

# FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA Y ANÁLISIS DE ACTUALIDAD EN LA OBRA DE HABERMAS

Manuel Jiménez Redondo

manuel.jimenez@uv.es

## RESUMEN

El trabajo intenta proporcionar una visión global de la obra de Habermas, situando su «teoría crítica» en el contexto de las sociedades democrático-liberales centroeuropeas de posguerra. Asentada en los supuestos económicos socialdemócratas o keynesianos, la teoría de Habermas se entiende como una crítica interna de esas sociedades. El análisis de Habermas se refiere a los problemas de integración sistémica e integración social de dichas sociedades y a los problemas de «colonización del mundo de la vida», y extrae su conceptualización de una síntesis de fragmentos teóricos diversos recogidos de diferentes tradiciones sociológicas y filosóficas. Una conceptualización que, como la diseñada en la Teoría de la acción comunicativa, se atiene a la idea de relación de complementariedad keynesiana entre Estado nacional y economía nacional, y crea a Habermas dificultades para comprender la nueva situación que genera la crisis del orden económico keynesiano.

## ABSTRACT

«Philosophy, Sociology, and the analysis of current issues in the works of Habermas» This paper tries to offer a global view of Habermas' works, setting his «critical theory» in the context of Central Europe liberal-democratic societies of post-war. Taking for granted the economical Keynesian or social-democratic assumptions, Habermas' theory could be understood as a criticism internal to those societies. Habermas' analysis refers to the problems of social and systemic integration in those societies and to the problems of «colonization of the world of life», and extracts its conceptualisation from a syntheses of diverse theoretical pieces coming from different philosophical and sociological traditions. Such a conceptualisation, as the one elaborated in The Theory of Communicative Action, relies on the idea of a Keynesian complementarity relation between national State and national economy, but this poses to Habermas difficulties in the understanding of the new situation generated by the keynesian economical order.

Voy a intentar dar una visión de conjunto de la obra de Habermas, aunque precisamente en el caso de Habermas, no es fácil dar o intentar dar esta clase de visiones de conjunto, sin que la exposición se le transforme a uno en un borrón, en el que se acaba no viendo nada. Pese a lo cual, lo intentaré.

## 1. LAS SOCIEDADES EUROPEAS DE LA POSGUERRA

La obra de Habermas es una obra filosófica y sociológica. Por un lado, consiste en un análisis de la estructura y evolución de las sociedades occidentales de después de la Segunda Guerra Mundial, o más exactamente (y esta precisión es importante, como veremos), de las sociedades centroeuropeas de después de la Segunda Guerra Mundial. Pero, por otra parte, el análisis que hace Habermas de las sociedades europeas contemporáneas viene siempre sostenido por una teoría sociológica y filosófica de la acción, o si se quiere: por una teoría sociológica de la acción que se complica con la filosofía, o a la inversa.

Repito que la obra de Habermas está centrada en las sociedades europeas de la posguerra. A lo que propiamente se acomoda la obra de Habermas, lo que propiamente constituye su objeto, es la situación de las democracias liberales europeas en los años sesenta, setenta y ochenta del siglo xx. Habermas, como aún tendremos ocasión de ver, tiene, por ejemplo, poco aceptable que decir sobre la situación de la sociedad española hasta 1977.

Esas sociedades europeas son sociedades definidas por una relación de complementariedad funcional entre una «economía nacional» y la administración estatal. En esta última desempeñan siempre un papel decisivo los gigantescos ministerios de Hacienda y Economía, con los respectivos ministros convertidos casi siempre, por lo menos de hecho, en vicepresidentes de los gobiernos.

Sobre la base de tal relación, estas sociedades, aparte de por la «intervención estatal en economía», se caracterizan también por la «democracia de masas» en lo que se refiere a organización política, y por el «Estado social». Este último se convierte casi siempre, si no en el principal contenido, sí en uno de los principales contenidos sobre los que versan tanto la discusión pública como muchas veces también la orientación del ejercicio del derecho a voto en elecciones periódicas de distinto nivel, derecho a voto que en estas sociedades tienen todos los adultos.

Esa relación de complementariedad funcional se sostiene sobre el fundamento que le suministran la ciencia económica y la tecnología económica y social keynesianas. Es decir, se sostiene sobre lo que se sigue del libro de Keynes *Teoría general del interés, la ocupación y el dinero* de 1936. La administración pública, democráticamente legitimada, pero sin tocar directamente la lógica del mercado, pone a éste condiciones indirectas, marginales, a fin de asegurar que se produzca una demanda de bienes tal, que para satisfacerla sea necesario el pleno empleo de toda la «población activa», de la población «en edad de trabajar». La administración cuida, pues, de que se produzca tal «demanda efectiva».

A la vez, la administración detrae fiscalmente del producto total lo necesario para proveer (aparte de a las necesidades generales de infraestructura) a una enseñanza general obligatoria y a la «igualdad de oportunidades» en la enseñanza media y superior, a todo lo relacionado con una atención sanitaria convertida en un derecho general, al seguro de desempleo y a un sistema de pensiones que asegure el bienestar en la «tercera edad» y en los casos de «invalidez». Pues éstos son los capítulos básicos del «Estado social».

Ese libro de Keynes es un libro que Habermas siempre supone, pero que nunca ha leído. Empiezo, pues, señalando que ese libro es uno de los supuestos científicos de toda la construcción de Habermas. Pero se trata de un supuesto de ciencia económica, nunca tematizado en la obra de Habermas, o sólo muy de paso. Cuando últimamente Habermas escribe sobre globalización, se nota lo mucho que le está costando descubrir que estuvo suponiendo siempre ese libro, es decir, la posibilidad de un orden económico keynesiano.

En estas sociedades el «conflicto de clases» ha desaparecido, o se reduce a negociaciones salariales entre la «patronal» y los sindicatos con la administración pública como árbitro, pero en toda caso no hay nada similar al conflicto de clases del XIX. La relación entre «trabajo» y «capital» sigue constituyendo, ciertamente, un rasgo estructural del sistema económico, pero el desenvolvimiento social no viene ya determinado por las tensiones en la relación entre ambos. Es decir, estas sociedades ofrecen un perfil muy distinto al de las sociedades liberales europeas del siglo XIX.

En estas últimas el conflicto de clases generado en el sistema económico se convierte en el problema político básico, inabordable e irresoluble en términos administrativos, tampoco naturalmente por una administración democráticamente legitimada (es decir, por una administración en una situación en la que el derecho a voto se hubiese convertido en un derecho básico de toda la población mayor de edad).

## 2. LA CRISIS DEL ORDEN LIBERAL EN EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX

Pues es bien sabido que, salvo algunas señaladas excepciones (como las que representan un Malthus o un Marx y otros), la ciencia económica desde fines del XVIII hasta Keynes se atuvo al supuesto que representa la «Ley de Le Say». Conforme a ésta, un sistema de libre intercambio abandonado a su propia lógica alcanza siempre un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Este supuesto se convirtió desde fines del siglo XVIII (aparte de en dogma de la ciencia económica) también en ingrediente básico del consenso liberal, y, si se quiere, también del consenso democrático una vez que a lo largo del siglo XIX (siempre en tensión con el ideario estrictamente liberal) los derechos políticos se fueron extendiendo lentamente a toda la población mayor de edad.

Pero como ese supuesto, según demostró Keynes en su libro de 1936 (reformulando ideas de Malthus), es un imposible, el consenso liberal y democrático tenía que volverse imposible. Y esto hay que tomarlo en sentido literal. No podemos engañarnos proyectando sobre el pasado ningún *cómic* de demócratas y antidemócratas. Tras la crisis económica de 1929, la democracia liberal pierde en Centroeuropa casi todos sus defensores (con excepción de representantes del positivismo jurídico como H. Kelsen, que se atuvo a lo expuesto en su libro *Esencial y valor de la democracia*, 2ª ed. 1929). Con excepción, digo, de los representantes del positivismo jurídico, los representantes de las principales corrientes de pensamiento político, jurídico y filosófico venían a coincidir en la idea de Nietzsche de que a lo que se viene abajo lo

mejor es empujarlo. (No es ésta una afirmación que yo haga aquí porque sí. Comprobé esto que digo encerrándome en una ocasión en la Biblioteca de la Ciudad de Frankfurt y hojeando todas las revistas centroeuropeas de pensamiento político y de derecho constitucional en los números que van de 1925 a 1933).

En lo que respecta a ideario económico y político, las dos salidas que se proyectan para esta situación de inevitable crisis estructural y de ineludible perspectiva catastrófica fueron (hasta Keynes) las que representan por un lado la idea revolucionaria y por otro el fascismo, si bien esta última debió en su momento su carácter de solución por lo menos también a su elemento keynesiano *avant la lettre*.

### 3. LA IDEA REVOLUCIONARIA

Conforme a la idea revolucionaria, que empieza a volverse efectiva desde mediados del siglo XIX, el orden económico habría de dejar de asentarse sobre derechos individuales de propiedad, y pasar a depender directamente de la asamblea de ciudadanos. Lo cual significa: el sistema económico habría de pasar a quedar gestionado (formando parte de ella) por una administración pública (por un «príncipe», decía Rousseau) encargada de cumplir los mandatos de la asamblea ciudadana (del «soberano», como también decía Rousseau).

La idea revolucionaria acaba perdiendo atractivo y fracasando a lo largo del siglo XX por tres razones. Primera: la supresión de los derechos de propiedad hasta el grado en que ello se produce en las sociedades de economía planificada (naturalmente, no se suprimen todos), acaba no dejando espacio para el ejercicio efectivo de la libertad subjetiva, que es la específicamente moderna.

Segunda: junto con el ejercicio efectivo de las libertades subjetivas (del disponer yo de mí y de lo mío) parece esfumarse también el ejercicio de las libertades políticas. Digo «parece» (en aplicación del beneficio de la duda), porque los regímenes políticos que en el siglo XX nacieron de la idea revolucionaria, propiamente nunca se entendieron como democracias, pese a su autodenominación de «democracias populares». Se entendieron como dictaduras, es decir, como dictaduras de un partido que representa los universalizables intereses del proletariado, y, por tanto, como dictaduras que están en el «entre tanto» conducente a la verdadera democracia. Como la dominación del capital es internacional, la democracia, que sólo podrá serlo de verdad en la sociedad internacionalizada creada por la capitalista y que supere a la capitalista, tiene que aguardar a la definitiva derrota de la burguesía.

Con lo cual resulta también que los regímenes socialistas apelaron siempre (como esencia no última, pero sí remarcadamente penúltima de lo político) a una dialéctica «amigo-enemigo» fácilmente transportable al interior. Resultado de ello fue una muy amplia sustitución de la idea «burguesa» moderna de «estado de derecho» por una casi siempre muy dudosa «justicia revolucionaria».

Pero hay una tercera razón de ese fracaso. Es la esencial ineficiencia comparativa de una economía estatalizada frente a una economía de mercado asentada sobre unos derechos de una propiedad, el móvil de cuyos portadores sea la obtención de beneficios, es decir, de medios de pago. Detengámonos en esto último,

puesto que el elemento de eficiencia fue siempre un componente muy básico de la «promesa liberal» y hoy lo es de la «promesa neoliberal».

#### 4. LA PROMESA LIBERAL Y NEOLIBERAL

Para un Adam Smith, por poner un ejemplo, el orden liberal es primero un orden justo, esto es, es un orden asentado sobre el natural derecho de cada cual a disponer de sí y de lo suyo. Y esto es lo más básico de todo. Ese derecho es lo efectivamente sabido y querido en común, y el orden político-administrativo habrá de reducirse a lo necesario para hacer valer efectivamente ese derecho, pues el aseguramiento de él es el que define la medida y las proporciones que ha de tener el orden político institucional. Es difícil no estar en desacuerdo con esto.

Ese orden justo es además posible (es decir, se cumple aquí el «De verdad debes, luego puedes»); es lo que se vuelve expreso en la Ley de Le Say, que podemos volver a formular, pero de manera que en ella se vuelvan explícitos sus supuestos normativos: «Un orden de libre intercambio, asentado exclusivamente sobre derechos naturales de propiedad, que se hacen efectivamente valer, abandonado a su propia lógica, y funcionando anónimamente, alcanza siempre por sí solo un punto de equilibrio en situación de pleno empleo». Es decir: en un orden liberal, cualquiera tendrá siempre la posibilidad de adquirir los medios de pago que necesita para configurar su existencia como le plazca conforme a estándares de tipo medio, pero siempre con cierta holgura, siempre siendo ello verdad. (Y es aquí donde entra en juego la cuestión de la eficiencia).

Pues además, como resulta que para ello hay que despabilarse, un régimen liberal será siempre el más eficiente, pues mantendrá siempre en vilo y en tensión la iniciativa, la capacidad y los conocimientos individuales. (Para dejar claro este último punto, conviene poner algún ejemplo, aunque sea tonto: alguien descubrirá que se hace un buen negocio vendiendo caramelos de madrugada a la salida del cine, y enseguida aparecerán otros vendedores a hacerle la competencia con caramelos más ricos y baratos; de modo que sólo en un régimen liberal podrán vivir tan bien quienes resulten tener la capacidad de desarrollar tal iniciativa, y podrá el público gozar de tal surtido de ricos y baratos caramelos; tal cosa es inimaginable en una economía planificada. En conjunto, en una economía planificada habrá de vivirse comparativamente peor; pero, eso sí, a condición de que sean verdad los supuestos relativos a justicia y a equilibrio económico). El orden liberal promete, pues, respeto a los derechos, equilibrio y riqueza.

#### 5. LA DOMINACIÓN FASCISTA

Pero como esos supuestos, sobre todo el de equilibrio, que es el central, o simplemente no son verdad, o sólo lo son muy relativamente, la otra salida a la no verdad de esos supuestos y a la consiguiente crisis del orden liberal, cuando éste se vino aparatosamente abajo en los países centrales, fue la que representó el fascismo.

Por más que Habermas se muestre reticente a considerar las cosas así, a mí me parece que en el fascismo se encerró siempre una esencial referencia reactiva a la idea revolucionaria, lo mismo en el caso del «nacionalsocialismo» que en el caso quizá algo más cómico, pero no menos trágico «Por Dios, España y su *revolución* nacional-sindicalista» del falangismo.

Este elemento «nacional», es decir, la idea de pertenencia a una comunidad de cultura, de convicciones, de lengua, de intereses, y portadora de una tradición interpretada en términos más o menos delirantes, es un elemento importante y básico del fascismo. Importante y básico, porque ese elemento siempre se presenta como la absorbente e incondicional misión histórica con la que el colectivo se encuentra de quedar él a su propia altura, es decir, como el imperativo de quedar él a la altura de sí mismo, la cual viene definida por esa tradición (por ejemplo: «Por el Imperio hacia Dios»). Y delirante, porque es la que sustituye a la idea reflexiva y abstracta de derecho y a la idea formal o procedimental de comunidad democrática moderna. De modo que si estas dos ideas son ineludibles como referencias normativas, ese elemento representa lo contrario, y, por lo tanto, constituye ya de por sí una catástrofe moral.

Y de hecho siempre que la idea nacional (sea en los nacionalismos estatales, sea en los nacionalismos no estatales que reaccionan desde el siglo XIX al nacionalismo estatal) queda por encima del carácter formal y abstracto de los derechos individuales y del principio democrático, empieza el deslizamiento hacia el fascismo. Pues el hombre moderno no tiene normativamente más patria que el «estado jurídico democrático», como decía Kant. Lo demás es nostalgia de una sustancialidad imposible y remedo de una sustancialidad imposible. El hombre moderno no tiene más patria de la que puedan derivarse imperativos incondicionados para la conducta que el Estado democrático de derecho. Que el hombre moderno no tenga más patria que el «estado jurídico democrático», es decir, no tenga más patria que el «estado democrático de derecho», significa que incluso todo concreto «estado democrático de derecho» es contingente y de segundo rango frente a su elemento normativo articulador, es decir, frente al elemento normativo que representan los derechos individuales (incluyendo los culturales) y el principio democrático; es este elemento normativo el que habría de guiar los aspectos normativos de la acción política también en lo que atañe a soberanías, tanto hacia adentro como hacia afuera.

También la idea revolucionaria aplaza hasta un porvenir indefinido la realización de la democracia, pero no renuncia a la esencia formal o procedimental de ésta («una comunidad de trabajadores libres asociados»), aun cuando en el «entre tanto» quepan también toda clase de delirios. De ahí los solapamientos entre las «democracias populares» y los fascismos.

Pero sigamos con éstos. Un tercer elemento de éstos (me limito a los fascismos resultantes de la crisis del orden liberal en la primera mitad del siglo XX) es su siempre denso «Estado social». (Ya Bismarck había convertido el «Estado social» en una especie de soborno contra la reclamación de libertades personales y sobre todo de derechos políticos; el franquismo se atuvo a ese mismo modelo). La comunidad de sangre, de lengua, de cultura, de tradición, tiene siempre que acreditarse como siendo capaz de hacer retornar al individuo a lo que propiamente es «su casa» desde

el «en la calle» en donde lo puso (o desde el «en la calle» en que amenazó con ponerle) la crisis del orden económico y político liberal. Si tenemos en cuenta que el fascismo encontró su base social más masiva en la clase media baja y en el terror de ésta a su desenraizamiento y descenso social y a la «expropiación» por los «comunistas», quizá sería mejor expresar de otro modo la misma idea: la comunidad de sangre, de lengua, de cultura, de tradición, de intereses tenía que acreditarse como siendo capaz de sostener al individuo en su «propia casa» frente al «en la calle» en que corría el riesgo de ponerlo la amenaza revolucionaria provocada por la crisis del orden liberal. Y de hecho, para la reelaboración de la idea de Malthus de «demanda efectiva» (de una demanda global generadora de pleno empleo) Keynes no tuvo solamente presentes las medidas que tomó el presidente Roosevelt para hacer frente a las consecuencias de la crisis de 1929, sino también las medidas tomadas por los primeros ministros de Economía y de Hacienda de Hitler.

Por último, el fascismo no representa una reacción tradicionalista (el fascismo español tuvo quizá más de esto que de fascismo; en todo caso el juicio sobre esto habrá de depender de la importancia que se conceda a la Falange como elemento netamente fascista frente al elemento tradicional-contrarreformista-católico). Más bien, el fascismo se presenta siempre como estando a la altura, e incluso llevando al extremo, la reflexividad, el desenraizamiento, la movilización y el carácter demiúrgico de las sociedades industriales modernas. La idea de comunidad que el fascismo ofrece está ciertamente bien lejos del tipo de formalidad y procedimentalidad que caracteriza a la idea de comunidad jurídica democrática, a la que simplemente borra. Pero el «remedo de sustancialidad», es decir, de materialidad omnicompreensiva, que el fascismo ofrece, habría de ser capaz de incorporar en su realidad y en su simbología (y habría de ser capaz de dar cobijo) a la inmensa capacidad de reflexividad e intervención sobre sí que caracteriza a una sociedad altamente tecnologizada. El fascismo es «el Movimiento», también en lo que se refiere a política simbólica y espectáculo; de ahí la fascinación que el fascismo o algunos de sus ingredientes siempre han logrado ejercer.

Por otro lado, esa sustancialidad tan integralmente enderezada a poner y mantener todo patas arriba a la altura del Movimiento a que aspira, es objeto de una afirmación tan agresiva (o el régimen fascista depende de que la población quede tan pendiente de ella, o se la simboliza con tales aspavientos), que para el fascismo la dialéctica «amigo-enemigo» se convierte en el ingrediente último de lo político, que el fascismo, por supuesto, traslada de inmediato al interior o incluso empieza instaurándola en él.

Tanto la idea revolucionaria como el fascismo representaron, pues, un cuestionamiento de la idea liberal o democrático-liberal de «Estado de derecho», que, no lo olvidemos, tampoco ella logró sostenerse sola. Pues en el siglo XX, comunismo y fascismo no fueron sino las dos formas más señaladas de la propia crisis interna de esa idea. Sería un error convertir una discusión sobre el fascismo y el comunismo en una declaración de inocencia del régimen liberal, sobre todo en las relaciones de éste con su exterior.

## 6. EL ORDEN DEMOCRÁTICO-LIBERAL DE LA POSGUERRA

Pues bien, frente a la salida revolucionaria y frente a la salida fascista de la crisis del orden democrático-liberal en la preguerra, las sociedades europeas de después de la Segunda Guerra Mundial representan algo así como la respuesta keynesiana a esa crisis. Es decir, representaron algo así como el aprovechamiento de la posibilidad abierta por la doctrina económica de Keynes de dar una respuesta democrático-liberal a la crisis del orden democrático-liberal.

Esas sociedades no sólo son sociedades liberal-democráticas, cuyo conflicto de clases quedó pacificado en términos de pleno empleo y de Estado social, sin necesidad de aplazar para el futuro la realización de la democracia y sin necesidad de abolir plasmas básicas de la libertad subjetiva moderna. Sino que, en virtud de los efectos combinados del aseguramiento de la «demanda efectiva» y de la superior eficiencia de una economía de mercado, son también sociedades del consumo y de la abundancia, en un grado en que nunca la especie humana lo había conocido ni soñado.

Y ello de suerte que buena parte de las virtudes tradicionales relacionadas con la economía que ni el comunismo ni el fascismo habían cuestionado, como el ser uno ahorrativo, la sobriedad, etc., etc., e incluso la mística del trabajo frente al consumo y al dispendio, se convierten en un inadmisibles lujo. Estas sociedades extremadamente productivas no se pueden permitir el lujo de no consumir lo que masivamente se produce a fin de poder seguir produciendo, pues de ello depende su estabilidad. En esas sociedades se produce, pues, algo así como una total puesta del revés de las relaciones fin-medio.

Con lo cual quiero decir (aunque quizá de forma excesivamente esquemática) que en estas sociedades, por muy distintos sitios (y no solamente en los aspectos directamente relacionados con la economía, aunque casi siempre en relación con ella), se induce «sistémicamente» y se va produciendo sistemáticamente una silenciosa socavación de actitudes valorativas tradicionales, que habían estado ligadas incluso durante milenios a las ideas tradicionales de vida sabia y existencia honesta, socavación con la que ni siquiera las visiones más revolucionaria habían contado.

Los no tan jóvenes entre nosotros recordarán que, en los años sesenta, Suecia («infierno y paraíso») vino a convertirse en una especie de modelo de toda Europa y para toda Europa. En el libro de F. Scharpf *Socialdemocracia y crisis económica en Europa* (1987), que publicó el IVEI (1990), se contiene la demostración de que la revolución de la existencia que se produce en Suecia fue el resultado de una inteligente, intencionada, democráticamente querida, y radical «socialdemocratización» o «keynesianización» socialdemócrata de la sociedad sueca.

En lo que se refiere a abundancia y a riqueza, basten los datos de que frente a los 600 dólares de renta per cápita en el Imperio Romano en los momentos de mayor esplendor económico de éste, es en estas sociedades keynesianas donde se ha alcanzado y superado el umbral de los 15.000 dólares de renta per cápita (hoy la renta *per capita*, creo, es de unos 14.000 dólares en España y de unos 25.000 en Alemania), y desde luego sin las diferencias de riqueza que se daban en Roma. Naturalmente de una cifra a las otras hay decisivos pasos intermedios en el mundo moderno. El principal de ellos quizá sea la conexión retroalimentativa que (sobre el

trasfondo de la «revolución industrial») se produce a fines del siglo XIX entre el sistema económico y una técnica directamente dependiente de la ciencia moderna, conexión que hace que a lo largo del siglo XX el «trabajo abstracto» se convierta en algo de segundo orden. (Y a mí me parece que de la evidencia de que el «trabajo abstracto», de que «el trabajo», había dejado de ser elemento determinante en la configuración de estructuras sociales, Habermas sacó erróneamente la conclusión de que el sistema económico había dejado de ser elemento determinante en la configuración de estructuras sociales. Y así, desde *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, en el que se da por supuesta la estabilidad del orden económico keynesiano a escala de «economía nacional», el análisis económico casi desaparece de su obra. Sobre esto volveré después).

Pero estas sociedades son también sociedades de despilfarro de los productos de la naturaleza, de los recursos naturales, un despilfarro que no se ve cómo podría ser detenido mientras las sociedades occidentales sean lo que son. No necesito entrar a ponderar aquí los problemas ecológicos a que estas sociedades se enfrentan o que la economía y la tecnología de estas sociedades generan.

## 7. OTRA CLASE DE REVOLUCIÓN MÁS ALLÁ DE LA «SOCIEDAD DEL TRABAJO»

Pues bien, en estas sociedades occidentales liberal-democráticas, que representa algo así como una humanidad liberada de las cadenas de la necesidad, y en las que, solventadas las cuestiones más básicas de justicia, los hombres pueden aplicarse (como decía Hume) al desarrollo de «virtudes más nobles», se produce después de la Guerra un proceso de profundización, redefinición y ampliación de los derechos de libertad personal y de los derechos ciudadanos. Y ello precisamente en virtud o también en virtud de la conmoción y remoción de actitudes tradicionales, que el funcionamiento de estas sociedades sistemáticamente induce, y a las que acabo de hacer referencia. Esa humanidad liberada de las cadenas de la necesidad significa el desarrollo de una esfera de lo social-civil liberada de la presión de lo económico, y el desarrollo de una potente esfera de opinión pública sostenida sobre ese elemento social-civil, que se distancian ambas de lo político-administrativo, o más bien: que sitian la «fortaleza» de lo político-administrativo (y también de lo económico), pero sin voluntad de asaltarla, sino de reducirla efectivamente al papel de «príncipe» del «soberano» que Habermas entiende ahora en términos de teoría de la comunicación. En este contexto el principal cometido de ese «príncipe» es la domesticación del sistema económico.

Por lo demás, la explosión de riqueza y la extensión y profundización del sistema de los derechos dejaba definitivamente detrás para estas sociedades los problemas a los que debieron su existencia tanto el fascismo derrotado como los regímenes revolucionarios. Estos últimos quedaban además convictos de inferioridad comparativa tanto en lo económico como en lo ético-político. Las sociedades del «socialismo real» habrían de acabar emprendiendo una «segunda revolución», una «revolución recuperadora» que les permitiera ponerse a la altura política y económica de las democracias liberales europeas.

Y esta profundización (o extensión y pormenorización de los derechos) se produjo en un contexto de tensión con la relación de complementariedad funcional entre la administración del Estado y el sistema económico. Y ello es comprensible. Pues si bien es verdad que esos desarrollos normativos venían provocados por el desenvolvimiento de la relación de complementariedad keynesiana entre Estado y economía, de lo que en esos desarrollos se trata es siempre de un liberarse (es decir, de un ganar espacio) los particulares y los ciudadanos tanto respecto de la economía, como de la Administración, como de la apretada relación de complementariedad entre ambas, de las que, sin embargo, se depende. Digo «apretada», porque el éxito de una política keynesiana depende de lo bien que se «echen las cuentas» y se ajusten bien todos los cabos sueltos. Paradójicamente, pero comprensiblemente, pues nunca ni la administración estatal, ni la economía, ni la relación entre ambas han sido objeto de tan acerbas críticas como en las sociedades de cuño socialdemócrata (fuera cual fuere el partido en el gobierno). Y así, en estas sociedades los movimientos sociales más significativos adoptaron por lo general la forma de una directa pelea contra ellas.

A ese contexto de crítica pertenece la «teoría crítica» de Habermas. Esta teoría crítica se asienta, por un lado, en los supuestos económicos socialdemócratas (o demócrata-cristianos, o keynesianos en general), pero por otro lado, se entendió con toda razón como una crítica interna de las sociedades (llamémoslas así para entendernos) socialdemócratas o demócrata-cristianas de la posguerra europea.

## 8. LA «COLONIZACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA»

Pues el desenvolvimiento de la relación o contexto de complementariedad funcional entre administración estatal y economía (el núcleo duro de lo social) tiene la tendencia a «colonizar» el «mundo de la vida», es decir, a someter a sus propias exigencias (a someter a los imperativos funcionales combinados del dinero y del poder político-administrativo) algo que tiene una lógica distinta: la lógica de la proyección y experimentación y desarrollo de nuevas formas de existencia, de invención de nuevas formas de vida, que en esas sociedades queda suelta, o se muestra como quedando suelta. Pues eso es lo que significan la extensión, profundización y pormenorización de los derechos, a que antes me he referido. O al menos hace muy dura y ardua la liberación de esa lógica respecto a los imperativos de lo político-económico, o como digo, tiende a someter aquella lógica a la de éstos. Esa relación de complementariedad funcional entre Estado y economía tecnologizada hace muy difícil lo que (se diría que) pone al alcance de la mano o a lo que (se diría que) ella misma invita. H. Marcuse dio cien vueltas a esta misma idea. De ahí que Marcuse sea el pensador de la generación anterior de teóricos críticos de quien más cerca se ha sentido siempre Habermas. Pero esta última lógica, repito, no es ajena a aquellos imperativos, sino que viene provocada y puesta en marcha por los cuestionamientos de supuestos tradicionales que los imperativos combinados del dinero y del poder inducen y por el nuevo tipo de situaciones que crean.

Habermas interpreta esa lógica en términos de teoría de la comunicación, en términos de teoría de la «infraestructura comunicativa» de las sociedades, como

él dice en alguna ocasión. Resulta entonces que en estas sociedades los conflictos, los problemas fundamentales, no son ya «problemas de distribución», sino que son fundamentalmente «problemas de comunicación», o mejor: problemas comunicativos, problemas que afectan a la «infraestructura comunicativa de las sociedades» (naturalmente, estamos hablando de las sociedades occidentales actuales, no de otras. Conviene no olvidarlo).

Habermas recurre a la teoría de sistemas, o a la versión sociológica de la teoría de sistemas, es decir, a la teoría de sistemas tal como pueden hacer uso de ellas la teoría económica o las corrientes funcionalistas de teoría sociológica (en este punto Habermas depende principalmente de T. Parsons y de N. Luhmann), y enfoca las sociedades occidentales modernas desde un doble punto de vista. Desde el punto de vista de la estabilización de las lógicas del dinero y del poder, después de la Guerra en relación de complementariedad funcional keynesiana ambas. Esto es un primer capítulo.

Y simultáneamente las enfoca desde el punto de vista del modo de desenvolverse en ellas los procesos de socialización individual, los procesos de constitución de formas de socialidad en términos de legitimidad normativa (es decir, afectadas internamente por el problema central de si son o no legítimas), y los procesos de reproducción cultural. Éste es un segundo capítulo.

Cada uno de estos capítulos tiene sus propios problemas, problemas que se entrecruzan entre sí y con los del otro capítulo. Pero hay un problema envolvente, el que representa el que los imperativos del dinero y el poder tienden a «colonizar» de modo específico la lógica de la comunicación y a generar distorsiones sistemáticas en ella, y a no dejar soltarse esferas de comunicación que pugnan por ello en el modo en que esas esferas habrían de hacerlo. O mejor: el problema envolvente consiste para Habermas en que esos imperativos provocan problemas en lo que se refiere a socialización, a desarrollo de formas de socialidad, y a reproducción cultural, a los que no se puede hacer frente sino precisamente en espacios de comunicación, que a una humanidad liberada de la penuria se le abren y ofrecen como posibles, pero que esos imperativos tienden a ocupar y a someter a su lógica, y a volver casi imposibles. Con lo cual se plantea siempre de nuevo la necesidad de establecer un tenso trazado de límites entre «sistema» y «mundo de la vida».

Indiquemos alguno de ellos, concerniente, por ejemplo, a la esfera de la reproducción cultural. La cultura, administrada por expertos, se abstractiza y aleja, y pierde su contacto con la comunicación masiva y cotidiana; la conciencia cotidiana se dispersa y fragmenta, y pierde irremediablemente contenidos y consistencia. Las formas tradicionales de vida se ven sometidas por otro lado a un imparable proceso de erosión, sin lograr obtener el nutrimento necesario para rearticularse a la altura que debieran, quedando por tanto desarticuladas; de tal desierto se apoderan los imperativos combinados de la estabilidad económica y político-administrativa. Éstos determinan el perfil de una existencia ahíta (en conjunto) de un consumo en buena parte sin sentido y «hortera» y de mal gusto, y que quizá se vuelve cada día más vacía y desesperante. «Todo lo sacro se desacraliza», pero en tal desacralización lo «sacro» parece más bien vengarse esfumándose sin dejar rastro, en vez de donar mediante crítica racional y fluidificación comunicativa sus elementos de sentido y

de dar así cumplimiento a su promesa de razón. Para tal transformación reflexiva y comunicativa de las formas de vida, se diría que ni siquiera queda el espacio que, sin embargo, insistentemente aspira a formarse. E incluso las «cumbres» y soledades en las que antaño «reinaba la paz», empiezan quizá a quedar cubiertas de la basura que deja tras de sí una humanidad occidental convertida en una económicamente imprescindible masa de turistas, cuya ausencia sería la catástrofe, etc.

Dicho en otros términos: Habermas enfoca las sociedades occidentales contemporáneas desde el punto de vista de sus problemas de «integración sistémica», esto es, desde el punto de vista de su estabilización económica y político-administrativa; desde el punto de vista de sus problemas de «integración social» (es decir, de los problemas que plantean la socialización, el desarrollo de formas de socialidad y la reproducción cultural, procesos éstos que no se desenvuelven sino en el medio de la comunicación); y desde el punto de vista de la conexión entre ambos tipos de problemas.

## 9. MARX, WEBER Y HABERMAS

Por tanto, Habermas tiene que poner en relación la ciencia económica (o asuntos de teoría económica que Habermas da por sentados), la teoría de sistemas, la teoría sociológica funcionalista, las corrientes de «sociología comprensiva» y una teoría de la comunicación construida sobre la base de todo ello, que habrá de ser de tipo científico a la vez que filosófico y de la que habrá de depender todo. Digo que de ella habrá de depender todo, porque en ella se basa, ciertamente, la específica perspectiva en la que Habermas mira a las sociedades contemporáneas.

Es explicable que, cuando se lee a Habermas, se reciba siempre la impresión de que (en ciencias sociales) Habermas es todo, pero en cierto modo «reciclado» (como muy bien me apuntaba un alumno en un examen). Uno recibe la impresión de que Habermas, con base en su teoría de la comunicación, está reciclando la totalidad. Y él lo dice. Lo que Habermas busca son síntesis de fragmentos teóricos dispersos, que iluminen una determinada situación social, la de las sociedades europeas de la segunda mitad del siglo XX. Y esas síntesis tienen que ser fugaces, porque ellas mismas propiamente no producen nada, lo único que producen es el fogonazo que ilumina esa determinada situación social en conjunto. Hay en Habermas una voluntad de sistema, pero que (conscientemente e intencionadamente) se niega a sí misma. Las síntesis duran (o sólo pueden durar) lo que dura la vigencia de los elementos teóricos más importantes que entran en esas síntesis.

Insisto en que en Habermas todo depende de esa teoría de la comunicación, de tipo sociológico, a la vez que filosófico. Pero antes de entrar en ella, creo que es importante hacer referencia al modo como Habermas se deslinda de las tradiciones de las que proviene. Pues así se entiende mejor ese todo que Habermas acaba siendo, y así se entiende también el «fenómeno Habermas», que no coincide sin más con las aportaciones que el teórico Habermas haya podido hacer o pueda hacer, sino que tiene más bien que ver con la capacidad de Habermas de «estar en todo».

Con lo que he dicho se puede entender que Habermas pueda retomar, por un lado, la tradición hegeliano-marxiana. Y pueda retomar, por otro, todo lo que

desde la izquierda se llamó tradición de «crítica burguesa de la cultura», es decir, todo lo proveniente de Max Weber.

Y contra la primera, Habermas puede decir que en nuestras sociedades los problemas fundamentales no son problemas de distribución, sino problemas de comunicación, y que los problemas de distribución no se convierten necesariamente en problemas de enfrentamiento político de clases, irresolubles en el contexto de la comunidad estatal, de la ciudadanía. Resulta más bien que, en conjunto, los problemas económicos pueden ser resueltos administrativamente en términos keynesianos.

Pero sobre la base de este supuesto de teoría económica, Habermas da un paso más. En la teoría política democrática que el primer Marx da por obvia, es decir, en la teoría política de Rousseau, la administración estatal (el «príncipe», que dice Rousseau) es hecha derivar de la comunidad ciudadana, de la asamblea ciudadana (del «soberano», que dice Rousseau). Habermas da una versión procedimental del concepto clásico de soberanía en términos de espacio de la comunicación pública ciudadana y de espacio de la formación de la opinión y la voluntad comunes (aún tendré ocasión de volver sobre ello). Y la cuestión es si es posible o no la concreción real de esa supuesta superioridad normativa del «soberano» sobre el «príncipe» y sobre aquello que el «príncipe» tiene el encargo de someter a control, es decir, sobre la economía. Se trata, por tanto, de problemas de «colonización» del «soberano» por el «príncipe», de problemas (en definitiva) de «colonización» del «mundo de la vida» por los problemas de una economía que acaba convirtiendo a la administración estatal en instrumento de ella. Marx está planteando, pues, un problema general, pero está operando con unos supuestos económicos que ya no son admisibles. Marx se convierte, pues, en un caso particular de Habermas. Habermas es, por tanto, todo lo que Marx puede ser. Y entre el Marx-Marx y el Marx-Habermas (es decir, el Marx que estudia las sociedades europeas de posguerra) no hay propiamente diferencia si se entiende bien a Marx. Y naturalmente para plantear adecuadamente el problema que quiere plantear Marx (aunque no sólo por eso), es necesario efectuar un tránsito desde el «paradigma del trabajo» al «paradigma de la comunicación». Y por tanto, también es necesario reformular en términos de teoría de sistemas y «sociología comprensiva» («mundo de la vida») los conceptos «sistema» y «eticidad» de la «Filosofía del derecho» de Hegel, de los que depende Marx; esto es lo que Habermas entiende que ha hecho en *Teoría de la acción comunicativa*.

Pero contra Weber y contra el pesimismo de la «crítica burguesa de la cultura» en general (en la que Habermas incluye a Heidegger), Habermas puede decir que el destino de la humanidad occidental y (a través de la humanidad occidental, de toda la humanidad) no es necesariamente el destino descrito en las páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber. Éste describe allí como destino una progresiva disipación del «contenido normativo» de la modernidad (es decir, del contenido normativo de la «sonrosada Ilustración», es decir, de las estructuras de la conciencia moderna representadas por las tres *Críticas* de Kant, tal como cabe interpretarlas en la perspectiva del hegelianismo de izquierdas) bajo la presión de la lógica sistémica de la economía ligada a la tecnología y del poder burocrático tecnologizado del Estado. Tal disipación afectaría sobre todo al conte-

nido ético-político de la modernidad (aunque, por supuesto, también al sentido del conocimiento científico y al sentido de lo estético). El desierto así producido, podría, si acaso, de cuando en cuando, ser reavivado por obra del carisma de «caudillos con máquina».

Pero para Habermas la evolución de las sociedades de posguerra representaba (a la vez que una confirmación) también un rotundo desmentido de esta tesis de Weber. El «mundo administrado», la pesadilla de Orwell *1984*, no tenía por qué realizarse, como parece suponer Weber. Pero no sólo eso, sino que los desenvolvimientos culturales, lo aspirativamente exigido, lo revolucionariamente solicitado, en las sociedades keynesianamente administradas apuntaban en sentido contrario. Pues incluso algunos de los problemas culturales señalados no son sólo problemas elitistamente denunciados, sino que muchos de ellos son hoy masivamente sentidos como tales problemas. Es decir, esos problemas son problemas internos de la cultura y de la conciencia de esas sociedades. Ahora bien, Weber tiene toda la razón si lo que Weber dice se entiende en el sentido de la «tesis de la colonización» de Habermas. Es decir, Habermas es todo lo que Weber quiso ser. Habermas es todo lo que en la cultura de las sociedades europeas de la posguerra Weber y lo que Weber representa, puede ser y tiene que ser.

Y de nuevo, a favor de Marx, Habermas puede decir: la aspiración sigue siendo la de una plena realización del contenido normativo de la modernidad, tal como la izquierda hegeliana lo pensó, la de obtener formas de vida que resistan la crítica desde puntos de vista universalistas, el punto de vista de su capacidad científica y tecnológica, desde el punto de vista de su justicia, y desde el punto de vista de su interés estético-expresivo. Esas formas de vida pueden ser formas de vida muy distintas, pueden ser muchas formas de vida, caracterizadas todas ellas por su reflexividad y por la fluidificación reflexiva y comunicativa de la propia tradición. Y tal proyecto «no es un proyecto superado, sino un proyecto inacabado». Ese proyecto quizá pueda encallar en una humanidad ahíta de consumo y cerrada sobre sí, por un lado, o víctima de una exclusión más o menos violenta, por otro, y presa (por uno y otro lado) del desánimo y el sinsentido. Pero nada está predecido. Consecuentemente, la teoría no pretende descubrir o haber descubierto ningún cometido «objetivo» que «objetivamente» competa a ningún grupo social, sino que ilumina para todos situaciones de acción, es decir, el ámbito de lo que con sentido es posible; eso sí, en la perspectiva de una tradición de izquierda europea que Habermas considera reconstruible.

Es decir: si Weber se hubiera entendido bien a sí mismo, y hubiera analizado bien, pero en el modo como Habermas entiende a Marx y, por tanto, a Weber, esto es, si Marx y Weber se hubieran entendido bien a sí mismos, ambos de común acuerdo hubieran acabado diciendo lo que Habermas dice. Por tanto, Habermas es todo cuanto Marx y Weber, razonablemente, pueden ser, y, por tanto, en lo que hubieran estado de común acuerdo en ser.

Y el hecho es que sea esto verdad o no lo sea, Habermas ha logrado llevar a Marx y a Weber a Habermas. La izquierda intelectual proveniente de Marx en el sentido que fuere, y la «crítica de la cultura» proveniente de Weber en el sentido que fuere, no pueden eludir la discusión con Habermas.

Y contra Adorno, es decir, contra la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas puede decir lo siguiente: después de haber recibido la obra de Weber en el contexto del marxismo occidental (es decir, en el marco de la tradición de la izquierda hegeliana), no es necesario reducirse al noble silencio o al imposible lenguaje de una «dialéctica negativa» (título de la principal obra de Adorno). Lo que esa dialéctica negativa demuestra de hecho es que una vez que se recibe a Weber, a fin de poder discernir bien lo que Weber analiza, que está muy lejos de dejarse reducir a la figura históricamente caduca de un «pesimismo burgués», hay que abandonar el lenguaje de Hegel y traducir todo ese lenguaje a sociología contemporánea y a teoría de la comunicación. Es decir, Habermas es todo lo que aquella generación de teóricos críticos, profundamente marcada por el desmentido fascista a posiciones como la de *Historia y conciencia de clase* de Lukàcs, quiso ser.

Habermas, aparte de ser un marxista y un weberiano que ya nada tiene que ver con la letra de Marx ni con la letra de Weber, es un hegeliano, un representante de la izquierda hegeliana, que nada tiene que ver con Hegel, es decir, que nada tiene que ver ya con la «Filosofía del derecho» de Hegel. Pero ello (eso sí) después de haber reducido la «Filosofía del derecho» de Hegel a «Teoría de la acción comunicativa» (pues ése, como he dicho, es el expreso propósito de esa obra). Y la mayor parte de los teóricos provenientes por una u otra vía de la tradición del hegelianismo de izquierdas no tienen más remedio hoy que discutir con Habermas. Todos sus libros consisten en buena parte en mostrar cómo Habermas tiene razón, o cómo Habermas no tiene razón.

Y contra la idea de «posmodernidad» Habermas puede tomar la defensa de la «modernidad» como un «proyecto inacabado», y ello no sólo pese a, sino precisamente a causa de, los imponentes problemas con los que la modernidad madura se enfrenta. Habermas defiende sobre esta base el universalismo moderno, la aspiración universalista de la cultura moderna, es decir, la idea de validez universal de las estructuras básicas de la conciencia cognitiva, de la conciencia práctico-moral y de la conciencia estética moderna, contra el posmodernismo y contra toda clase de retiradas particularistas de hoy, como pueden ser los relativismos, los comunitarismos y los neoaristotelismos. Cosa que incluso los representantes de la ciencia cognitiva, los lógicos, y los teóricos de la ciencia, ven muy bien. Habermas se convierte en un verdadero ariete contra la negación de las estructuras universales de «la mente», contra la negación de la pretensión universalista de validez de sus plasmaciones básicas, pero dentro del campo mismo de esas negaciones; cosa que por lo general no puede hacer un teórico tradicional de la ciencia, del que un «posmoderno» se ríe como de un ingenuo (y no creo que el «caso Sokal» ni golpes de mano de este tipo vayan a introducir muchos cambios en esta última situación, digo en la situación de descrédito posmoderno de las pretensiones de validez universal de las estructuras modernas de conciencia).

De modo que Marx, Weber, «teoría crítica», sociología funcionalista, «sociología comprensiva», posmodernismo, neoaristotelismo, etc., son hoy frentes de discusión en (y de) la obra de Habermas; es decir, Habermas discute con ellos, y además (según todas las apariencias) parece que a sus representantes y defensores los tiene muy entretenidos.

## 10. LA FILOSOFÍA DE HABERMAS

Voy a pasar ahora a la parte más bien filosófica de la obra de Habermas, a su teoría de la comunicación. Y digo «más bien filosófica», porque su ingrediente más básico es una «teoría de la razón comunicativa», y tradicionalmente esto último es asunto de lo que solemos entender por filosofía. Pero a Habermas no le interesan mucho estas demarcaciones, y además tiende a afirmar la continuidad entre las ciencias sociales y la filosofía, o mejor: entre las «ciencias reconstructivas» y la filosofía. No es que no haya diferencias entre ambas cosas, pero Habermas tiende a considerar esas diferencias como algo histórico y contingente, no como diferencias de principio (sobre esto Habermas ha discutido mucho). Digo que tiende a ello, no que lo afirme sin más, por las razones que inmediatamente vamos a ver.

La teoría de la comunicación de Habermas consiste en un desarrollo de la tesis de que hablar es básicamente y esencialmente y primariamente un «entenderse con alguien sobre algo».

Para desarrollar esta tesis, Habermas convoca ahora, no sólo a la filosofía, sino también a las ciencias del lenguaje (principalmente a la lingüística generativa de N. Chomsky), y también a la psicología cognitiva de corte piagetiano (J. Piaget y L. Kohlberg), es decir, al tipo de saberes que Habermas llama «ciencias reconstructivas», en las que se trata para Habermas de la reconstrucción de «competencias universales de la especie», ya sea la «competencia lingüística», la «competencia cognitiva» o la «competencia interactiva».

Ahora bien, frente a las ideas de Chomsky o del último Piaget (o no digamos ya de W.V.O. Quine), conforme a las que la teoría del lenguaje o la teoría de las estructuras de la mente en general, queda muy cerca (o por lo menos habrían de acabar quedando muy cerca) de la ciencia natural, ya sea de la Biología, ya sea de una psicología empírica entendida como ciencia natural, frente a eso, digo, el programa que Habermas plantea o desarrolla es, digámoslo así, «innaturalizable», irreductible a ciencia «natural». Sencillamente porque contiene un elemento «transmundano», ideal, que es esencial.

Se trata de un elemento (la idea de una comunidad ideal e indefinida de comunicación y argumentación), que Habermas toma de la definición que Ch.S. Peirce da de la verdad en sus artículos «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» (1868) y «La fijación de la creencia» (1877). O así al menos interpreta Habermas esos artículos. Sin ese elemento no se entienden ni la idea de «entendimiento» ni la idea de «lenguaje» de Habermas. La definición de Peirce, tal como Habermas la interpreta, es aproximadamente ésta: «Verdadera es la teoría que está llamada a que en ella se pongan finalmente de acuerdo todos los que investigan», entendiéndose por «todos los que investigan» una «comunidad indefinida de investigación y argumentación y comunicación». Y lo que llamamos «realidad» no es sino el correlato de esa teoría.

La conclusión que de ello saca Habermas es radical. El mundo se compone de los estados cosas que son o pueden ser correlatos de los enunciados verdaderos (es decir, se compone de «hechos»). Por tanto, si admitimos el concepto de verdad de Peirce, el mundo viene intersubjetivamente constituido. Entonces hablar, incluso por el lado del «sobre algo» (es decir, incluso por el lado de las cosas de las que

hablamos), es básicamente un «entenderse con alguien sobre algo». No hay cosas ni estados de cosas sin la suposición de un entendimiento posible entre hablantes. Éste es el núcleo de la teoría de la comunicación de Habermas. Lo que llamamos la «cosa en sí», la cosa tal como en sí de verdad es, no es sino el correlato de un acuerdo en el límite, es decir, de un acuerdo ideal, es decir, una «idea».

Por tanto, el mundo viene intersubjetivamente constituido, pero de manera que tal constitución ya no puede ser a su vez un proceso en el mundo, sino que implica una suposición ideal, que nunca queda atrapada por nada mundano, porque esa suposición no se refiere nunca a nada mundano, a algo que esté ahí dado. [Y si se bromea con Habermas diciendo que ello no es sino la «comunidad de los santos», Habermas (como buen hegeliano de izquierdas) responde que la cosa es al revés, es decir, que la «comunidad de los santos» (es decir, que tal idea límite de comunidad ideal) no era sino esto].

## 11. «ÉTICA DEL DISCURSO»

A partir de esta idea de verdad, basada en una noción ideal y normativa de «entendimiento», no es difícil introducir, en paralelo con ella, un principio de racionalidad práctica. Es el siguiente: «Es legítima aquella norma de acción, y sólo aquella norma de acción, a la que hayan podido, o hubieran podido, prestar su asentimiento todos los posibles afectados como participantes en discusiones racionales». Por discusión racional entiende Habermas aquella organizada en términos tales que sus resultados tengan a su favor la presunción de contar con los mejores argumentos. Pues esto no es sino el concepto de verdad, de la verdad como un entenderse, pero ahora referido al «con alguien», no al «sobre algo».

Debo añadir que no estoy de acuerdo con nada de esto. Por tanto, no estoy de acuerdo con cosas muy centrales de Habermas. Lo que Habermas propiamente hace es aprovechar la noción de verdad de Peirce para proyectar desde el principio una idea de legitimidad normativa (una versión del «imperativo categórico» de Kant en términos de comunicación), y después retroproyecta eso sobre la teoría de la verdad de Peirce, pero para eso tiene que hacer decir a éste cosas que a éste nunca se le pasó por la cabeza decir.

Me voy a referir brevemente a esto último. Recordemos la idea de Dewey de la verdad como «asertibilidad garantizada». Pero «asertibilidad garantizada», suele replicarse a Dewey, no es lo mismo que verdad. Pues puede que hoy tengamos muy buenas razones para afirmar algo, es decir, para afirmar garantizadamente algo y que mañana tengamos razones aún mejores para negarlo. Por tanto, hoy estaríamos afirmando garantizadamente, es decir, racionalmente, algo de lo que mañana podríamos estar seguros de que es falso. Ahora bien, sí tiene sentido decir que verdad es «asertibilidad garantizada en condiciones ideales», o un límite ideal en la asertibilidad, un límite que, siempre que afirmamos algo, tenemos ya que suponer que lo hay, pues pertenece al sentido del afirmar mismo (ésta es la tesis de H. Putnam).

Pues bien, en el caso (por ejemplo) de un juicio perceptivo sobre el color de una cosa, entre las condiciones ideales que hemos de suponer que se han cumplido

suficientemente, habrán de figurar las referidas a buenas capacidad de visión y condiciones aceptables de iluminación. Una vez que se dan éstas, no se ve para qué habría de recurrirse además a condiciones ideales de comunicación; y si no se dan, no se ve qué remedio podrían poner a tal ausencia esas condiciones ideales de comunicación. Es decir, no se ve muy bien qué «pinta» el elemento intersubjetivo en la idea de verdad.

Yo creo que, cuando Habermas recurre a la idea de «comunidad indefinida» de Peirce, y la convierte en la idea de «acuerdo» en condiciones ideales, que estaríamos suponiendo siempre que afirmamos algo, de suerte que en ello consistiría la esencia de la verdad, está ignorando algo muy básico. Lo que Peirce dice es que la idea de una «comunidad indefinida de investigación» convierte en un sinsentido a la idea de un «error no descubrible». Por tanto mediante la idea de tal comunidad podemos definir la «teoría verdadera» como aquella teoría que una comunidad indefinida de investigación y argumentación acabaría afirmando por ser la mejor garantizada, pero que además ya no contendría error posible (cosa ésta que ninguna comunidad real, por tanto finita, podría saber). Lo reflejado en una teoría que ya no contuviese error posible es para nosotros, ciertamente, la realidad (o parte de ella). Ahora bien, esto nada tiene que ver con la idea de verdad como «acuerdo en condiciones ideales», que Habermas atribuye a Peirce, sino que tiene que ver con el concepto de verdad como correspondencia, transformada esta correspondencia en un límite ideal, nunca dado; lo cual es cosa bien distinta.

Y si el «quid» de la teoría de la verdad de Peirce radica en definitiva en la noción de correspondencia, convertida en idea regulativa, no se ve cómo esa teoría podría hacerse extensiva a una teoría de la justicia, pues no se ve qué papel podría jugar en ésta la idea de correspondencia. Pero en todo esto no puedo entrar; mi intención era sólo señalar un punto muy débil de la obra de Habermas.

Estábamos, pues, en que para Habermas «hablar» es esencialmente un «entenderse con alguien sobre algo». Y esto empezamos a verlo refiriéndonos a la verdad o no verdad de aquello que decimos sobre las cosas, es decir, atendiendo al «sobre qué» del entenderse con alguien *sobre algo*. Y una vez introducida la idea de verdad, introdujimos un criterio de justicia que, si efectivamente hablar es un «entenderse *con alguien* sobre algo», habrá de representar también un elemento bien básico en ese entenderse. En torno a esas dos ideas básicas gira lo que Habermas llama «formas moderna y contemporánea de entendimiento».

## 12. LAS CUATRO DIMENSIONES DE LA RAZÓN

Pero también el «se» del «entenderse con alguien sobre algo» queda incurso para Habermas en una específica dimensión de validez, que Habermas llama «veracidad». Pues el «entenderse con alguien sobre algo» en que el que el hablar esencialmente consiste, difícilmente se logra si queda claro que uno no está diciendo lo que piensa, es decir, si uno no es veraz, es decir, si uno está mintiendo; o si queda claro que uno está lejos de haber cobrado una cierta claridad sobre sí mismo, es decir, si evidentemente y patológicamente no sabe qué quiere. Pues para poder decir uno lo

que piensa, tiene antes que cobrar cierta claridad sobre qué es lo que piensa, y cobrar también una cierta claridad sobre sí mismo.

Pero no sólo eso, sino que también el «entender» del «entenderse con alguien sobre algo» plantea sus problemas específicos. Yo dejo de entender si mi interlocutor empieza a hablar danés, porque yo no sé danés. O no entiendo tal parágrafo de la *Enciclopedia* de Hegel y miro a ver si hay algún comentarista que lo explique bien. O un estudiante no sabe griego, y tiene que recurrir a una traducción de *El sofista* de Platón, y cuando lee la traducción ocurre que ahora sí entiende desde el principio hasta el final todo lo que Platón escribió en griego, pero no entiende por qué eso que dice Platón es tan importante, no entiende por qué cosas que quizá se le antojan tan enrevesadamente triviales han tenido tal importancia en la historia del pensamiento, y busca que alguien se lo explique, etc. etc.

Si hablar es esencialmente un entenderse con alguien sobre algo, ello quiere decir que en cuanto abrimos la boca, lo que decimos queda incurso (dice Habermas) en cuatro «dimensiones de validez», que no tenemos más remedio que entablar como hablantes, a saber: *verdad, justicia, veracidad, e inteligibilidad*, que son para Habermas las cuatro dimensiones de lo que llamamos razón. O dicho de otro modo: no podemos hablar sin pretender verdad para lo que decimos (o para las suposiciones de existencia de lo que decimos), sin suponer que el tipo de relación que, al hablar, entablamos con el prójimo es la correcta en relación con un determinado contexto normativo; sin pretender que somos veraces; y sin presuponer que lo que decimos se entiende. O dicho aún de otro modo: cuando en el intercambio lingüístico corriente digo algo, mi interlocutor puede responderme con un *no* y ello en cuatro aspectos posibles. Puede cuestionar que lo que digo se corresponda con los hechos («lo que dices no es así»); puede cuestionar que el tipo de interacción que trato de entablar con él sea correcto, y quizá también la corrección del trasfondo normativo que yo supongo («tú no eres quien para decirme eso»); o puede cuestionar mi veracidad («me estás mintiendo»); o puede cuestionar en el nivel que fuere la inteligibilidad de lo que digo o de mis manifestaciones en general («no entiendo nada de lo que dices», o «yo a ti no te entiendo»). Estos cuestionamientos representan una perturbación, que o bien podría acabar en una ruptura de la comunicación y en la violencia, o bien conduce a una suspensión del entendimiento y adoptar una actitud de esperar y ver, o bien dicha perturbación se convierte en objeto de un arreglo sobre la marcha, o bien se interrumpe el proceso de interacción y («adoptando una actitud hipotética», como dice Habermas) se pasan a examinar argumentativamente las razones que asisten a la pretensión de validez del hablante y a su cuestionamiento por el oyente, conforme a la lógica de cada una de esas pretensiones (no puedo entrar aquí en las diferencias de estructura entre los distintos tipos de discurso, si bien para Habermas «discurso» significa primariamente discurso teórico y discurso práctico). Y no está escrito en las estrellas que en la especie que somos haya de acabar prevaleciendo la razón, o que la especie no haya de acabar hundiéndose en la violencia, o en el sinsentido.

El «discurso teórico», el «discurso práctico», la «crítica ideológica» (y la contracrítica ideológica y el «discurso psicoanalítico»), y el «discurso hermenéutico», constituyen «formas de reflexión» (como las llama Habermas) de la «interacción

comunicativa», es decir, del tipo de interacción coordinado por un empleo del lenguaje orientado a entenderse. Como ese empleo es el primario y básico, pues sin él ni siquiera hay para nosotros mundo, resulta que la «interacción comunicativa» es el tipo básico y primario de interacción y que ese tipo de interacción pone ya en perspectiva la posibilidad de razón.

Quede claro que, al mencionar esos tipos de forma de reflexión de la acción comunicativa, nos estamos situando siempre ya en lo que Habermas llama las «formas moderna y contemporánea de entendimiento».

La institucionalización de las distintas formas de «discurso teórico» y de «discurso práctico» han representado uno de los procesos más arriesgados y con más consecuencias en la historia de la especie. En esto Habermas está de acuerdo con el Husserl de «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» (1935).

### 13. ACCIÓN COMUNICATIVA Y ACCIÓN INSTRUMENTAL

Cuando Habermas dice que el empleo del lenguaje orientado a entenderse es el primario y básico, esto es, que hablar es primaria y básicamente un entenderse con alguien sobre algo, tal afirmación no debe malinterpretarse en el sentido de que de hecho nos orientemos primariamente a ello, ni de que hayamos de orientarnos primariamente a ello, ni de que debemos orientarnos primariamente a ello. Habermas está hablando de algo que es previo a toda intención. Lo que Habermas quiere decir es que la violencia (o el insulto o la ofensa) se nos revelan como lo que son, o que el limitarse a esperar y ver tiene la razón relativa que tiene, etc., sólo sobre el trasfondo del «entendimiento posible» que (como promesa o posibilidad de razón) el hecho mismo de la mutua conversación pone ya en perspectiva y que el discurso convierte más o menos en realidad. Es la interpretación que da Habermas a la idea de que somos «animales racionales», es decir, a la idea griega de que somos animales que hablan, es decir, animales dotados de lenguaje.

Y cuando Habermas dice, como hemos visto antes, que procesos como los de socialización, los de desarrollo y estabilización de formas de socialidad, y los de reproducción cultural, no se producen sin perturbaciones sino en el medio de la «acción comunicativa» y de sus formas de reflexión, ello tiene un buen sentido. Por limitarme a un solo ejemplo, hoy no cabe pensar en la formación, mantenimiento y eventual transformación de identidades colectivas, si ello no discurre a través de procesos de interacción y de intercambio lingüístico en que se cuente con espacio e infraestructura institucional suficiente para cuestionamientos de tipo cognitivo, de tipo práctico-moral, de tipo evaluativo y concernientes a formas de autoentenderse, y sin que los patrones culturales en general vengan fluidificados por el estudio histórico, por la crítica, y por la proyección conceptual e imaginativa de alternativas, y sin que los ambientes especializados en que esto ocurre, se interpenetren con los espacios de opinión pública.

Y volviendo de nuevo a la tesis de la «colonización del mundo de la vida» por el sistema, ésta quiere decir que precisamente las «formas moderna y contemporánea de comunicación» permiten la plena diferenciación de «medios de regulación

sistémica» que sustituyen al mecanismo del entendimiento lingüístico y dilatan o aplazan (a veces se diría que *sine die*) la necesidad de entendimiento. El dinero, por ejemplo, estructura la interacción entre comprador y vendedor de modo que induce en ambos (so pena de desventajas sistemáticas y aun de ruina) una orientación no por el entendimiento, sino por la maximización de la propia utilidad, es decir, induce y exige (en terminología de M. Weber) no un comportamiento «racional con arreglo a valores», sino «racional con arreglo a fines». En las sociedades occidentales del siglo XIX y del primer tercio del siglo XX la dinámica del sistema económico, o bien deja convicto al acuerdo normativo liberal de no ser tal acuerdo, o bien amenaza constantemente y simplemente con dar al traste incluso con la apariencia de acuerdo. Pero en las sociedades keynesianas la integración sistémica de las sociedades se convierte en buena parte en algo consciente y planeado, e incluso su «integración comunicativa» depende trivialmente de profundas operaciones de la administración (piénsese, por ejemplo, en el papel que en la forma de comunicación contemporánea desempeña el sistema escolar como condición de la posibilidad de integrarse en ella). En estas sociedades, por tanto, se produce una competencia sistemática entre los imperativos funcionales de estabilidad del complejo económico-político-administrativo, es decir, entre los imperativos combinados del dinero y del poder, y los imperativos del «mundo de la vida» (persona, sociedad, cultura). Cuando los imperativos funcionales de estabilidad económica y política desbancan a los imperativos de la comunicación en ámbitos nucleares de la socialización, de la reproducción de formas de socialidad y de la reproducción cultural, se tienen más remedio que producirse patologías.

En una ocasión en que Habermas explicaba estas cosas (en concreto estaba hablando de los problemas que para la socialización escolar plantea la judicialización de las relaciones entre profesor y alumno), un asistente de un país no occidental le hizo la objeción de que los problemas en los que suele detenerse Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, no solamente eran «problemas del lujo», sino también «problemas de lujo», y que esos problemas no eran propiamente problemas, al menos en el contexto general de una «teoría del sistema actual de sociedades». La respuesta de Habermas fue que ello puede que fuera así en aquel caso concreto y que, como decía Brecht, «erst kommt das Fressen und dann die Moral» («primero está el comer y después la moral»), y que, en lo que respecta a su urgencia, los problemas del no-lujo eran ciertamente muy superiores a los del lujo. Pero que era un error pensar que los «problemas del lujo» fuesen sólo «problemas de lujo». Pues esos problemas eran en ocasiones tan destructivos como los del no-lujo, si no más, y en la actualidad (por múltiples vías) esos problemas del lujo estaban también a la base de los del no lujo. En su artículo «Las posibilidades económicas de nuestros nietos» (1930), J.M. Keynes expresa su temor de que una humanidad (la de los nietos de Keynes y las generaciones siguientes) liberada de las cadenas de la necesidad empezase a deslizarse hacia el abismo del aburrimiento, el hastío y el sinsentido, es decir, del no saber qué hacer consigo. Al igual que la gente ociosa de la época de Keynes, esa humanidad (con cada vez más espacio para el ocio) sería especialmente proclive a contraer tan absurdas como peligrosas «enfermedades de nervios». Con eso volvemos a temas similares a los ya apuntados más arriba, en relación con los cuales

Habermas (ateniéndose a una modernidad entendida en el espíritu del hegelianismo de izquierdas) pelea con Weber y con Heidegger.

#### 14. HABERMAS Y OTRA TANDA DE CIENCIAS SOCIALES

Más arriba he dicho que buena parte del interés de la obra de Habermas, y desde luego el «fenómeno Habermas», se debe a la capacidad de Habermas de «estar en todo». Pues bien, he hablado de distintas formas de «discurso» como «formas de reflexión de la acción comunicativa». En lo que se refiere al «discurso teórico» la obra de Habermas contiene una discusión con todas las «teorías epistémicas» de la verdad que hoy están en danza, y también con la teoría actual de la ciencia. En lo que se refiere al «discurso práctico», la obra de Habermas contiene una discusión con toda la filosofía moral actual o teoría ética actual y muy señaladamente con la teoría de la justicia de J. Rawls y con todos los cuestionamientos de ella por parte de neoaristotélicos y comunitaristas. En lo que se refiere al «discurso psicoanalítico» y a la crítica ideológica, es bien conocida la fusión que Habermas hace de temas de Marx y de Freud en el contexto de su idea de «interés emancipatorio» (en la cual no he podido entrar). Y en lo que se refiere al «discurso hermenéutico», la obra de Habermas ha consistido desde el principio hasta hoy en una discusión con Gadamer y con la hermenéutica filosófica en las distintas variantes de ésta. (Aparte de eso, en todo ello Habermas depende también muy básicamente del libro de St. Toulmin *Los usos de la argumentación*).

He dicho que esas formas de discurso son formas de reflexión de la acción comunicativa, es decir, de la interacción coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse. Ésta es la forma primaria de empleo del lenguaje, de suerte que en cuanto abrimos la boca, lo que decimos queda incurso en varias dimensiones de validez. Pues bien, para analizar la interacción lingüística, Habermas ha recurrido a la teoría contemporánea de los «actos de habla», introduciendo en ella importantes diferenciaciones. Pero no sólo eso. N. Chomsky habla de una «competencia lingüística» del hablante nativo, la reconstrucción de la cual es el cometido de la «teoría gramatical». En esa competencia subyace una competencia lingüística universal, cuya reconstrucción (conforme al sueño de la «lingüística cartesiana») consistiría en una «gramática universal». J. Piaget desarrolla una psicología evolutiva, que consiste (en palabras de Habermas) en una reconstrucción de otra «competencia universal de la especie», a saber: de la «competencia cognitiva». Pues bien, Habermas introduce la idea de «competencia interactiva», como otra competencia también universal de la especie. Frente a la idea de pragmática empírica, también la coordinación lingüística de la acción tendría elementos universales (nos hemos referido a algunos de ellos) cuya reconstrucción sería el objeto de una «pragmática universal». La teoría de la comunicación de Habermas y la teoría de la racionalidad de Habermas se presentan, pues, en la forma de una «pragmática universal del lenguaje».

Pero al volver a hablar hace un momento de la tesis de la «colonización» del mundo de la vida por imperativos sistémicos, la hemos reducido a una contraposición entre tipos de acción y en definitiva entre tipos de racionalidad todos ellos

imprescindibles. Por tanto, la teoría de la acción comunicativa de Habermas tiene que contener una discusión del significado y alcance de las teorías de la decisión racional (de la «teoría de la decisión» y la «teoría de juegos») aparte de con el funcionalismo sistémico y la teoría de sistemas. Racionalidad comunicativa, racionalidad con arreglo a fines, y racionalidad sistémica son conceptos todos ellos absolutamente imprescindibles en la teoría de la sociedad de Habermas, que Habermas trata de articular, pues se refieren a las formas de racionalidad específicas de los ámbitos constitutivos de las sociedades modernas.

Por último, al hablar de los distintos tipos de «discurso», he subrayado que al hacer referencia a ellos, nos estábamos situando ya en lo que Habermas llama las «formas de comunicación» moderna y contemporánea. Con ello estaba indicando que la obra de Habermas contiene una prolija discusión con las filosofías modernas de la historia, con las teorías sistémicas de la evolución social (Marx, Spencer, N. Luhmann), con la teoría de Weber del proceso de racionalización de las imágenes del mundo. Pero sobre todo contiene una detallada apropiación de la teoría de E. Durkheim de las «formas elementales de la vida religiosa» y de la evolución de las formas de solidaridad social en conexión con «la división del trabajo social». Habermas construye su «paradigma de la comunicación» arrojándose muy básicamente a un Durkheim interpretado a través de los apuntes filogenéticos de G.H. Mead en «Espíritu, persona y sociedad» (textos editados por Ch.W. Morris en 1934), recurriendo a tal fin a ideas de J. Piaget y L. Kohlberg.

¿Hay que añadir, después de todo esto, que Habermas en ciencias sociales es hoy «todo», pero «reciclado», como me decía mi alumno? (Y la verdad es que en ocasiones ese «todo» tiende a deslizarse hacia un inextricable embrollo. En ese todo no siempre está todo bien filtrado. En ocasiones no supera el nivel de una ecléctica acumulación de notas, observaciones y apuntes. Sobran materiales y falta esquema teórico).

Y como Habermas es todo, resulta que, cuando aparece por algún sitio, congrega a los especialistas de las más diversas ciencias sociales, que por lo general se hablan poco entre sí, en espera de que Habermas les diga algo sobre sus respectivas disciplinas y de la importancia que tienen en el todo de las ciencias sociales. Y también está allí el público en general, un abundantísimo público más bien de centro-izquierda, de una izquierda liberal que se queda hoy sin referentes, y está allí esperando que Habermas le oriente sobre la situación del presente. Y no pocas veces ocurre que nadie se entera de mucho, e incluso a veces simplemente nadie se entera de nada. Es el «fenómeno Habermas».

## 15. FILOSOFÍA DEL DERECHO

En España, «los éticos» han convertido la teoría de la comunicación de Habermas y la «ética del discurso» de Habermas en una especie de apelación moral a la disponibilidad a la comunicación y al entendimiento. Tal llamada moral a la comunicatividad está muy bien, pues debemos ser comunicativos, más que no-comunicativos o incommunicativos, debemos ser conversables más que no conversables,

y quien no lo es por naturaleza debe autoimponérselo como deber. Pero yo creo que no es en esta cuestión donde está el «punto» de la teoría de la comunicación de Habermas. Voy a entrar en esto muy brevemente a fin de poder añadir alguna cosa sobre la filosofía del derecho de Habermas y de poder sacar algunas conclusiones de todo lo que vengo diciendo.

Lo que Habermas dice es que, en las esferas de socialidad más básicas, la «integración social» sólo puede producirse (es decir, la «solidaridad social» sólo puede generarse) a través del medio que es la «interacción comunicativa», es decir, de aquel tipo de interacción coordinado por un tipo de empleo del lenguaje en el que el hablante inexorablemente entabla con sus actos de habla pretensiones de validez enderezadas a un entendimiento posible, ante las que el hablante se posiciona con un *sí* o con un *no*. Ahora bien, si esto es así, lo que sí parece claro que ese mecanismo inexorablemente asegura es la desintegración de todo orden social, y no la integración. Ese mecanismo parece volver imposible la estabilidad de cualquier orden, y ello aun prescindiendo del escaso radio de la integración que las formas elementales de comunicación son capaces de asegurar. (Pues el «mundo de la vida» es la caja de resonancia tanto de los problemas de integración sistémica como de los propios problemas de integración social, y al discurrir sus procesos a través de la comunicación lingüística esos problemas se truecan en disenso, en «noes», en ruptura. Aparte de eso hay que contar con los «noes» de la arrogancia, y de la autooscuridad humana, que son también legión).

A esta imposibilidad de que el mecanismo del entendimiento consiga lo que sin él tampoco cabe conseguir, no debemos quitarle nada de su (digamos) trivialidad; la historia humana ha sido ciertamente una historia bien «movida» en lo que se refiere a estabilidad de las formas de socialidad. Ya decía Kant que el hombre se caracteriza por su «sociabilidad insociable» o por su «insociabilidad sociable». Habermas simplemente traduce esa idea de Kant a conceptos de una teoría sociológica y filosófica de la comunicación.

Pues bien, si todo ello es así, en la medida en que haya habido orden social o pueda haberlo, han tenido que darse mecanismos (y tienen que poder darse mecanismos) de mediación entre la *facticidad* del orden y la dimensión de la *validez* en la que, en cuanto abrimos la boca, queda incurso lo que decimos. Pues es la pretensión de validez inexorablemente asociada con lo que decimos, la que suscita el posible posicionamiento del oyente con un «no». Y esta negativa representa siempre algún tipo de perturbación en el proceso de interacción, mediante el que queda abierta la posibilidad de desintegración. Si hay orden, y el orden depende siempre también (y decisivamente) de la posibilidad realizada de entendimiento comunicativo, entonces tiene que haber mecanismos que sin desactivar la operación del acuerdo comunicativo (e incluso activándola por su lado de mecanismo por el que inexorablemente han de pasar la creación de orden y la confirmación del orden), dilaten e incluso desactiven los efectos desintegradores del disenso. Hablar de esos mecanismos es hablar de la estructura de las «formas de comunicación» o «formas de integración social» o «formas de solidaridad social», o por lo menos de esenciales ingredientes de ellas.

A este último respecto Habermas suele empezar hablando del elemento conservador que representa el «mundo de la vida» como trasfondo de los procesos de

interacción lingüística. Lo que el sociólogo, poniéndose a las espaldas del agente, tematiza como cultura, o como sociedad, o como personalidad (los tres componentes del «mundo de la vida»), constituye para el agente más bien presuposiciones de fondo o supuestos de fondo o habilidades y rutinas de fondo en los que él está, o en los que él consiste. En el proceso de intercambio lingüístico sólo se tematizan pequeños fragmentos de ese saber de fondo o esos supuestos de fondo culturales, sociales o personales y por tanto sólo pequeños fragmentos de él o de ellos pueden ser problematizados. Y así las problematizaciones se rompen contra la roca dura de la masa de saber de fondo no tematizado y acaban rezumándose en él. Este saber de fondo representa un tipo de saber, que no es que no debemos cuestionarlo, o no tengamos que cuestionarlo, sino que simplemente no está en nuestras manos el cuestionarlo. Resulta que, muchas veces, supuestas revoluciones han dejado intactos continentes enteros de pautas culturales, de formas de relación, y de lo que se consideran dotes y habilidades personales; y otras veces simples accidentes y pequeñas modificaciones han provocado en todo ello tematizaciones y problematizaciones y transformaciones en cascada. El saber de fondo representa, pues, un elemento conservador, o un elemento cuya problematización tiene más bien el carácter de algo que nos pasa, y sólo muy limitadamente el carácter de algo que quepa emprender conscientemente.

Otro mecanismo de mediación entre facticidad y validez, estructurador ya de formas de integración (de las formas de integración tradicionales), han sido las «instituciones sacras». Éstas se caracterizan, dice Habermas, por una especie de amalgama de validez absoluta y facticidad abrumadora. Habermas aprovecha para el análisis de ello toda la fenomenología contemporánea de lo «sacro» y lo «santo». Lo santo fascina y repele; vale, pero además nadie puede osar tocarlo sin morir. Mediante tal amalgama y aun fusión de santidad y de capacidad de coerción, coerción que no es sino la del poder abrumador de lo santo mostrándose en ese su poderío, los quicios de la organización de la existencia colectiva quedan a resguardo de toda problematización y quedan asegurados por una especie de (para nosotros contradictorio) consenso imperativo (o efectivo «acuerdo adscrito»).

Pero modernidad («secularización», «forma moderna de comunicación») significa también deshacimiento de la amalgama de facticidad y validez que distingue a las instituciones sacras. El hombre moderno distingue muy bien entre orientarse uno a entenderse y orientarse a maximizar su utilidad, y entre lo que se nos impone por convicción y lo que se nos impone por coerción; por buenas que puedan ser las razones que asistan al ejercicio de la coerción, una cosa es obligar coercitivamente y otra convencer. Por lo demás, el propio deshacimiento de la amalgama de facticidad y validez, y la lenta institucionalización de los discursos teórico y práctico tienen por efecto una sistemática producción de problematizaciones en cascada. Pese a todo el contrapeso conservador que el saber de fondo pueda seguir ejerciendo, resulta que continentes enteros de ese saber quedan de antemano devaluados. En amplias esferas de socialidad la producción de orden depende directamente, pues, de las operaciones expresas de entendimiento de los agentes (o del «acuerdo adquirido»). Y la pregunta es: ¿cómo es posible la estabilización de orden social a través de la comunicación, cuando la negatividad de ésta queda suelta, es decir, cuando la acción queda suelta de los frenos que le impone la sacralidad y de la

como un sistema de señales que se hace efectivamente valer, respecto al que el agente puede adoptar una actitud «racional con arreglo a fines», pues de nadie se exige que actúe *por respecto* a la ley, con tal de que lo haga de conformidad con ella. Las normas jurídicas permiten (en la economía, por ejemplo) la constitución de nuevos ámbitos de socialidad que serían impensables mediante otro tipo de regulación. Y a los ámbitos directamente dependientes de la interacción comunicativa el derecho los recubre de forma que se neutralizan los efectos desintegradores del disenso, o al menos los aplaza, en ocasiones *sine die*. Cuando el mecanismo del entendimiento fracasa (piénsese, por ejemplo, en la esfera de la familia), el afectado puede apelar a normas jurídicas.

Y sin embargo, por el lado de la producción del derecho, o del establecimiento del derecho, o de la positivación del derecho, el derecho tal como se articula en los Estados democráticos de derecho libera y deja suelto todo el potencial de crítica, de cuestionamiento, de cambio, de racionalización, de integración y de desintegración, re-integración (y también de exclusión), que la interacción comunicativa comporta. Pero libera y deja suelto todo ese potencial regulando a la vez (al menos) la posibilidad de tratamiento «discursivo» (argumentativo) de las materias percibidas como problemáticas, es decir, asegurando en definitiva la posibilidad de que quien queda sujeto a la norma pueda considerarse a la vez autor de ella.

Las instituciones políticas encargadas de poner y cambiar el derecho, que vienen ellas mismas jurídicamente constituidas y reguladas, dependen de los espacios sociales de opinión pública, sostenidos por la «sociedad civil», que también vienen jurídicamente regulados; aquéllas conectan con éstos a través de los procesos públicos de «formación de la opinión y la voluntad» y del sistema electoral. El derecho comunica así con sus fuentes políticas y fuentes sociales de legitimidad, de modo que se convierte en un mecanismo coercitivo estabilizador de orden, que se estabiliza a su vez organizándose reflexivamente a sí mismo e incorporando (juridificando), a la vez que deja libres sus propias fuentes de legitimidad.

Esas instituciones y esos espacios son el «soberano» que Habermas proceduraliza en términos de «teoría de la comunicación» capaz de imponer el derecho que dicta, mediante la inmensa capacidad de coerción depositada en el «príncipe». Esa idea de Habermas de un «poder comunicativo» que por vía de los mecanismos constitucionales se transforma en «poder político-administrativo» tampoco carece de plausibilidad. Pues cuando ocurre que, en el contexto de los supuestos normativos de la forma moderna de comunicación, el poder del «príncipe» no puede entenderse como plasmación del poder del «soberano», dice Habermas, esto es, cuando ocurre que (en el contexto de cabezas modernas) el poder político-administrativo no puede entenderse como resultado (vía mecanismos constitucionales) del poder comunicativo, es decir, del poner generado en los espacios públicos libres, ese poder del «príncipe» acaba derrubándose. Regímenes armados hasta los dientes se vienen abajo cuando les resulta adverso el «poder de la opinión»; aunque, naturalmente, éste es sólo un llamativo aspecto de esa idea de poder comunicativo en la que aquí no puedo entrar. En relación con esta idea de «poder comunicativo», Habermas se limita por lo general a estudiar aquellos momentos de *vibración* de los espacios públicos liberal-democráticos, en los que se cotematizan enfáticamente (a la vez que

quedan corroborados) los propios supuestos del procesamiento argumentativo público de temas y problemas.

No puedo seguir hablando de la teoría del derecho de Habermas, pero estos breves apuntes, y todo lo que he venido diciendo, pueden bastar para señalar algunos problemas que afectan a la estructura no sólo de *Facticidad y validez*, sino de toda la obra de Habermas.

## 16. LOS LÍMITES DE LA OBRA DE HABERMAS

En su «Filosofía del derecho», Kant dice que, para responder a su propia idea, el derecho ha de articularse en tres partes: ha de articularse en «derecho estatal», «derecho de gentes» y «derecho cosmopolita», de suerte que si falla alguna de estas partes fallarán las tres (en lo que legitimidad del derecho se refiere). Y ello, dice Kant, se debe a la condición de «globalidad» de la existencia humana, es decir, se debe a que la existencia humana se desarrolla sobre un globo. Y toda esta cuestión es propiamente el tema de *La paz perpetua* de Kant. Pues bien, en las setecientas cuatro páginas del original alemán de *Facticidad y validez* de Habermas hay una sola referencia incidental a derecho internacional que ocupa unas cinco líneas. (Por otra parte, Habermas se ha encontrado con muy serios problemas a la hora de reformular con los medios de una teoría de la comunicación el concepto moderno de derecho subjetivo, que implica la facultad de descolgarse de todo contexto de comunicación; a este respecto me parece que los intentos de Habermas han constituido un fracaso. En esto no puedo entrar).

En *Más allá del Estado nacional* Habermas señala cómo después de la Segunda Guerra Mundial, bajo el paraguas del enfrentamiento entre las dos grandes potencias, los Estados europeos (y no sólo Alemania) quedaron privados en la práctica de los derechos de soberanía hacia el exterior. Con ello, en estos sistemas políticos reducidos a «política interior», la dialéctica «amigo-enemigo» se trueca en una profundización de la dialéctica «ponente-oponente» en el proceso de discusión democrática, con la consiguiente radicalización y ampliación de los derechos individuales y políticos y sociales básicos, a las que me he referido al principio de esta exposición.

No necesito subrayar la importancia de esta cuestión en relación con la caracterización de las sociedades europeas de la posguerra, que he hecho al principio del presente artículo. Esa reducción de la política de esas sociedades básicamente a «política interior» es un supuesto de primer orden. Ahora bien, en ninguna parte de la obra de Habermas se estudian esos supuestos carlschmittianos de política internacional que están a la base de esta reducción del «soberano» de las democracias europeas a espacio público democrático interno. Ni se estudian, ni propiamente hay lugar conceptual para ellos. Habermas simplemente ignora todo eso, o se limita a mencionarlo incidentalmente, pero sin que nada de ello quede conceptualmente incorporado en la teoría. Y lo curioso es que todo ello desempeña ya un importante e incluso decisivo papel tanto en los escritos políticos de Kant como en la «Filosofía del derecho» de Hegel.

Por otro lado, en *Teoría de la acción comunicativa*, como ya he dicho, y en toda la obra posterior de Habermas, resulta central la suposición de una relación de complementariedad funcional entre «el Estado» y «la economía» (así, en abstracto). Esta abstracción es sólo aparente, pues Habermas simplemente está suponiendo una «economía nacional» cuyas variables básicas pueden ser manipuladas por cada «administración estatal». Esa relación de complementariedad es siempre una relación de complementariedad keynesiana entre «Estado nacional» y «economía nacional». Pues bien, cuando, a causa de la internacionalización de importantes dimensiones de la economía, ello deja de ser así, la obra de Habermas ofrece muy pocos elementos para analizar la nueva situación (pese a su tardía apelación a *La Paz perpetua* de Kant, en la que ello no hace sino volverse aún más patente). A fines de los años setenta Habermas tuvo un enfrentamiento en el Instituto Max Planck de Starnberg con el grupo de investigación dirigido por F. Fröbel (editor del trabajo publicado en los años setenta en Siglo XXI *La nueva división internacional del trabajo*). En los estudios de este grupo se analizaba cómo se estaban viniendo abajo algunos supuestos muy básicos del orden económico keynesiano, principalmente la suposición de una «economía nacional» cuyas principales variables básicas podían ser controladas por la administración del Estado. El periodo histórico de vigencia del espectro completo de ese tipo de economía sería, pues, corto (mucho más tarde E. Hobsbawm hablaría de «el corto siglo XX»). Habermas descalificó expresamente esta clase de investigaciones, en las que no veía más que un economicismo trasnochado. Como he dicho más arriba, creo que de la correcta idea de que el «trabajo abstracto» había perdido su capacidad de determinar los desenvolvimientos sociales, Habermas infirió erróneamente que una economía aguijoneada por la alta tecnología y las nuevas posibilidades de comunicación, en recíproca conexión con la distribución internacional del poder, no iba a determinar incluso el destino de las sociedades particulares a las que su análisis se reduce. Me parece también que quizá a través de obras del tipo de *El sistema de las sociedades modernas* (1971) de T. Parsons, de la que Habermas depende directamente incluso en *Facticidad y validez*, Habermas fue víctima de la ideología de las «teorías del desarrollo económico» y de las «teorías de la modernización económica» de los años sesenta. En todo caso la concepción de *Teoría de la acción comunicativa* está cortada estrictamente a la medida de la idea de una relación de complementariedad keynesiana entre Estado nacional y una economía nacional.

Habermas está lejos, pues, de tener la concepción adecuada para estudiar las formas de exclusión que la nueva situación genera y los movimientos de población y movimientos sociales a que dan lugar.

La ignorancia analítica por parte de Habermas de este marco más general que excede el marco de las sociedades que Habermas analiza y que hoy incluso se convierte en problema interno para ellas, causa a veces perplejidad en el lector; y ello por más que Habermas tienda a suplir la ausencia de análisis adecuado de ese marco con intensas apelaciones morales con las que difícilmente cabría no estar de acuerdo («Habermas aboga por un mayor diálogo entre civilizaciones» reseñaba la prensa hace unos meses). Como era de esperar, Habermas no podía menos de reaccionar al famoso libro de E. Hobsbawm *La época de los extremos, el corto siglo XX*

(1994). Y en una conferencia pronunciada no hace mucho en la Universidad de Magdeburgo, titulada «Nuestro breve siglo», leemos (no soy yo el traductor): «La victoria de los aliados puso no sólo las condiciones necesarias para el desarrollo democrático de la República Federal de Alemania, de Japón y de Italia, sino también de España y Portugal». Vaya por Dios. En el contexto en que esto está dicho, lo único que Habermas puede querer decir es que sin la derrota del fascismo por los aliados, ni siquiera en 1977, es decir, treinta y dos años después del final de la Segunda Guerra Mundial, España hubiera tenido una constitución democrática (¡bonita manera de derrotar el fascismo y de poner las condiciones para un desarrollo democrático en España!). Puede que ello sea verdad, pero el análisis no es, ciertamente, muy fino.

Ahora bien, quien piense, como es mi caso, que de ninguna manera deberían tirarse por la borda los elementos en que se articuló la experiencia europea de posguerra y que el camino más razonable que también una humanidad globalizada podría emprender, sería el de dotarse de las estructuras y espacios necesarios que hiciesen posible una generalización de la experiencia europea de posguerra, quien piense así, sigue teniendo en la principal obra de Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa* (después la producción de Habermas da un bajón), una de las mejores descripciones de esa experiencia y de algunos de sus principales supuestos. Y si se trata de generalizarla, en la obra de Habermas (si se la analiza a fondo, críticamente y con distancia) se ven de forma especialmente clara los límites que habría que delimitar.