto desde el que Habermas se enfrenta a la discusión que se produce en el «punto de intersección de neoaristotelismo y hermenéutica». En el terreno de lo práctico moral, neoaristotelismo, relativismo y posmodernismo parecen coincidir en la afirmación de que, sea lo que fuere eso de un «proceso de aprendizaje», difícilmente puede ligárselo a la idea de validez universal, que es lo que el concepto de «razón» implica. No es menester rechazar esta idea de «razón», para rechazar otra muy distinta: la de que la «razón» sea algo que, bien sea en sus supuestas estructuras formales,

52. Véase *Teoría de la acción comunicativa*, II, págs. 567 y sigs. y *La lógica de las ciencias sociales*, pág. 495. La razón es bien simple: si para solucionar un problema metodológico, se recurre a la tesis más sustantiva de la teoría, entonces, si la teoría es metodológicamente posible, también tiene que ser necesariamente verdadera; y que se sepa, necesariamente verdadera sólo puede serlo una tautología. Los representantes de la tradición hegeliano-marxista han sido muy dados a poner cosas «cabeza abajo», pero la relación entre cuestiones metodológicas y cuestiones sustantivas no puede ponerse «cabeza abajo», como dice Habermas, sin romperse uno el cuello en el intento.

bien sea como un devenir de forma y materia, bien sea como un devenir consistente en un despliegue de estructuras formales (de nuevo Kant, Hegel, o Kant y Hegel), pueda traerse por entero a sí a presencia de sí misma. Y algo de eso es lo que parece tener que decir Habermas, pese a su concepto de «mundo de la vida» y a que este concepto se lo impide.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia