

EL PENSAMIENTO ÉTICO DE J. HABERMAS

Manuel Jiménez Redondo

HUMANITAS
EDICIONES EPISTEME

© M. Jiménez Redondo
© Ediciones Episteme, 2000
Apdo. 12085, 46080 Valencia. España
Tel. y Fax: (+34) 96 334 81 49
E-Mail: episteme@dirac.es
www.dirac.es/usuarios/episteme
I.S.B.N.: 84-8329-037-5
Dep. Legal: V-5346-1999
Impreso en: Lliso, C/ Bilbao, 10 pasaje. 46009 Valencia
Diseño y composición: Paco Estruch

IMPRESO EN ESPAÑA/UNIÓN EUROPEA

INDICE

1.- ÉTICA Y METAÉTICA.....	7
2.- VALIDEZ PRÁCTICA.....	10
3.- EL RECURSO A PEIRCE	14
3.1.- Acción comunicativa y “discurso”.....	14
3.2.- El contexto de filosofía contemporánea.....	16
3.3.- El concepto de “entendimiento”.....	19
3.4.- “Entenderse con alguien sobre algo”: el concepto de “verdad”	21
3.5.- “Entenderse con alguien sobre algo”: el “principio de discurso” como principio moral.....	23
3.6.- Algunas dificultades.....	26
3.7.- “Entenderse con alguien sobre algo”: inteligibilidad y veracidad	29
4.- FILOSOFÍA DEL SUJETO	30
5.- LA IDEA DE FILOSOFÍA.....	32
6.- KANT Y ARISTÓTELES	39
7.-MORAL Y METAFÍSICA	45
7.1.- El Absoluto de la Metafísica	45
7.2.- Utopía a la altura del Absoluto.....	45
7.3.- Pensamiento postmetafísico.....	47
7.4.- Aquende la Metafísica y la religión.....	51
8.- LA REVUELTA DE LA TEOLOGÍA	52
8.1.- La “razón anamnética”.....	52
8.2.- Teología contra Metafísica: Benjamin.....	54
8.3.- Excurso sobre el “inimicus novissimus”	56
8.4.- La inconsistencia de la “razón anamnética”	58
8.5.- “Anámnesis” e ideología.....	61
8.6.- El “irracionalismo de la crítica”	62
9.- “RAZÓN COMUNICATIVA” Y RAZÓN FINITA.....	65
9.1.- Peirce y Heidegger.....	65

9.2.- La existencia como "to hou heneka", "cuius gratia" o "fin en sí"	68
9.3.- El "imperativo categórico" en conceptos de <i>Ser y tiempo</i>	76
9.4.- La comunicación con el fin	80
10.-LOS NEOARISTOTELISMOS Y EL TERROR	
A LA ABSTRACCIÓN.....	81
10.1.- El concepto de eticidad	81
10.2.- La eticidad reflexiva.....	84
10.3.- La tematización de la "libertad".....	85
10.4.- Lo "absoluto negativo" y lo "absoluto positivo"	86
10.5.- El terror a la abstracción	89
11.-MORAL Y RELIGIÓN	
12.- PERPLEJIDADES DE LA "RAZÓN COMUNICATIVA"	92
12.1.- Razón y tradición	94
12.2.- Contexto y materia de la "ética discursiva"	97
13.- MORAL Y DERECHO	102
14.- MORAL Y "TEORÍA CRÍTICA"	105
15.- HABERMAS Y RAWLS	109
16.- "TEORÍA CRÍTICA" Y CENSURA.....	116

1.- ÉTICA Y METAÉTICA

Conforme a un famoso argumento desarrollado por G.E. Moore en *Principia Ethica* (1903) incurrimos en falacia cada vez que buscamos explicar los términos “bueno” o “debido” (empleados en sentido absoluto, en sentido moral) como “estando por” una propiedad natural o un conjunto de “propiedades naturales”. “De un *es* no se sigue un *debes*”, había enseñado Hume en *Un tratado sobre la naturaleza humana*. También esta idea de Hume implica que términos como “bueno” o “debido”, cuando se emplean en sentido absoluto, en sentido moral, no pueden entenderse como significando “propiedades naturales”, sean éstas empíricas o no. Pues bien, si se descarta la peculiar salida de Moore postulando “propiedades no naturales”, accesibles por vía de “intuición”, la única conclusión que cabe sacar de ello es que los juicios morales no son susceptibles de “verdad”. Pues si, por principio, en un juicio moral de la forma “S es P”, P no representa una propiedad que pueda convenir o no convenir al sujeto S, que es lo que significa preguntarse por la verdad de ese juicio, entonces es claro que ese juicio no es susceptible de ser verdadero o falso. Los (supuestos) enunciados morales no son sino pseudoenunciados; tienen una naturaleza y función distintas que la sugerida por la forma gramatical con la que se presentan.

En el siglo XX esta tesis de Hume fue renovada con toda contundencia, precisión y rigor en el contexto del “positivismo jurídico” y del “positivismo lógico”. Y una vez renovada con tal contundencia, o bien se permanece en ella, o bien se busca para los enunciados morales un tipo de validez distinta de la validez “veritativa”. Permanecer en ella puede interpretarse como “nihilismo”, es decir, como la adopción (consecuente quizá) de una actitud disolutoria de las bases morales de la cultura, la sociedad y la política modernas. Y desde este punto de vista se la criticó después de la Segunda Guerra Mundial en las distintas formas de “disputa sobre el positivismo”.

Y sin embargo, fue el “positivismo lógico” en su forma de “positivismo jurídico” la única corriente de pensamiento que en los años veinte y treinta del siglo XX logró articular una defensa de principio del orden democrático-liberal.

Las demás parecieron compartir la convicción de Nietzsche de que, a lo que se viene abajo, lo mejor es empujarlo.

Ahora bien, la defensa de principio que del orden democrático-liberal se hace en el “positivismo jurídico”, se basa en que los supuestos morales básicos de la cultura, de la política y de la sociedad occidentales y la pretensión de universalidad de ellos son consecuencia directa de la suposición de que no hay verdades prácticas, o de que, si las hubiera, han de considerarse irrelevantes a la hora de diseñar un orden justo. En el capítulo final de *Esencia y valor de la democracia* (2ª ed. 1929) H. Kelsen se expresa con toda claridad al respecto. La convivencia política moderna se asienta en un radical no-consenso, o quizá mejor: se basa en el consenso (convertido en posibilidad de coerción jurídica) de aquellos que han aprendido o (si se quieren evitar aquí las resonancias normativas del término “aprender”) de aquellos que se han resignado a contar y a convivir con un radical no-consenso del prójimo en lo que respecta a “ultimidades”, es decir, en lo que respecta a concepciones básicas y últimas de la vida y del mundo. No es verdad que el mutuo y radical “escepticismo” respecto a la existencia de verdades prácticas represente la ruina de los supuestos morales del orden democrático-liberal. Al contrario, esos principios tienen como supuesto ese “escepticismo”: “Precisamente en ese punto donde se diría que se pierde toda posibilidad de justificar la democracia (por no ser posible apelar a verdades prácticas), justo en ese punto es donde cabe iniciar su defensa. Precisamente quien considera cerrada al conocimiento humano la verdad metafísica, es decir, la verdad absoluta y los valores absolutos, tiene que tener por posibles no sólo la opinión propia, sino también la opinión ajena y la opuesta. De ahí que el “relativismo” sea la cosmovisión que la idea democrática presupone. La democracia da igual valor a la voluntad política de cualquiera, al igual que respeta también toda fe política, pues la voluntad política no es sino la expresión de ella. Por eso da a toda opinión política la misma libertad de expresarse y de hacerse valer ganándose en competencia libre la voluntad de los hombres. Y de ahí que con toda razón se haya visto lo específico de la democracia en el procedimiento dialéctico, en ese procedimiento que se desarrolla a través de discusiones, de réplicas y contrarréplicas, mediante el que se prepara la producción de normas en las asambleas populares y parlamentarias. La dominación de la mayoría, tan característica de la dominación democrática, se distingue de cualquier otro tipo de dominación no sólo porque por su más íntima esencia presupone conceptualmente una oposición, sino porque la reconoce también políticamente

en los derechos fundamentales y en los derechos de libertad y en el principio de proporcionalidad...". Y no es que el "relativismo" o "escepticismo" democrático se convierta entonces contradictoriamente en la única verdad; no es eso; para cumplir la función política que cumple, ha de renunciar a serlo, es decir, ha de renunciar a quedar articulado en una "teoría de la democracia" que pretenda ser la teoría "verdadera" o la teoría "válida". Si pretendiera serlo, el "escepticismo" democrático no sería sino un interviniente más en las "guerras de religión" entre verdades absolutas, la única salida a las cuales no sería de nuevo sino una salida "política", la salida construida sobre un estructural "escepticismo" respecto a toda verdad práctica absoluta, es decir, respecto a toda verdad práctica, incluyendo la supuesta verdad de ese escepticismo mismo.

Y en un momento histórico ideológicamente marcado por las consecuencias de la revolución soviética, por el ascenso de los fascismos y por el completo descrédito de la democracia liberal, Kelsen concluye la defensa de ésta recordando aquel pasaje del Evangelio de San Juan (un pasaje que "constituye un símbolo trágico del relativismo y, por tanto, de la democracia") en el que Jesús responde a Pilato haber venido al mundo para dar testimonio de la verdad: "Y Pilato, este hombre de una cultura vieja y cansada y por eso escéptica, replica: Y, ¿qué es la verdad?, y porque no sabe qué es la verdad y como romano está aún acostumbrado a pensar democráticamente, organiza una votación", con el resultado de que Barrabás fue preferido a Jesús. "Y el tal Barrabás, dice el Evangelista, era un bandido. Se me objetará, los políticamente creyentes me objetarán, que este ejemplo habla en contra de la democracia y no precisamente a favor de ella. Y no hay más remedio que admitir esa objeción, sólo que con una condición, a saber: la de que de esa su verdad que, llegado el caso, habría quizá que imponer incluso mediante una represión sangrienta, el políticamente creyente esté tan seguro como el Hijo de Dios". Para el positivismo la "verdadera política" exige como condición y presupuesto no "una verdadera religión", sino la abstracción respecto de ella, en contra de lo que había afirmado Hegel en un famoso pasaje de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Sobre esto volveremos al final.

La democracia liberal (ésta es la idea de Kelsen, repetida hoy por R. Rorty de todas las maneras posibles, pero apelando a Rawls) no tiene otro fundamento que su capacidad de sostenerse políticamente a sí misma como el régimen de la no-verdad, basado en una "concepción política" de la justicia, sostenida por un "overlapping consensus" de quienes se han visto en la necesidad

de hecho (en la necesidad fáctica) de renunciar a recurrir a “verdades” para construir los principios de la convivencia política, consenso más allá del cual (en lo que se refiere a fundamentos) no se puede ir en el “razonamiento público”; en relación con esta situación Rorty habla de “prioridad de la democracia sobre la filosofía”.

Y si la justicia política ha de basarse en tal renuncia a “verdades prácticas”, sus principios han de ser “construidos”, es decir, han de representar un convenio, una “construcción”, un artificio, aquende la verdad y aquende el escepticismo. También Hume, después de mostrar que los juicios morales no son susceptibles de verdad, pasa a hablar (en el mismo contexto) de la justicia moderna como una “artificial virtue”. Entiendo que el “constructivismo kantiano” de Rawls, en lo que se refiere a fundamentos, pertenece a esta tradición (también sobre este punto volveremos al final). Pero con estas explicaciones hemos derivado ya hacia el pensamiento político, volvamos al estrictamente ético.

2.- VALIDEZ PRÁCTICA

Pues de la tesis de que los juicios morales no son susceptibles de verdad se hicieron en el contexto del “positivismo” contemporáneo otras interpretaciones que la del “positivismo jurídico”. A. J. Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica* (1935) y C. L. Stevenson en *Ethics and Language* (1944) desarrollaron una posición, conocida como “emotivismo” (que vino a considerarse, por así decir, la teoría ética “oficial” del positivismo lógico), conforme a la que los juicios morales tienen como función el “expresar” o “mostrar” las emociones morales y las actitudes morales del hablante y el “suscitar” o “evocar” o “provocar” las mismas emociones en los destinatarios y el “persuadir” o “influir” a éstos para que adopten las correspondientes actitudes y estimularlos así al tipo de acciones que el hablante aprueba. C.L. Stevenson, más que de “emociones”, suele hablar “actitudes”. Una “actitud” es para Stevenson una disposición a estar en ciertos estados mentales o a hacer ciertas clases de acciones. Pese al nihilismo moral que suele achacarse a Stevenson (por ejemplo, por parte de McIntyre en *After the virtue*) las “actitudes” de éste vienen a quedar bien cerca de los “principios morales” y de las “virtudes” de la ética tradicional hasta hoy; se trataría en todo caso del nihilismo de la “convención” cuando ésta se vuelve reflexivamente transparente en sus bases como pura

convención y su enseñanza se convierte en una técnica de lo que antaño en nuestros medios se llamó “educar en las virtudes” y hoy se llama “educar en valores”.

Stevenson hace una importante contribución al análisis del lenguaje moral, en la que se basan desenvolvimientos posteriores. Fue el primero en romper con la idea de que con un juicio moral lo que en primer término estamos haciendo sea también enunciar algo sobre algo. Ciertamente, los juicios morales, aparte de su “significado emotivo”, tienen también un “significado descriptivo”. Pues el significado de los juicios morales puede analizarse en dos componentes: (1) una aserción no moral sobre (por ejemplo) un acto, aserción que es analizable en términos naturalistas, es decir, en términos de propiedades (empíricas) del acto, y (2) un componente específicamente moral que viene constituido por el significado “emotivo”. Es este segundo componente el que impide que pueda darse una explicación naturalista del significado del juicio en conjunto (el que nos hace incurrir en falacia cada vez que lo intentamos, es decir, cada vez que intentamos deducir el “componente comendatorio” a partir del “componente descriptivo”), es decir, el que constituye el elemento específicamente “moral” del significado de los juicios morales y, por tanto, el responsable también de la *función* que esos juicios tienen de *expresar* actitudes y de *persuadir* o *influcidar* al destinatario para que las adopte.

Pero a pesar del magnífico análisis que el “emotivismo” hace de lo que la mayor parte de las veces es la “función” del lenguaje moral, es inaceptable el análisis que hace de su “naturaleza”. Así lo entendieron sobre todo los representantes de la corriente a la que se dio el nombre de “prescriptivismo” (me atengo a la convincente interpretación que de los desenvolvimientos de la metaética analítica hace R. M. Hare en *Essays on moral concepts* (1972)). Partiendo ya del segundo Wittgenstein y basándose en tesis de pragmática del lenguaje muy similares a las desarrolladas por J.L. Austin en su influyente curso de 1955 publicado con el título de *Cómo hacer cosas con las palabras*, R. M. Hare mostraba dos cosas (véanse *The Language of Morals*, 1952, y “Universability” en *Essays on Moral Concepts*).

Primero, lo que hacemos con un juicio moral es “prescribir”, esto es, responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”. Por este lado, un juicio moral se asemeja al imperativo “haz esto” y no a un enunciado; sobre la naturaleza de los juicios morales no deciden, pues, las emociones o actitudes que esos términos y juicios puedan suscitar, es decir, no deciden principalmente los efectos que

esos términos y juicios puedan tener o se enderecen a tener. Sobre la naturaleza de los “juicios morales” decide el tipo de “acto de habla” o “acción de habla” que se está ejecutando al emplear una determinada clase de términos, los “morales” u otros equivalentes, con independencia del efecto que esa acción además tenga o pueda tener o se enderece a causar. La clase o tipo de acto de habla implica determinados compromisos por parte del hablante; impone a éste determinadas coerciones que no puede eludir, si es que quiere hablar con sentido, si es que al hablar pretende o quiere hacer de verdad aquello que se hace hablando así, esto es, si es que quiere hacer lo que se hace empleando términos morales (o equivalentes), es decir, prescribir.

Pero, *segundo*, un juicio moral se distingue de un imperativo “por un segundo rasgo, a saber: cada vez que hacemos un juicio moral sobre (por ejemplo) un acto, hemos de hacerlo por algo que ese acto tiene, y siempre tiene sentido preguntar qué es ese algo... A todo juicio moral particular corresponde, por tanto, un juicio universal en el sentido de que un cierto rasgo de la cosa (el acto) juzgada es una razón para hacer un cierto juicio moral sobre ella... Con todo juicio moral particular me estoy adhiriendo, pues, al juicio universal de que es moralmente debido hacer con carácter general tal o cual cosa por tener esa cosa tal o cual característica”. Un juicio moral tiene la forma: haz esto a causa precisamente de la “universalizabilidad” de la razón que tienes para hacer eso. En lenguaje de Habermas: hacer un juicio moral implica entablar una pretensión de validez universal, desempeñable (o resoluble) mediante razones, pero que es distinta de la validez “veritativa”, es decir, del tipo de validez que representa la verdad de un enunciado, puesto que hemos dejado de lado el “naturalismo”. A ese otro tipo de validez Habermas la llama “Richtigkeit”, que podemos traducir por “rectitud” o por “corrección normativa”.

Y para explicar esa otra clase de validez, es decir, para explicar la “validez práctica”, en la metaética analítica se acabó recurriendo por una u otra vía al concepto de “validez moral” desarrollado por Kant.

Según Kant, lo que convierte a una acción en moral es que la razón, es decir, el “por qué”, esto es, la característica de la acción, a la que recurro para justificarla, (1) no sea solamente una característica a causa de la cual ese curso de acción se me vuelva apetecible, (2) tampoco una característica que, aunque quizá a mí no me resulte en sí grata, convierta a la acción o a un curso de acción en objetivamente bueno para mí (o bueno “para nosotros” como un determinado grupo frente a otros), es decir, en objetivamente conducente al

tipo de configuración por el que he optado (hemos optado) para mi vida (nuestra vida) en conjunto 'conforme a la idea que tengo (tenemos) del sentido de la existencia y, por tanto, de mi (nuestro) bien', sino que (3) sea una característica respecto a la que (al quedar recogida en mi "máxima" de acción) yo pueda consistentemente querer que esa "máxima" se convierta en ley para todos los seres "dotados de lenguaje y de acción", pues que convierte a ese curso de acción en "bueno para todos por igual". Es decir: ese curso de acción da satisfacción a un "interés general" y, por tanto, la norma o ley que lo prescribe se convierte en algo así como en "objetiva en sentido práctico", en válida para todos, en universalmente válida; y ello en el sentido de que la forma de acción (y la correspondiente forma de trato) prescrita por esa ley es la forma de acción y trato exigible y defendible por todos y cada uno, respecto a todos y cada uno y ante todos y cada uno de los destinatarios de esa ley. De ello se sigue, naturalmente, que las normas morales no tienen más remedio que ser extraordinariamente abstractas.

Pues bien, incluso en el vocabulario que Habermas emplea, depende por entero de esta vuelta al concepto de "validez práctica" de Kant que en el contexto de la metaética analítica protagonizaron teóricos como R. M. Hare, M. Singer, K. Baier y otros (Habermas depende sobre todo de K. Baier), en reformulaciones de Kant profundamente influidas todas ellas por el "consecuencialismo" de la "ética utilitarista" y por la presencia de las "ciencias de la decisión racional" [e incluso en ocasiones se ha intentado reescribir las ideas básicas de la moral kantiana en términos de ciencias de la decisión, es decir, más o menos reducir el concepto de "validez práctica" de Kant al de "racionalidad con arreglo a fines"]. En su artículo "¿Pueden insertarse elementos utilitaristas en un marco deontológico?" (inédito en castellano, que yo sepa) Habermas da cuenta de por qué estas clases de reformulaciones del concepto de validez moral de Kant tienen estructuralmente que incorporar el "consecuencialismo" de la ética utilitarista. Respecto a esto último, Habermas viene inspirándose también desde hace mucho tiempo en el tipo de consideraciones que en relación con ello hace G. H. Mead en los "Fragments on ethics" recogidos en el libro *Mind, self, and society* (1934).

3.- EL RECURSO A PEIRCE

3.1.- *Acción comunicativa y "discurso"*

Pero las reformulaciones que se hacen de Kant en el contexto de la metaética analítica son siempre reformulaciones del análisis conceptual que Kant desarrolla en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; es decir, son siempre reformulaciones del análisis de Kant de qué es lo que propiamente podemos querer decir (o estamos diciendo) al emplear los términos morales; esto es, son aclaraciones conceptuales de qué estamos diciendo cuando decimos que algo es "bueno" o "debido" en sentido absoluto, en sentido moral. Y es por esta vía por la que los representantes de la metaética analítica vienen a dar en una explicación del significado de los términos morales, conforme a la que ese significado implica un concepto de validez específico, que no es el concepto de "verdad". Falta en esas reformulaciones la explicación de por qué no podemos eludir el empleo del lenguaje moral, de cuál es la razón de que "el punto de vista moral" no nos resulte obvia. Falta, pues, en ellas "el tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica" (título del tercer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant).

Pues bien, es esa "razón pura práctica" la que Habermas convierte en "razón comunicativa".

Y para aclararnos sobre el concepto de "razón comunicativa" podríamos empezar explicando lo que Habermas entiende por "empleo del lenguaje orientado a entenderse"; para lo cual habríamos de introducir la idea de Habermas de "pretensiones de validez" y describir (siquiera brevemente) el sistema de las cuatro pretensiones de validez, que, según Habermas, vinculamos a todo acto de habla; las cuatro, según Habermas, son "susceptibles de crítica", es decir, la "oferta de interacción" que un acto de habla representa puede aceptarse o rechazarse desde cuatro puntos de vista, esto es, con respecto a cuatro dimensiones de validez. Cuando ejecutamos un acto de habla (por ejemplo, "cierra la puerta"), dice Habermas, no tenemos más remedio que pretender *verdad* para el contenido proposicional de lo que decimos o para las suposiciones de existencia de lo que decimos (un rechazo posible sería pues: "la puerta está cerrada"), no tenemos más remedio que pretender *rectitud* para nuestra acción en el contexto normativo que se supone vigente

(otro rechazo posible sería pues: “usted no es quien para mandarme a mí cerrar la puerta”), no tenemos más remedio que pretender *veracidad* en el sentido de que lo que decimos es lo que pensamos y lo que queremos decir (otro posible rechazo sería: “la puerta se suele dejar abierta, usted lo que busca es humillarme”) y, por lo menos de entrada, no tenemos más remedio que pretender también *inteligibilidad* de los medios lingüísticos empleados (otro posible rechazo sería por tanto: “I don’t understand, I don’t speak spanish”). Cuando el hablante, al ejecutar una acción de habla, pretende validez para lo que dice, y la pretende en esas cuatro dimensiones, sin ningún tipo de reservas o segundas intenciones, Habermas habla de “empleo del lenguaje orientado a entenderse”.

E inmediatamente habría que pasar a explicar también el concepto de “acción comunicativa”, es decir, de aquella forma de interacción social en la que los planes de acción de los distintos actores vienen coordinados por un “empleo del lenguaje orientado a entenderse”. Estas dos series de explicaciones serían la base de todo.

Después habría que explicar lo que Habermas entiende por “resolución” o (como podemos y debemos decir en castellano) por “desempeño” argumentativo de pretensiones de validez; al pretender validez para lo que digo, “me empeño”; al exhibir los títulos que tengo para pretender validez para lo que digo, “me desempeño”. Las “pretensiones de validez” “discursivamente resolubles” o “desempeñables” (es decir, las pretensiones de validez, respecto a las que, adoptando una “actitud hipotética”, podemos pasar a examinar las razones que les asisten o no les asisten) son la “verdad” de los enunciados y la “rectitud” o “corrección normativa”, esto es, la validez específica de las normas morales. La “inteligibilidad” y la “veracidad” no son desempeñables en este mismo sentido, pues respecto a ellas no cabe adoptar una “actitud hipotética”, por lo menos en el mismo sentido en que cabe hacerlo respecto a la verdad y a la rectitud normativa.

Habría que pasar, por tanto, a la explicación de lo que Habermas entiende por “discurso” o “habla argumentativa” como “forma de reflexión del empleo del lenguaje orientado a entenderse” y, por tanto, como “forma de reflexión de la acción comunicativa”. Esta temática ocupa en la obra de Habermas una posición absolutamente fundamental.

En este punto quizá habría que volver al principio, para subrayar que, según Habermas, el empleo del lenguaje orientado a entenderse es la forma primaria de empleo del lenguaje, supuesta en todas las demás formas de

empleo del lenguaje. Habría que examinar por qué ello es así, pues éste es un punto de crucial importancia, y por qué, correlativamente, la “acción comunicativa”, en tanto que forma de acción social coordinada por el “empleo del lenguaje orientado a entenderse”, es la forma primaria de interacción, supuesta también por todas las demás formas de interacción.

Y en la explicación del “discurso” o “discusión” o “habla argumentativa” como “forma de reflexión de la acción comunicativa” nuestras explicaciones habrían de centrarse en las distintas “lógicas” a que esa “forma de reflexión de la acción comunicativa” responde conforme a los dos tipos de pretensiones de validez que “en actitud hipotética” pasamos a examinar “discursivamente”, “argumentativamente”, cuando esas pretensiones de validez quedan problematizadas.

Pasamos a examinarlas, digo, frente a las alternativas que representan la ruptura de la comunicación o el reducirse a un “esperar y ver” que no puede prolongarse indefinidamente. Todo lo cual constituye un decisivo tema de por sí, pues, se refiere, por un lado, a la cuestión de la violencia, bien sea ésta abierta, bien sea ésta estructural, y, por otro, a la relación entre “acción comunicativa” y “acción racional con arreglo a fines” y, por tanto, a la relación (cuya aclaración ha de considerarse también básica) entre una “teoría de la acción comunicativa” y las “ciencias de la decisión racional”.

Y, finalmente, en lo que se refiere al tema que nos ocupa, habríamos de acabar viendo cómo de las propias suposiciones inscritas en el “habla argumentativa” en la que resolvemos pretensiones de validez concernientes a acciones y a normas de acción (es decir, cómo de los propios supuestos operantes “siempre ya” cuando nos ponemos a resolver pretensiones de validez prácticas que han quedado problematizadas) derivan los principios en que se articula algo así como la “razón práctica” de Kant, convertida de esta forma por Habermas en “razón comunicativa”.

3.2.- El contexto de filosofía contemporánea

Pero si entrásemos en un relato o explicación pormenorizados de todo ello, por más exacto y ordenado que ese relato fuera (cosa que ya sería de por sí difícil de conseguir), comprobaríamos que enseguida las cosas se nos emborronan, se nos vuelven confusas, no llegamos a saber bien a qué vienen, acabamos perdiéndonos en un inextricable fárrago conceptual. Aparte de que nos dejaría perplejos el que Habermas, sin que ello parezca importarle

mucho, deje muchas veces sin demostrar tesis que califica de fundamentales.

Todo ello puede remediarse dirigiéndonos desde el principio a la idea central, de la que todo ese enrevesado complejo conceptual, en el que uno acaba casi siempre perdiéndose, no trata de ser sino una pormenorización.

Yo he oído a Habermas decir que, si pudiera hablarse de algo así como una “experiencia filosófica”, entonces de experiencia filosófica tendría que calificar él su lectura de textos como “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” (1868), “La fijación de la creencia” (1877), o “Cómo aclarar nuestras ideas” (1878) de Ch. S. Peirce. Las posiciones desarrolladas en esos textos, Habermas las tiene por aportaciones centrales al (o para el) pensamiento contemporáneo.

Lo que Habermas leyó en ellos venía esencialmente inspirado por la interpretación que de ellos había hecho K. O. Apel, de cuya “transformación semiótica” de la filosofía trascendental depende, pues, Habermas, no menos que de los últimos desarrollos de la metaética analítica.

Con esa *Transformación de la filosofía* (1973) Apel hacía frente a problemas suscitados en el contexto del pensamiento de Heidegger, del segundo Wittgenstein y de Gadamer, del que Apel proviene. A título de “consecuencias del pragmatismo” esos mismos problemas han sido analizados reiteradamente por R. Rorty refiriéndolos a las posiciones de Dewey, Heidegger y Quine. Nada tiene, pues, de extraño que las posiciones de Peirce, Dewey, Heidegger, Gadamer, Wittgenstein y Quine se hayan convertido en un contexto de discusión (por lo demás, bastante confuso en ocasiones) compartido por teóricos de la misma generación, procedentes ya de la “Filosofía analítica del lenguaje”, ya de las “transformaciones” centroeuropeas de la “Fenomenología”.

Tal convergencia entre las corrientes de filosofía académica contemporánea que son la filosofía analítica del lenguaje y la Fenomenología no tiene nada de sorprendente. Recuérdesse que en ambas se partió de la Matemática y de la Lógica y que ambas consistieron en algo así como una “lógica filosófica”, una teoría del logos, una teoría del hablar con sentido.

La obra fundacional de la Fenomenología fueron las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Hitos de la Fenomenología fueron las *Ideas* (1913) también de Husserl y las obras posteriores de Husserl *Filosofía primera*, *Lógica formal y lógica trascendental* y *Meditaciones cartesianas*. La Fenomenología tuvo, por así decir, un punto de inflexión en *Ser y tiempo* de Martín Heidegger y en *La crisis de las ciencias europeas* del último Husserl. Y, si se quiere, lo que en ese punto de inflexión sucede, no hizo sino consumarse y (en ciertos aspectos radicalizarse, pero también “dulcificarse”) en *Verdad y método* de Gadamer.

En ese punto de inflexión (permítaseme esta caracterización minimalista) queda radicalmente relativizada la distinción típica de la filosofía trascendental entre lo "sintético a priori" y lo "sintético a posteriori", entre lo constituyente y lo empírico, entre lo trascendental y lo histórico.

Por su parte, escritos "fundacionales" de la tradición de la filosofía analítica del lenguaje fueron los escritos de Frege, los *Principia mathematica* de B. Russell y A. N. Whitehead, *Defensa del sentido común* de G.E. Moore, etc. Sus hitos fueron igual de plurales, pero entre ellos sobresalen tanto los posteriores escritos de Russell, como el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein, como los escritos de los representantes del "positivismo lógico". La filosofía analítica del lenguaje tuvo, por así decir, un radical punto de inflexión en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y en "Dos dogmas del empirismo" de Quine; en ellos la filosofía analítica dejó de ser propiamente "analítica". Pues en ese punto de inflexión (permítaseme de nuevo aquí una caracterización minimalista) queda radicalmente relativizada la distinción (con la que desde el principio había operado la filosofía analítica del lenguaje) entre "lo analítico" y "lo sintético". Por parte de Wittgenstein ello se vincula a una vaga apelación a la idea de una "historia natural"; al final de "Dos dogmas del empirismo" Quine apela asimismo expresamente a la historia.

Además, debe tenerse también presente que Quine, por ejemplo, es un producto de la recepción del "positivismo lógico" en el contexto del pragmatismo americano (el propio Quine lo hace explícito al principio de "Dos dogmas del empirismo") y que, como es bien sabido, obras como *Ser y tiempo* y *La crisis de las ciencias europeas* no serían del todo comprensibles sin la callada recepción del pragmatismo americano (piénsese en Scheler) en el contexto de la "filosofía de la vida" centroeuropea.

De modo que nada tiene de extraño que tras los mencionados puntos de inflexión los representantes de ambas corrientes de pensamiento puedan remitirse en común a las posiciones de filosofía del lenguaje que un Hamann o un Herder o un Humboldt desarrollaron frente y contra Kant y en el caso de Humboldt también contra Hegel (o por lo menos pensando en Hegel, como el propio Humboldt señala en su correspondencia). Ni tampoco tiene nada de extraño que, como he dicho, en Norteamérica haya podido entenderse todo ello como "consecuencias del pragmatismo". Y, finalmente, tampoco puede extrañar que representantes de la tradición de "teoría crítica" (como es el caso de Habermas) se dirigieran al contexto de discusión así creado, para tratar de

buscar remedio a la imposibilidad de seguir operando con el lenguaje de la *Lógica* de Hegel. Esa imposibilidad, a juicio de Habermas, habría quedado de manifiesto en *Dialéctica negativa* de Th. W. Adorno o, por mejor decir, en la circularidad argumentativa que se produce entre *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* de Adorno, tal como Habermas la entiende en el capítulo cuarto de *Teoría de la acción comunicativa*, o también en la absoluta perplejidad con la que acaba el famoso último fragmento de los *Minima Moralia* de Adorno.

Habermas recurre en todo caso al Peirce interpretado por Apel. Por cierto, la primera vez que (que yo sepa) se produce por parte de Habermas tal recurso es en el contexto de una discusión con Gadamer sobre “la pretensión de universalidad de la hermenéutica” (véase *La Lógica de las ciencias sociales*)

3.3.- El concepto de “entendimiento”

Pues bien, lo que Habermas leyó en Peirce fue lo siguiente, según nos lo explica al final de la sección VI del último de los artículos recogidos en el presente libro [en el capítulo 16 (“Teoría crítica” y censura) explico de qué libro se trata] o como lo explica mucho más pormenorizadamente en la sección I del capítulo I de *Facticidad y validez* (1992):

“El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. “Real” es aquello que puede exponerse en enunciados verdaderos, pudiendo aclararse a su vez el término “verdadero” por referencia a la pretensión que uno entabla frente a un prójimo al afirmar un enunciado. Con el sentido asertórico de una afirmación el hablante entabla una pretensión susceptible de crítica, relativa a la validez del enunciado afirmado; y como nadie dispone de la posibilidad de un acceso directo a condiciones de validez no interpretadas, la “validez” ha de entenderse epistémicamente, es decir, como “validez que se nos revela o muestra a nosotros”. Toda pretensión de verdad de un proponente, que esté justificada, ha de poderse dejar defender con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y, al cabo, ha de poder contar con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación. Sin embargo, en este asunto no basta con referirse a cualquier comunidad particular de interpretación. De ahí que Peirce explique la verdad refiriéndose contrafácticamente al desempeño o resolución de una pretensión

de validez susceptible de crítica, bajo las condiciones comunicativas de una comunidad de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. La proyección de una comunidad *indefinida* de comunicación sirve a sustituir el momento de eternidad (o el carácter supratemporal) de la “incondicionalidad”, por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende desde dentro los límites del espacio social y del tiempo histórico, pero a partir de la perspectiva de una existencia finita localizada en el mundo. En el tiempo, según Peirce, los procesos de aprendizaje de la comunidad indefinida de comunicación habrían de constituir ese arco que salva todas las distancias temporales; en el mundo habrían de poderse realizar aquellas condiciones que tienen que presuponerse suficientemente cumplidas para la pretensión incondicionada con que se presentan esas pretensiones de validez trascendedoras. Como suficiente se considera el grado de cumplimiento que convierte a nuestra praxis argumentativa de cada caso en un componente espacio-temporalmente localizado del discurso universal, inevitablemente supuesto, de una comunidad des-limitada de interpretación. Con esta proyección, la tensión entre facticidad y validez se desplaza a presupuestos de la comunicación que, aun cuando tengan un contenido *ideal* y que sólo puede realizarse aproximativamente, han de ser hechos *fácticamente* por todos los participantes cada vez que afirman o ponen en tela de juicio la verdad de un enunciado y pasan a una argumentación para justificar esa pretensión de validez.

El concepto “discursivo” de verdad que Peirce sostiene, permite reconocer por qué el concepto de validez deóntica, es decir, de validez práctica [es decir, de “rectitud” o corrección normativa], análogo al de verdad, puede aclararse en su sentido recurriendo a un principio moral que vincula la exigida asunción ideal de rol a la forma de comunicación que representan los discursos prácticos...”.

Hasta aquí la explicación de Habermas de aquella idea desarrollada por Peirce en “La fijación de la creencia” de que “verdadera es la teoría o la concepción que está condenada a que en ella se pongan de acuerdo todos los que investigan”, entendiéndose por “todos los que investigan” una “comunidad indefinida de investigación”. Habermas amplía el concepto de verdad de Peirce al tipo de validez distinta de la veritativa que Habermas ha llamado “rectitud” o “corrección normativa”, a la validez de una norma.

De esta concepción de la validez veritativa en particular y de la validez en general, es decir, de esta concepción de la validez, desde la que, según Habermas, habrían de poder explicarse tanto el concepto de validez de un

enunciado como el concepto de validez de una norma, dice el mismo Habermas que se trata de “una concepción controvertida y todavía muy necesitada de clarificación”. Y así es, y el lector de Habermas debe tenerlo muy presente. Pero, en todo caso, casi todo en Habermas depende de ella.

3.4.- *“Entenderse con alguien sobre algo”: el concepto de “verdad”.*

Pues con esa concepción de la validez tanto veritativa como práctica, que Habermas desarrolla partiendo de Peirce, quedamos situados ya de entrada en el plano del “discurso”, en el plano del “habla argumentativa”, en el lugar, en el que, como oír el lector explicar a Habermas en pasajes importantes del presente libro, se produce una “deslimitación” de (o un quedar libres en su universalidad) los supuestos “localmente” ya operantes en la coordinación comunicativa de la acción. Pues el “habla argumentativa”, como ya hemos apuntado, no es sino la “forma de reflexión” de la “acción comunicativa”.

Pues bien, una vez que las explicaciones de Habermas sobre el concepto de verdad de Peirce nos han situado con toda obviedad en ese plano, en el plano del habla argumentativa o “discurso”, en el que se examinan pretensiones de validez problematizadas, podemos examinar por nuestra parte algunas implicaciones de los términos en que Habermas nos ha situado en ese plano y también algunos de esos supuestos, pues pienso que al hilo de esas cosas podemos entender perfectamente bien la teoría de la comunicación de Habermas, desde su núcleo, por así decir. Digo desde su núcleo, pues ello nos permitirá “deducir” las tesis básicas de la teoría de la comunicación de Habermas, que resultan entonces bien fáciles de entender en la articulación que ofrecen. Vayamos por partes.

En efecto, como ocurrió siempre, la idea de “decir algo” en el sentido de enunciar algo, no podemos explicarla sino por referencia al concepto de “verdad”, es decir, en todo enunciar algo sobre algo presuponemos ya siempre la distinción entre verdad y falsedad; de otro modo, no tendría sentido el acto de afirmar o de negar. Pues bien, si ahora (como acabamos de ver) aceptamos que el concepto de verdad no podemos a su vez explicarlo sino en conceptos de “comunicación”, es decir, no podemos explicarlo sino haciendo referencia a una comunidad de argumentación, entonces es evidente que hablar es primaria, elemental y esencialmente un “entenderse con alguien sobre algo”; y ello (esto es aquí lo importante) incluso considerando ese hablar por el lado

del “sobre qué” del habla, es decir, incluso considerándolo por el lado del objeto del habla, esto es, incluso considerándolo por el lado de las cosas sobre las que hablamos; es decir, sin comunicación y sin entendimiento posible no hay mundo, no hay objeto del habla, no podemos ni siquiera concebir algo así como realidad. Para entender a Habermas, es menester que el lector tome completamente en serio la tesis de que “el mundo sólo se constituye para una comunidad de comunicación”. El concepto de “realidad” es correlato del concepto de “verdad” (sea dicho con perdón de X. Zubiri), y éste a su vez no se explica (para Habermas) sino en términos de comunicación.

Por lo demás, es también claro que el “entenderse con alguien sobre algo” en que primariamente el hablar consiste implica siempre un momento de idealidad; es decir, el “entendimiento” de que aquí se habla no es de naturaleza fáctica, sino que es un concepto normativo implicado en todo fáctico entenderse o no entenderse con alguien. Es decir, siempre que en una comunidad real de argumentación damos (fácticamente, pues) por verdadero algo, contrafácticamente estamos suponiendo el asentimiento de una comunidad (ideal) más amplia, indefinida; y tal suposición es lo que cabe entender por verdad. Todo entenderse o no entenderse fácticamente con alguien sobre algo lleva siempre “clavado en su carne”, como dice Habermas, el momento del verse remitido y del verse abierto o del tener que apuntar al asentimiento de una “comunidad de argumentación” indefinida, de una comunidad ideal de argumentación; todo “opinar” se ve remitido a la idea de “verdad” como última instancia de juicio; por tanto, la propia facticidad del hablar, para ser lo que es, remite ya de por sí a (viene esencialmente entrelazada ya con) aquella idealidad. Dicho de otro modo: en todo ponerse a hablar viene implicada (aunque sea negativamente) la suposición de que es posible entenderse y ello con vistas a lo que las cosas verdaderamente son, y la idea de “lo que las cosas verdaderamente son” no podemos explicarla a su vez sino por referencia al acuerdo final de una comunidad indefinida de argumentación. Esta “final opinion” se convierte, pues, en la medida interna de toda opinión provisional; aquel acuerdo final se convierte en la medida y en el sentido de todo acuerdo provisional (y también de todo desacuerdo, pues implica la suposición de un acuerdo posible).

Y ya podemos señalar una consecuencia de lo que hemos dicho. Es una consecuencia bien importante. Cualquier otra forma de empleo del lenguaje que no consista en tal “entenderse con alguien sobre algo”, en cuanto que necesariamente tiene que implicar algún tipo de referencia al mundo, habrá

de depender (por la vía que fuere) de esa forma primaria y elemental de empleo del lenguaje en términos de un “entenderse con alguien sobre algo” que está a la base del concepto de verdad y, por tanto, del concepto de mundo. Y esa es la tesis primera y principal de la teoría de la acción comunicativa de Habermas: la prioridad constitutiva y lógica del “empleo del lenguaje orientado a entenderse”. Este tesis básica de Habermas tiene equivalentes en posiciones de representantes de la Filosofía analítica del lenguaje (por ejemplo en Davidson).

Y si damos por supuesto (no podemos entrar aquí en esto) que el lenguaje es el medio principal de coordinación de la acción y que ni siquiera podríamos desarrollar el concepto de acción sin recurrir a la idea de lenguaje, entonces se sigue que la forma primaria de interacción social, de la que en definitiva habrán de depender todas las demás o que habrá de venir supuesta en todas las demás (por la vía que fuere), será aquella en que la acción viene coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse, que es a lo que Habermas llama “acción comunicativa”; y esto es una segunda tesis fundamental de Habermas. Ello no quiere decir, naturalmente, que ésa sea la única forma de coordinación de la acción, ni (dependiendo de ámbitos) tampoco la más masiva; solamente quiere decir que ésa es la más fundamental a la que las demás se remiten. De ella dependen en todo caso los procesos de socialización, de integración social y de reproducción cultural.

3.5.- *“Entenderse con alguien sobre algo”: el “principio de discurso” como principio moral*

Y después de esa consecuencia pasemos a otro punto importante, relacionado ya con la “ética”. Lo vamos a hacer en dos pasos. Un primer paso consiste en decir lo siguiente: si la validez veritativa no podemos explicarla si no es en términos de comunicación, sería casi ininteligible que la interacción social misma coordinada por la forma primaria y elemental de empleo del lenguaje (de la que todas las demás formas de interacción dependen) pudiese quedar exenta de (o pudiese ser ajena a) algún tipo de pretensión relacionada con ese “entenderse” en que el hablar primaria y elementalmente consiste. Es decir, sería ininteligible que la coordinación comunicativa de la acción (incluyendo la regulación del intercambio lingüístico mismo) no implique pretensiones de “corrección” o rectitud normativa (pretensiones de

validez práctica), concernientes a la interacción como tal, es decir, concernientes a la relación de los actores entre sí. Dicho de otro modo: si el entenderse con alguien *sobre algo* implica la dimensión de validez que es la verdad, y tal aspecto de validez no podemos entenderlo si no es en términos de comunicación, sería ininteligible que el entenderse *con alguien* sobre algo no implicase una dimensión específica de validez u ofreciese una dimensión de validez específica. Esa dimensión de validez es a lo que Habermas llama "rectitud" o corrección normativa. Siempre que hablo pretendo que mi acción de hablar es correcta en relación con el contexto normativo que se está suponiendo, es decir, que los hablantes suponen. El cuestionamiento de ello en el sentido que fuere ("usted se calla"; "usted no es quien para mandarme callar" etc.) revierte enseguida en una tematización, si no en un cuestionamiento, de fragmentos del contexto normativo que se está suponiendo.

Y ahora demos con Habermas un segundo paso que es mucho menos trivial y que en Habermas es de fundamental importancia; entenderlo bien, es dar en el núcleo de su pensamiento ético.

Habermas dice que la pretensión de validez que vinculamos con las normas de acción es "discursivamente resoluble", es decir, "desempeñable en términos de argumentación", lo mismo que la pretensión de verdad. Pero lo importante es la razón que da Habermas de por qué esto es radicalmente así o de por qué esto, incluso en última instancia, es así o tiene que ser así o podría siempre ser así o no quedaría nunca excluida por principio la posibilidad de que fuera así. Es la siguiente: precisamente cuando ya nos faltan, o nos hemos tenido que desprender de, o nos han quedado triturados, o ya no resultan convicentes, o han sucumbido a la crítica, todos los criterios materiales de decisión sobre la validez de un juicio moral, es decir, precisamente cuando quizá pudiéramos estar a punto de concluir con Stevenson que en definitiva la admisión de un juicio moral (precisamente por su lado específicamente moral) nada tiene que ver con la argumentación, precisamente entonces es cuando damos con el criterio de validez (por así decir) "definitivo".

Pues precisamente entonces son los propios supuestos básicos del habla argumentativa convertidos en reflexivos (ésta es la idea básica de Habermas) los que se nos ofrecen como "criterio de decisión" o "principio de argumentación" para el "discurso práctico" o para la "discusión práctica"; es decir, precisamente entonces esos supuestos se nos ofrecen para desempeñar el papel de "principio moral".

Cuando, como buenos filósofos, y no sólo como buenos filósofos, nos

vemos forzados a empujar la reflexividad hasta el extremo, son las propias suposiciones idealizadoras y trascendedoras anejas a la "forma de reflexión" de la interacción comunicativa, es decir, anejas al "habla argumentativa", anejas al "discurso" (incluyendo las estrictas exigencias de simetría que ese habla implica), las que finalmente (las que en definitiva, las que en última instancia) parecen ofrecerse (o pueden muy bien ofrecerse con todo sentido) como "principio de argumentación" (es decir, como "principio moral") para el caso del "discurso práctico", es decir, para el caso de tener que pasar a resolver argumentativamente pretensiones de "rectitud normativa" puestas en tela de juicio. La idea misma de "final opinion" parece ofrecerse para hacer de "principio moral".

En resumen: la idea de Habermas es que de las propias suposiciones del "habla argumentativa" brota algo así como un principio moral, pues son ellas mismas las que acaban ofreciéndose como tal principio, cuando la necesidad (a la hora de tener que buscar un criterio de decisión en cuestiones prácticas) nos empuja a tal grado de reflexividad.

Y ese principio moral difícilmente puede rezar de otro modo que: "Sólo son legítimas o admisibles o correctas aquellas normas de acción que hubieran podido ser aceptadas por todos los posibles afectados por ellas, en el medio de discursos racionales". Y "discursos racionales" significa para Habermas: "discursos", "discusiones", desarrollados en condiciones tales que sus resultados tengan a su favor la presunción de venir determinados por los mejores argumentos, y ello en la perspectiva de ser (y de ser aceptados como siendo) "en bien de todos por igual".

Y la verdad es que en un contexto argumentativo desarrollado en las condiciones de la "condición humana moderna" o de la "condición humana contemporánea" sería difícil aceptar un concepto distinto de "objetividad de una norma". Pero por el momento no se trata aquí todavía de este punto.

Advierta el lector que el "principio de discurso", es decir, el principio de la "ética discursiva" de Habermas, o la versión que, en términos de teoría de la comunicación, da Habermas del "imperativo categórico" de Kant, no es en definitiva sino la versión "práctica" de la idea de verdad de Peirce: "Verdadera es la teoría que está llamada a que en ella se pongan de acuerdo todos los que investigan", entendiéndose por "todos los que investigan" una "comunidad indefinida de investigación y argumentación"; "Una norma de acción es legítima si y sólo si pudiera ser aceptada por todos los posibles afectados por ella como participantes en discursos racionales" y también en este caso (al igual que en el caso del concepto de "verdad") la idea de "discurso o discusión".

racional” implica la idea de una “comunidad indefinida de argumentación”, es decir, siempre que en una “comunidad real” aceptamos el resultado de una discusión práctica como legítimo (como “normativamente correcto”), contrafácticamente estaríamos implicando o suponiendo el asentimiento de esa comunidad (ideal) más amplia, ello sería ingrediente básico de lo que queremos decir con “legítimo” (con “objetivamente válido en sentido práctico”).

Con base en Peirce, Habermas puede, pues, explicar la ineludibilidad del “punto de vista moral”, puede explicar por qué no podemos sacudirnos nunca la perspectiva que desde tal punto de vista se abre. El “punto de vista moral”, el “moral point of view”, expresión que Habermas toma de Kurt Baier, se sigue de los propios supuestos normativos inscritos en la estructura del “habla argumentativa”, cuando ésta versa sobre asuntos prácticos. Y a su vez el “discurso práctico”, al igual que el teórico, es una forma de reflexión de la acción comunicativa en la que, precisamente por ser una forma de “reflexión de la acción comunicativa”, no tienen más remedio que “deslimitarse” las implicaciones normativas de ésta, es decir, hacerse explícitas en su universalidad o universal validez. Y la acción comunicativa, en cuanto forma de interacción coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse, es la forma primaria de acción. De modo que a todo lo implicado por el discurso práctico la propia interacción comunicativa (siempre concreta, particular y local) se ve remitida siempre ya como a supuestos de su forma de reflexión; e indirectamente también se ve remitida a ello toda otra forma de interacción.

Respecto al “principio moral” que la propia interacción comunicativa en última instancia implica, Habermas puede también dar un paso más atrás que Kant y decir que lo que el “principio moral” contiene no es la forma de una norma, la forma de una “ley” [como dice Kant en la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], sino la forma de la argumentación de la que resulta lo que cabe considerar que tenga la validez objetiva práctica de una norma o de una ley. Y esto creo que constituye el centro de la teoría ética de Habermas.

3.6.- Algunas dificultades

Por eso, antes de seguir adelante conviene reseñar algunas dificultades. El “principio de discurso” reza: “Es legítima aquella y sólo aquella norma de acción que pudiera ser aceptada por todos los posibles afectados por ella

como participantes en discursos racionales (como siendo en bien de todos por igual)". A Habermas se le ha objetado que este "como siendo en bien de todos por igual" (que Habermas toma de Kurt Baier y que Habermas siempre supone), por intuitivamente convincente que resulte, no es algo que conceptualmente se desprenda de los supuestos del discurso práctico en general cuando éstos (o algunos de ellos) reflexivamente se ofrecen para desempeñar el papel de "principio moral". Sería algo que Habermas introduce de contrabando; y ello se ve en que, cuando Habermas intenta argumentarlo, acaba incurriendo siempre en una tautología; a ello se refiere el propio Habermas en una nota a pie de página muy al principio del presente libro.

Pero creo que no es así y que Habermas tiene razón. Pues si es *in extremis* y a falta de otro principio material cuando los supuestos mismos del habla argumentativa se ofrecen como principio moral, ello supone (es la idea de Habermas) que lo primero que una norma aceptable ha de plasmar son las condiciones de perfecta simetría implicadas en toda argumentación, y no se ve en qué podría consistir tal plasmación sino en algo así como en que la norma "ha de ser en bien de todos por igual".

Pasemos a otra dificultad. La dialogicidad del "principio de discurso" de Habermas y algunas consecuencias de ella (como es la que acabo de señalar hace un momento comparando el "principio de discurso" con el "imperativo categórico" de Kant, véase final de 3.5) dependen por entero de la dialogicidad del concepto de validez de Habermas, es decir, de que la idea de validez sólo es explicable en términos de comunicación; esa dialogicidad depende por entero de ello y caería con ello. El lector no debería incurrir aquí en el error de "tomar el rábano por las hojas" cuando Habermas critica, por ejemplo, el carácter monológico del "principio categórico" de Kant, ni entender que Habermas está sólo cantando las excelencias de la comunicación. Pues desde Sócrates hasta Kant, y también ya antes de Sócrates y también después de Kant, fue hablando, discutiendo y argumentando como los hombres se entendieron siempre sobre lo que sea verdad y lo que sea justicia, o sobre lo que en un caso dado pueda considerarse verdadero o justo. Y ni a Sócrates ni a Kant se les hubiera ocurrido poner tal cosa en cuestión. Kant incluso escribió [para "uso público de la razón"] varios libros sobre ello, libros sobre los que todos seguimos hablando y discutiendo (entre nosotros y también con Kant) en orden a entendernos sobre los importantes temas de los que Kant habla. E incluso lo que Kant dice en "¿Qué es ilustración?" sobre la necesidad del "habla argumentativa" es más contundente y convincente que todo

lo que sobre ello ha escrito y dicho Habermas. Pero lo que ni a Sócrates ni a Kant se les pasó por la cabeza fue pensar que el concepto mismo de verdad y paralelamente el concepto de justicia hubieran de explicarse en términos de comunicación o pudieran reducirse a términos de comunicación. Y precisamente ello es lo que pretende Habermas. Habermas piensa que esos conceptos sólo pueden obtenerse por vía de hacer explícitos los supuestos *comunicativos* implicados en la propia habla argumentativa. El propio Habermas sabe muy bien que está lejos de haber conseguido tal cosa; en su obra falta precisamente la teoría de la argumentación que Habermas desde muy pronto hubo de considerar un *desideratum*, que sigue sin convertirse en realidad. Hasta ahora Habermas se ha limitado a referirse a Peirce y a apelar a Peirce.

Pero en este aspecto un problema ulterior de Habermas es que, ciertamente, Peirce no entendió su propia posición así (el propio Habermas se hace cargo de ello en un artículo sobre Peirce recogido en *Textos y contextos*). Parece que lo que dice Peirce es que la idea de verdad implica la idea de una comunidad indefinida de argumentación porque esta última idea implica a su vez la idea de imposibilidad de un error no descubrible, lo cual es requisito a su vez de la verdad que se sabe como verdad, es decir, que se sabe como concordancia del pensamiento con la realidad, que es en lo que la verdad consiste (y que a Peirce se le convierte así en una "idea", pero en el sentido más bien de Hegel). Y esto es bien distinto de lo que dice Habermas, pues en lo que dice Peirce el concepto central es el de "concordancia" o "correspondencia", pero no el de "entendimiento". Yo creo que a Peirce ni se le pasó por la cabeza esto último. Por eso tampoco se le pasó por la cabeza diseñar conforme a ese modelo un concepto de validez práctica, es decir, aplicar su concepto de verdad a la "ética".

Por lo demás, tal reducción de los conceptos de validez a conceptos de comunicación no ofrece solamente ventajas. En *Facticidad y validez* Habermas se enfrenta a serios problemas a la hora de explicar en términos de comunicación o de reducir a términos de comunicación la validez tanto (digamos) moral como también jurídica de un "derecho subjetivo" y de explicar la noción de autonomía privada. El concepto de derecho subjetivo implica en algún sentido (si no siempre, sí las más de las veces) la posibilidad de "descolgarse" de un determinado contexto de comunicación o de discusión. Decir en una discusión: "lo hago porque es mi derecho" equivale siempre en cierto modo a dar por concluida la argumentación, por lo menos en el nivel en que esa argumentación se estaba produciendo. Un derecho de propiedad sobre algo (pero naturalmente no sólo los derechos de propiedad,

sino todo derecho que implique algo así como mi capacidad de tomar la decisión última sobre algún asunto “mío”) implica la facultad de disponer de ello como a mí me plazca, con independencia de los argumentos en contra que el prójimo pudiera tener, que pueden ser excelentes, y mucho mejores que los que me mueven a mí a actuar, y además yo lo reconozco. Mas no podemos entrar aquí en esto.

3.7.- “Entenderse con alguien sobre algo”: inteligibilidad y veracidad

Por lo demás, casi resulta ocioso decir que aparte de las pretensiones de “verdad” y de “corrección” o “rectitud” normativas que lleva consigo el “entenderse con alguien sobre algo” en que el hablar primariamente consiste, el hablar no puede menos de implicar también pretensiones de validez en lo tocante al “entenderse con alguien sobre algo” y también a la “inteligibilidad” de los medios de entendimiento empleados, es decir, al “entenderse con alguien sobre algo”, pretensiones de validez ya operantes en la coordinación comunicativa de la acción (y cuyos supuestos los correspondientes “discursos” tienden también a delimitar). A ello es a lo que Habermas se refiere con las pretensiones de “veracidad” e “inteligibilidad”, respectivamente. La resolución de ellas, en caso de cuestionamientos, abre los campos que representan lo que podemos llamar “discurso psicoanalítico”, o en términos más generales: “discursos de autoentendimiento”, o también (si se quiere) “crítica ideológica”, y lo que podemos llamar “discurso hermenéutico”, que se distinguen del “teórico” y del “práctico” en el limitado carácter con que en ellos es posible adoptar una “actitud hipotética” frente a las pretensiones de validez cuestionadas. Sobre esto se extendió Habermas en *Conocimiento e interés*.

En suma: de la “teoría de la validez” de Habermas se sigue su idea básica de que hablar es esencialmente un “entenderse con alguien sobre algo”. La teoría de la comunicación de Habermas (y, por tanto, la teoría de la acción comunicativa de Habermas) y también la teoría ética de Habermas, podemos entenderlas como una pormenorización de esta idea o de elementos de esa idea. Y es desde esa idea desde donde podemos entender también que la teoría de la comunicación de Habermas empieza con la afirmación de que con todo acto de habla que efectuemos no podemos menos de pretender “verdad” en lo que se refiere al contenido de la relación que ese acto establece con el mundo objetivo, “rectitud normativa” en lo que se refiere a la relación que con ese acto

entablamos con el prójimo, “veracidad” en lo que se refiere a la relación que ese acto establece con la propia subjetividad del hablante (es decir, el hablante no puede menos de pretender estar diciendo lo que piensa) e “inteligibilidad” en lo que se refiere a los medios de comunicación empleados, etc.

Y resulta igualmente ocioso decir que incluso en los casos de ruptura violenta de la comunicación, o en los casos en que hay que limitarse a esperar y ver, pesa siempre sobre nosotros, en tanto que hablantes, la conciencia de un fracaso del entendimiento racional, que quizá hubiera podido evitarse y que quizá puede ser susceptible de corregirse por lo menos en términos de un compromiso equitativo. Como decía Aristóteles en el primer libro de su *Política*: “El sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto, es exclusivo del hombre”, precisamente “por ser el hombre el único animal que tiene lenguaje”. Habermas puede muy bien entender su posición como reformulación de esta idea. Y así se lo he visto hacer.

4.-FILOSOFÍA DEL SUJETO

Es el recurso a la teoría de la validez de Peirce, tal como Habermas acaba interpretándola, el que sostiene también el “cambio de paradigma” desde la “filosofía del sujeto” a la “teoría de la comunicación”, que Habermas propone en el capítulo IV de su *Teoría de la acción comunicativa*, es decir, es este recurso a la teoría de la verdad de Peirce el que sostiene el “giro lingüístico” de la “teoría crítica”; o como quiere Habermas el giro “pragmático”, aparte de lingüístico, de la “teoría crítica”; pues en ese giro se toma como base la pragmática del lenguaje desarrollada en el contexto de la Filosofía analítica del lenguaje, pero ello no sin recurrir a (o no sin que en ello quede implicada) una teoría de la validez; es lo que Habermas entiende por “pragmática universal” por oposición a una “pragmática empírica” [y por analogía con la idea de Chomsky de “gramática universal” por oposición a la “gramática particular” de cada lengua].

La interioridad epistémica de un Descartes y la interioridad práctica de un Lutero y la trascendencia respecto al mundo en general y respecto al mundo social en particular que ambas implican [y la fundación de tal trascendencia en un Absoluto que, cuando nos mantenemos en el terreno de la filosofía de

la conciencia, se diría que solamente puede darse ya en la soledad de la interioridad, lo mismo que el sujeto se da a sí mismo, es decir, lo mismo que al sujeto le viene dado lo más íntimo de él mismo, a saber: en términos de un Otro absoluto en el que el sujeto, permaneciendo él mismo, es a la vez lo radicalmente Otro de sí, en lo que, por tanto, trasciende todo y también se trasciende a sí mismo], todo ello (es decir, toda esta temática de la filosofía moderna del sujeto por la que ésta se revela como una reedición de la Metafísica) puede traducirse (con base en Peirce) a términos de comunicación, es decir, a una teoría “postmetafísica” (dice Habermas) de la comunicación o de la razón comunicativa. En lo que se refiere a la moral, lo “incondicionado”, el “Absoluto”, sólo trasparece para la comunidad y en la comunidad, como el momento de autotranscendencia de ésta, en el contexto de los conflictos y peleas de ésta por su verdadera articulación racional, que quedan desatados a cada momento en el contexto de la coordinación lingüística de la acción por las pretensiones de validez que el habla lleva anejas y por la posibilidad de cuestionarlas. Como oiremos en el presente libro: “En las abstracciones específicamente modernas que representan ese yo epistémico cartesiano o kantiano y ese yo práctico luterano o también kantiano... en esas abstracciones modernas, digo, se encierra también un momento de verdad. En lo que se refiere a la moral los planteamientos individualistas hacen valer ese tipo de autonomía y libertad de conciencia que es momento irrenunciable de la auto-comprensión moderna. También Kant ancló la conciencia moral en el ‘yo inteligible’ del sujeto individual. Tenía a la vista aquellas situaciones límite en las que hay que defender la propia convicción moral contra los prejuicios de una mayoría, e incluso contra toda una sociedad sujeta a esos prejuicios. El pensamiento idealista se había dejado determinar por el ejemplo protestante de Lutero: ‘Heme aquí, no puedo pensar ni actuar de otra manera’. Pues bien, el pragmatismo americano, surgido asimismo del espíritu del protestantismo, tiene el mérito de superar el individualismo de las teorías del contrato (social), sin abandonar la sustancia moral que hasta ese momento quedaba salvaguardada en la conciencia individual del sujeto particular. Peirce, Royce y Mead desarrollaron la idea de una comunidad ilimitada de comunicación o de un discurso universal, que ofrece una alternativa a la interioridad abstracta porque trasciende todo lo existente y, sin embargo, mantiene el carácter de una instancia *pública* de apelación. Autónoma lo es sólo la voluntad que se deja guiar por aquello que todos pueden querer en común, es decir, por convicciones morales, por *insight* moral; y razón práctica es la razón que todo aque-

llo que (conforme a su juicio imparcial, conforme al juicio imparcial de la razón) está justificado, lo piensa como producto de una voluntad autolegisladora, la cual, como se expresa en el 'principio de discurso', no puede entenderse sino en términos de comunicación... Con ese punto de referencia de una comunidad de comunicación ampliada en términos ideales, la teoría moral se despidе también del concepto presocial de persona. La individuación sólo es el reverso de la socialización”.

Por tanto, así en lo que se refiere al “yo epistémico”, como en lo que se refiere al “yo práctico” y en parte también al “yo expresivo”, podemos desprendernos de la suposición de una conciencia, individualidad o individuación pre-sociales: “Sólo en una red de relaciones de reconocimiento recíproco puede una persona desarrollar y reproducir en cada caso su propia identidad. Incluso el núcleo más íntimo de la persona está internamente vinculado y enlazado con la espaciosa periferia de una densa y ramificada red de relaciones comunicativas. Sólo en la medida en que la persona se extraña (o aliena) en esa red de relaciones comunicativas, puede volverse idéntica a sí misma”. Todas estas afirmaciones, y otras parecidas que el lector encontrará en el presente libro, no tienen nada de sorprendentes cuando se piensa que incluso la relación del yo con el mundo (que es a la que se da prioridad en la “filosofía de la conciencia”) es decir, la relación sujeto-objeto, sólo puede en realidad pensarse en términos de comunicación. De este punto hemos partido en nuestra exposición de las ideas básicas de la teoría ética de Habermas. Por lo demás, planteadas así las cosas, no puede haber ninguna diferencia de principio entre moral pública y moral privada. Vemos además que mediante este Peirce leído a través de Apel, parecen darse la mano sin más Kant y Mead, es decir, teoría filosófica y teoría psicológica.

5.- LA IDEA DE FILOSOFÍA

Pero no se ve todavía por qué en la discusión sobre cuestiones prácticas habría de acabar prevaleciendo como principio de argumentación ese “principio de discurso” que de forma aún más tajante que el “imperativo categórico” de Kant y dando incluso un paso por detrás de él lleva (en términos de procedimentalidad) la reflexividad, la formalidad y la abstracción hasta el

extremo, es decir, por qué habría de convertirse en principio del “discurso práctico” la forma misma de la argumentación racional, convertida en reflexiva. Pues la argumentación (digámoslo así) siempre tuvo esa forma, pero no ya por eso esa forma (o ingredientes básicos de ella, como más arriba hemos visto), trocada en reflexiva, se convirtió en “principio moral”. A nadie se le ocurrió apelar como principio moral a algo así como el “principio de discurso”. No se ve, en suma, por qué ese “principio moral”, por qué ese “principio de discurso” en tanto que principio moral (es decir, convertido en principio moral), habría de tener validez universal. O diciendo esto último de otra forma: no se ve qué significa eso de que no tengamos más remedio que recurrir a los propios supuestos de la argumentación racional convertidos reflexivamente en principio moral ni tampoco por qué tal principio moral habría de ser universalmente compartido, por qué habría de prevalecer sobre otros principios morales. Es decir, aún no se ve por qué habría de acabar resultando ser ése para todos el sentido de lo moralmente defendible ante cualquiera, es decir, ser ése el sentido de la objetividad moral, que, por tanto, todos hubieran de compartir.

Pues bien, para Habermas la respuesta a ese “por qué” y, por tanto, la “fundamentación” *completa* del “principio moral” no puede darla sólo la filosofía. La filosofía, tal como se entienden a sí mismas las partes filosóficas de *Teoría de la acción comunicativa* (véase el final del último capítulo de ese libro), no solamente renuncia a sostener epistémicamente todo, es decir, a proporcionar en definitiva los fundamentos últimos de todo, sino que también ella misma admite haber de ser epistémicamente sostenida: “En cuanto cooperadora en una teoría de la racionalidad, la filosofía se encuentra en una situación de división del trabajo con las ciencias que proceden en términos reconstructivos, que parten del saber preteórico de sujetos que juzgan, hablan y actúan competentemente, para reconstruir los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento lingüístico. También las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos [como las que más arriba acabamos de ver, M.J.-R.] mantienen en este contexto carácter hipotético; precisamente a causa de su fuerte pretensión universalista, se ven remitidas a comprobaciones ulteriores, emprendidas de forma indirecta. Esto puede suceder de forma que la reconstrucción de las presuposiciones universales y necesarias de la acción orientada al entendimiento y del habla argumentativa, de la experiencia y del pensamiento objetivante, del juicio moral y de la crítica estética, entren a su vez en teorías empíricas que tengan por fin

explicar otros fenómenos: por ejemplo; la ontogénesis de las capacidades comunicativas, del juicio moral y de la competencia social; o el cambio estructural de las imágenes religioso-metafísicas del mundo; o la evolución de los sistemas jurídicos, y en general de las formas de integración social...”.

Así pues, la “filosofía moral” que Habermas desarrolla en sus libros dedicados a ello, no se sostiene sola, sino que, por lo menos también, es una hipótesis que en el pensamiento de Habermas (tomado en conjunto) se acredita entrando a formar parte de otras teorías o, si se quiere, de una teoría más general, y esa hipótesis filosófica no tiene un estatus epistémicamente superior al de las hipótesis científicas que también forman parte de esa teoría más general, sólo se distingue, si acaso, de ellas por su más fuerte pretensión universalista y por su grado de reflexividad. Esta manera de plantear las cosas nada tiene de sorprendente en el contexto de discusión filosófica actual descrito más arriba, que por sí sola se pone en contacto con la ciencia histórica y con la sociología.

Pues bien, en *Teoría de la acción comunicativa* las siempre bien comprensivas preocupaciones teóricas (o las muy diversas y sólo fragmentarias preocupaciones teóricas) de Habermas tienen como foco (como es por lo demás bien sabido) la pregunta de si, y en qué sentido, el proceso de ruptura con la tradición, de des-tradicionalización, el proceso de autodevoradoras problematizaciones en cascada y de abstractización de las estructuras de conciencia, que se pone en marcha en Occidente con lo que llamamos “modernización”, es también un proceso de “racionalización”, un “proceso de aprendizaje”, también en el sentido de la “razón práctica”.

El incontenible carácter expansivo que la economía y la geopolítica modernas prestan a la “modernización” occidental (recuérdense a este respecto los §§ 245 ss. de la “Filosofía del derecho” de Hegel y la primera parte *El manifiesto comunista* de Marx) convierte a ésta en un “destino planetario”; con ello cobra su punto de dramatismo la cuestión de en qué sentido la transformación de las estructuras de conciencia epistémicas y prácticas que la modernización lleva consigo, representa un “proceso de racionalización”, es decir, puede reclamar para sí y sus productos una “validez” universal, es decir, puede tachar de “no válidos” o de “superados” a las estructuras de conciencia y a los productos de esas estructuras de conciencia, que resultan no ser compatibles con esa transformación y que (en todo caso) acaban siendo barridos por ella. Pues de entrada el reclamar tal cosa podría muy bien sonar a “racionalización”, esto es, a una música con que se autoadorna, se autojustifica

e incluso se autoexonera a sus propios ojos la autoafirmativa dinámica expansiva (y los destrozos que ésta provoca) de una determinada sociedad y cultura particulares precisamente en esa su particularidad.

Del punto de vista que representa el “racionalismo occidental moderno” posibilitado también entre otros factores por el tipo de “proceso de racionalización” de las imágenes “religioso-metafísicas” del mundo que confluyen en Occidente (la griega y la hebrea), de ese “racionalismo occidental moderno” cuyas estructuras se autoexplicitan en las ilustraciones inglesa y francesa (y que Kant llevó a concepto), venía a decir M. Weber [en el contexto de las discusiones suscitadas por *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*] que, ciertamente, “es nuestro (particular) punto de vista, pero ese punto de vista es tal que un hombre de cualquier otra cultura, si de verdad quiere vivir despierto, no tendrá más remedio que tomar postura frente al racionalismo occidental, y ello no podrá hacerlo sino con los medios que le ofrece el racionalismo occidental [y por tanto también con el tipo de reflexividad que caracteriza a éste], de suerte que, precisamente por ello, al cabo cualquier resistencia capaz de hacer de verdad frente al racionalismo occidental, cualquier otra forma de ver la vida, que pueda afirmarse contra la occidental, no podrá consistir sino en (ni afirmarse sino como) una heterodoxia del racionalismo occidental”, es decir, como una forma de vida en la que en definitiva tendrán que subyacer las mismas estructuras formales de tipo epistémico y práctico que cuajaron en la Ilustración europea o en las ilustraciones europeas (véanse sobre esto las *Críticas y anticríticas* editadas por J. Winckelmann).

Y no hace falta recordar el destino que en las páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber veía reservado a una “ilustración occidental” o a un “racionalismo occidental moderno” que por su propias estructuras de conciencia no podía dejar espacio *epistémico* a las grandes ideas religiosas y metafísicas que lo determinaron, sino que por fuerza había de relativizarlas hasta convertirlas en nada, y a una humanidad global determinada por el nihilismo de una ilustración occidental que se autodevora a sí misma, vehiculada en su difusión por el carácter expansivo de intereses económicos y políticos occidentales y por coerciones de tipo sistémico, que poco espacio real podían dejar a los ideales *prácticos* de una Ilustración que, en otros aspectos, se ve, sin embargo, vehiculada por esos intereses. (El funcionalismo sistémico se limita a modificar sin aspavientos esta tesis de Weber, en el sentido del carácter no sustantivo del contenido de la autocomprensión normativa de esa ilustración).

Contra tirios y troyanos Weber ponía así desafiadamente a la vista una “dialéctica de la ilustración”, ya vislumbrada en la tradición Hegel-Marx, pero a la que finalmente esta última, al enfrentarse a Weber, sólo le pudo hacer frente mediante lo que Habermas entiende como una imposible *Dialéctica negativa* (Th. W. Adorno).

Y éste es el trasfondo de la obra de Habermas y en todo caso el trasfondo del pensamiento ético de Habermas: el pensamiento de Habermas, la articulación de su teoría de la comunicación [que, por cierto, Habermas empezó bosquejando en su discusión con N. Luhmann, es decir, en un enfrentamiento con la versión que el funcionalismo sistémico da a las tesis de M. Weber] y de su teoría de la acción comunicativa, no pueden entenderse sino sobre ese trasfondo; trasfondo pero no contexto. Pues su contexto es otro; *Teoría de la acción comunicativa* es la obra de alguien cuya niñez y adolescencia coinciden con la catástrofe de civilización que, a consecuencia de la crisis económica de fines de los años veinte, se produce en Europa en los años treinta y cuarenta del siglo XX; de alguien que después de la Segunda Guerra Mundial asiste en su juventud a la reconstrucción de las democracias liberales de la Europa occidental, a su estabilización y a lo que incluso podemos entender como profundización de sus supuestos normativos; y también de alguien que (con una actitud mucho menos tajante que la que se reflejaba en la frase de los *Minima Moralia* de Th. W. Adorno de que “comunismo y fascismo son la misma cosa”) desde muy joven fue también un apasionado testigo del progresivo desmentido que representaban los regímenes de la Europa del Este como promesa de radicalización (o en su apelación a la idea de una radicalización) de los supuestos normativos de la democracia liberal; esa radicalización venía exigida por el no cumplimiento en éstas de las promesas implicadas en los fundamentos legitimatorios de esas democracias.

Para un testigo de izquierdas de los desenvolvimientos de las sociedades europeas o de las sociedades occidentales tras la Segunda Guerra Mundial incluso ese no cumplimiento tenía que cobrar otro carácter; y, naturalmente, ese distinto carácter cobra (a su vez) también el sentido de un verse espoleadas normativamente esas sociedades por problemas nuevos; en el segundo tomo de *Teoría de la acción comunicativa* Habermas hace uso de iluminadores esquemas confeccionados (al menos parcialmente) a partir de ideas de T. Parsons para mostrar cómo en el contexto de una pacificación de la “guerra civil europea” o “conflicto de clases” en términos de economía keynesiana, ese viejo conflicto queda pacificado y queda recubierto por otro tipo de

conflictos de ningún modo reducibles a él. Se trata de conflictos que vienen generados por lo que podemos reducir al común denominador de “colonización del mundo de la vida por el sistema”, del que el gran conflicto de antaño no era sino una modalidad que la economía keynesiana desactiva de raíz o parece desactivar de raíz. E incluso cuando la economía keynesiana hace crisis, resulta que la pérdida de centralidad del “trabajo abstracto” y la centralidad que la ciencia, la tecnología y la información adquieren, habían convertido ya a ese conflicto en otra cosa e incluso más bien lo habían convertido en una multitud de conflictos que no cabe reducir ya a ningún esquema decimonónico. Sobre algún aspecto de esto mismo volveré después.

En esa su obra principal Habermas trata de mostrar, basándose en experiencias históricas de la posguerra, sobre todo centroeuropeas, y mirando desde ahí a experiencias y tradiciones anglosajonas, que lo que Weber diagnostica no representa ningún destino fatal para la ilustración europea y, correlativamente, que el tipo de homogeneización que la expansión occidental (sea dicho que en el mejor de los casos) acaba imponiendo, no representa un destino inevitable para una humanidad (eso sí) inevitablemente universalizada y abstractizada por esa expansión de Occidente, de una humanidad por fin una a la vez que plural.

Y donde esa demostración propiamente acaba, o se completa, es en los capítulos del segundo tomo de la obra, titulados respectivamente “La autoridad de lo sacro y el trasfondo normativo de la acción comunicativa” y “La estructura racional de la lingüistización de lo sacro” (dos capítulos en los que, no sin la inspiración de L. Kohlberg, se funden los planteamientos de Mead y de Durkheim con los de un Kant reformulado en términos tanto de Durkheim como de Peirce). En ellos Habermas “des-occidentaliza” el proceso de racionalización del que (en el primer tomo, de la mano de Weber) resulta la Ilustración occidental, es decir, el “racionalismo occidental moderno”. Es decir: en esos capítulos del segundo tomo de su obra Habermas trata decididamente de despojar el “contenido normativo” de la Ilustración europea de ese su carácter de particularidad cultural. Para ello construye una “lógica evolutiva” (a distinguir de “dinámica evolutiva”, lo cual en el contexto de nuestro tema es especialmente importante), por la que de la pretensión de incondicionalidad con que en el origen se presenta la autoridad de “lo santo” acaban resultando esas estructuras de conciencia que llamamos “modernas”, en las que subyace (como estructura de incondicionalidad, como “lo Absoluto” e “incondicionado”) esa clase de supuestos idealizadores y

trascendentes que hemos visto describir a Habermas recurriendo a Peirce. Y es de esos supuestos universales que subyacen en (a la vez que quedan libres, “deslimitados”, en las formas institucionalizadas de discusión que acompañan a) la conciencia ilustrada moderna, de donde además parece brotar la específica proyección utópica de “progreso” y futuro, sostenida por la idea de un libre, reflexivo y metódico “aprendizaje”, característica de la época moderna. La utopía de un futuro que consistiría en una forma de vida que resistiese la crítica desde el punto de vista de su capacidad científica y tecnológica, de su justicia, y de su interés expresivo, es decir, que resistiese la crítica desde los distintos momentos de la razón, que se revelan con lógicas distintas; y naturalmente, esa forma de vida pueden consistir en muy diversas y simultáneas formas de vida, y ese futuro puede consistir en muchos futuros.

Conforme a esos capítulos de *Teoría de la acción comunicativa*, escritos en el espíritu del hegelianismo de izquierdas, la conciencia ilustrada sólo parece poder ver (mirando hacia atrás) en la religión y en la Metafísica la forma (representativamente delirante en un caso y conceptualmente falsa en otro) de la infinitud de una “idea regulativa”, a la que se ha convertido en un tras-mundo, en un mundo delirantemente duplicado en el caso de la religión, y a la que se ha ontologizado (o entificado) y cosificado falsamente en el caso de la Metafísica. Es decir, los distintos momentos de la razón ilustrada moderna no permiten ser pensados como proviniendo de una fuente última en la que esos momentos se aunasen (o por lo menos la razón ilustrada no cuenta con espacio epistémico para tal planteamiento, es decir, para una “teología natural” como ciencia), pero sí pueden ser pensados como unidos proyectivamente [como formando síndrome] en una forma de vida, que resistiese la crítica desde cada uno de esos aspectos o dimensiones de racionalidad. Ni la religión ni la Metafísica parecen estar ya en el presente tras haber resultado de ellas (es el aspecto que principalmente nos interesa aquí) el meollo que representa la moral racional moderna, que queda así convertida (desde la religión misma) en perspectiva de convivencia racional, comparable por la humanidad universalizada; y eso es lo que el “principio de discurso” recoge.

6.- KANT Y ARISTÓTELES

La ética ligada a las grandes religiones universales o a la Metafísica occidental, o en general a las grandes tradiciones religiosas y metafísicas de Oriente y Occidente, describieron cuál era la tarea como la que el hombre se encuentra convertido en encargo de sí mismo [es decir, él no es sino aquello que le ha tocado en suerte tener que hacer de sí mismo, esto es, él no es sino lo que él ha de hacer de sí mismo, por más prefijado o predeterminado que ello le venga, por más prefijado que le venga su *ergon*, su tarea] y en encargo hecho a sí mismo [es decir, él es el responsable de la realización de ese encargo, *ergon* o tarea, en que él consiste] en este mundo (conforme al papel que en el "teatro del mundo" le ha tocado en suerte desempeñar). Esas éticas describieron, por tanto, a la vez las formas más excelentes y acabadas de ese producto de (las circunstancias y de) sí en que el hombre ha recibido el encargo de consistir en el doble sentido indicado. El esquema conceptual (naturalmente sólo el esquema) subyacente en esto es lo que para la filosofía y (en general) la cultura occidentales se hace insuperablemente explícito en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Pero para el miembro de una humanidad universalizada y por ende abstractizada, al que, precisamente por eso, también le queda removida (cuando no triturada) la obiedad de la pertenencia a una determinada tradición histórica, esa abstractización y universalización se le convierten en el lugar de retraimiento, en el punto de ruptura respecto de sí, en el punto de vaciamiento y nihilidad, en el vuelco de reflexión, por el que se torna en un ser racional en general, en un "otro" entre otros cualesquiera en general y no diferentes a mí, que, sin embargo, al igual que yo y como otros "yoes", reclaman o pueden reclamar su derecho a ser precisamente lo radicalmente otro de mí en el mismo plano en que yo puedo reclamarlo y de hecho lo reclamo contra los intentos de otros de imponerme una materia histórica cualquiera. Y no otra cosa que el reconocimiento de ese derecho es lo que parece venir implicado por las exigencias de simetría y por la suprema abstracción que el "principio de discurso" impone. En todo caso, lo conceptualmente implicado (en lo que se refiere a ética) por esa "condición humana moderna", es lo que se hace explícito en la tradición de la filosofía moral kantiana, si no ya en el propio Kant. Y en esa tradición, en la tradición de la ética deontológica, tan influida en la filosofía del siglo XX [como muestran ya, repito, los

“fragmentos sobre ética” de *Espíritu, persona y sociedad* de Mead y no sólo ellos] por esa abstractísima “ética del bien” que es el “utilitarismo”, en esa tradición, digo, es donde se sitúa Habermas.

Sólo si pudiera demostrarse que desde esa perspectiva no podría descubrirse en el contexto de esa humanidad universalizada y abstractizada directiva alguna que pudiese ser aceptada por todos como siendo “en bien de todos por igual”; sólo si pudiera demostrarse que ni siquiera sería posible llegar a compromisos que pudieran considerarse admisibles desde esa perspectiva; o más aún: sólo si tuviera sentido decir que el mantenimiento e institucionalización de las puras condiciones de simetría exigidas por el “principio moral” (tal como Habermas lo formula) no es el primer “bien” que esa humanidad universalizada, abstractizada y distanciada de sí se ve en la necesidad de asegurar (también en lo que se refiere a sus supuestos económicos, naturalmente, si es que puede y sabe) a todos por igual por encima de la plurales materias y proveniencias históricas de la que están hechos los demás “bienes” de las “éticas de los bienes” y como condición de cualquier otro bien admisible, sólo entonces, digo, el “punto de vista moral” que Kant conceptualmente articuló por primera vez, quedaría irremediablemente vacío. Es decir, sólo entonces Kant podría quedar reatrapado por Aristóteles y reabsorbido por él. Es decir, sólo entonces la perspectiva que abre Kant podría quedar de nuevo reducida a la de (quizá un plural y fragmentado) Aristóteles. Naturalmente, si es que para entonces quedase algo de lo que el esquema de Aristóteles supone, y no más bien lo que Weber barruntaba.

En todo caso, es desde esa retracción y distancia respecto de lo histórico-sustancial, de donde proviene, desde donde el individuo moderno ha de “resustanciarse”, ha de defender y reapropiarse reflexivamente aquella su plural y diversa sustancia histórica, y también tomar posición crítica respecto a ella, o permanecer “insustancial” y banal, lo cual es siempre también una posibilidad de sí. Pues también ello resulta ser una modalidad posible del “desenraizamiento” o movilidad que caracteriza y tiene que acabar (de hecho) caracterizando a todo hombre moderno. Porque mirando bien las cosas o al menos tal como nos fuerza a mirarlas retrospectivamente nuestra propia condición contemporánea, tal desenraizamiento no es a su vez sino un quedar suelto y un inevitable hacerse efectivo y transparente lo que en realidad fue ya siempre un rasgo de la condición humana. Pues como es bien sabido, el hombre, a diferencia de los vegetales, no tiene raíces; si acaso se las inventó; y a diferencia de los animales, insiste en no quedar reducido a los términos

de un determinado entorno. En todo caso, al quedar aquella sustancia histórica a distancia, es casi inevitable que los acentos normativos se desplacen de ella y empiecen a recaer en la relación de cada uno con el otro en general simplemente como otro y como igual al uno, que mediante esa distancia se produce. Ésta es para Habermas una experiencia cada vez más elemental y básica de los individuos “modernos” de cualquier cultura.

Pero frente a esta clase de reformulaciones de Kant y del tipo de defensas de ellas que representa la fundamentación que Habermas da a su “ética discursiva”, los representantes de las posiciones neoaristotélicas hoy más atractivas (las que no renuncian al universalismo de la moral racional moderna), como puede ser un Ch. Taylor u otros, repiten la idea de Weber de que los principios de la moral racional moderna, de una moral que Habermas puede considerar universal en los términos que hemos dicho, se disipan tan pronto como a los vuelcos mediante los que se constituye esa moral moderna les queda cortada la comunicación sustancial con las fuentes que representan las grandes ideas religiosas y metafísicas de las que provienen.

“Individualismo”, “desencantamiento”, “razón instrumental”, “pérdida de sentido”, “eclipse de los fines”, “vaciamiento del concepto moderno de autonomía”, constituyen las referencias weberianas de ese contexto de decadencia y disipación en el que las ideas morales modernas de libertad y autorrealización parecen condenadas a reducirse a un hueco “subjetivismo”. Y para los “habitantes” de otras tradiciones culturales, el desenraizamiento respecto de esas tradiciones, determinado por la expansiva presión del dinero y del poder, representa muchas veces un “vacío”, que no garantiza ningún tránsito hacia los supuestos de una moral racional moderna.

Pero al igual que para Habermas, tampoco para este tipo de neoaristotelismo puede considerarse como un hecho consumado en ninguna parte ni tampoco como una tendencia que hubiera de imponerse fatalmente el que la ciencia, la tecnología, la economía, la política y un derecho funcionando conforme a la lógica de la conjunción de esas esferas, se constituyan, por así decir, en un “núcleo duro” de la modernidad, que por fuerza hubiese de reducir los ideales éticos de la ilustración a pura reacción adaptativa al movimiento de la conjunción de esas esferas por vía de haberse reducido previamente esos ideales a un puro subjetivismo, y ello en un “horizonte de sentido” definitivamente oscurecido. Esos ideales habrían determinado incluso el nacimiento y constitución de esas esferas, pero posteriormente habrían sido vaciados por ellas hasta el punto de que incluso el posterior desenvolvimiento del hombre

moderno no podría considerarse sino en términos de reflejo anímico de la lógica del desenvolvimiento de ellas. Por mucho que haya de ello, tal cosa ni es del todo así sin más en ninguna parte, ni tampoco puede entenderse, como digo, que sea un destino fatal de una humanidad universalizada y abstractizada.

Y siempre según estas corrientes de pensamiento ético neoaristotélico, no tendría desde luego por qué serlo si se reactivase en términos de “ética clásica” la conciencia de los fines implicados en los principios de la moral moderna, precisamente en el contexto de las grandes ideas religiosas y metafísicas de las que esos principios y las transformaciones modernas que los sustentan, en definitiva provienen, y que tienen equivalentes en los demás grandes “sistemas de interpretación” religiosa o metafísica.

Pero quizá en este punto me esté expresando yo mal al hablar de “ética clásica” y de “fines”. Taylor, por ejemplo, piensa en una ética de la “autodeterminación”, en un motivo o tema, si se quiere, pues, bien ajeno a la “ética clásica”. Pero se trata de una ética de la autodeterminación en la que el sujeto, para ser auténticamente autónomo, acaba trascendiendo la autodeterminación en dirección hacia un “horizonte de relevancias” que llenan de sentido y tornan efectivo y real (y en todo caso no banal) el escogerse el sujeto a sí mismo en autenticidad. La idea kantiana de autodeterminación, que Habermas interpreta en términos procedimentales, se desplaza así en Taylor hacia un concepto de “eudaimonía” (es decir, de “autenticidad”) articulado en términos metafísicos y religiosos. Pero muy probablemente esté volviendo yo de nuevo a expresarme mal al decir esto último, es decir, al hablar de forma tan neta de Metafísica y religión.

Pues tal como este neoaristotelismo ve las cosas, es cierto que, como ingredientes de nuestro entendernos como seres morales en sentido moderno, es decir, en términos de “postulados finales” de la razón práctica relacionados con el “bien supremo”, Kant reintrodujo en su sistema las ideas más básicas de la religión y la Metafísica occidentales. Con ellas pueden darse ciertamente la mano las ideas equivalentes de otros grandes sistemas de interpretación. Y aunque cognitivamente sea el “principio moral” el que en Kant sostiene a los “postulados” y no a la inversa, también es cierto que éstos acaban formando parte del sentido global (digamos que “ontológico”) de áquel. Todo eso es cierto, pero también es cierto que, por supuesto, Kant negó rotundamente a esa introducción cualquier valor epistémico; para Kant son sólo postulados inherentes al sentido que tiene el comportarnos de una determinada manera, inherentes al sentido de comportarnos (aun a riesgo de todo) de la

manera en que “debemos” hacerlo. Por tanto, esos postulados representan solamente implicaciones “horizontales”, es decir, implicaciones-horizonte del pleno sentido del “deber” moral, pero que no tienen imagen ni figura. Y en efecto, no existe el espacio epistémico, científico, que la tradición de la ética clásica supuso a la hora de explicar la “tarea del hombre”; y aparte de eso, sucede también que al hombre contemporáneo se le desdibuja además la vía tan neta y clara por la que Kant (en la *Crítica de la razón práctica*), al apelar a ese horizonte de sentido, pensó poder conectar con la tradición metafísica. Ello no parece que nos sea ya posible a nosotros.

Sin embargo, en la *Crítica del juicio* el propio Kant mostró (es lo que parece pensar este neoaristotelismo) cómo precisamente la razón poética y la razón mitopoiética se ofrecían como de por sí para mantener viva la conciencia de aquellos fines e ideas, sólo aspirando a los cuales y sólo iluminado por las cuales, es decir, sólo manteniéndolos presentes como “horizonte de relevancia”, puede el hombre moderno ser lo que dice ser, lo que quiere ser y lo que exige ser. Es decir: puede el hombre moderno realizar la tarea como la que se viene encomendado y entregado a sí mismo, esto es, puede el hombre moderno escogerse a sí mismo en autenticidad como la concreción histórica que decide ser, sin desmentir su distancia de sí y sin desmentir tampoco su abstracción y universalidad.

Y también por esta vía podría recobrar su sentido el no sólo desencantado sino también desesperante mundo social contemporáneo; pues ese mundo nació y también quedó configurado en muy buena parte por la acción de aquellos ideales, y, sin embargo, las visiones catástrofistas insisten (y en parte no les faltan razones para hacerlo) en describirlo como escapando o escapado de las manos del sujeto en el que ese mundo tiene su fuente; y en todo caso sí amenaza con escapársele.

Esa función poiética se da la mano sin solución de continuidad con el profetismo religioso. Y a este respecto Taylor habla de “subtler languages”, es decir, de “lenguajes más sutiles” (que los lenguajes de las ciencias objetivantes, o que el lenguaje de las “ciencias reconstructivas” en el sentido de Habermas, o que el lenguaje de la Metafísica, o que el lenguaje incluso de las religiones positivas) como medios para el hombre moderno de mantener abiertos y presentes aquellos “horizontes de relevancia y de sentido” exentos de imagen y de “objetos”, pero que constituyen lo más íntimo del hombre, y que es donde reside la verdad de éste.

De modo que, para estas posiciones neoaristotélicas, al cabo Kant sólo es

Kant quedando reatrapado y reabsorbido en el sublimado y sutilizado Aristóteles (pluralizado, pero no necesariamente fragmentado en particularidades, y en todo caso no subjetivizado ni tampoco objetivizado, sino “sutilmente” re-materializado) que, como no podía ser de otro modo, Kant, pese a todo, lleva dentro. Pues Kant sólo puede ser de verdad Kant mientras la idea de autodeterminación no se banalice, sino que esa idea se trascienda y supere a sí misma en la idea de horizontes de relevancia de donde cobra su sentido. La autodeterminación sólo puede serlo cuando, al radicalizarse, no se pierde en subjetivismo, sino que, para ser tal autodeterminación, se llena (por así decir) de materia de lo absoluto, y, por tanto, deja en rigor de ser tal autodeterminación y se deja determinar por lo absolutamente válido.

Dicho de otro modo: para Kant autonomía, autodeterminación, significa que la libertad se convierte en ley para sí misma. Tanto en el propio Kant, como en la metaética analítica, como en Habermas, hemos visto en qué sentido cabe entender tal “objetividad” de la ley de la libertad, es decir, en qué sentido cabe entender la objetividad de las leyes mediante las que el agente moral se determina a sí mismo. Y pienso que es precisamente esto lo que el aristotelismo del que venimos hablando discute; la libertad no es ley para sí misma, no funda ninguna objetividad práctica, sino que, para no subjetivizarse, para no banalizarse, para no disiparse, para cobrar objetividad, ha de nutrirse de aquellos horizontes de objetividad que pueden prestársela; si esos horizontes de relevancia se oscurecen o se desactivan, la libertad se encoge, se banaliza, se subjetiviza, se disipa, en el sentido en que lo pronosticaba Weber, pierde su objetividad y también su interés. Una libertad cuyo horizonte de relevancia se encoge hasta el punto de que (esa libertad) se reduce a optar por “pollo a l’ast” o “hamburguesas MacDonal” (es el tipo de ejemplo que Taylor pone en algún momento) no puede fundar ya ética alguna. Por tanto, el centro de gravedad se desplaza desde la libertad hacia el horizonte de sentido y relevancias, de donde también la libertad de los modernos y de los contemporáneos cobra objetividad. Precisamente por esta vía la “ética de la autodeterminación” acaba convirtiéndose en manos de este neoaristotelismo en una “ética de la autenticidad”, es decir, en una ética de la autodeterminación no banal, cosa que la autodeterminación no puede ser si insiste en ser autodeterminación radicalmente y de verdad.

No es así como Habermas ve las cosas. Tratemos de hacer un poco de memoria histórica, a fin de entender bien a Habermas. De nuevo, no olvidemos que, en definitiva, Habermas proviene (más arriba lo hemos recordado ya) del hegelianismo de izquierdas.

7.- MORAL Y METAFÍSICA

7.1.- *El Absoluto de la Metafísica*

A Hegel el saber de lo incondicionado y absoluto se le convierte consecuentemente en saber del Absoluto, es decir, el saber que la Metafísica representa, que tiene por objeto a lo incondicionado y absoluto, acaba consecuentemente (es decir, si es que lo absoluto, el Absoluto, no ha de convertirse en relativo al pensamiento) revelándose como un saber que tiene por sujeto y protagonista al Absoluto. Y ese Absoluto no consiste entonces sino en descubrirse el *saber* (en el *proceso* mismo de *saber*) como idéntico al *objeto* de ese saber, “trinitariamente” pues; no consiste sino en la estructura trinitaria del darse el saber enteramente y absolutamente y circularmente alcance a sí mismo.

Por tanto, frente al saber que la filosofía representa, el saber que representa la religión sólo puede tener para Hegel un carácter vicario. También la religión es un saber de (sobre) lo incondicionado y absoluto, que se sabe como un saber revelado por (por tanto como un saber de) el Absoluto mismo, pero que en rigor ignora esa identidad. La religión es, por tanto, un saber que se ignora a sí mismo, aunque sí se barrunte en imágenes y representaciones. La religión es un saber que sólo es fe, fe quizá en una reconciliadora (si no salvadora o redentora) compleción del sentido de todo o del todo, pero una fe que no llega a suprimirse en un saber que se autoaprehenda a sí mismo en su necesaria y absoluta identidad con aquello que sabe, como es y ha de ser el saber del Absoluto, en que la filosofía consiste. Eso sí, sólo el Absoluto de la “representación”, que, por tanto, no es nunca el Absoluto *simpliciter*, esto es, que no es nunca de verdad la se-sabiente verdad absoluta, es decir, sólo el absoluto “figurado” de la religión, que no es sino barrunto y figura de lo absoluto, es decir, sólo el absoluto de la religión que no es, por tanto, sino autotrascendente aspiración de lo finito, es capaz de encender la imaginación y el sentimiento (aun a pesar de la prohibición de imágenes e incluso a causa de ella).

7.2.- *Utopía a la altura del Absoluto*

El hegelianismo de izquierdas, atrapado siempre en la trampa del “pensar

con Hegel contra Hegel”, recibe la interpretación hegeliana de la religión. Pero los hegelianos de izquierdas no pueden sino escandalizarse de que “el filósofo”, es decir, de que Hegel [en la consumación del se-sabiente proceso que representa la ya-siempre-sida presencia a sí mismo del Eterno, que la Metafísica representa, es decir: en esa pensante autoidentidad última que se descubre como simplemente siendo, a la vez que idéntica a la nada] haya de dar por racional y por coincidente racionalmente consigo misma [en ese su saberse mediante la filosofía] la forma actual que el mundo tiene. Es decir, haya de dar por conformes con su propio concepto [con la idea racional que de sí tienen] formas actuales del “espíritu objetivo”, del presente histórico-social, que están bien lejos de responder (o corresponder) a ese su propio concepto o idea y que, por tanto, son falsas. Es decir, haya de dar por racionales formas que están bien lejos de poder considerarse una concreción admisible de los supuestos normativos que el sujeto moderno extrae de sí mismo, es decir, de aquellos principios [corroborados por el pensamiento del Absoluto] a los que esas formas apelan para legitimarse, esto es, como razón de ellas, como la razón que les asiste.

Por tanto, para el hegelianismo de izquierdas, así como la filosofía golpeó sobre la religión como una promesa de saber que no es capaz de cumplirse a sí misma y puso por encima de ella a la filosofía, así también la crítica política ha de empezar ahora golpeando sobre la filosofía [y repetir por consiguiente de nuevo la crítica de la religión] como promesa de reconciliación y autoidentidad última que lo único que hace es poner a la irreconciliación un sello de eternidad y de definitividad.

Y es así como con el hegelianismo de izquierdas se produce esa situación casi única en la historia del pensamiento, en la que una no-religión, una no-metafísica, una no-filosofía, sino algo anti-todo-ello, algo que en definitiva sólo quiere ser crítica social y política, se mueve, sin embargo, constantemente a la altura de la Metafísica y de la religión, negándolas ciertamente, pero con una negación que trata de apoderarse de la integridad de las promesas de ellas, siempre con el gesto de trocarlas o poder trocarlas en programa político mesiánico, en un programa político no sólo de justicia absoluta sino también de reconciliación absoluta, o en todo caso en crítica ejercida desde la perspectiva de “cómo las cosas se muestran desde el punto de vista de la redención”, tal como se dice en el fragmento con el que se cierra el libro de Th. W. Adorno *Minima moralia*.

7.3.- *Pensamiento postmetafísico*

En prolijas y circunstanciadas discusiones sobre fundamentos, Habermas acaba con esa situación, a la vez que (como el lector verá en el presente libro) es con base en esas mismas discusiones como Habermas se vuelve también contra las posiciones neoaristotélicas. La filosofía de *Teoría de la acción comunicativa* renuncia a quedar a la altura de la Metafísica moderna, la que va de Descartes a Hegel, pasando por Leibniz, y por tanto a “descifrar o resolver el enigma del mundo y de la autoconciencia”, es decir, el enigma del mundo y del lenguaje, tal como Fichte prometía en los anuncios de sus cursos, cosa que, ciertamente, es con lo menos con que puede conformarse quien sea un metafísico de verdad. Pero esa filosofía renuncia igualmente a convertirse en un saber de fundamentos que asigne a cualquier otra pretensión de saber [incluso a la de la religión o la teología] su lugar, sentido y límites, de suerte que ello le permitiese quedar tan cerca de la religión y de la teología que le bastase abrirse mínimamente a éstas para desarrollar casi una “religión dentro de los límites de la pura razón” (o, si se quiere también, una religiosa “irreligión dentro de los límites de la pura razón”) que quede tan cerca de la religión, que el filósofo, manteniéndose a una aristocrática distancia del sistema de representaciones religiosas, pero abriéndose a él, pudiera poner en conceptos filosóficos la sustancia de las representaciones religiosas, pero dejándolas, sin embargo, intactas en su peculiar pretensión y sin importarle demasiado ésta.

Poca cosa hay en la reconstrucción que hace Habermas de nuestro entendernos como seres morales que invite (ni mucho menos que obligue) a introducir algo así como los postulados “finales” de la “razón práctica” de Kant; y, si no entiendo mal, Habermas pone además en cuestión que el “arte de lo sublime” de la modernidad madura pueda consistir en (o interpretarse como) una evocación de esos postulados: ese arte más bien consiste en (o se deja interpretar como) una demostración de la ausencia y vacío de ellos y, por tanto, de la fragilidad de todo sentido y, por tanto, como una conmoción para cualquier voluntad de permanecer definitivamente o anquilosarse en un determinado sentido; la reconstrucción de Habermas abunda en elementos que nos llevan a percatarnos de los límites del sentido de nuestro ser-morales y a percatarnos también de que la posibilidad de llevar una existencia defendible de verdad desde los distintos aspectos de lo que podemos llamar “razón” o pretensiones de razón (verdad, rectitud, veracidad, inteligibilidad) es asunto demasiado a plazo fijo y, por tanto, harto dependiente también de la gracia

de la hora, de la gracia del momento histórico. Y repitámoslo una vez más: esas distintas dimensiones de la razón, que tienen lógicas distintas (aunque articuladas entre sí por la unidad de la argumentación), no se pueden reagavillar en una (por así decir) fuente de la que pudiera hacerseles proceder y que pudiera interpretarse como un horizonte “material” que pudiese mantenerse abierto mediante “lenguajes más sutiles” que el objetivante (o que el de las reconstrucciones racionales), sino que sólo pueden agavillarse hacia adelante mediante la proyección de formas de vida históricas, finitas, que resistan la crítica desde la perspectiva de cada una de esas dimensiones de validez.

Para Habermas la ilustración no tiene otro punto fijo ni religioso ni metafísico que el que representan los supuestos del habla racional, que, aunque quisiésemos cuestionarlos, nos encontraríamos admitiéndolos ya siempre al argumentar en contra de ellos. La libertad, la ilustración, no necesita sostenerse en (pensarse como fundada en) los horizontes de relevancia metafísicos o religiosos heredados, para no disiparse, sino que la relación del hombre con esos horizontes heredados ha de decidirse y estribar sobre los supuestos de la ilustración y sobre el consiguiente supuesto de la libertad como ley para sí misma, que, por tanto, aunque sea en el vacío, han de sostenerse ellos por sí solos. Precisamente el no haber para ella nada, ni siquiera ella misma, que la razón ilustrada no pueda por principio cuestionar y cuya pretensión de validez o autoridad no pueda poner en tela de juicio desde la correspondiente perspectiva de validez, es decir, el poder adoptar estructuralmente frente a todo una “actitud hipotética” y, como decía Kant, poder “borrar conceptualmente todo”, incluso a sí misma, es rasgo definitorio de la razón moderna desde que ésta se arrancara de lo que primero Kant y después Heidegger llamaron “onto-teología”. La “ética del discurso” o “ética de la discusión” de Habermas no recoge sino la experiencia de una “razón práctica” o “razón moral” de la modernidad madura que se ve insistentemente remitida a no poderse basar en otra cosa que en sí misma, es decir, en los propios supuestos de que se compone, es decir, en los propios supuestos formales de la argumentación en la que abordamos asuntos morales.

De modo que la “ilustración” acaba encontrándose sosteniéndose a sí misma, sosteniéndose ella sola, en cierto modo sobre el vacío, como el *factum* contingente de la razón. Y son la naturaleza y supuestos de la pretensión de razón (que se nos vuelven explícitos analizando los conceptos de validez del “habla argumentativa”) los que para las hijas e hijos de la modernidad constituyen (acaban constituyendo, habrían de acabar constituyendo) el

Vorverständnis, la precomprensión, el acuerdo, el “contrato”, o el “convenio”, en el que como hablantes ya siempre estamos o que como hablantes ya siempre hemos firmado. Esta es la idea de Habermas.

Para nuestros enunciados o para nuestros juicios morales no tenemos más remedio (al hacerlos) que reclamar validez veritativa o validez práctica (pues ello forma parte del propio sentido del hacerlos) por encima de sus concretas condiciones de espacio social y tiempo histórico, aun siendo conscientes de las limitaciones impuestas por esas condiciones o contextos y aun estando seguros de que acabarán sucumbiendo a ellas. Es decir: en relación con esos enunciados y juicios (si los estamos haciendo en serio y cuando las cosas van en serio) no tenemos más remedio que entablar la pretensión de poder defenderlos ante todo ser racional. Pero la “trascendencia” [el “más allá” respecto de todo condicionamiento y contexto], esto es, la “incondicionalidad” a la que con ello se apunta, que no tenemos más remedio que suponer en la comunicación y que mutuamente nos liga en la comunicación, es una trascendencia que dimana de esos propios supuestos del “habla argumentativa”, en los que, como hemos visto, tenemos que basarnos para definir los conceptos de “realidad” y de “justicia”. Por tanto, es una trascendencia “desde dentro” [lo cual quiera decir: el contexto del que partimos e incluso nuestra propia práctica argumentativa siempre pueden quedarnos rotos por razones de validez, es decir, mediante cuestionamientos y argumentos] y también una trascendencia vuelta hacia el “más acá” [lo cual quiere decir: el “proceso de aprendizaje” que mediante esos cuestionamientos se pone en marcha conduce siempre a otro contexto y a otra concreta práctica argumentativa, espacio-temporalmente condicionada]. Es decir, se apunta a una incondicionalidad, que nace de la condicionalidad y que vuelve a resolverse en condicionalidad, pero que es capaz de romper toda condicionalidad [en el sentido esta última de condiciones de contexto], y eso se llama “aprender”.

Pues bien, cuando Habermas habla de que éste es un planteamiento “pos-metafísico” está significando tres cosas bien fundamentales. *Primero*: nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy en términos de comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente o estructuralmente en relación [como sucede en Descartes, en Leibniz, o en Hegel, al igual que sucedía en Platón] con lo incondicionado o Absoluto a que se refiere la Metafísica, ni (a través de la Metafísica) con lo incondicionado o Absoluto o trascendente a que se refieren las religiones universales; ni siquiera por vía de

postulados de la razón práctica. La razón ilustrada moderna, con sus diferenciados horizontes de validez, no puede pretender remontarse a un origen en donde esos horizontes se refundan, ni puede pretender, por tanto, proyectar nada a la altura de ellos, no puede pretender convertirse en “teología política”. *Segundo*: la aclaración de esa estructura de incondicionalidad no puede tener el carácter de un saber de fundamentación, de un saber capaz de poner los fundamentos últimos de todo otro tipo de saber (como pretende K. O. Apel), que desde esa su fundamentalidad pudiese al menos quedar abierto a aquellos postulados. *Tercero*: tampoco puede suponerse (en el sentido en que lo supone, por ejemplo, Ch. Taylor) que esa razón, para sostenerse y darse (en sentido práctico) la objetividad que pretende, haya de nutrirse de un horizonte material de sentido, tal que éste acabase invirtiendo aquella idea expresada por Kant en *La paz perpetua*, conforme a la que “en lo que a mi libertad se refiere, no tengo ninguna obligación con respecto a leyes divinas cognoscibles por mi razón pura, sino en cuanto que haya podido darles yo mi consentimiento, pues si concibo la libertad divina es sólo por medio de la libertad de mi propia razón”, es decir, aquella idea de Kant conforme a la que la autonomía cuanto más radicalmente se concibe a sí misma, con tanta más radicalidad se ve remitida a sólo ella misma como único fundamento, por radicalmente contingente y finito que ese fundamento acabe resultando.

No hay para Habermas tal cosa como retorno al horizonte de la Metafísica, sea por vía de ciencia, sea por vía de “sugerencia”, como lugar o fuente del que la razón práctica hubiera de seguirse nutriendo para no disiparse, que es la tesis de Weber, que el neoristolismo comparte. Más bien, suponiéndose de antemano a sí misma (lo cual quiere decir: argumentando) y entendiéndose como el *factum* contingente que es, la razón ilustrada puede incluso trazar su propia genealogía desde las religiones universales y la Metafísica, cerciorándose así de sí misma como la razón (aunque quizá no como toda la razón) que las religiones universales y la Metafísica quizá tuvieron. Digámoslo aún de otro modo: Ch. Taylor critica las tesis de Weber, pero compartiendo los supuestos de Weber. Habermas critica las tesis de Weber, pero para ello parte de una crítica de esos supuestos de Weber, sobre todo del supuesto de Weber de que la “sonrosada ilustración” es una hija del protestantismo y de la interioridad moderna, que sólo puede durar mientras sigan manando las fuentes religioso-metafísicas de las que se nutrieron éstos.

7.4.- *Aquende la Metafísica y la religión*

[En *Pensamiento postmetafísico* se produce en la posición de Habermas un cambio respecto a la perspectiva mantenida en *Teoría de la acción comunicativa*, conforme a la que la religión ya no estaría en el presente]. Pues se diría que precisamente a causa de ello los sistemas de representaciones religiosas, no susceptibles ya de ser tocados por mano de una delirante filosofía que pudiese aspirar a quedar a la altura de lo que resultan ser las delirantes pretensiones de saber de ellos, vuelven a quedar y aparecer en el lugar al que pertenecen, es decir, en el lugar en el que la existencia humana se ve esencialmente referida a la muerte, en el lugar en el que nos topamos a la Esfinge con sus indescifrables enigmas; en ese lugar en que, según el análisis de Heidegger, la existencia tiende a volverse de espaldas a sí misma buscando consuelo e incluso quizá a renunciar a la ilustración; en ese inasible e incluso inefable lugar de donde, por otro lado, también brota el lenguaje, un lugar que ni se puede decir, ni tampoco se puede dejar constantemente de decir que no se puede decir, es decir: que siendo algo de lo que siempre acaba resultando que no se puede propiamente hablar, parece plantear, sin embargo, el irresoluble problema de cómo podríamos alguna vez arreglárnoslas para poder efectivamente dejar de hablar de él; en ese lugar al que, según los místicos, sólo se puede acceder por las “horrendas aguas” (Juan de la Cruz) del tedio, el sinsentido y la desesperación, pero del que parece que alguna vez pudo brotar la enigmática maravilla del “Cántico espiritual”; es decir, en ese lugar de la “nihilidad o nada o Nada de lo finito”, que es a lo que la tradición llamó Dios, sin que hayan bastado más de dos milenios de Metafísica para desambiguar tan sencilla descripción. Frente a los sistemas de representaciones religiosas (dejados así en su lugar) la “razón comunicativa” no puede ofrecer ni consuelo, ni redención, ni reconciliación absoluta, ni, por tanto, reparación de las injusticias del pasado, sino, si acaso, (por su lado ético) la posibilidad (que tampoco la promesa del logro) de reconciliación política y social mediante el “uso público de la razón” y (en general) de reconciliación intersubjetiva mediante el recurso al entendimiento de unos con otros; y, por tanto, frente a los sistemas de representaciones religiosas, no tiene más remedio que adoptar una actitud *enthaltssam*, dice Habermas, es decir, de abstinencia, moderación, continencia, parquedad, austeridad y ascetismo. Precisamente por ello y mediante ello [pues respecto a esto Habermas sigue pensando en el espíritu del hegelianismo de izquierdas] queda

“racionalmente” enfatizada la urgencia de la razón posible (de la razón que, por decirlo con redundancia, nos es finitamente posible) y queda subrayado lo intolerable y lo desesperante de la ausencia de la razón posible.

8.- LA REVUELTA DE LA TEOLOGÍA

8.1.- *La “razón anamnética”*

Y, sin embargo, en contra de lo que Habermas parece querer con su idea de “transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá”, no parece que Habermas pueda mantener consistentemente ni una comprensión postmetafísica de esa idea, ni sobre todo su abstinencia frente a una religión dejada en su lugar por la ruina de la Metafísica moderna. Es lo que le objetan los “teólogos anamnéticos” o los representantes de la “razón anamnética”.

La “existencia”, dice Heidegger, se caracteriza por la “Jemeinigkeit”, es decir, por ser precisamente “la mía” (dicho ello por cada cual). Los muertos (vencidos o vencedores) siguen quizá viviendo en la memoria de los vivos, pero ello quiere decir que viven de la memoriosa existencia de éstos, la cual no es la suya, pues la suya dejó de ser. Conforme al “principio de discurso”, “una norma de acción es legítima si y solo si pudiera ser aceptada por todos los posibles afectados o concernidos por ella como participantes en discursos racionales” y tal aceptación, hemos dicho, por su propio sentido interno, tiene como medida de su objetividad el “asentimiento final” de una “comunidad indefinida de argumentación”. Por tanto, la “defendibilidad ante cualquiera” [en la que tal objetividad práctica consiste] parece tener también el sentido de “defendible ante cualquier individuo de una generación pasada y de una generación futura”. Es decir, también el pasado y el futuro discuten con nosotros entablando pretensiones respecto a nuestras decisiones, y ello sería ingrediente del sentido mismo de la validez práctica en general.

Pero si pensamos en el horrorífico pasado que puede estar a la base de nuestra “situación de discurso”, es decir, de nuestra actual situación de discusión sobre asuntos normativos, y ello incluso como condición de posibilidad de tal “situación de discurso”, un pasado del que, por tanto, resultamos ser los beneficiarios, resulta entonces también que, al convocar a las

generaciones pasadas a esa discusión, muchos de sus miembros nos echarían en cara el estarnos aprovechando de ellos, lo cual, suponiéndonos en tal situación de transmudana simultaneidad ideal, sería estricta y rigurosamente verdad, y propiamente no podrían estar de acuerdo con nosotros, más aún: es inconcebible que lo estuvieran como participantes en “discursos racionales”. Serían unos “afectados” o “concernidos” ideales, que no podrían prestarnos su asentimiento, que nos desbaratarían la asamblea ideal y con ello el concepto mismo de validez práctica. Es decir: precisamente el “asentimiento final” a que remite el concepto de validez práctica sería un asentimiento imposible, con lo que se nos iría a pique (o amenaza con írsenos a pique) la idea misma de validez práctica, por lo menos en la versión que de ella, a partir de Peirce, da Habermas. A menos que imposiblemente corriamos, en idea por lo menos, esa evidente situación de injusticia, es decir, a menos que logremos dar algún sentido finito a la noción de Peirce de “final opinion”.

Y en tal contexto parece obvio recurrir a aquella idea de W. Benjamin conforme a la cual “a nosotros, lo mismo que a toda generación pasada nos ha sido dada una fuerza mesiánica débil” que en cierto modo permitiría mantener débilmente en pie pretensiones de los muertos enderezadas a los vivos en relación con la injusticia sufrida por ellos y que, en cierto modo también, nos permitiría dirimir esas pretensiones en el discurso práctico en términos de crítica tanto respecto de nuestra forma de vida así alcanzada, como de reivindicación y memoria de las formas de vida aplastadas en el proceso por el que se constituyó la nuestra.

Los miembros de la generaciones pasadas, sobre todo los que sufrieron injusticias que están a la base (como condición de posibilidad) de nuestros logros civilizatorios, se nos convierten en unos “afectados” o “concernidos” esencialmente ausentes del “discurso”, pero que han de quedar “representados” en él, esto es, han de “ser tenidos presentes” en él, si es que el concepto de validez práctica ha de resultar consistente, si es que los resultados del discurso práctico han de poder pretender tener la validez que pretenden (cada vez, pues, más escasa en lo que respecta a su universalidad), o si es que esos resultados han de ser conscientes de la escasa validez (pero en todo caso validez) a la que (conforme a su propia medida interna) pueden aspirar.

8.2.- *Teología contra Metafísica: Benjamin*

Ahora bien, si tales consideraciones se toman a sí mismas en serio, entonces tales pretensiones habrían de poder tener específicamente que ver con la existencia de los que fueron en tanto que suya (en tanto que de ellos), en tanto que “la mía” (dicho ello por cada cual), que es a la que la idea de “afectado” o “concernido” del “principio de discurso” se refiere. Y en este sentido no puede bastar con que esas pretensiones de esos individuos pasados se hagan debilísimamente valer por vía de guardar nosotros “anamnéticamente” (como suele decirse) a los “vencidos” su sitio [es decir, de “representarlos” nosotros mediante la memoria] como participantes en “discursos” o discusiones. Sino que, para que esta misma idea de “anámnesis” tenga de verdad sentido, su introducción ha de equivaler a introducir una teología encargada de “guardar el sitio” al “Juicio Final”, a la venida del Mesías, o al retorno del Mesías. Y henos aquí con que esa idea de “transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá”, es decir, de transcendencia paradójicamente vertida integralmente hacia la historia, no es tan modesta como parece, sino que para articularse con sentido necesita quedar de nuevo a la altura de la Metafísica y de la religión. Es decir, al igual que el primer hegelianismo de izquierdas que Habermas critica, también el pensamiento ético de Habermas necesitaría (imposiblemente) poder verter hacia la historia (a la altura de la Metafísica y de la religión) la promesas de la Metafísica y de la religión, es decir, necesitaría de una filosofía de la historia que supiese conciliarse a sí misma con una teología de la historia. Lo cual quiere decir: sin quererlo, Habermas se ve devuelto a la problemática de aquel inicial hegelianismo de izquierdas que sin Metafísica y sin religión creyó poder moverse a la altura de la Metafísica y de la religión, y que hubo de acabar pretendiendo guardarles imposiblemente su sitio. Les hubo de guardar el sitio en cierto modo a título de kantianos “postulados de la razón práctica”, pero en cierta manera vueltos radicalmente hacia la historia, es decir, como postulados referentes, por tanto, a un “reino mesiánico”, a un cielo nuevo, a una tierra nueva, a una historia nueva, y a un hombre nuevo [todo lo cual venía vagamente implicado en el ideal semi-religioso de “la Revolución”]; y no como ocurre en Kant, en cuyos postulados de la razón práctica lo principal del destino del hombre vuelve a quedar puesto ideológicamente fuera de la historia.

Benjamin entiende sus famosas tesis “sobre el concepto de historia” no, ciertamente, en términos de un “fragmento de filosofía política”, sino remarcadamente en

los términos y en el sentido de su "Fragmento de teología política".

A la idea de Hegel de una reconciliación absoluta, en la que incluso queda vaciado el contenido de la religión, y a la idea del hegelianismo de izquierdas de una mesiánica reconciliación política y social a la altura de la Metafísica de Hegel y también de la religión (en la que ésta, una vez vaciada, quedaría fuera del presente), Benjamin parece oponerles la convicción de que la idea de reconciliación absoluta, si es que había de tener algún sentido, era una idea teológica, no metafísica. Todo lo finito está condenado a perecer. Pero una cosa es (aceptemos esto por el momento) que el "más allá" de sí en que lo finito se suprime y supera constituyese la más íntima aspiración de lo finito; en tal caso lo finito queda suprimido y superado en lo infinito del pensamiento de sí mismo, es decir: positivamente queda suprimido y superado en el todo de donde obtuvo su razón de ser y que le dio la razón mientras fue y que quizá se la sigue aún dando después de sido. Y otra cosa muy distinta (aceptemos también esto por el momento) es que el "más allá" de sí en que lo finito se suprime o perece, fuera el "más allá" que representan el fracaso y el sin-sentido, sea porque uno quedó aplastado por la injusticia de los demás, sea porque la vida de uno se fue a pique en un proceso de autodestrucción y también de destrucción de los demás por haberse uno embarcado en una empresa disparatada, en la que no acabaron traslucéndose sino la desorientación, la desesperación, el abismo y aun "el mal". Ese "más allá" no es ya entonces el de un saber que en el proceso mismo de saber pudiese acabar revelándose como idéntico al objeto del saber, como más arriba hemos dicho, sino que representa (respecto al pensamiento de lo Absoluto de Hegel) un momento de insalvable no-identidad que Hegel pasa por alto. La reducción de esa no-identidad a "identidad de la identidad y la no-identidad", es decir, su reducción a Idea, es decir, su reconciliabilidad o su reconciliación, exigen un Absoluto allende la razón del todo, allende la se-sabiente verdad del todo (que queda así relativizada), allende esa postulada identidad que por no poder ser de verdad nunca identidad última, pese a que siempre tiene que pretenderlo, se revela como la "protoforma de ideología". Pues esa reconciliabilidad [que desde dentro se muestra como lo radicalmente otro del Saber (absoluto) que logra darse alcance a sí mismo, es decir, que desde dentro se muestra como una insalvable negación del saber] se ve remitida a un Otro no reducible a saber. La teología no se disuelve, pues, últimamente en Metafísica, sino si acaso a la inversa, la Metafísica en teología y en religión o fe en el sentido de Hegel. "Sólo el Mesías mismo

consume todo proceso histórico, y ello en el sentido de que Él es el que empieza redimiendo, consumando, creando la relación de ese pasado con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede querer referirse de por sí a lo mesiánico. Por eso el reino de Dios no es el telos de la dynamis histórica; no puede ser convertido en meta u objetivo; considerado históricamente, no es una meta, sino un final” (Benjamin).

8.3.- *Excurso sobre el “inimicus novissimus”*

Expresándonos en clave cristiana y no en la clave cabalística de Benjamin, cabría decir que esa reconciliabilidad, sólo obtenible mediante una “gracia” a la que lo histórico no puede aspirar de por sí o por propia iniciativa, se ve remitida a “guardar el sitio” al Dios de la *apocatástasis* o “restauración universal” del capítulo VI (“de fine vel consummatione”) del libro primero y del capítulo VI (de consummatione mundi”) del libro tercero de *Peri Archôn* de Orígenes. Dicha restauración se extiende incluso a Satán, al mal radical, al abismo, cambiando su naturaleza, aunque sin destruir su sustancia, pues destruir su sustancia sería tanto como destruir la sustancia de la libertad. Este Dios consume y disuelve y abisma (finalmente) lo finito [siempre “conforme a las palabras de nuestro Señor”] en lo que era la más íntima aspiración ideal e infinita de lo finito [aspiración que se descubre por tanto en su plenitud precisamente por la “revelación”, por la relación que con lo finito establece lo mesiánico, el Mesías], liberándolo así de la sombra y tiniebla de la materia a la que transforma en espiritual, tras haber reparado minuciosamente la injusticia pasada, castigado todo pecado, es decir, tras haber puesto las cosas en su sitio mediante un “Juicio Universal” y, por supuesto (pues ello, naturalmente, es absolutamente esencial), tras que también “per singulos” (es decir, individualmente, individuo por individuo, uno por uno) “et sensim” (es decir, sin notarse, insensiblemente, desde dentro y por dentro) “el último enemigo, el *inimicus novissimus*, que es la muerte, haya sido destruido, de modo que ya no haya nada triste donde no hay muerte, ni nada adverso ni hostil donde ya no hay enemigo. Y el quedar destruido este último enemigo ha de entenderse no en el sentido de que perezca la sustancia de él que fue hecha por Dios [y que es condición del trasponerse y abismarse finalmente la creatura en el Uno-todo, del que sin embargo por la libertad siempre puede escindirse, con lo que Satán parece poder renacer siempre de sus cenizas, mientras per-

manezca la sustancia de la libertad], sino de que perezca su propósito y voluntad hostil, que procede, no de Dios, sino de él mismo. Se destruirá no para que no sea, sino para que tampoco la muerte sea enemiga”.

Por tanto, el hegelianismo de izquierdas (ésta parece ser la siempre esquiva idea de Benjamin), si de verdad quiere estar (en contra de Hegel, críticamente pues) a la altura de la idea de reconciliación de Hegel (si efectivamente quiere pensar con Hegel contra Hegel) ha de tomar a su servicio una teología que (efectivamente) “guarde el sitio” al “Juicio Final”, que guarde el sitio al retorno del Mesías, a la idea teológica de “fin y consumación”, al “Ahora” otro o al “ahora” de lo Otro [en el que y desde el que parece cobrar voz lo irredento y en el que el horror aparece sin paliativos como el horror que es], al Ahora de la irrupción salvadora de lo nuevo, es decir, al chocante e iluminador Ahora [que se diría una astilla del impensable Ahora mesiánico, del impensable retorno del Mesías, sobre el que, por tanto, no puede construirse ninguna política] que rompa de verdad el continuo de la fatalidad y también del cerrarse sobre sí la fatalidad, es decir, que rompa también la fatalidad sensible, de suerte que el mundo (al menos “instantáneamente”) pueda ser mirado y visto desde la perspectiva de la “redención”. Desde esa perspectiva incluso la muerte aparece como pudiendo perder su hostilidad.

El “ángel de la historia” (véase el fragmento IX de “Sobre el concepto de historia” de Benjamin), mira la historia sobre el trasfondo de una redención posible o de un retorno al paraíso, sobre el trasfondo (en todo caso) del paraíso respecto al que la historia representa la caída, al cual no hay retorno histórico, al cual no hay un retorno que la historia por su propia iniciativa pudiera establecer. Ese retorno [o más bien, ese ver la historia cayendo del paraíso, que ha de ser el punto de vista de la “teoría crítica”, es decir, de un materialismo histórico asistido por la teología], ese retorno no está en manos de los hombres [la “Revolución” no está en mano de los hombres], es imposible que pueda estar inscrito como telos en el devenir histórico, pues que éste se mueve en dirección contraria. Sobre ese trasfondo, “lo que ante nosotros aparece como una cadena de acaecimientos, el ángel lo ve como una catástrofe única que incesantemente amontona ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies”. Pues bien, la única tarea que (conforme al texto de Benjamin) en tal posición (en tal mirar las cosas a la luz de la redención) concibe el ángel, en cuyo rostro sólo se trasluce el espanto, es decir, la única tarea que (conforme al texto de Benjamin) dentro de su espanto concibe el ángel, es “resucitar a los muertos”, o más exactamente: “despertar a los muertos”, pues

desde un punto de la redención posible, desde el punto de vista mesiánico (que es desde el que ángel mira la catástrofe del devenir histórico) lo que separa a la vida de la muerte es como un ligero sueño del que no es difícil volver en sí, pues desde un punto de vista mesiánico [compartido ya siempre por la Metafísica] en definitiva “no hay muerte, sino sólo apariencia de ello”, como dice Leibniz en *La Monadología*.

Y es que el “ángel de la historia” sabe muy bien cuál es el primer ingrediente del Ahora mesiánico tal como la teología lo concibe, a saber: el de reconciliar la irreconciliación última (el “inimicus novissimus” del texto de Orígenes), que es la muerte; si el Mesías resuelve esa tarea podrá resolver todas las demás; si no resuelve esa, difícilmente podrá resolver alguna: ni siquiera la de asegurar la autocomprensión universalista del “principio de discurso” si es que ese universalismo exige alguna operación mesiánica, por débil que esa operación sea. Y esa reconciliación habría de efectuarse, como hemos dicho, “sensim et per singulos”, es decir, individuo por individuo y sin notarse, por dentro [Hegel la miraba aún por fuera o desde fuera, desde el concepto que subsume a lo finito, u ocupa el lugar de éste, pues lo finito no sería sino el (contenido del) concepto realizado aquí y ahora; no desde dentro de lo finito mismo].

8.4.- *La inconsistencia de la “razón anamnética”*

Más arriba hemos distinguido dos formas de perecer lo finito, pero tal distinción es dudosa si nos fijamos en el perecer mismo. Porque, como enseñaba Heidegger, la muerte es la posibilidad última de mí, el elemento para mí último de la (utilicemos el lenguaje de Benjamin) “catástrofe única”, la catástrofe última de mí, el quedar yo últimamente “vencido”, el quedar últimamente yo aplastado por el “inimicus novissimus” (para utilizar la metáfora de Orígenes), lo cual es absolutamente irreferencial, respecto a lo cual, por tanto, no puedo ser representado absolutamente por nadie, tampoco en un “discurso universal” y que desde mi nacimiento ha ocurrido ya siempre; nadie me puede redimir de ello por la memoria (ni puede pretender en serio devolverme a, o integrarme en, un “discurso universal” por vía de “representarme en él”). Pues esa catástrofe o victoria del “inimicus novissimus” sobre mí, ese quedar yo “vencido”, versa centralmente sobre esa característica central de mi existencia que consiste precisamente en ser ésta la mía. Y esa

catástrofe afecta tanto al vencedor del pasado como al vencido del pasado, no pudiendo estar representado ninguno de ellos por ningún tipo de vía en ningún "discurso" actual, ni pudiendo arrogarse nadie su representación, ni ser atribuida ésta a nadie.

Los participantes en un "discurso práctico", en una "discusión práctica", por radicalmente que se enfrenten a su ser-sido, es decir, por radical que sea el ejercicio de memoria que hagan, es decir, por radicalmente que se entiendan a sí mismos como legado y por radicalmente que, a la hora de tomar decisiones, hagan suyos (o por radicalmente que conscientemente rechacen) la voz, los ideales y las razones (que evidentemente asistieron o que evidentemente no asistieron) a los vencidos, y por generosa que sea la actitud con que quizá reflexivamente traten de constituirse en legado para las generaciones futuras (no podemos entrar aquí en esta cuestión), por más radicalmente, digo, que los participantes en un discurso práctico hagan todo ello, estarán discutiendo sobre cómo articular la existencia de ellos como la de ellos, pero nada que redima nada respecto a una existencia pasada, el menos mientras que por existencia se siga entendiendo la que en cada caso es "la mía" (dicho esto por cada cual). Dicha memoria no redime ni reconcilia nada pasado, porque nada puede frente a la irreconciliación absoluta que representa la muerte. La razones o los argumentos que el vencido del pasado pudo tener se convierten si acaso en razones que el vivo puede seguir esgrimiendo o en ideales que (recibiéndolos como legado del pasado) los vivos pueden seguir abrazando, pero el afectado (en lo que se refiere a esas razones e ideales) ya no es la existencia pasada. Y no es que la memoria tenga sólo (respecto a supuestas pretensiones de la generaciones pasadas) una fuerza mesiánica "débil", sino que no tiene ninguna. Pues "pretensiones" sólo pueden referirse a la ordenación de la existencia de los participantes en el discurso como de ellos y no recupera nada y, por tanto, no se refieren a nada que verse sobre la existencia de los individuos de las generaciones pasadas como la de ellos, no son pretensiones de ellos, a menos que (con sentido) puedan asociarse con la perspectiva, tomada realmente en serio, de que el "inimicus novissimus", la muerte, pueda dejar de ser hostil. La existencia, según Heidegger, es con-ser (en alemán *Mit-sein*), con-ser-con-otros, y en lo que se refiere a su sentido temporal último, es, según Heidegger, un "advenir/ haciendo-presente/ sido-siendo". En este su "ser-sido", y por tanto en ese su "con-ser-sido", la existencia no es que esté abierta a las generaciones pasadas (ellas con-son el ser-sido que somos), sino que la existencia es ese mismo pasado dejándose correr o

tomando decisiones sobre sí (o por lo general una mezcla de ambas cosas), de suerte que en nosotros (en nuestro ser-pasado) están “vivos” quienes nos precedieron, tanto todos en general, como otros más próximos, como en particular las personas de referencia que murieron. Pero lo que nos separa de ellas es precisamente lo que también nos separa más radicalmente a nosotros de nosotros mismos, a saber: la posibilidad de también no ser, nuestra muerte, ya siempre ahí como posibilidad más radical de mí, que en ellos, como la posibilidad más radical de ellos, y de la que yo nada sé, ya se realizó. Y esa “catástrofe” no es que no sólo no es redimible “recuperándome” yo a mí mediante la fuerza mesiánica “débil” de mi memoria (que me hubiera sido dada), sino que esa “catástrofe” (esa radical irreconciliabilidad del “inimicus novissimus” es mi misma memoria, es la referencia mía a mi “sido”, a mi “ser-sido” más radical, en que también esencialmente consisto, es mi estar referido yo a lo que ya siempre soy, a lo que ya siempre fui, es decir, a mi constante, irreferencial y último poder-también-no-ser o también-poder-no-ser, es decir, a mi muerte. Rescatarme a mí de la posibilidad de catástrofe definitiva, rescatarme a mí de la “catástrofe” en que consisto, no lo puedo (pues) hacer yo, y la misma imposibilidad me separa de toda posibilidad de redimir a los otros que haya de pasar por una pelea con lo irreconciliable del “enemigo último”. Sin esperanza mesiánica, sin Mesías, respecto al que esa supuesta “fuerza mesiánica débil” de la memoria pudiera considerarse una “astilla” (y Benjamin considera esto esencial), es decir, pudiera considerarse una apelación al Ahora mesiánico pleno, el hablar de “fuerza mesiánica débil” y de cosas así, no es, pues, sino un vergonzante “tontear” con motivos teológicos, y yo incluso diría también que pura ideología en el mal sentido del término. Esto es lo que parece enseñarnos el teólogo Benjamin respecto a la idea de algo así como “razón” anamnética.

Por tanto, si el “principio de discurso” de Habermas necesita de un suplemento de “razón anamnética”, por “débil” que sea el sentido en que ello haya de entenderse; el universalismo del “principio de discurso” resultaría simplemente inconsistente y el concepto de validez práctica de Habermas sería insostenible. A no ser que la razón anamnética venga a reducirse a la idea de que debe hacerse presente también todo lo que pueda ser un buen argumento, también del pasado, principalmente aquellos argumentos del pasado, que en el pasado ni siquiera tuvieron ocasión de hacerse valer, lo cual, si estamos hablando de verdad de “buenos argumentos”, es una pura trivialidad. Benjamin, ciertamente, pensó en algo más. Y ese “más” es (o parece que es) el problema de Habermas.

8.5.- *"Anámnesis" e ideología*

Hablo de ideología, porque, cuando no se tienen bien presentes el trasfondo de crítica a Hegel y el trasfondo teológico al que acabo de referirme, no resultan fáciles de entender la enfática apelación a la memoria y las acusaciones de falta de memoria, que en el contexto de esa teología (ya adopte ésta la forma de una teología "natural" o "racional" o no) se producen. Y cuando se los tiene presentes, la versión del universalismo moral en que suelen arrojarse, resulta simplemente inconsistente. Esa apelación y esas acusaciones se quedan entonces en el aire, se convierten en estrictamente "especulativas"; en la mayoría de los casos no van acompañadas tampoco de intento alguno serio de rememoración concreta de nada. Semejan más bien un trasunto de la abstracción que representa aquel "liber scriptus ..., in quo totum continetur" (libro escrito ..., en que todo se contiene), "unde mundus judicetur" (donde consta todo lo que en el mundo quedó pendiente de juicio), en torno al que gira la imaginería religiosa del "Día del juicio", de la vuelta del Mesías. El "teólogo anamnético" o el representante de la "razón" anamnética se presenta en ocasiones con el gesto de ser el depositario de ese libro y por tanto de representar la razón no satisfecha de "los vencidos"; y más que a hacer memoria de nada, se dedica en muchos casos a hacer anticipaciones del "Juicio Final", convertido en sorprendentes "juicios sumarísimos" sobre posiciones filosóficas contemporáneas. La sistemática descalificación de las posiciones del prójimo [por no hacer éste sistemáticamente memoria de lo que el "teólogo anamnético" dice que hay que hacer sistemática memoria, que él pocas veces intenta siquiera hacer] se ha convertido en ingrediente común de buena parte de esta clase de tradición benjaminiana.

Pero la "razón anamnética" como ideología creo que tiene no sólo este aspecto anecdótico, sino también otro sistemático y de mucho más calado. Ya la crítica chata y sumaria que Benjamin hace del historicismo resulta irritante. Porque curiosamente (o sería mejor decir: porque es obvio que) ha sido la razón historicista moderna (pese a toda la crítica teológica a que la somete Benjamin en "Sobre el concepto de historia"), es decir, ha sido la razón ilustrada que enfáticamente ha renunciado a entenderse como razón absoluta (sea en términos de Metafísica o de teología) la que (sin necesidad de dejarse instruir por una teología, ni de adoptar el "punto de vista de la redención", sino muy al contrario) en un impresionante y prolijo y minucioso ejercicio de memoria ha dejado sin espacio y ha convertido en ridículo a todo

intento de proyectar una *Metafísica de la historia en términos de reconciliación final*; y es así (precisamente a través de la *rememoración efectiva, trabajosa, laboriosa y concreta*) como la razón historicista ha convencido a los hijos e hijas de la modernidad de que la *reconciliación posible* es fruto de la gracia de la hora y de un informado, despabilado, atento, quisquilloso, inteligente e inaplazable ejercicio de la libertad finita. Porque la memoria agradecida, emocionada o desesperada nada puede hacer para salvar a quienes no se enteraron de ello, a quienes ni siquiera pudieron intentarlo, a quienes se fueron a pique en el intento, o a quienes simplemente fueron aplastados por el prójimo [Frente a la razón historicista descalificada por Benjamin, el “materialismo histórico” no ha producido nada relevante (o sólo muy poco) cuando mesiánicamente se ha asociado a una teología. El materialismo histórico produjo mucho y muy bueno, cuando en términos de rigurosa razón historicista se convirtió en “historia social”. Y creo que de la práctica política podría decirse algo enteramente análogo]. Esta experiencia histórica de los hijos e hijas de la modernidad, es decir, esta experiencia histórica de la razón finita, es decir, esta experiencia histórica de la libertad finita [de ella sabe también mucho Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*], es decir, este genuino ejercicio de memoria o anámnesis, es la que se recoge en el concepto heideggeriano de tiempo y consiguientemente en el concepto heideggeriano de “instante” que (como piensa mi colega Gabriel Aizpuru) Benjamin con su concepto de “Ahora” se limita a trasmutar indebidamente (a “infinetizar”) términos de mesianismo y teología.

8.6. - *El “irracionalismo de la crítica”*

La aporética de la “razón anamnética” de la que venimos hablando, es decir, la aporética de integrar en el discurso práctico (como punto de vista de la “crítica”) el componente teológico de una idea mesiánica vertida hacia la historia, sigue acabando siempre (en el mejor de los casos) en la confusa maravilla de este párrafo de Adorno [el último de los *Minima Moralia*] al que ya me he referido varias veces y que conviene por tanto citar entero : “La filosofía, y ésta sería su única justificación en vistas de la desesperación, sería la tentativa de considerar las cosas a la luz en que aparecen desde el punto de vista de la redención [es decir, como se presentarían desde el punto de vista de la redención]. El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el

mundo desde la redención: todo lo demás se queda en reconstrucción a posteriori y en pura técnica. Habría que inventar perspectivas desde las que el mundo se invierta, se extrañe, muestre sus grietas y roturas, se exhiba tan indigente y distorsionado como se mostrará alguna vez a la luz mesiánica. Lo único que debe preocupar al pensador es obtener esas perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, sino por medio de una compenetración con los objetos. No hay cosa más simple, ya que la situación está reclamando imperativamente a gritos ese conocimiento y porque la negatividad completa, cuando se la tiene del todo a la vista, se dispara y trueca en escritura de su opuesto reflejada en un espejo. Pero tampoco hay nada más difícil e imposible, ya que ese conocimiento presupone un punto de vista capaz de sustraerse, aunque sólo fuera mínimamente, al círculo mágico de lo existente, y todo conocimiento posible, para poder ser vinculante, no solamente hay que arrancárselo a lo existente, sino que, precisamente por eso, también se ve afectado por la misma distorsión e indigencia a la que se proponía escapar. Cuanto más apasionadamente se cierra el pensamiento contra su propia condicionalidad [es decir, contra ese su propio carácter condicionado], tanto más inconscientemente y con ello fatalmente cae víctima del mundo. Y, sin embargo, es menester que, por mor de la posibilidad, siga tratando de entender su propia imposibilidad. Frente a las exigencias que esto le plantea, el preguntarse por la realidad o la irrealidad de la redención es algo que casi carece de importancia". Así pues, lo que en el primer hegelianismo de izquierdas fue un proyecto prometeico, se transforma (tras la revuelta de la teología) en una consideración crítico-mesiánica (contemplativa) de la historia; la relación con dicha perspectiva mesiánica no queda establecida por ninguna *dynamis* interna a la historia, sino que es desde esa perspectiva misma como se determina la relación de la historia con ella.

Yo he oído a Habermas calificar estas explicaciones de Adorno de "irracionalismo de la crítica", y precisamente de este hegelianismo de izquierdas que quisiera permanecer a la altura del Absoluto de Hegel y a la altura de la religión pero admitiendo expresamente no poder finalmente dar reflexivamente y argumentativamente cuenta del nivel en el que pretende poder seguirse moviendo, es de donde Habermas trató de escapar con su teoría de la comunicación, vinculada a la filosofía y a las ciencias sociales contemporáneas y a la teoría contemporánea de la sociedad. Frente a los disparates lógicos de la crítica de Adorno a la filosofía de la identidad de Hegel, empeñándose incluso en ver en el "principio de identidad" la "protoforma de

ideología”, Habermas (mucho más instruido por lo demás en filosofía del lenguaje y en pragmática del lenguaje, de las que Adorno no quiso saber nada nunca) siempre vio incluso en las formas más elementales de libre interacción comunicativa el movimiento de un sujeto idéntico a sí mismo que no lo es sino dejando libre la diferencia y en libre juego con ella, es decir, de un sujeto que no es idéntico a sí mismo sino por vía de un básico extrañamiento en una red de comunicación, creciendo en la cual y permaneciendo en la cual se forma y consolida y mantiene su identidad; es decir, Habermas vio siempre incluso en las formas más elementales de libre interacción comunicativa un libre juego de identidad y diferencia, que no queda coercitivamente embutido en ninguna identidad superior, un libre juego de identidad y diferencia en el que Adorno (a nivel de Hegel, claro está) cifraba la utopía. En términos de tal teoría de la comunicación era posible rearticular, por tanto, el concepto moderno de razón y la perspectiva utópica que de él nace. Y en el contexto de esa teoría de la comunicación Habermas pretendió dar forma conceptual a un sentido de la validez teórica y práctica, [es decir, a un sentido de las pretensiones de validez relacionadas con lo que decimos o con lo que suponemos al entablar una relación comunicativa con el prójimo, es decir, a un sentido de la verdad y de la rectitud normativa, es decir, a un sentido de nuestras reclamaciones de incondicionalidad], que no implicase ni al Absoluto hegeliano, ni al absoluto de las religiones, sino que quedase aquende ellos y que, por tanto, quedase aquende la pugna entre Metafísica y religión, o entre Metafísica y teología. Creo que esto queda claro en el artículo “¿Crítica conscienciadora o crítica salvadora?” (que versa sobre Benjamin) y también en los artículos sobre Adorno, recogidos en su libro *Perfiles filosófico-políticos*.

Pero ahora resulta que no es posible afirmar los principios de una ética racional ilustrada, y sobre todo no es posible afirmar la pretensión universalista de éstos, en los términos en que (recurriendo a Peirce) lo hace Habermas, sin verse uno devuelto al terreno de la Metafísica, al terreno de la teología y al terreno de la disputa entre ambas, del que Habermas pretendió escapar, parece que inútilmente. Y parece además que cuando uno se deja arrastrar a esa disputa, acaba en una posición imposible, como queda claro en Adorno [es decir, en ese “irracionalismo de la crítica” del que Habermas quiso huir, viéndose devuelto, sin embargo, de nuevo ahora tanto a Adorno como quizá también a Benjamin]; la idea de “final opinion” implicaría Metafísica e incluso quizá también teología.

La conclusión habría de ser, pues, que el universalismo moral desprovisto

de Metafísica y de teología que (en lo que se refiere a pensamiento ético) Habermas trata de articular, es tan carente de suelo como lo son las imposibles posiciones de Metafísica y teología ('natural' o no) a las que uno se ve arrastrado cuando trata de argumentarlo. Habría que abandonar el universalismo del "principio del discurso". Pero a mí esto me parece a su vez inaceptable. De modo que vamos a entrar, siquiera brevemente, en el centro de la cuestión.

9.- "RAZÓN COMUNICATIVA" Y RAZÓN FINITA

9.1.- *Peirce y Heidegger*

Ya he señalado más arriba a propósito de la idea de verdad de Peirce que la interpretación que Habermas hace de ella parece que está bien lejos de coincidir con el modo como Peirce entiende su propia posición. Peirce, en sus múltiples escritos de Metafísica, entiende que, por supuesto, su concepto de verdad implica Metafísica en el sentido habitual de este término, es decir, en el sentido tradicional de este término, es decir, en el sentido que este término ha tenido en la historia de lo que primero Kant y después Heidegger, como ya hemos dicho, llamaron "onto-teología". Y que yo sepa, Peirce no solamente no excluye, sino que afirma, la posibilidad no quizá de una "religión dentro de los límites de la pura razón", pues para el pragmatismo no existe tal cosa como razón pura, pero sí de una religión dentro de los límites de una perspectiva "racional" "razonablemente" articulada. Conforme a su propia autocomprensión, Peirce sigue haciendo, pues, metafísica en el doble sentido (ontología y teología) que el término ha tenido en la tradición. De modo que, pese a que Habermas se sacude toda la imposible aporética del "pensar con Hegel contra Hegel", su pensamiento, pese a querer entender entonces como "postmetafísico", [precisamente a causa de los préstamos tomados de Peirce] sería mucho más metafísico [onto-teológico] de lo que cree e implicaría mucho más Metafísica e incluso más teología de lo que Habermas pensaba. Por lo demás, los escasos escritos de Peirce sobre ética se mueven en la misma dirección que sus escritos teóricos. De modo que no se entiende bien [y la verdad es que yo no he entendido nunca] la pretensión de

Habermas de convertir a Peirce en un pensador "postmetafísico". En suma: Habermas quiere recoger en una perspectiva finita (postmetafísica) ideas, también ideas morales, que nacieron arropadas por la Metafísica y por la religión, y cabe preguntarse si ello es posible.

Como es bien sabido, es Heidegger quien, en relación y discusión con Platón y Aristóteles, con Kant y con Hegel, entiende desde el principio su obra como una crítica de lo que Kant llamó "onto-teología". Y ello de forma inmisericorde y bien consecuente. Por otro lado, en el contexto de la fundamentación de esa crítica, en varios de los cursos que constituyen (por así decir) el entorno de *Ser y tiempo*, Heidegger hace en ocasiones una reformulación de la idea del hombre "como fin en sí" de la ética de Kant. Creo que es de interés compararla con la reformulación que de la ética de Kant hace Habermas por la razón siguiente: Habermas liga siempre su crítica del neoaristotelismo a la crítica de la Metafísica. De suerte que para Habermas [aunque en ocasiones no quede claro el por qué] "postmetafísico", "postconvencional" e imposibilidad de lo que el neoaristotelismo pretende, vienen a significar lo mismo. Pues bien, resulta que, en la reformulación que hace Heidegger (así al menos puede entenderse ésta) del imperativo categórico de Kant, la estructura de la ética de Kant es la misma que la estructura de la ética de Aristóteles, sólo que desprovista de su marco ontoteológico.

Además, el concepto de acción comunicativa de Habermas (véase su artículo sobre Hannah Arendt en *Perfiles filosófico-políticos*), es decir, el concepto de Habermas de interacción social coordinada mediante un empleo del lenguaje orientado a entenderse, es el concepto de praxis de Aristóteles tal como queda reformulado por Hannah Arendt en *La Condición humana*. O como hoy podemos decir: es el concepto de praxis de Aristóteles tal como más o menos queda reformulado en el comentario de Heidegger a *El Sofista* de Platón. Pues bien, uno de los elementos estructurales de la existencia o *Dasein* es para Heidegger el "entender" [en el sentido primariamente de "yo me entiendo o no me entiendo en esto", es decir, de "sé arreglármelas o no sé arreglármelas en esto", en el sentido de ser-capaz-de, de poder-ser, de *Sein-können*]; pero la existencia o *Dasein* es *Mit-sein* o con-ser, por tanto la existencia es co-entender, co-entenderse o no co-entenderse con los demás en lo que fuere. Para Habermas los presupuestos del habla argumentativa son el *Vorverständnis*, la precomprensión, en la que ya de antemano necesariamente nos entendemos o co-entendemos todos como hablantes y que precisamente por eso podemos convertir reflexivamente en principio moral con validez universal. Es de

interés comparar ello con la idea de Heidegger de respecto a qué nos entendemos en la interacción con el otro en la que surgen o pueden surgir exigencias morales, en orden a hacer frente a éstas. Pues ése es precisamente el punto en que Habermas, según parece, se ve devuelto (muy en contra de sus intenciones teóricas) a la Metafísica y a la teología, o digamos: a la onto-teología y a la disputa interna a ella y a la disputa en torno a ella. Mi intención en lo que sigue es exclusivamente aclarar, siquiera mínimamente, este punto.

Naturalmente, en lo que sigue, ha de entenderse también que mis sucintas referencias a Heidegger son siempre al Heidegger de *Ser y tiempo*, es decir, al Heidegger que empieza diciendo que la existencia es en cada caso “la mía”. Esto último deja de ser así, cuando Heidegger convierte la existencia o *Dasein* en la “existencia de un pueblo”. Tal transformación hace ociosa la mitad de *Ser y tiempo*. Conceptos muy básicos de *Ser y tiempo* como puede ser el de “Sein zum Tode”, es decir, el de ser-acerca-de-la-muerte, y muy principalmente todos los relacionados con la ética, como son los de conciencia y culpa, se convierten en un puro sin-sentido cuando se los arranca del marco de esa existencia que es en cada caso la “mía” y se los traslada al marco de algo así como la “existencia de un pueblo”. Y, sin embargo, esos conceptos (capítulos I-III de la sección segunda del libro) son esenciales para el propósito general de la obra. Habermas se ha inclinado siempre a entender [véanse, por ejemplo, las entrevistas recogidas en *La necesidad de revisión de la izquierda*] que, por ejemplo, Sartre había incurrido en un grave malentendido al convertir a Heidegger en “héroe de la resistencia”, es decir, al seguir interpretando a Heidegger en sentido contrario a aquél en que Heidegger interpretaba *Ser y tiempo* a principios de los años treinta. Sin pretender por mi parte convertir a Heidegger en “héroe de la resistencia”, a mí me parece que Sartre siguió entendiendo muy bien cuando, a diferencia de Heidegger, siguió leyendo *Ser y tiempo* sin amputaciones y sin supeditar el libro a conceptos no analizados en él [como ocurre por ejemplo con el concepto “pueblo”], ni tampoco en ninguna otra parte.

Por lo demás, después de la Segunda Guerra Mundial se produce en los intelectuales de izquierda (y en parte también en los de derecha) centroeuropeos que salieron a la escena pública en los años veinte un silencio casi completo en torno al autor de *Ser y tiempo*. Ello no debería inducir al error de pasar por alto que la obra de esos intelectuales, en lo que se refiere al diseño de conceptos básicos, quedó indeleblemente marcada por el shock producido por la aparición de *Ser y tiempo* en 1927.

9.2.- La existencia como “*to hou eneka*”, “*cuius gratia*” o “*fin en sí*”

En la segunda ronda analítica (§§ 39-44) de las tres que componen *Ser y tiempo*, la existencia o *Dasein* es caracterizada como “cuidado” (*cura* en latín o *Sorge* en alemán). Esta caracterización Heidegger la entiende como una reformulación del concepto aristotélico de praxis [o más exactamente: la obtiene a partir de discusiones sobre el concepto aristotélico de praxis], es decir, del tipo de acción o quehacer que tiene su fin en sí, que es *gratia sui*; a este tipo de acción queda supeditada la “poiesis”, el hacer enderezado a la obtención de fines que se ordenan o articulan en una cadena de fines o en cadenas de fines [“contextos de remisión o de remisiones”, dice Heidegger], ninguno de cuyos miembros son el por-mor-de-lo-que (el *cuius gratia*) de esa cadena o de esas cadenas. Esta *cura* o “cuidado”, es decir, el todo estructural de la existencia, es un dilatarse ésta en términos de movimiento, acción o quehacer que tiene su fin en sí mismo, que no está ya para otra cosa, sino para el que [desde él y dentro de él y en orden a él] todo lo demás se busca, o aparece, o nos topamos con ello, o queda ahí para nosotros en la modalidad que fuere. Heidegger define ese todo estructural como un “por delante de sí/ ser ya en un mundo/ cabe el ente intramundano o en medio del ente intramundano y a vueltas con él”. Ésta es la estructura de la existencia como “cuidado”, caracterización en la que se integran los elementos analizados y obtenidos en la primera ronda analítica.

En esa primera ronda (§§ 9-38) se ha analizado la existencia como “ser-en-el-mundo”. Se ha empezado analizando el “mundo” como tal, es decir, la “mundanidad del mundo”; se dice: “Aquello en lo que la existencia de antemano se entiende en el modo del remitirse, es aquello respecto a lo que dejamos nos tope ente o nos salga al encuentro ente (en la modalidad que fuere), es decir, es aquello respecto a lo que nos ocupamos del ente, es decir, es aquello respecto a lo que en cada caso andamos a vueltas con las cosas. El en-qué de ese entenderse, del que cuelga todo un contexto de remisiones, en tanto que respecto-a-lo-qué del dejar nos tope ente [es decir, del dejar que éste nos salga al encuentro como ente que vale para esto o aquello, como ente que tiene este o aquel sentido etc., dejando nos tope en ese respecto] eso es el fenómeno del mundo, y la estructura de aquello respecto a lo que la existencia se remite es lo que constituye la mundanidad del mundo” (Syr, § 18). En romance: aquello en que estamos y en que nos entendemos, en tanto que constituyendo (por así decir) el cabo del que está colgando la cadena de fines

y propósitos de la existencia [es decir, del quehacer (del *curare et procurare*) en el que la existencia consiste], siendo esa cadena o cadenas el lugar de (o la articulación de) nuestro andar con (y en medio de) las cosas en los diversos respectos e intereses en que o con que nos ocupamos de ellas, eso considerado ya en su conjunto, no es por mor de otra cosa, sino por mor de sí mismo. Y eso es el fenómeno del mundo en cuanto momento o estructura de la existencia. Ésta es, pues, “ser-en-el-mundo”. El mundo es aquello a lo que la existencia (como estructura suya) se ha aupado ya siempre en cuanto que la existencia siempre se está refiriendo de una u otra manera al todo del ente en su estar en medio de él. O también podemos decir con Ortega y Gasset: eso es el “vivir”, que es un convivir y un ocuparnos de las cosas en las que nos vemos enredados en ese vivir y convivir, en cuanto que ese vivir tiene en sí sus razones de ser, en las que (desde las que y dentro de las que) la existencia en conjunto “se entiende” o con las que “se entiende”.

En esa primera ronda analítica, después de analizarse la mundanidad del mundo, se pasa a analizar el ser-en-el-mundo (es decir, la existencia) en tanto que con-ser-con-otros y en tanto que ser-uno-mismo (§§ 25-27). Después de analizarlos, Heidegger pasa a estudiar esos dos elementos estructurales de la existencia en la modalidad básica en que aparecen “de entrada y las más de las veces”, es decir, en que aparecen “primero y por la mayor parte”. Se trata de aquella modalidad básica en la que (consistiendo la existencia en ser ésta la de uno-mismo con-siendo-con-otros en medio de las cosas) uno viste como Se viste, uno come como Se come, uno piensa como Se piensa, uno habla como Se habla, uno lee lo que Se lee, uno hace lo que Se hace, etc., etc., en definitiva uno es como Se es, es decir, en la que el protagonista de ese ser-uno-mismo con-siendo-con-otros a vueltas con las cosas, no es, pues, propiamente uno mismo, ni tampoco los otros, sino que es ese “Se”.

Y, finalmente, en esa primera ronda analítica se analiza el “en” del ser-“en”-el-mundo. Es decir: se analizan los ingredientes del “ex-” de la ex-sistencia [del “da” del *Da-sein*, del “ahí” del ser-ahí]. Es decir: se analizan los ingredientes por los que la existencia (por vía de ser *gratia sui*, es decir, de ser fin en sí, tal como se aclaró en el concepto de mundo) no es un yo encapsulado en sí mismo, sino que consiste en un ser-en-la-calle, es decir, en un ser-en-la-trama de remisiones del mundo, en la cadena o cadenas de fines [contextos de remisión] del mundo, dentro de las que nos topamos ente y andamos en medio de las cosas y a vueltas con ellas (con-siendo y siendo nosotros mismos), pero en el modo de ser primariamente y las más de las veces como Se es.

Los momentos que constituyen el “ex-”, el “ahí”, el “da”, el “fuera”, el “en-la-calle”, el “espacio abierto”, la “*Lichtung*” en que la existencia consiste son el “encontrarse” y el “entender” [que muy lejanamente recogen la distinción clásica entre “sensibilidad” y “entendimiento” o entre “receptividad y “espontaneidad”]. La existencia, sin haberse ella puesto, se encuentra ya siempre versando sobre posibilidades de sí (es decir, entendiéndose) en medio de las cosas; consiste en ese versar, y precisamente por consistir en ese versar es fin para sí misma, pues ella no consiste sino en las posibilidades de sí sobre las que en concreto versa. Es decir: la existencia es algo así como un se-encontrante-ser-en-proyecto respecto al uno-mismo, respecto al con-ser-con-otros y respecto a las cosas. Es decir: la existencia [Heidegger obtiene el concepto de *Sein-können* en expresa discusión con Aristóteles] es un acto-de-una-potencia-en-cuanto-potencia que se encuentra arrojado en medio de sí como consistiendo en ser precisamente y en concreto eso, esto es, en ser precisamente eso en la concreción que fuere. Es decir: la existencia no es una sustancia, ni material ni espiritual, ni tampoco un compuesto de ambas, sino un ser-en-proyecto [en las tres dimensiones de su *dispersio*, es decir, la del uno-mismo, la del con-ser-con-otros y la del ser en medio del ente, en medio de las cosas que aparecen en el mundo en el que la existencia consiste] que da consigo ahí echado en su consistir en ese proyecto o arrojado a su consistir en esa concreta proyección de sí. La existencia es *geworfener Entwurf*, es decir, la existencia es *iectata proiectio* [como podemos traducir para mantener el ritmo dácilo-espondeo de la expresión original, así lo he hecho en mi traducción de *Ser y tiempo*]. Es decir: un entenderse, un proyectarse en orden a las concretas posibilidades de sí entre las que en concreto se anda [Se anda] escogiendo, o se ha escogido ya [Se ha escogido] ya siempre, excluyendo otras. Por tanto, la existencia tiene también un esencial “carácter de No”; consiste también en no ser aquello como no se (o Se no) ha escogido, que quizá o seguramente fueron también posibilidades bien concretas de sí, en los tres respectos del uno-mismo, del con-ser, o del ser en medio de las cosas. En suma: la existencia es un haber de ser entre posibilidades de sí con las que se encuentra o como las que se encuentra y entre las que se escoge o entre las que Se escoge, siendo también esencialmente el No de las no escogidas. Ese No es ingrediente básico de lo que entendemos por libertad. La existencia es tal encontrarse versando sobre posibilidades de sí en el modo de escogerse entre ellas. Tal encontrarse como consistiendo en aquello en que ella se entiende [como consistiendo en tal poder-ser, en tal sabérselas arreglar, en tal “estar en ello”]

es lo que [como ya he dicho] convierte a la existencia en un por-mor-de-lo-que, en un *gratia sui*. Lo cual significa, por poner un ejemplo: es entendiéndose (en su esencial con-ser-con-los-otros) como siendo-el-esclavo, es entendiéndose uno mismo en su con-ser-con-otros y entendiéndoselo en su con-ser-con-otros como se lo [Se lo] entiende, es así, digo, como la existencia esclava se convierte (para uno-mismo y para el otro con el que uno mismo con-es, para el amo) en la cosa en la que entendiéndose y entendiéndosela así, se ha convertido. Su ser-esclava es el por-mor de lo que ella es; ello es ingrediente del “por-mor-de-lo-que” de su “con-ser-con-el-amo” en el “mundo”; ello es ingrediente fundamental de su con-ser-en-el-mundo, es decir, ello es ingrediente del “co-mundo” en el que ella, la existencia, consiste. Es decir: existir es con-ser con otros en un co-mundo que comporta un “por-mor-de-sí” y puede que en ese con-ser con otro sea el otro quien se (o Se) convierta en protagonista de mi existir, y ello en forma de amo; aun en tal caso la existencia [precisamente como condición de ello] es fin en sí misma, es decir, es aquello como ella últimamente se ha proyectado o Se la ha proyectado y desde donde ella [se trata de lo mismo] se entiende o Se la entiende, pues la existencia no es primariamente y por la mayor parte sino ese “Se”. Y pongo este “desagradable” ejemplo por dos razones. La primera es para mostrar que el concepto de existencia no funciona de ningún modo como el concepto de “sujeto”. La segunda es para sugerir que si se toma frívolamente el “Se” de Heidegger, es decir, si (en lo que se refiere a nuestro tema) no se lo toma por lo menos con el alcance que en Habermas tiene la idea de “nivel convencional” de la conciencia moral [y ello tanto en el plano ontogenético, como en el plano filogenético], se puede incurrir en el error de convertir los capítulos iniciales (§§ 46-60) de la tercera ronda analítica de *Ser y Tiempo* [segunda sección del libro] en una frívola “jerga de la autenticidad” (Adorno); ello representa, ciertamente, una divertida salida para quien [como sucede a Adorno después de la Guerra] decide no querer saber ya nada más del autor de *Ser y tiempo*; lo llamativo del caso es que precisamente esos capítulos habían quedado enteramente absorbidos en el concepto de “Ahora” mesiánico de Benjamin, del que depende, como hemos visto, la perspectiva crítica de Adorno.

La tercera ronda analítica empieza preguntándose por la totalidad (o mejor: por el carácter-de-todo) de ese todo estructural cuyos ingredientes se analizaron en la primera y que como todo se trató de caracterizar en la segunda definiéndolo como “cuidado”. La pregunta es: ¿cuándo está entero (o

mejor: en qué consiste la completud) de ese ente que, por así decir, consiste en un poder-ser, es decir, en ser “acto de la potencia en cuanto potencia” encontrándose en concreto siendo ello?, ¿en qué consiste la completud de ese todo que hemos caracterizado como “cuidado”? [Y, de nuevo, la idea básica de la respuesta procede de Aristóteles, del final de la sec. sexta del lib. III (1115 a) de la *Ética a Nicómaco*]; la respuesta es obvia: en el estar [internamente, por así decir] ya siempre y últimamente referida la existencia a aquella posibilidad de sí, acerca de la cual la existencia ya siempre y definitivamente sabe desde que da consigo en su se-encontrante [por tanto, no habiéndose puesto ella] entenderse en el mundo en el que consiste, a saber: a la posibilidad de sí que consiste en también-poder-no-ser, o en poder-también-no-ser, a la posibilidad de sí que representa la muerte.

Como la existencia es con-ser, esa posibilidad a la que [consistiendo últimamente en ella, pues la existencia (hemos dicho) es un consistir en posibilidades de sí] últimamente se ve referida la existencia, es también la posibilidad de (con-siendo) poder-también-no-con-ser, es, por tanto, la posibilidad irreferencial, es la soledad en la compañía, es el momento último de la “individuación”. En esa posibilidad ya siempre sida (a la que la existencia últimamente se ve referida) la existencia es ya sólo ella-misma, nadie la puede reemplazar, no Se la puede reemplazar, Se no la puede reemplazar. Despavorida huye la existencia de esa enigmaticidad de sí (en la que concretamente cada concreto “Se” se quiebra o puede quebrarse concretamente siempre), en la que ya siempre “se encontró”, es decir, que trasparece en la angustia subyacente en el existir, en todo existir. Frente a ella y contra ella la existencia se busca toda clase de arrimos y “casas” para suplir su condición de no-casa, su condición de estar-en-la-calle, de desnudo estar-en-la-calle, de desnudo no-pertenecer propiamente a ningún sitio, de estar más allá de todo (también de sí) estando en medio de todo. Y así cuando se mira a la existencia sobre el trasfondo de la posibilidad última de sí, se la ve venir huyendo, se la ve esencialmente consistir en una cadente huída en la que Se emerge, en la que Se levanta cabeza, en la que Se obtiene la necesaria holgura e interior tranquilidad (sólo huyendo Se la obtiene) que en definitiva Se necesita para vivir. De suerte que la existencia siempre aparece constitutivamente sumida o en trance de preferir sumirse en aquella “minoría de edad” de la que ella misma es culpable, de que hablaba Kant, en trance de preferir no servirse de su propio entendimiento, de su más propio “entender”, del entender de sí en el que nadie la puede reemplazar, en la que no se la puede

reemplazar, en la que Se no la puede reemplazar, y ese sistemático y casi perpetuo no atreverse a servirse de su propio entendimiento, por lo menos hasta el final, es lo que está a la base de toda alienación.

Lo que está a la base de todo extrañamiento es la huida de la absoluta extrañeza en que últimamente uno consiste. Incluso resulta que *propriadamente*, según estos análisis de *Ser y tiempo* tampoco uno muere. Pues habida cuenta de la expectativa media de vida y de los infortunios de tipo medio reflejados en la resultante que representa esa expectativa, resulta que, al igual que uno viste como Se viste, come como Se come, lee lo que Se lee, etc. y en definitiva es como Se es, también a uno más tarde o más temprano, o más temprano o más tarde, le tocará desaparecer en los términos en que Se acaba también desapareciendo, en que Se acaba también muriendo. Pues Se muere, Se desaparece, todo el mundo acaba yéndose; precisamente por eso tiene uno que contar con desaparecer también, aunque *propriadamente* no se lo crea, Se no lo crea, incluso Se enseñe a no creerlo, a no pensar en ello, pues si no, no se podría en realidad vivir. Se muere, Se desaparece, por eso estoy seguro de que alguna vez pasaré también a engrosar el número de los muertos. Se desaparece, quien de verdad desaparece es Se, no *propriadamente* uno mismo. Epicuro, con su razonamiento acerca de por qué no debía temerse la muerte, prestó a este elemento básico de la existencia la expresión más perfecta. Y Don Miguel de Unamuno lo retorció, casi le daba la vuelta y lo convertía en lo contrario (pero en definitiva dejándolo indemne) con aquel exabrupto “y cuando me muera, conste que no me da la gana, y quede claro que no es que me muera yo, sino que Se me destituye de la vida”. Es Se quien muere y mata, pero mientras eso no suceda, Se sigue viviendo.

Y, sin embargo, como posibilidad extrema del ser-en-el-mundo en que (siendo uno-mismo o siendo uno como Se es) y consiendolo-con-otros la existencia consiste, está la posibilidad de también no ser, está el poder también no ser, el poder también no con-ser. Pero reparemos bien: ésa es la posibilidad que está a la base de la existencia, la posibilidad más básica de la existencia, la que siempre ya está a la base de ella. Proyectarse respecto de esa posibilidad de sí (y siempre la existencia se ha proyectado ya respecto de ella), esto es, respecto de la posibilidad que consiste en también poder no ser, es decir, el entenderse ya siempre en ello, el entenderse ya siempre en ese constitutivo “No”, es (como hemos visto más arriba) lo que llamamos “libertad”; la existencia es de suerte que, aun siendo como Se la ha proyectado, consiste ya siempre también en un fugiente haberse proyectado en la posibilidad de

sí [en un haberse proyectado en ella en el modo de huir de ella] en la que precisamente el Se se quiebra.

Y también: el existir de suerte que ello consiste siempre ya en haberse proyectado sobre la posibilidad de también no ser, es el quedar por encima de todo ente (incluso de sí misma), que caracteriza a la existencia, es decir, es lo que llamamos la “transcendencia de la existencia”, es decir, es el quedar la existencia referida al todo del ente y de sí como pudiendo también no ser, esto es, el quedar la existencia referida al todo del ente en la enigmaticidad de éste y en la enigmaticidad de ella para sí misma, habiendo de buscarse y darse base dentro de esa enigmaticidad y pese a ella. En su fugiente versar sobre sí misma, la existencia puebla de ídolos ese no-lugar de su quedar allende todo, en los que Se puede encontrar cobijo y también en ocasiones obtener un aplastante poder y una impenetrable solidez, conforme a los que se articula la organización interna de la existencia como con-ser, como sociedad.

Aun versando sobre esa radical posibilidad de sí sobre la que propiamente no se quiere versar, es decir, aun versando acerca de la posibilidad sobre la que Se propiamente no quiere versar, acerca de la que Se es constitutivamente un impropio versar acerca de ella, la existencia es también siempre ya constitutivamente un “recuerdo” [en el sentido de “Recuerde el alma dormida...”]. Y por eso la existencia es también “conciencia” en el sentido de conciencia moral. La existencia es constitutivamente también un recuerdo en el sentido de “vuelta en sí”, una llamada a la “propiedad”, una llamada a resolverse a ser propiamente sí-misma (una llamada del tipo “sé lo que eres”), es decir, una llamada a resolverse a ser en el modo de entenderse en ese también-poder-no-ser que radicalmente me individuía, pues que en él (consiendo con los demás) soy insustituible y (con-siendo) soy propia y radicalmente yo mismo y nadie más, en el que (siendo con los otros) soy radicalmente el otro de los otros, en el que por tanto quedo solo conmigo en mi completa extrañeza, en el que soy insustituiblemente lo que soy en esa mi propia enigmaticidad, en el que soy radicalmente libre; es decir, la existencia en tanto que “recuerdo” es ya siempre una llamada a ser propiamente aquello que siempre ya [si bien fugientemente] fui. De modo que esa llamada de la conciencia, que la existencia, que el hombre, no puede sacudirse (puesto que esa llamada es la existencia misma), es constitutivamente una llamada a recordar, a volver en sí, a asumir la existencia a sí misma, a ser propiamente ella misma “entendiéndose” en su (siendo y con-siendo) siempre-ya poder-también-no-ser, por tanto a asumirse en su ser libre, a asumirse también en su radical carácter de poder-

no-haber-sido, es decir, en su radical carácter de constitutiva “deuda”, por tanto a asumir ese su radical “ser-deudor”, del que depende toda clase de deudas en el sentido de “Perdónanos nuestras deudas...”, es decir, toda clase de deuda, de deuda-culpa y de culpa-deuda, es decir, del que depende todo el campo del deber moral y jurídico, todo el campo de los *officia hominis* y del concienzudo examen, revisión, crítica, admisión o rechazo de éstos.

Y lo que resta del contenido de la tercera ronda analítica de *Ser y tiempo* es nada menos que lo siguiente. Al definir el “cuidado” como “por delante de sí (anticipándose, versando sobre posibilidades de sí) /ser ya en un mundo/ a vueltas con el ente intramundano”, nos damos cuenta de que propiamente estamos utilizando como marco de referencia el tiempo. El tiempo se revela, pues, como el sentido ontológico del “cuidado”. Todos los resultados de la primera ronda, caracterizados en la segunda ronda como “cuidado” en orden al todo que forman, y una vez aclarada la cuestión del carácter-de-todo de ese todo con que hemos abierto la tercera ronda, habría que rehacerlos y reformularlos en términos de tiempo, deteniéndonos, por supuesto, también en un análisis del pasado (es decir, de la historicidad) de la existencia. Y es lo que se hace en el resto de la sección segunda hasta el final del libro.

Pues bien, respecto al tiempo, se dice básicamente lo siguiente: cuando se considera la existencia en el modo de la “propiedad” (en el modo de ser insustituiblemente ella misma) a que ella misma se llama y que esa llamada pone en perspectiva y por el que la existencia puede optar resolviéndose a él, es decir, cuando se considera la existencia como lo que la existencia propiamente es [un ser-acerca-del-fin], la existencia se revela como un “advenir/ haciendo presente/ sido o *gewesen*”, o mejor: como un venir a sí, haciendo por tanto presente (en las dimensiones del uno-mismo, del con-ser-con-otros, y del andar con las cosas), pero *gewesend*, es decir, [en alemán] algo así como “sidente”, es decir: que abre la existencia en lo que la existencia ya siempre era, que pone a la existencia sin tapujos ante su propia contingencia; o también: la existencia se revela como advenir de la innovación en radical discusión con la tradición, inspirándose quizá en otras posibilidades que la tradición ofrece, etc., etc. El ser venidera la existencia es un venir con propiedad la existencia a lo que ésta (si bien en el modo de la impropiedad) ya siempre era, haciendo así propiamente presente, etc. Es un futuro pasado, es lo ya siempre sido, que se convierte para la existencia en telos y que, al resolverse la existencia por él como la posibilidad más radical suya, la existencia lo deja libre como el poder que la rige, como ley, etc.

Nada tiene de sorprendente que filósofos, historiadores, filólogos, teólogos, revolucionarios, conservadores, el conservadurismo revolucionario, la derecha, la izquierda, el centro-derecha, el centro-izquierda, lunáticos de derechas, lunáticos de izquierda, hayan coincidido en saquear siempre estas definiciones de Heidegger que están a la base de su análisis de la historicidad de la existencia.

En todo caso es claro que la temporalidad original es finita. El “concepto vulgar” de tiempo, el tiempo “impropio”, habría de poderse dejar derivar o poderse dejar entender desde esta temporalidad “original” (desde esta temporalidad propiamente dicha) en que la existencia (cuando se resuelve por ser propiamente, o en la que impropriamente siempre ya era) consiste o resulta consistir. Es lo que intenta Heidegger hasta el final del libro.

9.3.- *El “imperativo categórico” en conceptos de Ser y tiempo.*

Supongamos unos seres absolutamente individuados, es decir, proyectados respecto a esta posibilidad última de sí, es decir, que se encuentran con esa su enigmaticidad a la que ya no pueden dar alcance [es decir, de la que ya (constitutivamente) no pueden disponer, y que les causa respeto y aun terror], que se saben insustituibles en ella, o lo que es exactamente lo mismo: que se saben absoluta e irreferencialmente insustituibles en ella, y que, por tanto, (con-siendo) se saben como absolutamente otros de los otros, pues en definitiva cada uno de ellos (en su enigmático autotrascenderse) es lo absolutamente otro de sí mismo. Y subrayemos que esos seres son eso con-siendo, es decir, que esos seres son eso, pero precisamente lo son con-siendo, en cuanto esencialmente consistiendo en un con-ser-con-otros. A la hora de proyectar un sistema de expectativas normativas, ya fuesen éstas de tipo moral, ya fuesen de tipo jurídico, que últimamente resultase justificable al exigir razón de él, es decir, al exigir una razón última de por qué admitir quedar sujeto él, ese sistema (para ser admisible) habría de obedecer sin duda a un principio que más o menos rezase así: “Obra de manera que el ser-hombre, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, tú no lo emplees sólo como medio sino siempre a la vez como un fin”, es decir, como el “por-morde-lo-que”, como el “to hou heneka”, como el “cuius gratia” ya no ordenable a otra cosa, que es como se te ofrece la enigmaticidad de la existencia [como un enigmático y desnudo fin en sí] cuando te entiendes en tu poder-no-ser, pero no fugientemente, sino con propiedad, cuando te entiendes como radi-

calmente libre. Por tanto, no es que podamos reformular el imperativo categórico de Kant en una perspectiva (digámoslo así) finita, sino que en rigor tal convertirse la libertad en ley para sí misma sólo tiene sentido en esa perspectiva finita, y nada más, es decir, en la perspectiva de un saberse (insustituiblemente) mortal.

Y ¿por qué habrían de recurrir a este principio? La respuesta no podría ser sino la siguiente: porque esos seres difícilmente podrían dar con otro. Y mientras la existencia sea para sí misma la “llamada” que es, es decir, mientras a la existencia la caracterice algo así como “conciencia moral”, esos seres difícilmente podrán quitarse de encima la necesidad de buscarse uno. La respuesta viene a ser la misma que la que más arriba dimos a la pregunta acerca del por qué de la universalidad del “principio de discurso”, de por qué el principio de discurso (proyektivamente por lo menos) acababa resultando tener validez universal.

Y precisamente aquí damos con el punto importante al que se enderezaban las consideraciones que hemos venido haciendo en este apartado. Ese principio de Kant [mirado aquí desde la reformulación que cabe hacer de él y que Heidegger de hecho hace de él, fragmentariamente acá y allá, desde los capítulos de *Ser y tiempo* que Heidegger propiamente acabó borrando, §§ 46-66] incluye, si se quiere, el “principio de discurso”, pero no es el “principio de discurso”.

Muchas veces se ha objetado a Habermas que el “principio de discurso” no es propiamente principio ninguno, pues se queda fuera de la discusión de las partes, y no ofrece a las partes ninguna regla de argumentación en asuntos prácticos; el verdadero principio sería aquel conforme al que la partes pudieran prestar su asentimiento como participantes en discusiones racionales, o al menos pudieran decir a qué no se lo pueden prestar, pero ése precisamente no es el “principio de discurso”. Y ello arrojaría sombras sobre la posibilidad de una autocomprensión integralmente procedimental de la validez normativa. Pienso que esa objeción tiene su punto de razón, aunque no puedo entrar aquí en esto. De modo que sigamos partiendo del “principio de discurso”.

Difícilmente puede considerarse legítima una norma si no es aquella “a la que hubieran podido prestar su asentimiento todos los posibles afectados como participantes en discursos racionales”. Hasta aquí de acuerdo. Pero esto que es ciertamente de primer rango, queda relativizado y supeditado (en el caso, por ejemplo, de normas jurídicas) al “principio de la mayoría” para el caso de que ese asentimiento no se produzca, con la condición, claro está, de que la resolución tomada pudiera seguir siendo objeto de discusión en

“discursos racionales”, etc., etc.

De modo que no se trata tanto de seguir argumentando en esta línea, en la que las respuestas de Habermas son bien conocidas, como de detenernos precisamente en la pregunta: ¿qué es “discurso racional” en asuntos de articulación de expectativas de comportamiento? La respuesta de Habermas: “aquel discurso (discusión) producido en condiciones tales que sus resultados tengan a su favor la presunción de contar con los mejores argumentos”. Y es justamente esta respuesta la que nos remite a la presuposiciones de una “situación ideal” de habla y de una “comunidad indefinida de comunicación” (y en definitiva, si admitimos las críticas de los representantes de la “razón anamnética”, a la necesidad de “guardar el sitio” al Juicio Final).

Pues no señor. Conforme al principio de Kant, “discurso racional” en asuntos prácticos es la discusión en la que (aparte de reglas que aseguren que la discusión va en serio) rige como regla de argumentación y decisión el principio siguiente: “Obra de manera que el ser-hombre, tanto en tu persona como en la de las de cualquier otro, tú no lo emplees sólo como medio sino siempre a la vez como un fin”. Y naturalmente, sobre eso habrá que discutir muchísimo, quizá prolija e interminablemente. Pero el elemento estructurador (por provisionalmente que ello sea) del discurso práctico habrá de ser la conclusión a que lleguemos sobre eso después de haberlo discutido todo lo que sea menester discutirlo, quizá sin dejarlo de discutir nunca. Lo cual no quiere decir ni mucho menos que se lo tenga que entender como un derivado de las presuposiciones del habla argumentativa en asuntos de regulación normativa de la conducta. La “espoleta” con que se hizo estallar la primera bomba atómica (en asuntos de la triste condición humana permítaseme de nuevo recurrir a esta clase de tristísimos ejemplos) se le aplicó sin duda a ésta después de muchas argumentaciones e idas y venidas de los físicos, pero no por ello dicha “espoleta” puede entenderse como un derivado de las presuposiciones universales del habla argumentativa para el caso de materias de Física.

Más aún, ese principio (por mucho que haya que discutir sobre sus ingredientes en orden a su concreción) ni queda sujeto propiamente a ningún “principio de discurso” ni tampoco supeditado a ninguna “regla de la mayoría”, sino que les da sentido, dirección, articulación y límites, aun en un contexto de abierta e incluso inacabable discusión.

Ello se ve claro en la aplicación expresa que de esa versión del imperativo categórico hace Kant en su “teoría del derecho” en *La Metafísica de las*

costumbres. El “principio general” del derecho reza así: “Es de derecho toda acción que, o conforme a cuya máxima, la libertad de arbitrio de cada uno sea compatible con la de cualquier otro conforme a una ley general”. Y respecto a esa “ley general” se dice en lo que respecta al derecho estatal [Kant no aborda la cuestión de la legitimidad de la “ley general” en lo que se refiere a los otros dos elementos de su tripartición del derecho en derecho estatal, derecho de gentes y derecho cosmopolita]: “El poder legislativo sólo puede pertenecer a la voluntad unida del pueblo. Y, puesto que de él debe proceder todo derecho, ese poder no debe poder hacer absolutamente a nadie injusticia por sus leyes. Ahora bien, si alguien dispone algo contra *otro*, es siempre posible que le haga injusticia; pero nunca en lo que resuelve o decreta acerca de sí mismo (*volenti non fit iniuria*). Por consiguiente, la voluntad concordante y unida de todos, en cuanto que cada uno decide sobre todos y todos sobre cada uno, es decir, solamente la voluntad colectiva del pueblo puede ser legisladora”. Es decir, ambos ingredientes (la idea de derecho de libertad y el principio de autodeterminación ciudadana), tomados conjuntamente, dan sentido, dirección, articulación y límites a aquello de lo que en una discusión sobre el derecho se trata y, por tanto, a la discusión jurídica misma, a saber: el asegurar la libertad “como único derecho innato al hombre en virtud de su humanidad”, es decir, el asegurar la libertad moderna precisamente en la negatividad de ésta, es decir, el asegurar que precisamente en mi esencial conser-con-los-otros [y por tanto en interminable conversación con los demás] es a mí a quien [como un otro de cada otro e incluso como un radicalmente otro de cada otro] compete en primera y última instancia [a veces simplemente en soledad conmigo] decidir sobre mi propia existencia y responsabilizarme de ella, precisamente de esa mi existencia que es esencialmente un con-ser con los otros.

Desconectado de esta última idea de la que puede cobrar su sentido, el “principio de discurso” se revelaría como una apelación metafísica a un Absoluto, que querría autoentenderse en una perspectiva finita, pero que, precisamente por eso, aparte de quedar en definitiva vacía, (por el lado que fuere) habría de acabar revelándose (en definitiva) inconsistente. Y conectado con esa idea, el “principio de discurso” acabaría resultando en buena parte ocioso; pues resultaría que “podría considerarse legítima aquella y sólo aquella norma de acción a la que hubiesen podido prestar su asentimiento todos los posibles afectados como participantes en discursos racionales” y discurso racional sería el “organizado en términos tales que su resultado tuviese a su

favor la presunción de contar con los mejores argumentos” y el argumento definitivo a la hora de aceptar o rechazar una norma sería el de si la norma es o no compatible con el principio “Obra de manera que la humanidad que hay en ti y en los demás no la utilices sólo como medio sino siempre también como un fin en sí”, con lo cual, ciertamente, podríamos habernos ahorrado el rodeo por el “principio de discurso”; éste se limitaría entonces a enfatizar la importancia del “uso público de la razón” que Sócrates y Kant introdujeron (sin apelar a ningún “principio de discurso”) como ingrediente elemental de un “con-ser” libre, de un con-ser-con-otros atenido al propio entendimiento de uno.

9.4.- *La comunicación con el fin*

Hemos dicho que el verse referida la existencia a la posibilidad de también no ser, el venir proyectada la existencia sobre esa posibilidad última de sí, es en lo que radica su libertad, es decir, el haber de darse ella fundamento y base asumiendo tal contingencia. También hemos dicho que libertad es lo mismo que trascendencia: el quedar siempre la existencia últimamente y en concreto por encima de todo o de cada cosa en concreto, pese a estar en concreto en lo que fuere o pese a estar en concreto ligada a lo que fuere y precisamente estando en ello, sabiendo en definitiva poder también no estarlo. El estar referida la existencia a la muerte es el chocar la existencia con su propia enigmaticidad, allende sí misma y allende todo ente, con lo radicalmente otro (pues que impenetrable) de sí misma, en lo que la existencia (sin embargo) consiste; la trascendencia (añade Heidegger en este mismo contexto) es el lugar de lo “santo”, de lo “inaccesible”, de lo ya “no tangible”, de “Dios” y de “lo divino”, la ausencia de suelo y base que Se puebla indefectiblemente de ídolos. Pues bien, en un pasaje de su *Tercer abecedario espiritual* Francisco de Osuna explica esto precisamente en términos de comunicación (como querría Habermas), y con la sencillez y contundencia que caracteriza a esta clase de textos a la hora de poner en relación lo cotidiano con la escatología, dice brevemente: “Antes de que empecemos a declarar esto, será bien poner tres razones... La primera es que la amistad y comunicación de Dios, es posible en esta vida y destierro, no así pequeña, sino más estrecha y segura que jamás fue entre hermanos ni entre madre e hijo... Finalmente, esta razón se concluye en que sepas ser posible y no muy dificultosa de haber en esta vida mortal la

comunicación de Dios, más estrecha y amigable entre Dios y el ánimo que no la que hay entre un ángel y otro por altos que sean. Esta comunicación de Dios no la puedes conocer...”. De todo ello se percata el hombre en cuanto volviendo sobre sí, es decir, asumiendo la posibilidad básica e irreferencial de sí, se ve forzado a dejar de creer que “al presente no hay más de lo que parece y [no hay más que] estas cosas comunes a todos...”. La existencia es esencialmente con-ser y por tanto es esencialmente comunicación. Pero no es de la esfera de la comunicación entre hermanos, o de la madre con el hijo, o de la esfera de la comunicación entre ángeles por altos que éstos sean (ni por tanto de los presupuestos de ambas esferas, por exigentes que los presupuestos de esa comunicación sean) de donde nace la libertad que en la moral racional y el derecho moderno se reclama como ley para sí misma. Esa libertad nace de una comunicación más alta, nace del punto de soledad en el que la existencia (con-siendo, y precisamente porque es con-ser-con-otros) insustituiblemente comunica con su fin, con su propia finitud; esa comunicación es la más íntima de todas y no versa sobre las “cosas comunes a todos”. Y siendo la más íntima es tan enigmática que, pese a ser “más estrecha y segura que jamás fue entre hermanos ni entre madre e hijo” y de “no dejar de tener mucho tomo y certidumbre”, propiamente el “ánima”, la existencia, “no la puede conocer”, pese a que siempre ya (ella sólo, ella irreferencialmente) sabe de ella.

En lo que sigue pasaremos a ver por qué “postmetafísico”, “postconvencional” e imposibilidad de lo que el neoaristotelismo pretende vienen a significar lo mismo para Habermas.

10.- LOS NEOARISTOTELISMOS Y EL TERROR A LA ABSTRACCIÓN

10.1.- *El concepto de eticidad*

En el libro III, sec. 9 (1117 b) dice Aristóteles sobre la “areté” (la virtud) de la “andreía” (la valentía): “Así pues, resultará que la muerte y la heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso (*hoti kalòn*), y es vergonzoso no hacerlo. Y cuanto más posea la virtud entera (pasan *aretén*) y más feliz (*eudaimonésteros*) sea, tanto más se dolerá de la muerte, para un hombre así la vida será más preciosa que para nadie y un

hombre así será consciente de privarse de los mejores bienes, y esto es doloroso. Pero no por eso será menos valiente, sino quizá más, porque preferirá en la guerra lo glorioso, lo hermoso (to kalòn airérai) antes que aquellos bienes”.

Al igual que Heidegger se había inspirado en consideraciones de Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco* para responder a la cuestión de cómo definir la completud de un ente que consiste en versar sobre posibilidades de sí (que consiste en ser un fin en sí, una actividad que tiene su fin en sí, que últimamente consiste, pues, en ser “praxis”), así también Hegel recurre a esos mismos pasajes de Aristóteles (véase “Sobre las formas científicas de tratar el derecho natural...” de 1802) para definir los conceptos de eticidad y libertad. Tanto el concepto de eticidad de Hegel, como el concepto de existencia en Heidegger, tienen, pues, por lo menos en aspectos decisivos, las mismas fuentes aristotélicas.

En su “Filosofía del Derecho” (§ 142) Hegel define así la eticidad: “La eticidad es la idea de libertad como bien viviente, que tiene en la autoconciencia [en los sujetos] su saber, su querer y por medio de su acción [por medio de la acción de la autoconciencia, de los sujetos] tiene su realidad, al igual que ésta [la autoconciencia, el sujeto] tiene en el ser ético su fundamento (que es) en y por sí y su fin motor; es el concepto de la libertad convertido en un mundo y en naturaleza de la autoconciencia”.

Para aclarar esto, pongamos un ejemplo limitado a una sola determinación, la de la valentía, recurriendo al análisis que Aristóteles hace de ella. La eticidad es el “concepto” objetivo de ser-valiente como forma de excelencia de la actividad del libre de defender la ciudad, una actividad que tiene su fin en sí misma. Ese “concepto” está ahí como patrón de excelencia en la tradición y cultura de la polis, es decir, antes de que los valientes que hoy o mañana lo son o serán, vinieran al mundo. Pero el ser-valiente no es real sino mediante la propia actividad del valiente; es decir, ese concepto no cobra, por tanto, realidad sino en otra cosa distinta de sí, en la acción del valiente, la cual, sin embargo, no tiene otro contenido que el concepto, es decir, que el ser valiente el valiente (en jerga de Hegel: la autoconciencia como forma infinita de lo ético objetivo). Es, por tanto, al diferir de sí y convertirse en lo que la autoconciencia (el sujeto) es (es decir, es siendo en tal diferencia) como el concepto cobra realidad, resultando no ser otra cosa que lo que el valiente ya siempre era, o sea: un valiente, es decir, alguien que aun a riesgo de su vida sabe ser de forma excelente en las circunstancias precisas el libre que es, o que en circunstancias que implican riesgo sabe ser el libre que es en las formas de

excelencia de ello, que sabe por tanto consumir su ergon como libre, que es eudaimon. Es decir, el concepto “se cumple” en la autoconciencia quedando ésta así a la altura de su propio concepto. El ser valiente es lo mejor que el valiente (cuando hay que serlo) puede ser; y él lo es porque ello es así (hoti kalòn). Lo que ese sujeto, un ciudadano que sabe comportarse en las circunstancias adecuadas como es kalòn hacerlo, ya siempre es, se convierte para él en telos (“bien viviente”) y en ley de su comportamiento.

Y así, Hegel añade estas explicaciones: “Lo ético objetivo, que pasa a ocupar el lugar del bien abstracto [Hegel está introduciendo pues lo ético objetivo en términos polémicos, en contra de la ética de Kant] es la sustancia concreta mediante la subjetividad como forma infinita ... lo ético tiene un sólido *contenido* que es por sí necesario y tiene una consistencia que queda por encima de la opinión y el arbitrio subjetivos, son las leyes e instituciones que son en y por sí... son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y tienen en éstos (en los individuos como accidentes suyos) su representación, su figura fenoménica y su realidad... sus leyes y sus poderes, en tanto que objeto, tienen para el sujeto la relación o aspecto de que son, y ello en el más alto sentido de independencia y autonomía, de que son una autoridad y poder absoluto e infinitamente más sólido que el poder de la naturaleza ... Y en tanto que tales determinaciones sustanciales la relación que guardan con el individuo, el cual se distingue de ellas como lo subjetivo y lo en sí indeterminado, es la de deberes vinculantes para su voluntad... El bien es aquí la sustancia, el cumplirse lo objetivo mediante lo subjetivo. Si se considera la eticidad desde el punto de vista objetivo, puede decirse que el hombre ético es inconsciente de sí. En este sentido proclama Antígona que nadie sabe de dónde vienen las leyes; son eternas, fueron siempre las leyes que son: es decir, son en y por sí, son una determinación dimanante de la naturaleza de la cosa. Pues como las determinaciones éticas constituyen el concepto de la libertad [de la actividad que tiene su se-sabiente fin en sí misma, de la actividad del libre], son la sustancia o la esencia general de los individuos, que se comportan respecto a ella sólo como algo accidental. Que el individuo sea o no, es algo que le es indiferente a la eticidad objetiva que es lo único permanente y que es el poder por el cual es regida la vida de los individuos... Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí solos, sino que han de tener como sostén y como fundamento lo ético; pues al derecho le falta el momento de la subjetividad, y la moral lo tiene de por sí, pero sólo ese momento, y así esos dos momentos, separados así, no tienen de por sí ninguna realidad”.

La izquierda revolucionaria europea, los nacionalismos estatales, los nacionalismos subestatales aspirantes o no a la estatalidad, toda clase de aristotelismos y neoaristotelismos, y toda clase de comunitarismos, hasta hoy, han venido repitiendo siempre más o menos, en una u otra versión, con estas o aquellas modificaciones, con más o menos "liberalismo" (es decir, dando o no por descontadas las abstracciones que representan la "conciencia reflexiva" moderna o la "conciencia crítica" moderna) estas definiciones de Hegel, y en definitiva esta reformulación que Hegel hace de la ética de la "eudaimonía" de Aristóteles. Aquello como lo que el sujeto se descubre ya siempre siendo, considerado en las formas de excelencia de ello (por tanto, aquello como lo que el sujeto se descubre verdaderamente siendo, "llega a ser lo que de verdad eres") se convierte en telos y por tanto en ley de su comportamiento.

10.2.- *La eticidad reflexiva*

Aunque siempre quepa decir que de algún modo "el hombre ético es inconsciente de sí" (que está sumido en el ejercicio de lo que como telos de sí él ya era, sin ocuparse de dónde viene ello), el lector de la "Filosofía del Derecho" es un hombre que se mueve en el plano de lo que llamamos "reflexividad moderna" y, apurando las cosas, incluso en el plano del pensamiento del Absoluto, del pensamiento capaz de darse absolutamente alcance a sí mismo, y que, por tanto, sabe de dónde vienen los poderes que lo rigen. Esos poderes no pueden ser sino él mismo en tanto que pensamiento, no pueden sino revelarse como el contenido de un se-pensante pensamiento, como determinaciones que el pensamiento reflexivamente ha extraído de sí.

El derecho moderno, la ética kantiana, la familia nuclear moderna, la economía moderna separada de la familia, la religión de la interioridad, el Estado constitucional nacional moderno [en tanto que una comunidad histórica de cultura y sobre todo de intereses que se autoorganiza como Estado liberal-democrático, olvidémonos aquí de la democracia orgánica prusiana], las relaciones entre Estados en el sistema de Estados nacionales constitucionales (es decir, liberal-democráticos) modernos y las relaciones de estos Estados con otras comunidades históricas de cultura, no organizadas política y socialmente a la altura que los tiempos exigen y, por tanto, retrasadas, la pública interpretación de la que todo eso es objeto en el pensamiento ilustrado etc., etc., todo ello se revela como la articulación de los momentos (o como exigencias funcionales) de una

actividad que ya no está para otra cosa, que se convierte ella para sí misma (sin coerciones) en su propio contenido, que es fin en sí misma, a la que, por tanto, podemos llamar libre; en eso es en lo que la existencia del libre moderno últimamente consiste [y en el conjunto de esa actividad del libre, que tiene su fin en sí, y a la que queda subordinada naturalmente la poiesis, cobran su sentido, su medida y sus límites elementos abstractos, como, por ejemplo, la ética kantiana; ésta es para Hegel sólo un ingrediente o momento de la actividad del libre moderno, pero no la libertad moderna convertida en telos y ley para sí misma]. Como la actividad articulada conforme a la totalidad de esos ingredientes, que tiene su fin en sí misma, se quiere el hombre libre; ésa es la actividad libre en la que el hombre consiste, a la altura del presente. Y eso es también lo que él está dispuesto a defender o por lo que él está dispuesto a pelear, aun a riesgo de su vida, al igual que el libre antiguo por su ciudad. Eso es, por tanto, lo que se convierte en telos interno a su propia actividad, en el contenido y sentido de ésta, y en ley de su actuación. De ello el hombre moderno se asegura o se cerciora o se ha asegurado y cerciorado en el contexto de pensamiento que va desde Lutero y Descartes hasta Hegel, pasando por Locke, Rousseau y Kant, los economistas políticos, la Ilustración francesa etc., por citar sólo algunos nombres o hitos.

10.3.- *La tematización de la "libertad"*

Pasemos ahora a la tematización expresa de la libertad por Hegel; como el concepto de libertad ha quedado introducido mediante el de actividad que tiene su fin en sí misma (la libertad ha quedado definida como "praxis" en el sentido de Aristóteles, como actividad libre), esa tematización no podrá consistir sino en subrayar algunos aspectos de ello. En la consideración de estos aspectos los hegelianismos han quedado casi siempre por debajo o muy por debajo de Hegel. Pues apelando a Hegel se han inclinado siempre a someter (incluso siniestramente) a crítica el principal de esos aspectos, el de la radical abstracción, el de la "absoluta negatividad", que la libertad moderna comporta.

En su definición de la libertad Hegel parte de la idea elemental y básica de que libertad (el ser-libre) implica un hacer pudiendo también no hacer o no haber hecho; un ser el sujeto tal o cual cosa, pudiendo también no serla o no haberla sido, un serla por propia iniciativa. Precisamente ello conduce a que en la definición que Hegel da de la libertad acabe quedando en primer plano la referencia al fin, es decir, la referencia a la muerte. Un ser que

consiste en proyectarse respecto a posibilidades de sí, en proyectarse respecto a la posibilidad de ser +A o -A, sólo puede en realidad serlo, por tener como límite su estar proyectado siempre ya también respecto a la posibilidad de no-ser en conjunto, respecto a su poder-también-no-ser en conjunto. Y eso no es ya propiamente límite alguno en relación con nada. También en Hegel la idea de referencia de la existencia a su fin ha de acabar, pues, revelándose como idéntica a la idea de praxis, de actividad libre, de actividad que tiene su fin en sí misma. Tal definición de libertad está evidentemente diseñada conforme al modelo del libro III de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. La fuente, pues, también es la misma que la del concepto de libertad de Heidegger. De ahí las coincidencias.

Al final de la sección segunda de "Sobre las formas científicas..." Hegel critica en este sentido el "principio general del derecho" de Kant y en concreto la idea de éste de que la noción de coerción, la no libertad, haya de considerarse elemento absolutamente esencial del concepto de libertad tal como ésta se da realidad externa mediante el derecho. Tal "disparate" se basa para Hegel en una consideración abstracta de las cosas, la cual determina un falso concepto de libertad como algo que tuviera su límite en la libertad del prójimo. Pues libertad no significa una cosa (+A) que pudiese quedar contrapuesta a otra (-A) o un quedar fijado el sujeto libre en una determinación (+A) que se contrapusiese a un quedar fijado a la determinidad opuesta (-A). Todo eso son momentos, si acaso, del concepto de libertad, que demuestran su nihilidad en una consideración concreta de éste, es decir, que demuestran ser radicalmente falsos y transformarse en lo contrario de lo que pretenden cuando se toman sueltos y de por sí. La libertad es un quedar el sujeto por encima de toda determinación, tanto de +A como de -A. Veamos cómo Hegel entiende esto en detalle.

10.4.- Lo "absoluto negativo" y lo "absoluto positivo"

En este punto Hegel asocia entre sí dos series de consideraciones que resultan idénticas. Sin embargo, la primera de ellas conduce al Heidegger de *Ser y tiempo*; la segunda parece llevarnos en sentido contrario. Y se trata de ver por qué ello es así, qué se encierra en ello.

Hegel desarrolla primero la idea de libertad como un "absoluto negativo", como lo "negativo absoluto". Dice así: "La posibilidad de abstraer de

determinaciones [tanto de +A como de -A] no tiene restricción ninguna y ella no es tampoco ninguna determinación [es decir, ella misma no es una cosa +A contrapuesta a otra -A], que fuera absoluta, pues ello [la idea de un absoluto limitado] sería una directa e inmediata contradicción consigo misma; sino que la libertad misma, la infinitud, es, ciertamente, lo negativo, pero lo negativo absoluto [la capacidad de abstraer de toda determinación], y su singular [el ponerse ahí ella en su consistir en un abstraer de toda determinación] es singularidad absoluta tomada o absorbida en concepto, infinitud negativamente absoluta, pura libertad. Esto negativamente absoluto, la pura libertad, es en su fenómeno la muerte, y precisamente por su capacidad de morir, el sujeto se revela como libre y por encima de toda coerción”.

Pero al principio de la sección III del mismo trabajo Hegel enuncia la idea de libertad casi como lo contrario. La libertad es lo ético absoluto, es decir, la libertad son “los poderes éticos que rigen la existencia individual”, respecto a los que ésta es sólo “accidente”, es decir, la libertad es algo así como lo absoluto positivo, y además lo es en unos términos que no se ve bien cómo se relacionan con lo anterior: “En la eticidad absoluta la infinitud o la forma en tanto que lo absolutamente negativo no es otra cosa que ese domeñar mismo tomado en su concepto absoluto, en el que ya no se refiere a determinidades aisladas, sino a toda la realidad o posibilidad de las mismas, a saber, a la vida misma; por tanto la materia es igual a la forma infinita, pero de suerte que lo positivo de la misma [¿en qué puede consistir lo positivo de aquello “negativo absoluto”?] es lo absolutamente ético, a saber: la pertenencia a un pueblo [¿qué tiene que ver aquella “infinitud negativa” con la pertenencia a un pueblo?], el ser uno con el cual, el individuo sólo lo demuestra inequívocamente en lo negativo, es decir, exponiéndose al peligro de morir. Mediante la identidad absoluta de lo infinito (o de ese lado de la relación) con lo positivo [por tanto la “absolutes negativa” se identifica con lo ético absoluto, con lo positivo absoluto], se configuran las totalidades éticas que son los pueblos, se constituyen como individuos y se posicionan como particulares frente a otros pueblos particulares. Este posicionamiento es el lado de realidad; pensados sin él, los pueblos no serían sino quimeras..”

Podremos entender qué es lo que quiere decir Hégel con la primera serie de consideraciones, las referentes a “lo negativo absoluto”, si recurrimos al libro III de la *Ética a Nicómaco*. La defensa de la ciudad es aquella parte de la actividad del hombre libre, que tiene su forma de excelencia (su areté) en hacerlo como lo hace un valiente; de modo que defendiendo su ciudad como

un valiente lo haría, es como el libre es libre de verdad, es de verdad más libre, consume su ergon, es decir, es eudaimon; no abandona su puesto cuando arrece el peligro, sino que está dispuesto a morir hoti kalòn, porque es bello morir como un valiente muere. Pero la muerte es un límite, dice Aristóteles, más allá del cual no hay nada para el muerto. Por tanto la libertad, en el ejercicio ella misma de su propia defensa, y ello en la forma de excelencia que define ese ejercicio (la valentía), es decir, cuando ella más ella es, es un quedar por encima de toda determinación, tanto de +A, como de -A. La conclusión es, por tanto, que el ser-libre [precisamente cuando lo analizamos como el telos que ese ser-libre es para sí mismo] consiste en un quedar referido el sujeto a la posibilidad de también-no-ser, pero no de no ser +A o -A, sino de un también-no-ser referido a la totalidad de determinaciones posibles, que abarca tanto +A como -A, por tanto, a la vida en conjunto. El sujeto, en cuanto esencialmente referido a esa posibilidad completa de poder-también-no-ser, es un más-allá de sí mismo que ya no es él. Y es de ello, de su transcendencia, de donde últimamente brota su ser-libre. Hasta aquí las explicaciones que da Hegel de la libertad y de la transcendencia son, pues, las mismas que las que da Heidegger.

Pero en la segunda serie de consideraciones citadas, Hegel pasa a hacer una afirmación de identidad de ello con lo absolutamente contrario, que creo que podemos entender también bien recurriendo de nuevo a “los valientes” de Aristóteles (Hegel para hacerla recurre expresamente a ellos); si esa afirmación de identidad va en serio, entonces al explicarla tendremos que estar diciendo lo mismo que antes, pero de suerte que, al decirlo, no estemos hablando de una “absolutez negativa”, de una “infinitud negativa”, sino de algo así como lo “positivo absoluto”. Ello es fácil. El ser valiente versa principalmente sobre la guerra, eso está claro. El hacer la guerra en defensa de la ciudad forma parte de las tareas del libre, ello salta a la vista, ello siempre fue así. La forma de excelencia en el ejercicio de esa tarea es desempeñarla como un valiente, eso nadie lo pondría en duda. El defender, por tanto, a la patria cuando ello es menester y hacerlo como un valiente, es kalòn, hermoso; eso ni hace falta discutirlo, quién lo duda. Por tanto, el defender a la patria, cuando ello es menester, como lo hacen los valientes, es algo hermoso en que la tarea del libre se consume y que éste escoge porque es hermoso y por nada más, es decir, porque se cubriría de vergüenza si no actuase así, ¿a quién se le ocurriría cuestionar tal cosa? Pero el ejercitarse como libre en las formas de excelencia de ello es algo que da a la existencia brillo, hermosura y valor; y

una existencia, así vivida, es una existencia feliz, eudaimon, y cuanto más vivida sea así, tanto más feliz (eudaionésteros) será, esto es tan evidente que todos lo dicen. Ahora bien, el ser valiente versa sobre el riesgo de muerte en la guerra; por tanto, cuanto más brillo, hermosura y valor haya dado el libre a su existencia, tanto mejor sabrá qué expone cuando se expone a morir, y, por tanto, más dura le resultará la muerte. Pero no por ello rehuirá la muerte, sino que precisamente porque su existencia es la que es, hermosa, valiosa y brillante, se expondrá a la muerte e incluso morirá, hoti kalòn, porque es bello, es decir, llevando su forma excelente de ser-libre a su colmo y no arruinándola con el acto vergonzoso de escabullirse y huir. De modo que el sujeto en cuanto referido en tales términos a la posibilidad completa de también-poder-no-ser es un más-allá-de-sí-mismo absolutamente positivo que ya no es él, sino que es el “bien viviente”, la eudaimonía, la opinión de sí, en la que se quiebra su existencia tal como ésta viene definida en su pertenencia a la polis. La eudaimonía (siendo ella lo que la existencia del libre como libre de verdad es) se convierte en telos y en ley de esa existencia, en la que esa existencia se va a pique, también en su ser eudaimon. Tenemos por tanto, (en ello consiste la segunda serie de consideraciones de Hegel) que esa eudaimonía, el poder ético que rige la existencia individual, “es la materia igual a la forma infinita”; que lo “positivo de esa forma”, es decir, que lo positivo de ese “absoluto negativo” o de esa “absolutes negativa” es lo “ético absoluto”, lo absolutamente ético, el poder que rige la existencia individual, lo positivo absoluto en que la existencia individual se quiebra, que es un absoluto más-allá y un positivo más-allá, al que está esencialmente referida la existencia individual y que ya no es ella; y que esto no es así sino en términos de la pertenencia de un individuo a una trama de existencia colectiva, la cual a su vez no lo es sino como un pueblo particular frente a otros pueblos particulares.

10.5.- *El terror a la abstracción*

Ahora bien, el lector se habrá percatado de que la explicación que acabo de dar de la absoluta identidad de la identidad y la no identidad de lo “absoluto positivo” y lo “absoluto negativo” en Hegel, es absolutamente falsa, si nos limitamos a la base que representa el ejemplo de Aristóteles. Es evidente que para Hegel tal cosa resultaría completamente inadmisibles. Pues es claro que en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, al igual que Antígona, respecto a lo “absolutamente ético”

puede proclamar y proclama “que no sabe de dónde vienen los poderes éticos que rigen su existencia, estaban ya siempre ahí, *son* en el más alto sentido del término”. Y decir eso no le está concedido al hombre moderno.

El hombre moderno guarda una relación reflexiva con su historia, bien sea en términos de filosofía de la historia, bien sea en términos de historicismo, de modo que en todo caso sabe de dónde vienen esos poderes éticos aspirantes a regir su existencia individual. Y entonces una de dos:

O bien el reflexivo hombre moderno puede asegurarse y se asegura absolutamente de la “materia” que para él absolutamente vale (de la materia igual a la forma infinita, en palabras de Hegel), es decir, de aquella que siendo lo que él verdaderamente es, se convierte así para él en telos y en ley de su actuación; tal cercioramiento sobre sí mismo puede obtenerlo en los términos en que se obtiene en la “Filosofía de la historia” de Hegel y en la “Filosofía del derecho” de Hegel, es decir, como parte de una reflexión sobre el mundo moderno, en la que también el pasado queda puesto en su lugar racional; esa reflexión acaba entendiéndose a sí misma como pensamiento del Absoluto, es decir, como Metafísica u Onto-teología llevada hasta sus últimas consecuencias en términos de reflexividad; o incluso puede tratar de obtener tal cercioramiento [como pretendió la izquierda hegeliana en sus muy distintas modalidades] mediante un “pensar con Hegel contra Hegel” y en definitiva manteniendo como trasfondo el pensamiento del Absoluto, es decir, la Onto-teología, aun en términos de la disputa de ésta con la teología.

O bien, si ello no es posible, el reflexivo hombre de la modernidad madura, ilustrado por el historicismo acerca de que “siempre fue de otra manera, no importa cómo seas tú” (Nietzsche), de que no hay algo así como lo “ético absoluto” que dice Hegel, no puede en serio pretender estar seguro de ninguna materia (no pueda recurrir ya a nada) que por ser lo que él verdaderamente ya es, pueda convertirse en telos y en ley de su actividad en la que él en definitiva consiste, no puede recurrir ya a nada que esté a la altura de esa negatividad. De un politeísmo reflexivo, en el que nadie tuviera necesariamente que creer en sus propio dioses, no se seguiría para el hombre legislación alguna que regulase sus relaciones ni con los extraños ni con los próximos.

Pues bien, creo que esta alternativa no es válida. Pues sí queda algo que el sujeto ya siempre era, algo que él verdaderamente es (sin la menor sombra de duda y con absoluta seguridad) y que por tanto puede convertirse en telos y en ley de la actividad en que el individuo consiste. Es decir: sí queda algo que el individuo ya siempre era y que, siendo el individuo por mor de ello, es

decir, proyectándose respecto a ello, puede convertirse en ley de su actuación. O más bien: de uno u otro modo se convirtió ya siempre. A saber: su también poder-no-ser. Es decir, la libertad en esa su concreta "absolutes negativa", que diría Hegel, sólo en la cual puede convertirse ahora (sin Metafísica y con historicismo) en ley para sí misma. Y esta ley no sería sino el imperativo categórico de Kant, en la versión que de él hemos dado más arriba con base en conceptos de Heidegger. Para la libertad (moderna) no habría otro contenido a la altura de su negatividad que el no-contenido y "fin en sí" en que ella misma consiste (en que ella se encuentra consistiendo para sí misma) y el contenido que con la conciencia de ello se dé contingentemente a sí misma. En tal imperativo podría entenderse el individuo de la modernidad madura tanto con cualquier extraño como con cualquier próximo, en orden a la administración de la plural y contingente materia histórica como la que (vertical y horizontalmente) él, el extraño y el próximo pluralmente se encuentran siendo.

De modo que sin Metafísica, Aristóteles y Hegel acaban en Kant, pese a todas las atinadas críticas que desde ellos quepa hacer a Kant. Ésta es la idea de Habermas, que, por tanto, comparto. Y con toda razón, "postmetafísico", "postconvencional" e imposibilidad de lo que el neoaristotelismo pretende vienen a significar en Habermas más o menos lo mismo, aunque Habermas no lo explique bien.

Podríamos también decir: los comunitarismos, neoaristotelismos, nacionalismos estatales, nacionalismos no estatales, las vueltas nostálgicas a la tradición, etc., pueden entenderse hoy como intentos de reeditar o inventar un ser-sido que pueda convertirse también para el plural hombre contemporáneo en telos y en ley. Y tienen razón en lo que quieren. Sólo que no son suficientemente radicales a la hora de retroceder hasta un ser-sido que pudiera de verdad proporcionar lo buscado, en el que todos pudieran de verdad entenderse. Pues de ser suficientemente radicales, darían simplemente con la "abstracta Ilustración", con Kant. Por tanto, todas esas posiciones podrían entenderse como expedientes con los que Se busca volver las espaldas al terror de la abstracción en la que la "libertad negativa", la "negatividad de la libertad" moderna, el hombre moderno, consisten [o al terror en que puede convertirse], y a la que Kant dio fórmula como ley para sí misma. Serían expedientes con los que Se busca procurarse o mantener o defender a toda costa una cómoda morada o una ilusión de ella, incluso tirando por la borda la experiencia básica de las religiones universales de que el hombre está en este

mundo como si no estuviera en él (un forastero entre forasteros) y de que precisamente eso ha de convertirse en eje y en ley de su comportamiento.

Por eso Habermas, como buen hegeliano de izquierdas, que se ha decidido además a dejar de coquetear con la Metafísica y la teología, no tiene inconveniente en defender (incluso contra el comunitarismo piadoso) las intuiciones básicas de las religiones universales, aunque, ciertamente, con el medio (que, como hemos visto, puede resultar problemático) de reformular ese imperativo de Kant en términos de un “principio de discurso” lleno en definitiva (según parece) de onto-teología. Y una vez aclarados mínimamente los problemas de la autocomprensión “postmetafísica” de Habermas, podemos seguir empleando (ya sin equívocos) el lenguaje de éste.

11.- MORAL Y RELIGION

De modo que la abstinencia y moderación de la razón comunicativa frente a la teología, a la que más arriba hemos hecho referencia, no representan por parte de Habermas una vacilación que pudiera interpretarse en términos de algo así como una dubitación entre la versión radicalmente “desencantada” de la ética kantiana, que Habermas sostiene, y el neoaristotelismo, ni en general como una falta de claridad acerca de que la razón ilustrada no puede aceptar otra “estructura de validez” (o si se quiere: otra “estructura de objetividad”) que la dimanante de sus propios supuestos, tal como hoy cabe reconstruirlos. Como se puede leer en el presente libro de Habermas: “Sólo en las sociedades modernas las tradiciones culturales se vuelven reflexivas en el sentido de que las proyecciones de mundo que compiten entre sí ya no pueden afirmarse unas frente a otras en una coexistencia exenta de comunicación, sino que han de justificar autocríticamente su pretensión de validez a la luz de una discusión o enfrentamiento argumentativo con las pretensiones de validez contrarias de todas las demás. En estas condiciones de vida moderna no tenemos otra alternativa; pues las condiciones de la existencia moderna no son algo de lo que podamos disponer a voluntad y, por consiguiente, no han menester de ninguna justificación normativa. Este *factum* nos lo ha traído dramáticamente a la memoria el ‘caso Rushdie’: ninguna cultura que con el tránsito a la modernidad haya introducido conceptos de segundo

orden en su práctica cotidiana y en su autointerpretación colectiva puede otorgar a las pretensiones afirmadas en términos fundamentalistas el mismo papel argumentativo que a las reflexivamente fundamentadas ... No es consistente (como a veces se hace)... subordinar las exigencias de una moral autónoma de la justicia a las pretensiones de las formas de vida fundamentadas en términos religiosos o metafísicos, y ligar después la coexistencia de estas formas de vida a formas de comunicación en las que no es difícil reconocer el principio de la moral racional moderna”.

Pero cuando nos preguntamos por qué esta posición no acaba sin más en el tipo de crítica de la religión en la que se diría llamada a acabar, es decir, en la crítica de la religión que desde Hume ha venido siendo protagonizada por la “ilustración empirista o positivista”, con la que en parte viene a coincidir en sus bases, nos encontramos con que en el pensamiento de Habermas quedan bien reflejadas, a la vez que bien tematizadas, perplejidades de la “moral racional moderna”, que Habermas se niega consecuentemente a dar por cerradas. Aparte de ello, esa coincidencia básica no se la debe separar en el pensamiento de Habermas (insistamos en ello una vez más) del momento de hegelianismo de izquierdas, desprendido, ciertamente, en Habermas de la fijación del hegelianismo de izquierdas al marco de la Metafísica de Hegel.

Esas perplejidades tienen todas que ver con que el medio en que la “razón práctica moderna” puede dar hoy cuenta de sí (como una razón “reducida” a los supuestos de un “habla argumentativa” desencantada) ya no puede ser una metafísica, ni un saber de fundamentos últimos, ni tampoco el mantener abierto un horizonte material de sentidos últimos (al menos un horizonte material de sentidos últimos sobre el que la ética ilustrada hubiera finalmente de sostenerse) por medio de lenguajes más sutiles que el de los distintos tipos de ciencia o que el de la filosofía o que el de las religiones positivas.

Esas perplejidades, parece decir Habermas, exigen el mantener despierta (también en lo que al aprendizaje moral se refiere) la memoria de unos orígenes que precisamente ya no se pueden atrapar intelectualmente, ni tampoco se pueden atrapar mediante una práctica que quede a la altura de ellos, pues el pensamiento postmetafísico renuncia a ser un pensamiento capaz de estar a la altura de eso, es decir, renuncia a ser un pensamiento capaz de darse alcance a sí mismo, capaz de dar circularmente razón de sí, y renuncia a iluminar una práctica que pudiese quedar a la altura de ello.

12.- PERPLEJIDADES DE LA “RAZÓN COMUNICATIVA”

Podemos señalar esas perplejidades recurriendo a dos grupos de “alteridades”, es decir, de relaciones de la “razón comunicativa” con lo otro de ella.

12.1.- *Razón y tradición*

El primer grupo contiene varios apartados.

Primero: En la explicación que da de sí misma en términos de razón comunicativa, o sea: en las explicaciones de Habermas, la razón ilustrada moderna se sabe reflexivamente como la razón que el mito y la Metafísica pudieron acabar dando de sí. Pero esa razón ilustrada no puede atrapar los orígenes y, por tanto, a diferencia de la razón metafísica, no puede darse enteramente alcance a sí misma; esto ya lo hemos dicho. Pero entonces y precisamente por eso la razón ilustrada tampoco puede decidir si los “potenciales semánticos” (es la expresión que suele utilizar Habermas) de la religión y también de la Metafísica están agotados en su capacidad de inspirar y si la razón práctica moderna está o no, por tanto, completa. He aquí la razón de mantener despierta la memoria de unos orígenes en los que la razón ilustrada (también la razón ética) moderna puede buscar inspiración y compleción, aunque no base, es decir, no fundamentación, no la fuente de su “objetividad”. Habermas suele insistir en que en ocasiones teoremas bien complejos de la razón especulativa estaban ahí ya como en enigma y laberinto (es decir, desconociéndose a sí mismos) en forma de intuiciones religiosas, de las que provienen. Y, por supuesto, la razón comunicativa no puede prescindir de la discusión con la tradición filosófica.

Esta idea de Habermas puede quedar todo lo cerca que se quiera de posiciones nearistotélicas, pero estructuralmente tiene bien poco que ver con ellas. Con ella Habermas no hace otra cosa que tomar simplemente en serio la tesis del hegelianismo de izquierdas sobre la religión. La razón ilustrada, también por su lado ético, no se nutre de horizontes de sentido de tipo metafísico, sino que es ella la que mirando hacia atrás ha de prestar “objetividad” a (y ésta es toda la que pueden tener) unos horizontes de los que se sabe proceder y de los que espera recibir sugerencias para juzgar si son asumibles como “objetivas”.

Segundo: los conceptos de validez ocupan en todo sistema de interpretación el mismo “lugar gramatical”; en la distancia que los sistemas tradicionales de

interpretación se ven obligados a adoptar frente a sí mismos en las condiciones de la existencia moderna, esos conceptos de validez se abstractizan, se formalizan o procedimentalizan, de suerte que al cabo (en lo que se refiere a la razón práctica, que es la cuestión que en nuestro contexto nos interesa) se subliman en una perspectiva universalista que viene a coincidir con la de los restantes sistemas de interpretación sometidos al mismo proceso o incluso forzados a entrar en el mismo proceso por la circunstancia de un Occidente en expansión. Es decir, se subliman en una perspectiva universalista que (y ésta, digámoslo de nuevo, es la idea de Habermas) acaba sosteniéndose ella sola, como resultado de ellos, pero por encima de ellos, es decir, como aquello en lo que ellos genuinamente consistían, es decir, como aquello que, en lo que se refiere a ética, ellos genuinamente querían decir.

Pues bien, precisamente la conciencia del nacimiento de las estructuras de la conciencia moral moderna desde dentro de cada sistema de interpretación en la distancia moderna de cada uno de éstos respecto a sí mismo, puede resguardar a esas estructuras y, por tanto, al universalismo moral de quedar distorsionado en términos de una homogeneización coercitivamente impuesta por el carácter expansivo de la particularidad que representa la cultura occidental; es con esta idea con la que Habermas trata de desambiguar la opinión de Weber citada más arriba acerca de la universalidad que “de hecho” tiene el “racionalismo occidental”.

Tercero: para Habermas, así al menos se expresa en *Pensamiento postmetafísico*, el crecimiento en (o la adquisición de) las estructuras de la conciencia moral moderna quizá no sea pedagógicamente posible sino mediante educación en uno de los grandes sistemas de interpretación conformadores de elementos básicos de la materia de la que ha de confeccionarse la propia identidad del individuo. Esa educación habría de lograr situarse en el punto en el que ese sistema, distanciándose de sí mismo (y, por tanto, sin ningún tipo de veleidades ni tentaciones fundamentalistas de su parte) se revela como resultando en las estructuras morales universalistas de la conciencia moderna y como pudiendo ser reconocido como un sistema de interpretación más junto a otros y en términos de igualdad con los otros. Quien hoy, viene a decir Habermas, por más arraigadas que puedan estar su posición y autointerpretación en un determinado sistema de interpretación, hace como si no entendiese al otro en la posibilidad y en el derecho que le asiste a interpretarse a sí mismo desde su propio sistema de interpretación distinto del mío, y en igualdad conmigo, es muy probable que esté queriendo engañarse a sí mismo, por

más comprensible que pueda resultar tal autoengaño como desesperado medio de defensa contra agresiones de tipo cultural, político y económico o quizá contra la falta de espacio para efectuar su propio desenvolvimiento con autonomía.

Cuarto: quizá pueda decirse que sólo en un contexto en que no esté apagada la fuerza de tracción que sólo las ideas religiosas o metafísicas pueden ejercer (o lo que es lo mismo: en que no esté apagada la fuerza de tracción que el entusiasmo antimetafísico y antirreligioso es capaz de ejercer, pues la irreligión no es sino otra forma y vía de dar nombre a “Dios”), o quizá también: sólo quizá mediante una reflexiva y conservadora memoria de las promesas de la Metafísica y de la religión, o de religión y la Metafísica, y también mediante una reflexiva y conservadora memoria de los ejemplares secuestros de ellas protagonizados por la antirreligión y la antimetafísica, puede la razón universalista moderna mantener viva (contra la resignación y la simple adaptación en las que esa moral acabaría autonegándose, o contra el simple huir que representa el renacer y bullir de religiones y sectas) la proyección utópica de existencia racional, que de ella se deriva. Se trata aquí de una reformulación y apropiación de aquella idea de “solidaridad con la Metafísica en el instante en que ésta se viene abajo”, con la que Adorno cierra su *Dialéctica negativa*. En definitiva, también la razón crítica, para estar a la altura de sus tareas posibles (recuérdese el hervor y aun ebullición de la razón ilustrada en el siglo XVIII), dependió siempre en su ejercicio de una cierta vibración de sus propias estructuras, vibración proveniente de unos orígenes, de los cuales ella ha de convertirse en medida, al haber de entenderse como base contingente de sí misma. Se trata del “entusiasmo” del que desde el *Fedro* de Platón en múltiples ocasiones se ha hablado en la historia de la filosofía, que también ha de suponerse a la base de la religión y la Metafísica. Desde la Metafísica y la religión y contra la Metafísica y la religión la razón ilustrada (precisamente por su lado moral y político) se vio siempre movida por su estar *poseída de la verdad* (pues eso significa “entusiasmo”) de haber de ser el hombre quien, consciente de su contingencia y finitud, había de hacerse de verdad cargo de sí y proyectar en razón su convivencia con el prójimo.

Los cuatro puntos que acabamos de señalar podríamos resumirlos como sigue: el hombre de la modernidad madura sólo puede sostenerse (también éticamente) sobre su propia autoextrañeza, es decir, sobre su propia abstracción y distanciamiento respecto de sí mismo que representan las estructuras de la conciencia moderna; es desde ellas como ha de poder racionalmente entenderse con cualquier “otro”; pero para familiarizarse con esa extrañeza

(desde la que, al saberse extraño, puede entenderse como igual con cualquier otro extraño) y no perderse en ella, este hombre de la modernidad madura tiene que mantener despierta su memoria, es decir, no ha de dejar de ejercitar la memoria; mediante esa memoria incluso quizá puede ver (desde la abstracción y formalidad y extrañeza que hoy le caracterizan) que en la materia religiosa y metafísica de antaño lo que propiamente le venía anunciada era esa extrañeza; pues a Dios, del que el hombre se sabe imagen, “nadie lo habría visto nunca”; el hombre sería, pues, imagen de un original al que desconoce absolutamente. Y hasta quizá le sea posible descubrir mediante esa memoria elementos de esa extrañeza de los que puede que no se haya percatado todavía. Por lo demás, el arte de la modernidad madura nos ilustra quizá acerca de qué pueda significar “entusiasmo” en este contexto. Recurriendo a la idea de Heidegger de que las estructuras mismas de la existencia sobresalen dentro de ésta (es decir, son como un monte que dentro de la existencia misma se levantaría en medio de ella), podríamos quizá ver también cómo precisamente la existencia contemporánea, al verse radicalmente remitida a sí misma, tiene asegurados no ciertamente “entusiasmo” y “vibración”, pero sí una notable excitabilidad de sus propias estructuras, también de las morales. Mas no podemos entrar aquí en esto.

12.2.- *Contexto y materia de la “ética discursiva”*

En la explicación que, en términos de razón comunicativa, la razón ilustrada moderna da de sí, los conceptos de validez vienen definidos en términos de comunicación, es decir, de alteridad, en conceptos referidos al “otro” en abstracto, al otro como cualquier otro. Ese otro puede presentármese en una concreción casi contradictoria con la mía, y es, sin embargo, desde esas tan diversas concreciones desde donde hemos de acordar regulaciones de la conducta que “sólo podrán considerarse legítimas si pudieran ser aceptadas por todos los posibles afectados por ellas como participantes en discursos racionales”. Y también es en el medio de esas tan diversas concreciones donde han de alcanzar plasmación institucional las condiciones de simetría que ello exige. El otro ha de estar, pues, también en ello, ha de “estar por la labor”, o estar a la altura de ello, o ser (en concreto) capaz de ello (todo lo cual no es ciertamente trivial), lo exige el propio concepto de “rectitud” o “corrección” normativa.

Pero el punto de alteridad que ahora me interesa subrayar es otro que viene

a complicarse con ése y que tiene que ver con que desde la razón comunicativa no cabe pensar ya en una forma de existencia presidida por una Metafísica o una religión, y ni siquiera (o ni mucho menos) en un sistema de valores estables (confirmados por un saber acerca de los quicios de la vida y del mundo). La razón ilustrada en tanto que razón formal o procedimental es siempre razón de una materia, razón o sinrazón (por tanto) de otra cosa, razón o sinrazón (por ende) de algo que de entrada le viene dado a la argumentación como problema, por más transformado que pueda salir de ella. Y la materia le viene dada a la argumentación desde visiones de las cosas y del mundo, cuyos quicios últimos la razón comunicativa renuncia a atrapar, pero sin poder renunciar a adoptar frente a ellos una “actitud hipotética” y, por tanto, sin poder renunciar a introducir en ellos una buena dosis de ulterior desactivación.

Pero resulta además que la razón comunicativa, aparte de razón práctica, es también razón científica y, por tanto, también razón tecnológica, que sostienen una razón instrumental de tipo técnico, de tipo económico y de tipo político de tal potencia expansiva que insistentemente puede muy bien fragmentar hasta “hacer polvo” cualquier materia y concreción que pudiese quedar a la altura de esa potencia y que a esa altura pudiera convertirse en “materia del deber”, es decir, que pudiese servir de marco a esa potencia a la altura de la reflexividad de ella. Nadie, por poner un ejemplo, negaría la validez del imperativo moral “No dejes morir de hambre al prójimo”, pero las mediaciones institucionales del cumplimiento de ese deber son tales (enseguida veremos a Habermas hacer referencia a ello), que las perplejidades empiezan en cuanto nos preguntamos: ¿en el deber de quién y de hacer qué, consiste hoy el cumplimiento de verdad de ese deber? Las apelaciones a la “Declaración universal de los derechos del hombre” se nos revelan como desesperadamente vacías, si no como llanamente cínicas, cuando respecto a determinados campos nos preguntamos qué concreción podría ser hoy concreción de un “interés general” (o de un compromiso equitativo) en ese campo, y quién de verdad (y cómo) estaría dispuesto a dejar espacio para tal concreción (allende las declamaciones en favor del derecho y las apelaciones abstractas a la moral, que no comprometen a nadie, naturalmente tampoco a quien las hace). Una razón que se abstractiza, formaliza, o procedimentaliza, hasta el punto de correr el riesgo de quedarse sin materia y concreción de la que pudiera ser razón o a la que pudiera dar razón o quitársela de forma comportamentalmente eficaz (y Weber casi veía en ello una fatalidad de la moral racional moderna) no parece ser al cabo sino una vacuidad que no cabe

interpretar sino como un síntoma más del nihilismo contemporáneo; es la crítica de H. Putnam a la “ética del discurso o ética discursiva o ética de la discusión o ética de la argumentación” de Habermas; y para los nearistotélicos, sólo la “rematerialización” de la ética de Kant, es decir, sólo una ética racional moderna que, sin dejar de entenderse como una ética de la autonomía, de la interioridad o (más bien) de la autenticidad, lograra mantenerse a la altura del horizonte de aquellas fuentes de las que esas ideas son transformación y de las que también el mundo moderno proviene, y se convirtiera en una respuesta racional, cotidiana y casi trivial, a la vez que de tipo religioso, metafísico, valorativo y poético, a las preguntas del hombre por la tarea que le compete como hombre, sólo ese tipo de ética, digo; sólo esa “re-tradicionalización” a la altura de la modernidad madura, sería capaz de asegurar (generando como de por sí la textura ideológica, social y política necesaria para ello) que al deber admitido en abstracto no le faltase materia espontánea (cultural, política, social, personal y afectiva) del deber. Es decir, sólo esa ética podría ser efectivamente capaz de señalar también a la razón instrumental sus fuentes, es decir, las fuentes también de tipo religioso y metafísico de las que a principios del mundo moderno esa razón instrumental también brotó. Y correlativamente, sólo esa ética sería también capaz de remitir esa razón a sus fuentes, señalándole sus límites.

La verdad es que tampoco se ve cómo tal re-materialización (en la que el neo-aristotélico piensa) podría llegar a cuajar, si la incondicionalidad de las dimensiones de validez de la razón moderna no se dejan reducir a un “incondicionado” o a un Absoluto. Y a la inversa: también ocurre que en el contexto de una humanidad universalizada y abstractratizada perspectivas como las articuladas por la “ética del discurso” o por otros planteamientos similares insistentemente pugnan por hacerse valer, precisamente frente a (y a la altura de) una “razón instrumental” que (según rezan esas críticas radicales a la razón procedimental) no dejaría a la ética racional ni espacio ni materia. Y ello no ya sin rematerializaciones, sino en cierto modo levantándose por encima de las materializaciones tradicionales de las que nace. Vamos a analizar por pasos la forma en que Habermas se refiere a esta cuestión o a esta serie de cuestiones.

Primero: la razón comunicativa, también por su lado ético, renuncia a ser capaz de autofundarse en términos tales, que mediante tal autofundamentación se convirtiese ya de por sí y de raíz en motivo y en motor de la acción, en los que el neoaristotelismo (y no sólo el neoaristotelismo) piensa. Pues también tiene que renunciar a ese tipo de fundamentaciones autorrealizati-

vas, de fundamentación última de tipo también práctico en la que (por poner un ejemplo) piensa K.-O. Apel. Dice Kant: "La moral, en cuanto que se basa en el concepto del hombre como un ser libre, pero precisamente por eso también como un ser que se liga mediante su razón a leyes incondicionadas (categóricas), no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre, para conocer éste su deber, ni tampoco de otro motivo que la ley misma para cumplirlo" (véase *La religión dentro de los límites de la pura razón*, prefacio). La cuestión es que, efectivamente, también para la abstracta y descontextualizada moral racional moderna las razones morales, como piensa Kant, tendrían que ser a la vez capaces de ser razones para ser moral; las "moral reasons" tendrían que ser a la vez "reasons to be moral" (las expresiones son de K. Baier). Y no se ve cómo.

Segundo: si la razón comunicativa no tiene más remedio que reafirmarse en su abstracción, formalidad o procedimentalidad y no tiene más remedio que afirmar que no son posibles aquellas re-materializaciones que el neoaristotelismo propugna y que tampoco es posible esa autorrealizativa "fundamentación última" en que, por ejemplo, piensa Apel (interpretando a Kant) y que Habermas rechaza en el presente libro, entonces, digo, la razón comunicativa se ve ante la perplejidad de cómo asegurarse el contexto social favorable del que depende. Se quedaría sin objeto si los conflictos, tal como se ven desde un insoslayable "moral point of view", resultasen al cabo ser sistemáticamente inabordables desde ese punto de vista, lo excediesen sistemáticamente. Llegaría a privarse de suelo "socializador" si el individuo hiciera la insistente experiencia de que la elaboración consensual de los problemas moralmente más urgentes y de los problemas moralmente más punzantes queda sistemáticamente e irrecuperablemente fuera de su alcance.

Tercero: precisamente por ello la moral racional moderna se sabe depender de nuevo de que las tradiciones de donde nace, es decir, de que las plurales tradiciones de donde el hombre moderno proviene, conserven (autotransformándose) una cierta eficacia cultural, social, afectiva, "configuradora de mentalidad" y "configuradora de la forma general de enfocar las cosas y de ver los problemas", que resulte afín (prestándole obvedad y estabilidad) a ese "punto de vista moral" que es el único en el que el individuo moderno puede estribar. Sería, pues, contingentemente como las razones morales habrían de reunir la doble condición de ser razones morales y razones para ser moral. Bastante de ello hay en Habermas, como verá el lector al final del presente libro.

Cuarto: pero aun así, la respuesta de Habermas no se reduce a ese elemento

conservador. El liberarse de un “antiguo régimen” implica siempre también la bien ardua tarea de liberarse de la correspondiente “religión”. Como el lector verá, en el presente libro Habermas no sólo considera inaceptable que se dé por sentada la necesaria disipación de cualquier contexto de afinidad, que pudiese en ello converger con otros contextos de afinidad, sino que el propio “moral point of view” que la moral racional representa abre perspectivas y aun contextos de posible concreción. Habermas insiste en el presente libro (y pienso que con razón) en que la moral racional moderna no nace de la nada, sino de la confrontación argumentativa en asuntos prácticos, es decir, de los vuelcos experimentados por los sistemas de interpretación, precisamente al haberse de hacer frente (es lo que representan los movimientos sociales) a desafíos prácticos bien reales, y en que, por tanto, las ideas morales modernas (aunque ellas solas en tanto que ideas no basten a crearlos) sí que ponen en perspectiva lo que podrían ser sus propios contextos o concreciones, generables por la eficacia de intereses bien reales y motivadores, que pugnan por hacerse efectivos y que se presentan con la pretensión de poder ser considerados “intereses generales”, de poder ser considerados, por tanto, como (bien eficaces) razones morales. Estas autotransformaciones de las estructuras morales o de la mentalidad moral de los “mundos de la vida sociales” (transformaciones, digo, a la altura de los problemas morales generados por esos mundos) no pueden nunca excluirse, aunque tampoco puedan programarse. Tales concreciones (cuando se dan) representan siempre ya fragmentos de razón lograda o de razón existente, por limitadamente o por distorsionadamente que ello sea; creciendo en ellas o peleando por ellas cuajan y se estabilizan para los individuos socializados (y también para los colectivos y para las relaciones entre los colectivos) las estructuras de la conciencia moral moderna; aunque bien pudiera ser que el “proyecto” que representa el contenido normativo de la conciencia moderna quedase también abandonado por desánimo, e incluso también pudiera ser que las estructuras teóricas y prácticas de la conciencia moderna, por más que sean insoslayables para quien está en ellas o para quien le sucede entrar en contacto con ellas, y no tengan vuelta atrás, resultasen no ser ningún medio adecuado de supervivencia de la especie, biológicamente considerada, es decir, de este “animal histórico” (como la especulación etológica supone en ocasiones) estructuralmente incapaz de autoestabilizarse. Tan precaria resultaría ser entonces la condición humana.

13.- MORAL Y DERECHO

En la imprescindible sección segunda del capítulo tercero de *Facticidad y validez* (consideremos esto como un quinto y último paso) Habermas analiza importantes aspectos de esta misma cuestión o de esta misma serie de cuestiones en términos de una necesaria relación de complementariedad entre “moral autónoma” y “derecho positivo”. En el análisis de las perplejidades de la moral racional moderna que hace en esa sección, Habermas va mucho más allá que muchos de los críticos neoaristotélicos de Habermas. Aunque sólo fuera por eso, merece la pena enumerar aquí los puntos básicos de ese análisis.

Al abstractizarse y formalizarse o procedimentalizarse, la moral racional moderna se sublima en un sistema de saber, en un sistema de generalísimas orientaciones prácticas, que de ninguna manera pueden tener la eficacia afectiva y motivacional, la obviedad comportamental y el tipo de respaldo social que tienen las expectativas normativas que forman parte de un ethos concreto, de una concreta forma de vida (que, en definitiva, Kant supone todavía como trasfondo). En un ethos concreto, la moral, las orientaciones morales concretas, forman parte, por así decirlo, no sólo de un sistema de saber (de una insoslayable perspectiva de saber práctico), sino de un sistema de acción. Pero precisamente esas expectativas normativas concretas quedan ahora devaluadas desde (y en todo caso relativizadas por) aquel generalísimo “moral point of view”, pero sin que éste pueda pretender “calar” como aquellas.

Y esto último es así porque la moral racional pone al agente moral bajo “inauditas exigencias cognitivas, motivacionales y organizativas”.

En primer lugar: “La moral racional sólo suministra un procedimiento para el enjuiciamiento imparcial de cuestiones en litigio. No puede dar un catálogo de deberes y ni siquiera una serie de normas jerárquicamente ordenadas, sino que exige de los sujetos el formarse en cada caso su propio juicio y actuar conforme a él. Además la libertad comunicativa desencadenada en los discursos (en las discusiones) morales sólo conduce a resultados completamente falibles en la pugna entre interpretaciones Y el carácter tan sumamente abstracto de las normas de tipo tan general que resultan de las discusiones morales, plantea en seguida serios problemas de aplicación en cuanto un conflicto urgente supera el ámbito de lo próximo, es decir, del tipo de interacciones a las que estamos habituados. La decisión de ese caso, concreto, pero difícil de abarcar para el individuo, exige operaciones muy

complejas ... Los problemas de fundamentación y aplicación de la norma concreta que habría que aplicar superan a menudo, cuando se trata de cuestiones complejas, la capacidad analítica del individuo. Pues bien, esta *indeterminidad cognitiva* de la moral racional puede quedar absorbida por el derecho. El legislador decide qué normas han de valer como derecho y los tribunales deciden para todas las partes de forma definitiva y razonada las disputas de interpretación sobre la aplicación de normas válidas, pero que necesitan de interpretación... Desde el punto de vista de la relación entre moral y derecho los procedimientos de producción parlamentaria de normas, la práctica institucionalizada de las decisiones judiciales y el trabajo profesional de la dogmática jurídica, que precisa las reglas y sistematiza las decisiones, significa para el individuo el quedar exonerado de aquella carga que la moral racional le impone en lo que se refiere a la formación concreta de su propio juicio moral”.

Segundo: “La moral racional carga también al individuo ... con expectativas en lo que se refiere a su fuerza de voluntad. Por un lado, en situaciones de conflicto ha de estar dispuesto a buscar una solución consensual, es decir, a entrar en discursos (en discusiones), o a efectuarlos para sí tratando de ponerse en la situación del otro. Por otro lado, ha de desarrollar la fuerza necesaria para actuar conforme a lo obtenido en ellos, llegado el caso incluso contra sus propios intereses. El actor, en tanto que autor de los mandatos morales, ha de ponerse en concordancia consigo mismo como destinatario de ellos ... A la indeterminidad cognitiva del juicio la moral racional se añade la *incertidumbre motivacional* en lo que respecta a la acción que ha de venir regida por los resultados del discurso práctico. También esa incertidumbre motivacional podría quedar absorbida por el derecho...”. Pero “además el problema de la debilidad de la voluntad da lugar a un problema de *exigibilidad*. Conforme a la idea básica de la moral racional moderna, los individuos examinan en el discurso práctico la validez de las normas, pero lo hacen contando con el supuesto de que esas normas van a ser seguidas por todos y cada uno. Ahora bien, si sólo pueden considerarse válidas aquellas normas de acción que (bajo ese supuesto de que *todos* van a seguirlas, es decir, de que su cumplimiento se va a convertir en una *praxis generalizada*) merecieran el asentimiento racional de todos los posibles afectados por ellas, entonces resulta que no puede exigirse a nadie que se atenga a tales normas válidas, si no se cumple esa condición. Todos tienen que poder esperar un cumplimiento generalizado de las normas. Por tanto, las normas sólo son exigibles, si pueden imponerse

fácticamente incluso contra el comportamiento desviante”.

Adviértase que (en la tradición de la moral kantiana) esto último cae fuera del concepto mismo de moral. Por tanto, una suposición básica del “principio moral” con el que la “ética comunicativa” opera, cae, por así decir, fuera del concepto de ella. Y es que conforme a estas explicaciones que aquí da Habermas, en el centro mismo de la moralidad se plantea lo que en “teoría de juegos” se conoce como “dilema de los prisioneros”; la misma racionalidad comunicativa apela, pues, desde su mismo centro al tipo de racionalidad analizada en las “ciencias de la decisión racional”. La remisión de la moral al derecho (a la coerción jurídica que resuelve el “dilema”) es, por tanto, de tipo constitutivo y estructural.

Tercero: “El carácter universalista de la moral racional da lugar a un serio problema de *imputabilidad de deberes*, especialmente en lo que se refiere a deberes positivos que a menudo (de forma tanto más frecuente cuanto más compleja se vuelve la sociedad) exigen esfuerzos cooperativos y sobre todo exigen una compleja organización...”. Y Habermas se refiere como ejemplo al caso (ya mencionado más arriba) del deber de no dejar morir de hambre al prójimo: “... la transferencia de alimentos y medicamentos, de ropa, y sobre todo de infraestructuras, trasciende con mucho las iniciativas y el espacio de acción de los individuos. Una mejora estructural exigiría incluso, como muestran muchos estudios, un nuevo orden económico mundial. Tales problemas, que, si acaso, sólo pueden ser resueltos por instituciones, se plantean también en la propia región de uno, e incluso en el vecindario de uno. Cuanto más la conciencia moral pasa a adoptar una perspectiva universalista, tanto más graves se vuelven las discrepancias entre exigencias morales que nadie cuestiona, por un lado, y las coerciones organizativas y la resistencia a los cambios, por otro. En todo caso esa clase de exigencias morales que sólo pueden satisfacerse mediante cadenas anónimas de acción y mediante organización, sólo pueden encontrar destinatarios unívocos dentro de un sistema de reglas que sean susceptibles de aplicarse a sí mismas. Sólo el derecho es de por sí reflexivo; contiene reglas secundarias que sirven a la generación de reglas primarias de regulación del comportamiento. Puede establecer competencias y fundar organizaciones, es decir, establecer un sistema de imputar de obligaciones ...”

14.- MORAL Y "TEORÍA CRÍTICA"

Si todo ello es así, el que los resultados (incluso los presumibles o anticipados) del insoslayable "punto de vista moral" se hagan efectivamente valer, dependerá de la capacidad de los subprivilegiados de forzar (en términos tanto de derecho estatal, como de "derecho de gentes" y de "derecho cosmopolita", por atenernos a la conocida tripartición kantiana), de forzar, digo, como elemento estructurador de la convivencia un tipo general de regulaciones básicas "a las que hubieran podido prestar su asentimiento todos los posibles afectados por ellas como participantes en discursos racionales", en el sentido explicado. Para lo cual esas regulaciones básicas de tipo general habrán de ser capaces de alojar aquellas "heterodoxias del racionalismo occidental", en las que pensaba Weber. Pues tales iniciativas (ello fue siempre así) no es de esperar que provengan, ciertamente, de los privilegiados, ni de los ámbitos de dominio del dinero ni de los del poder político ligado al privilegio. Lo cual no quiere decir que por ello tales iniciativas queden excluidas o que en el futuro no vayan a hacerse cada vez más frecuentes; hace ya tiempo, por poner un ejemplo, que insistentes corrientes migratorias vienen poniendo a los habitantes de los países privilegiados en el brete de decidir hasta qué punto es verdad aquello de que una convivencia racional ha de articularse conforme a normas a los que todos hubieran podido prestar su asentimiento en el medio de la deliberación pública; e incluso teóricos occidentales (lo cual no deja de tener su gracia) descubren (en contra de la inmigración indiscriminada) que a los habitantes de una forma de vida les asiste el básico derecho a mantener la integridad de su forma de vida, que se vería desarticulada por una súbita irrupción de lo extraño; las formas de vida han de poder desenvolverse desde sí mismas (lo cual es un notable descubrimiento).

Eso siempre fue así, digo, en el mundo moderno. Pues incluso Kant, que entiende que las razones morales son ya de por sí razones para ser moral, en decisivos pasajes de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y de *La paz perpetua* entiende también que ello no es así sin una cierta actuación de los dioses, de la naturaleza, de los hados, o de la providencia, en el sentido de que (en orden a tal coincidencia entre lo que los hombres quieren y lo que los hombres deben) "fata volentem ducunt, nolentem trahunt" (los hados conducen al que quiere, y arrastran al que no quiere); y en tal trance de conducción o arrastre puede ser también que todo, o casi todo, o por lo menos buena parte del proyecto, pueda irse también al garete [aparte de que

las vías por las que, según Kant, los hados conducen a la “perversa especie humana” a poder lo que quiere y querer lo que debe no están ciertamente exentas de crueldad]. Es cuando arrecia el peligro cuando suele crecer también lo salvador, pero no necesariamente.

Para el teórico, para Habermas, ese “moral point of view” se convierte en la perspectiva valorativa de una “sociología crítica”. En múltiples ocasiones Habermas ha insistido en que sus escritos sobre ética se están entendiendo mal, cuando se los arranca de ese contexto (en el cap. 5 ya hemos señalado otro aspecto de lo mismo). Y para el lector que se hace así cargo de los problemas de su mundo, considerados precisamente desde esa perspectiva valorativa, el “punto de vista moral” que se articula en la “moral racional moderna” se le convierte en el horizonte en el que ha de arreglárselas con su conciencia moral, y ello tanto en solitario, como principalmente en su conversación y trato con el prójimo y, como parte de ello, también en el ejercicio de su papel de ciudadano. La ética de Habermas no se deja considerar separadamente y en abstracto, ni se deja convertir en un “catálogo de valores” comunicacionales, interpretados a su vez en términos de “ética de la intención” y en definitiva en términos de una ética para andar por casa, que ni siquiera da de sí para andar por el vecindario de uno.

Por lo demás, la propia sociología de Habermas, la contenida en *Teoría de la acción comunicativa*, está hecha a la medida de la relación de complementariedad entre Estado y Economía, que en términos de economía keynesiana se produjo en el mundo occidental de postguerra y que hoy en aspectos importantes empieza a pertenecer al pasado. En comparación con el conflicto de clases o “guerra civil” del “largo siglo XIX”, las sociedades occidentales de postguerra son sociedades pacificadas en términos de bienestar, tanto del bienestar obtenido en términos privados, como de bienestar obtenido por los cauces del “Estado social”. Ambas formas vienen posibilitadas por el “intervencionismo estatal” en la “economía nacional”; éste asegura una “demanda efectiva” que implique pleno empleo, esto es, asegura el funcionamiento de los mecanismos productores del pleno empleo, esto es, de los mecanismos que, por tanto, aseguran la no exclusión social, esto es, el puesto de trabajo que es fuente de bienestar privado, y que también aseguran la posibilidad de recaudación fiscal necesaria para mantener para todos un adensado “papel de cliente de las burocracias estatales” cuyo contenido es la seguridad para cada cual en lo que se refiere a los aspectos, necesidades y supuestos básicos más generales de la existencia. La legitimación de la intervención estatal en

economía, que se limita a poner condiciones marginales a ésta sin romper la lógica del libre intercambio, se obtiene por vía de “democracia de masas”; es decir, esa intervención es ingrediente de lo querido en común por una población en la que todos los mayores de edad están dotados de unos mismos derechos de participación ciudadana, es decir, en la que, aparte de la exclusión social, queda también removida la exclusión política. La disputa democrática versa principalmente sobre los términos de (y el aseguramiento y consecuencias de) precisamente aquel bienestar, y también en torno a otras cuestiones que tal liberación de la dura necesidad permite que surjan; en este aspecto se convierte en central la disputa en torno al sentido, al alcance y a la ampliación de los derechos, en el sentido también de derechos culturales y de derechos a la diferencia, sea ésta de tipo cultural, o nacional, implicando esta última (a través de los derechos individuales) una exigencia grupal de autonomía política, que en ocasiones se acompaña de una aspiración a la estatalidad etc., y sobre el trasfondo de la sociedad de consumo y aun de derroche cobran también una progresiva centralidad las cuestiones ecológicas y el debate ecológico. Esa discusión sobre los derechos se produce en el contexto de una relación de tensión con la tendencia de los sistemas económico y político-administrativo a autonomizarse y a imponer su lógica a la lógica del desenvolvimiento de los mundos de la vida sociales.

La evidencia de que en comparación con lo implicado por los desarrollos del siglo XIX e incluso del primer tercio del siglo XX el “trabajo abstracto” perdía gradualmente su importancia (y, por tanto, su capacidad de determinar estructuras sociales) frente a la ciencia, la tecnología, la información y la adaptabilidad organizativa, quizá condujo erróneamente a Habermas a interpretar tal cosa como una pérdida de importancia de la economía en ese mismo sentido y por tanto también como una pérdida de importancia de la ciencia económica para la ciencia social y para la teoría política. Y así durante la propia redacción de *Teoría de la acción comunicativa* Habermas insistió (tenazmente) en no enterarse de los análisis que en despachos del Instituto Max Planck de Starnberg muy próximos al suyo estaban haciendo los teóricos de “la nueva división internacional del trabajo” (F. Fröbel y otros) en colaboración con otros planteamientos de ciencia económica y de ciencia social. Conforme a esos análisis, en aspectos cada vez más relevantes perdía gradualmente importancia el supuesto keneyiano básico de una “economía nacional” manipulable en sus variables fundamentales por la correspondiente administración estatal. Tales análisis cuestionaban, pues, la idea básica

misma de la que (sin hacerse cuestión de ella, sin tematizarla) cuelga todo el análisis o el marco del análisis que en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas hace de las sociedades occidentales de postguerra: el de una relación de complementariedad funcional keynesiana entre Estado y economía.

En *Facticidad y validez* (1992) Habermas analiza el “sistema de los derechos” contenidos en las constituciones de las democracias occidentales; en ellas los derechos individuales de libertad se articulan con los de autodeterminación ciudadana, sobre la base de los derechos sociales [incluidos, por ende, estos últimos entre los *constitutional essentials*] y, por tanto, sobre la base de un Estado social, considerado aproblemático; lo cual significa que Habermas, pese a su discurso en las Cortes Españolas a mediados de los ochenta (“Pérdida de confianza en sí misma de la cultura occidental”), se sigue ateniendo al mismo marco de análisis que en *Teoría de la acción comunicativa*. En el libro no se hace ninguna mención a la tripartición que Kant (habida cuenta de lo que él denomina condición de “globalidad” de la existencia humana) considera esencial (y que Hegel consideraba esencial discutir) entre “derecho estatal”, “derecho de gentes” y “derecho cosmopolita”. El artículo del apéndice “La soberanía popular como procedimiento” es el único lugar del libro donde vuelve a recurrirse a la economía, pero sólo a problemas específicamente keynesianos, no a los problemas que la “globalización” plantea al ejercicio efectivo de la autodeterminación ciudadana y el “Estado social”.

En suma, para las propias tareas que Habermas impone o encomienda a una “sociología crítica” la sociología desarrollada por Habermas y también la teoría del derecho desarrollada por Habermas en los mencionados libros habrán de constituir (en lo que se refiere a los problemas de una humanidad que en aspectos importantes se ha vuelto una) un imprescindible punto de partida, pero no un punto de llegada. [Y debo añadir que quien escribe esto se ha tomado la molestia de traducir ambas obras, por más que en el caso de *Teoría de la acción comunicativa* la editorial insista en suprimir el nombre del traductor].

Desde la perspectiva de una ética de la comunicación (ésta es aquí la diferencia respecto a una “ética de la intención”), en un mundo inmoral incluso la conciencia moral más arcangélica es esencialmente inmoral, es decir, lejos de toda posible coincidencia moral consigo misma; esa coincidencia consigo misma no pueda conseguirla en solitario y ni siquiera sólo por vía de una voluntariosa y aun denodada intención de comportamiento “sólo moral”.

15.- HABERMAS Y RAWLS

Nos hemos venido refiriendo a las perplejidades que para la “ética comunicativa” resultan de que la “razón comunicativa”, a diferencia de la Metafísica y de la religión (o expresándonos con más exactitud: a diferencia de una Metafísica que teóricamente quedase a la altura de la religión) renuncia a dar alcance a los “orígenes”, y de que ello también comporta una renuncia a la idea de poder fundamentarse autorrealizativamente. Hemos visto que en el análisis de esas perplejidades, o bien hay que hacer referencia directamente a la Metafísica y a la religión, o bien la Metafísica y la religión acaban ocupando positiva o negativamente en la discusión un destacado lugar. Y esa es, a mi juicio, la razón de que Habermas se niegue a adoptar frente a la religión y la Metafísica la actitud de la crítica empirista o positivista, cuyos supuestos en definitiva Habermas comparte, a condición de que se los interprete en el sentido del hegelianismo de izquierdas.

Voy a pasar a analizar una última perplejidad, que afecta directamente a la *teoría* ética de Habermas, precisamente como “teoría”, y en la que, sorprendentemente, la religión desempeña un papel fundamental; si bien en el contexto de la discusión de esta perplejidad las referencias de Habermas a la religión son tan escasas, que no sé si Habermas es consciente de ello. (Creo que esta dificultad en nada cambiaría si en lugar del “principio de discurso” se adoptase cualquier otra versión del “imperativo categórico”).

Hablando de las relaciones entre Estado y religión en el § 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel viene a decir que la verdadera política exige una verdadera religión. Éstas son sus palabras: “El Estado descansa sobre la conciencia o mentalidad éticas y ésta sobre la religiosa. Y siendo la religión la conciencia de la verdad absoluta, resulta que todo lo que tenga que valer como derecho y como justicia, como deber y como ley, es decir, todo lo que tenga que valer como verdadero en el mundo de la voluntad libre, sólo puede valer en la medida en que participe de aquella verdad, quede subsumido en ella y se siga de ella ... No es sino una tontería de los tiempos recientes el estimar que puede cambiarse un sistema de eticidad corrupta, es decir, su constitución y su legislación, sin cambiar la religión, es decir, el estimar haber hecho una Revolución (francesa) sin haber hecho antes una Reforma (protestante), es decir, (es una tontería) pensar que con la vieja religión y sus beateríos puede tener paz y armonía una constitución (política) que le sea opuesta

(a la religión) y que ... mediante garantías externas pueda darse estabilidad a las leyes. El tratar de establecer una separación entre los derechos y las leyes, por un lado, y la religión, por otro, no ha de considerarse sino un remedio *in extremis*, una confesión de la impotencia e incapacidad de descender a las profundidades del espíritu religioso y llevar ese espíritu a su verdad ...". Y a Hegel no le queda la menor duda acerca de dónde ha sucedido de verdad esto último: "... Y así, el principio de la conciencia religiosa y de la conciencia ética, se vuelve uno y el mismo en la conciencia protestante, en el saberse a sí mismo el espíritu libre en su libertad, es decir, en el saberse a sí mismo el espíritu libre en su racionalidad y en su verdad...", y esto es lo absoluto en el hombre.

Pues bien, el hegelianismo de izquierdas y también Habermas comparten esta tesis de Hegel de que la "verdadera" política no es posible sin "la verdadera religión". O para ser más exactos: dan por sentado que los supuestos normativos de la política moderna se asientan sobre la verdad ilustrada que las religiones y la Metafísica u Onto-teología dan de sí, es decir, sobre la verdad ilustrada en la que la religión y la Metafísica acaban resultando (y a la larga autodisvolviéndose), de suerte que (para el hegelianismo de izquierdas) en ese "resultar" quedaría vaciado todo el contenido real de la Metafísica y de la religión. Este supuesto le resulta (o mejor: en *Teoría de la acción comunicativa* le resultaba aún) a Habermas tan evidente que sobre él se asientan prácticamente todas las "reconstrucciones conceptuales" que Habermas emprende en el segundo tomo de la obra. Es en *Pensamiento postmetafísico* donde se registra la cierta vuelta atrás, que hemos reseñado, a saber: la idea de que la razón comunicativa al no poder pretender (por su propia estructura) mantenerse a la altura de las pretensiones de la Metafísica y de la religión, tampoco puede pretender "vaciar racionalmente" la religión. Pero las estructuras de conciencia moral en que la Metafísica y la religión resultan sí que se convierten en una *verdad* compartida por todos.

Y sin embargo, J. Rawls defiende la posición diametralmente opuesta: la verdadera política, la verdadera constitución política, sólo es posible cuando se hace abstracción de la religión (y por tanto, también de esa *verdad* resultante de ella); más aún, en buena parte sólo se la puede entender como resultado de esa abstracción.

Ahora bien, Habermas repite una y otra vez que una ética deontológica (como es la "ética del discurso"), cuanto más consciente se hace de su distancia de la ética de la "eudaimonía", tanto más claramente tiende a reducirse a ser una "teoría de la justicia" y a entenderse a sí misma como una teoría

de la justicia. Por tanto, la teoría ética de Habermas no tenía más remedio que chocar (en el nivel de los fundamentos) con las bases que J. Rawls da (o ha ido dando) a la posición que articuló en su libro *Una teoría de la justicia*. Pues las tesis de Rawls a este respecto constituyen un radical cuestionamiento y un desafío para la autocomprensión de la *teoría* de Habermas. Habermas se ve confrontado en este punto más que en ningún otro sitio con las consecuencias de su tesis de que (como hemos empezado a ver en la sección segunda de este trabajo) la ética comunicativa [el “principio moral”, el “principio de discurso”] no puede fundamentarse filosóficamente ella sola, sino que necesita ayuda de la sociología. Pues puede que lo que de la sociología pueda obtenerse, no conspire sin más en favor de lo que la filosofía pretende.

La discusión de Habermas con J. Rawls se inició ya en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983). Pero es en el presente libro donde se aborda por primera vez el problema del que propiamente se trata y sobre el que esa discusión ha versado después. Hemos oído decir más arriba a Habermas que las condiciones que caracterizan o definen lo que llamamos existencia moderna “no permiten ya recurrir a imágenes religiosas o metafísicas del mundo colectivamente vinculantes” y que además éstas ya no pueden “afirmarse unas frente a otras en una coexistencia exenta de comunicación, sino que han de justificar autocríticamente su pretensión de validez a la luz de un enfrentamiento argumentativo con las pretensiones de validez contrarias de todas las demás”, y ello de suerte que “en las condiciones de la existencia moderna no tenemos otra alternativa, pues se trata de condiciones de las que no podemos disponer a voluntad y, por tanto, no necesitan de ninguna justificación normativa”, sino que representan simplemente un *factum* del que hay que partir.

En tomar por punto de partida este elemento de la “condición humana moderna”, es decir, en tomar como punto de partida ese *factum*, coinciden Rawls y Habermas. Ahora bien, para Rawls, precisamente porque esas “proyecciones de mundo” “ya no pueden afirmarse unas frente a otras en una coexistencia exenta de comunicación”, sino que hoy se encuentran compitiendo en un mismo espacio social, precisamente por ello, digo, cada una de esas concepciones deja de poder ofrecer ya el marco en el que esa competición se produce.

Y es en este punto donde se produce el giro que caracteriza a Rawls y también en donde brota la diferencia que lo separa de Habermas. Pues cada una de esas concepciones contiene para quienes viven en ellas las verdades más importantes, es decir, las verdades que se refieren al sentido de la vida y del mundo, y (en lo que se refiere a moral) las “verdades” prácticas sin más, las

verdades prácticas *simpliciter*. Pero si ahora resulta que todos hemos de partir del *factum* de que “la sociedad bien ordenada” no puede proyectarse desde ninguna de ellas, entonces para el creyente de cada una de ellas resulta también que “si no puedes, no debes”, es decir, que el creyente de cada una de ellas queda eximido de las obligaciones que a efectos de ética política le vienen sugeridas por su “dios”. Pero con ello, también el sentido natural de la justicia es decir, el “sense of justice” de los habitantes de las distintas “proyecciones de mundo”, se queda sin articulación, se queda sin principios “verdaderos” en lo que se refiere a los supuestos a que ha de obedecer esa “sociedad bien ordenada” que no puede proyectarse desde ninguna de aquellas determinadas visiones religiosas o metafísicas del mundo que compiten entre sí. Es decir, en lo que se refiere a la proyección y articulación de un espacio de convivencia que tenga en cuenta aquel *factum*, el “sense of justice” de los habitantes de las distintas concepciones del mundo y de la vida se queda sin aquel contenido que antaño le prestaba cada una de “las proyecciones de mundo que se afirmaban unas contra otras en una coexistencia exenta de comunicación”.

Por tanto, hay que pasar a darle un contenido, una articulación, y ello desde una situación de estricta simetría, que no puede venir definida desde ninguna de esas proyecciones de mundo, y que para Rawls, por tanto, ha de ser una situación constructa, artificial, al igual que el producto que de ella se obtiene. Es lo que representa la “posición original”. Ésta se caracteriza por un “velo de ignorancia” (en lo que respecta a la posición que me va a tocar ocupar en la vida y respecto a la concepción que me va a acontecer tener de la vida y del bien). En lo que se refiere a la elección de “principios de justicia” el “velo de ignorancia” asegura, pues, una “objetividad” allende toda “verdad”, es decir, la objetividad a la que pueden aspirar aquellos que para poder convivir se ven en la necesidad de renunciar a asentar esa convivencia sobre verdades últimas compartidas. Los principios obtenidos en la “posición original” son unos principios de justicia que, por el método mismo de su construcción, no pueden, pues, pretender competir con ninguna “verdad práctica” (con las “verdades” de verdad, por así decir), pues para obtenerlos hemos hecho abstracción de todas las verdades prácticas, y por consiguiente no pueden pretender ser “verdaderos”. El hombre moderno se queda, por así decir, sin “verdades éticas” de verdad, sólo puede apelar a verdades éticas constructas. Ya hemos señalado al principio que Hume habla de la justicia como una “artificial virtue”.

Esas verdades prácticas constructas, es decir, los principios obtenidos en la “posición original”, definen los principios de un orden social que todos

pueden aceptar, lo cual quiere también decir: definen los principios de un “uso público de la razón” que (en lo que se refiere a “orden del día” político) conlleva a la vez un “método de evitación” de toda confrontación público-política entre concepciones diversas del mundo y del bien, que así se convierte (si acaso) en una confrontación “privada”. También esas concepciones se convierten en privadas, en el sentido de que quienes las sostienen no pueden pretender que puedan valer públicamente para todos. En el ámbito de lo público (como modo de regulación ideológica de él, o como supuestos de él) quedan sustituidas por una concepción de la justicia que sólo puede pretender ser “política”, es decir, que no puede pretender ser verdadera, y que por tanto ni siquiera puede aspirar a ser *teórica*.

Ello permite reconocer que la construcción de los principios que configuran la concepción “política” (que no *teórica*) moderna de la justicia, representa también una respuesta o salida “política” a las “guerras de religión”, una salida cuyo único aspecto de universal validez (que no es ciertamente de escasa cuantía) consiste en que de esa solución “cualquiera” podría aprender.

A esta posición Habermas le opone la compleja construcción que ya hemos visto. Pero es claro que esta construcción tiene de nuevo un punto de perplejidad que proviene (una vez más) de que la “razón comunicativa” ha de renunciar a dar alcance a los orígenes. Si hemos de admitir como un *factum* (que, por tanto, no es menester justificar normativamente, sino del que hay que partir, puesto que resulta irrebasable) la coexistencia (ahora comunicativa) de “visiones de las cosas” que han de contribuir a constituir la materia de la “razón comunicativa”, pero de visiones cuyos respectivos “quicios” reclaman para sí una validez (o un tipo de validez) que no se corresponde con la de la “razón comunicativa”, no cabe duda de que la lógica política de ese hecho, es decir, la lógica de la convivencia política de esas “verdades”, acaba poniendo en cuestión la pretensión de verdad (o en todo caso la relevancia política de la pretensión de verdad) de la *teoría* en que la razón moral moderna da cuenta y razón de sí misma. Dicho de otro modo: la lógica política de ese hecho convierte la verdad de la “teoría de la razón comunicativa” en una “verdad” más, de la que hay que abstraer a la hora de diseñar los principios constructos de la convivencia política. La verdad de la construcción de Habermas se convierte así en políticamente irrelevante y la teoría ha de entenderse como políticamente irrelevante en lo que respecta a su pretensión de ser una teoría. Y este punto es, ciertamente, para Habermas un punto de perplejidad *teórica*.

Pero yo creo que en cierto modo Habermas tiene razón en su réplica, aunque la perplejidad siga en pie. El acceder de buena fe a ponernos en la "situación original", aunque inicialmente ello ocurra porque no hay más remedio, quiere decir que, desde las distintas éticas de las grandes religiones universales (o también desde las distintas éticas de las diversas confesiones de una misma religión), es decir, desde las éticas de los diversos sistemas religiosos o metafísicos de interpretación, hemos logrado ya auparnos a lo que es la base misma de la ética ilustrada. Es decir, ese auparse significa (es ya) la moral racional moderna naciendo de esos sistemas de interpretación.

Habermas insiste una y otra vez, no sin un punto de entusiasmo, en que precisamente el rasgo de la condición humana moderna que representa aquel insoslayable *factum* de la diversidad de visiones últimas de las cosas, pone en marcha una profundización de la conciencia moderna de contingencia e hipoteticidad de todo, y en que ello hace resaltar (progresivamente para todos) de forma cada vez más pura en su abstracción las condiciones del "entendimiento posible", que ya estaban siempre ahí. Y esto a su vez permite (por lo menos) vislumbrar la no imposibilidad de principio de una convivencia racional (también reconocida conceptualmente como tal), articulada en instituciones sociales y políticas de la libertad; es decir, permite vislumbrar la no imposibilidad de un contexto en el que cada uno pudiera escogerse a sí mismo en libertad desde la tradición o tradiciones de donde proviene, puestas desde luego a distancia y así relativizadas, esto es: pudiera escogerse a sí mismo, sabiéndose mortal y radicalmente contingente, como el otro del otro que tiene igual derecho que yo a ser otro que yo, al tiempo que todos habrían de cuidarse en común de generar y mantener la trama de interacción social que haga posible todo ello. Es a lo que se refiere Habermas en su artículo "Justicia y solidaridad" recogido en el presente libro.

Esta diferencia de posición determina (dicho sea de paso) otra diferencia entre Rawls y Habermas. Habermas se entusiasma por las "verdades" (compartibles por todos como tales verdades) concernientes al lado normativo de la política, es decir, por la justicia, mientras que para Rawls la preocupación por el lado normativo de la política (al no contener ésta "verdades") tiende a no ser sino la preocupación por el lado normativo de un "arreglo" "razonable", que (una vez razonablemente realizado) nos permita dedicarnos en justicia y privadamente a cosas mucho más importantes; esto último es típico de la tradición de Hume, en cuyo contexto debe entenderse a Rawls.

A mí me parece que, si se tiene en cuenta la centralidad que en los

sistemas “religiosos” de interpretación ocupa la cuestión de la justicia (que las “morales autónomas de la justicia” se limitan a focalizar y abstraer y a generalizar), Habermas vuelve a tener razón. Pues el “uso público de la razón” (como ya señala Kant, de quien procede la expresión) implica siempre también un cierto grado de co-tematización de sus propias estructuras (recuérdense a este propósito las influyentes consideraciones de J. Locke, de Voltaire, de Kant, de J. S. Mill, de J. Dewey, etc., sobre la tolerancia, sobre la discusión pública, o sobre ambas cosas a la vez) y no se ve por qué tematizaciones del tipo de las que Habermas o Rawls proponen hoy, no podrían considerarse expresión de una “verdad” más o menos compartida como tal verdad (pues en definitiva también por su origen todos podrían considerarla una verdad de todos), a cuya lógica pública se sujetasen también las pretensiones de los distintos sistemas de interpretación, relativizándose y convirtiendo así su confrontación en “privada” (en el sentido aquí de no aspirar ya a competir con lo que son las bases ideológicas, compartidas por todos, en las que se asienta la convivencia política); es lo que sugiere Habermas en la cita que acabo de hacer, y pienso que tiene razón en lo que en ella dice.

Pero por otro lado, debe quedar claro que la perplejidad sigue en pie. Porque, al subsistir la religión (y difícilmente puede pensarse en que no subsista mientras los hombres sean mortales), para el ciudadano “piadoso” las verdades prácticas (en definitiva) más importantes serán las contenidas en su visión última de las cosas, y no sin más las de la concepción (por tanto sólo “política”) pública de la justicia, con la que aquellas pueden entrar en conflicto. Y en la medida y grado en que ello sea así y cuanto más profundo sea el conflicto, la concepción pública de la justicia sólo podrá apoyarse en un “overlapping consensus” (y por cierto lleno de tensiones, es decir, entendido como alternativa a la “guerra” o como salida de la “guerra”), pero no podrá apoyarse en la “religión verdadera” como quieren Hegel, el hegelianismo de izquierdas y en parte también Habermas; (en última instancia, pues, los habitantes de las distintas “proyecciones de mundo” no podrían “entenderse” en el sentido de Habermas). [A menos que todos los hombres llegasen alguna vez a pensar de sus muy diversos sistemas de representaciones concernientes a ultimidades lo mismo que Kant en *La paz perpetua*: “Diferencia de religión, ¡qué expresión tan extraña! Es como si se hablase de diferentes morales. Puede haber diferentes especies de creencias, no en la religión, sino en la historia de los medios empleados para fomentar la religión, pertenecientes al campo de la erudición; puede haber diferentes libros

de religión -Zendavesta, Vedas, Corán, etc.- pero no puede haber más que una única religión, valedera para todos los hombres y todos los pueblos. Las creencias especiales son sólo vehículos de la religión, contingentes y diversos, según los tiempos y los lugares”. Pero parece bien difícil que “todos los hombres y todos los pueblos” pudieran llegar alguna vez a asentir a esto].

Pero aun siendo así, tampoco está de más un punto de entusiasmo por lo público-político, aun comprendiendo la desencantada actitud de la tradición de Hume frente a lo político e incluso compartiéndola. Recordemos que, aunque ello quizá deba considerarse síntoma de la miseria de la condición humana, durante milenios la humanidad sólo se atrevió a esperar del Mesías un “reino de paz y de justicia” (considerándolo por encima de lo realizable con sólo las fuerzas humanas), es decir, sólo se atrevió a esperar del Mesías una proyección moral y utópica bien modesta, la proyección de lo que Hume y Rawls entienden como un “arreglo racional”, un “artificio”, cuya realización en las condiciones de la existencia humana moderna no tenemos más remedio que considerar tarea nuestra (por más que parezca seguir superando las fuerzas humanas). En la proyección de ese arreglo podrían converger las aspiraciones compartidas de todos, aunque quizá no nacidas todas de una misma fuente; y también podría converger el esfuerzo de todos, públicamente urgido, agavillado y coordinado en términos de coerción jurídica (y ello con consentimiento “discursivo” de todos, hecha abstracción de visiones últimas de las cosas). La humanidad nunca se atrevió a esperar del Mesías la promoción de (como dice Hume) “virtudes mucho más nobles”.

16.- “TEORÍA CRÍTICA” Y CENSURA

El lector habrá observado que a lo largo de este trabajo han aparecido varias veces expresiones del tipo “como el lector verá en el presente libro...”, etc. [Con excepción de los capítulos 8, 9, 10, en los que recojo elementos elaborados con motivo de una discusión sobre el texto inicial] una versión mucho más reducida y esquemática de este mismo trabajo, pero con el mismo contenido, con la misma articulación y orden de ese contenido y con las mismas tesis, pero exenta de toda “observación crítica” [exenta también por tanto de todo lo recogido en la sección 3.6], era mi introducción a mi traducción del libro de Habermas *Erläuterungen*

zur *Diskursethik* que con el título “Sobre moralidad y eticidad. Complementos a la ética discursiva”, estaba anunciado en una editorial española e iba a publicarse en Marzo o Abril de 1999. Tanto dicha introducción como la traducción del libro llegaron a estar impresas. Ya mi introducción al libro *Facticidad y validez* fue sometida por el Sr. Habermas durante el proceso de producción editorial a un doble proceso de censura, con el resultado final de que hube de acceder a suprimir (a fin de evitar más idas y venidas) un total de unas veinte o veinticinco líneas de vagas referencias críticas, incluyendo una cita del Sr. Habermas. Tuve la impresión de que los “señores inquisidores” (no se me permitió acceder a sus informes) estaban jugando al Sr. Habermas una mala pasada. Pero en todo caso dejé claro a las editoriales interesadas que no era mi intención aceptar el haber sido puesto (ni el quedar puesto) bajo la tutela ideológica de ningún Santo Oficio, fuera cual fuese el resultado de sus actuaciones tutelares; mi traducción de los *Erläuterungen*, acabada hacía ya tiempo, sería, pues, mi última traducción de un libro de Habermas. En mi introducción al libro eludí cuidadosamente toda cuestión conflictiva a fin de tener una despedida en paz (en la presente versión ampliada sí he hecho sistemática referencia a muchas), incluso accedí durante la corrección de pruebas a retirar una frase (la única que se encontró) que la editorial española entendió que el Sr. Habermas podría considerar quizá “crítica”. Cuando ya estaban corregidas las pruebas de imprenta y a punto de publicarse el libro, se produjo una intervención del Sr. Habermas o de la editorial alemana (que realmente sorprendió a todos). Tal como me lo transmitió la editorial española, el contenido de esa intervención era el siguiente: mi introducción debía sustituirse por otra de diez páginas de extensión como máximo (la imprenta tenía treinta y dos, creo) que no contuviese observaciones críticas sobre el autor; el Sr. Habermas por su parte me hacía saber personalmente que no es asunto de un buen traductor criticar en su introducción los libros que traduce. Puede ser. Acepté sustituir mi introducción por otra sujeta a cualquier tipo de condición en lo tocante a número de páginas, pero me negué a aceptar por principio ninguna condición de censura; la nueva introducción que yo enviase habría de publicarse sin ningún cambio de contenido. Al no llegarse a ningún acuerdo, y siendo ésta la única posibilidad que dejaba abierta el contrato de traducción firmado, el traductor optó por devolver los pagos recibidos y retirar traducción e introducción.

Manuel Jiménez Redondo
Universitat de València
Valencia, Septiembre de 1999