

ETICA Y COMUNICACION

(Una discusión del pensamiento ético-político
de Jürgen Habermas)

Por JAVIER MUGUERZA

I

La adscripción de Jürgen Habermas a una cierta tendencia de pensamiento basada en la reconsideración de la teoría del contrato social goza hoy de reconocimiento general en la filosofía moral y política contemporánea. Por mi parte, he insistido alguna vez en semejante interpretación «necontractualista» de la obra habermasiana, inserta en una tradición cuyos orígenes se remontan a Rousseau y, sobre todo, a Kant (1). Destacados comentaristas de Habermas que, como Rüdiger Bubner, han reparado expresamente en su contractualismo no han dejado de contrastar, por otra parte, la posición habermasiana con la de un necontractualista tan conspicuo como John Rawls (2): «Sobre la base del modelo de un diálogo entre sujetos racionales se dejan ver los lineamientos de una teoría contractual de la sociedad ... por más que Habermas no llegue exactamente a resucitar la teoría del contrato social en los términos en que ha intentado hacerlo un Rawls.» Pero ni

(1) Así lo he hecho, por ejemplo, en mi trabajo «Habermas en el 'reino de los fines'», en ESPERANZA GUIÑÁN (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos (en prensa).

(2) Cfr. R. BUBNER: *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981, págs. 195 y sigs. Entre nosotros, Raúl Gabás ha llamado la atención sobre la interpretación habermasiana de «la razón como voluntad general» en su tesis doctoral inédita *La unidad de la razón en Jürgen Habermas*, IV, c. III. Sobre este punto puede, asimismo, verse mi trabajo «Entre el liberalismo y el libertarismo», *Zona Abierta*, 30, 1984, págs. 1-62.

Bubner ni otros autores, asimismo interesados en tal contraste (3), han prestado la debida atención a las diferencias «genealógicas» que separan a Habermas y Rawls. Pues, dejando a un lado la presencia en sus respectivas genealogías de clásicos no compartidos, como Locke en el caso de Rawls o Hegel en el de Habermas, en lo que concierne a esos clásicos nada hay tal vez tan llamativo como la distinta actitud de Habermas y Rawls ante la obra de Marx.

Rawls, hoy por hoy, tiene pendiente un ajuste de cuentas con esa obra, en tanto Habermas no duda en presentarse como marxista a su manera, la manera de la escuela de Francfort y, dentro de ésta, la suya peculiar.

Quizá convenga entonces, antes de entrar de lleno en el contractualismo de Habermas, comenzar por decir algo acerca de su «marxismo». Como es sabido, su intento de «reconstrucción del materialismo histórico» ha acabado embarcando a Habermas nada menos que en el proyecto de elaborar una teoría de la evolución social (4). La teoría del desarrollo del capitalismo vendría a encuadrarse así, al modo de un —¿penúltimo?— capítulo, dentro de esa más amplia teoría evolutiva de la sociedad. Pero, en un primer momento, Habermas la ha hecho objeto de un tratamiento independiente, como es el caso, por ejemplo, del que se le dispensa al sesgo en su trabajo *Técnica y ciencia como «ideología»* (5). Un tratamiento este cuya consideración une a otras ventajas, como la de permitirnos un ahorro considerable de energías, la de hacernos de entrada reparar en la «teoría de la racionalidad», a la que Habermas ha dedicado desde entonces lo mejor de su esfuerzo.

El arranque de dicho tratamiento es, por lo pronto, una discusión de los ataques de Marcuse a la noción «weberiana» de racionalidad, concebida como la «racionalidad teleológica» (*Zweckrationalität*) (6). Según advierte Thomas

(3) Véanse, entre otros, los trabajos de HERBERT KITSCHELT: «Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie: Prozedurale Ethik bei John Rawls and Jürgen Habermas», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, LXVI, 3, 1980, págs. 390-429, y SEYLA BEN-HABIB: «The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas», *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 1982, págs. 47-74.

(4) Cfr. los textos recogidos en la tercera parte de J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort del Main, 1976 (hay trad. cast. de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Madrid, 1981).

(5) J. HABERMAS: «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», en la obra del mismo título *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Francfort del Main, 1968 (hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Madrid, 1982), págs. 48-103. Originariamente publicado en la revista *Merkur*, el texto se halla significativamente dedicado a Marcuse con ocasión de su setenta cumpleaños. Véase también del autor su introducción a J. HABERMAS (ed.): *Antworten auf Herbert Marcuse*, Francfort del Main, 1968, páginas 9-16 (hay trad. cast. de M. Sacristán, Barcelona, 1969).

(6) A los efectos de su ulterior contraposición con la racionalidad deontológica o propiamente ética, traduzco aquí por «racionalidad teleológica» lo que en otros luga-

McCarthy, sin duda el intérprete más fidedigno del pensamiento de Habermas con que contamos en la actualidad (7), la toma de posición ante aquella noción ocupa un lugar central en la filosofía de este último, como por lo demás ocurre con el resto de la filosofía francfortiana, incluida naturalmente la de Marcuse. La *racionalidad teleológica*, cuyo auge caracteriza para Max Weber a la modernidad, no es sino la sistemática aplicación de la razón a la determinación de los medios más adecuados para la consecución de los fines perseguidos por la acción humana. En cuanto tal, se halla bien lejos de constituir un invento de Weber. De hecho, éste se limitó a registrar su progresiva implantación en la vida social moderna hasta llegar a gobernar —en conexión estrecha con la institucionalización del desarrollo científico y técnico— áreas cada vez más extensas de la misma, como la actividad económica o la organización burocrática de la sociedad, con la consiguiente secularización de las concepciones tradicionales del mundo, y aun de la tradición cultural en su conjunto, antaño encargadas de orientar la praxis social. Lo que es más, el proceso de expansión de ese tipo de racionalidad —que Weber bautizaría con el nombre de proceso de «racionalización»— no dejó de despertar en él sentimientos encontrados. Por un lado, el proceso de racionalización habría contribuido a liberar al pensamiento humano de buen número de «supersticiones, prejuicios y errores» con que la tradición lo atenazaba, cumpliéndose de este modo uno de los designios capitales de la Ilustración. Pero, por otro lado, la confianza ilustrada en que semejante progreso en el orden del conocimiento llevase aparejado un progreso moral acabaría revelándose ilusoria en un mundo cuyo «desencantamiento» religioso comportaba, en definitiva, un vacío de sentido y al que el triunfo de la razón —bajo la forma del dominio impersonal de las fuerzas económicas y de la burocracia— convertía en una «jaula de hierro». Weber tomó absolutamente en serio, desde luego, la advertencia de Nietzsche sobre el advenimiento del *nihilismo* como la lógica conclusión de las grandes ideas y valores de la humanidad (8). Y, por lo que

res —por ejemplo, en *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 2.ª ed., 1986— he traducido por «racionalidad de los (fines que son) medios (para la consecución de otros fines)» o, abreviadamente, «racionalidad de los medios» en cuanto contrapuesta a la «racionalidad de los fines últimos o valores», que se correspondería con la también llamada por Weber «racionalidad valorativa».

(7) Cfr. el capítulo I de su excelente obra *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.-Londres, 1978, 2.ª ed., 1981 (McCarthy traduce en él *Zweckrationalität* como *purposive rationality* o *means-end rationality*).

(8) Recuérdese la famosa alusión de WEBER en *Die Protestantische Ethik*, ed. J. Winckelmann, vol. I, Tübinga, 1973, págs. 187 y sigs., a la *stahlhartes Gehäuse* en que quedaría aprisionado «el último hombre» de nuestra civilización. Junto a Nietzsche, Weber tiene también en cuenta a Marx y su denuncia del mundo moderno

a éstos se refiere, se mostró convencido de que la muerte del Dios único —junto a la incapacidad de la racionalidad teleológica, o racionalidad de los fines que son «medios» con vistas a la consecución de otros fines, para hacerse cargo de nuestros «fines» últimos o valores— instauraba un «nuevo politeísmo» en que el enfrentamiento de los dioses, o acaso los demonios, habría de confiarse al azar o al destino pero escaparía en cualquier caso al gobierno de la razón. Lo que por cierto entraña una expresiva proclamación de escepticismo acerca de las posibilidades de una problemática «racionalidad valorativa» (*Wertrationalität*) (9), o cualquier sucedáneo suyo, que aspirase a terciar en los conflictos de valores en que la humanidad se ve enzarzada, en lugar de dejarlos entregados a la irracionalidad pura y simple.

Las consecuencias de este escepticismo para la vida política no se hacen esperar. Descartada la posibilidad de toda resolución racional de nuestros conflictos valorativos, que son en última instancia conflictos de intereses o se hallan cuando menos invariablemente asociados a ellos, la política se convierte en un asunto de fuerza en el que las cuestiones de legitimación han de ceder el paso a la desnuda imposición autoritaria del poder. Y es muy probable que haya sido este aspecto de la descripción weberiana del proceso de racionalización y consiguiente «modernización» de la sociedad —donde la diagnosis no ha de ser confundida en ningún caso con una profesión de fe irracionalista, pues un diagnóstico es perfectamente compatible con la pesadumbre ante el mal diagnosticado— el que más acuciantemente ha suscitado la reacción de la escuela de Francfort (10). Si bien, con una ambigüedad

capitalista como un mundo que ha quedado «vaciado de espíritu» y reducido a un «estuche vacío», según nos recuerda JOSÉ LUIS ARANGUREN: *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid, Taurus, 1981, págs. 154 y 166. Con ello —cfr. ARTHUR MITZMAN: *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, 1969, cap. 6 (hay trad. cast. de A. Sánchez Pascual y M. D. Castro Lobera)— culminaría el doble proceso de «pérdida de sentido» (*Sinnverlust*) y «pérdida de libertad» (*Freiheitsverlust*) en que parecía cifrar Weber el destino del racionalismo occidental.

(9) En rigor, Weber ni tan siquiera concedía que cupiese hablar de una racionalidad propiamente valorativa —por ejemplo, que fuese posible calificar de «racional» a un sistema dado de valores o discutir «racionalmente» acerca de sistemas de valores contrapuestos—, limitándose a admitir la posibilidad de referirnos a un «actuar valorativamente racional» (*wertrationales Handeln*) —cfr. *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. Winckelmann, 4.ª ed., 3 vols., Tubinga, 1956 (hay trad. cast. de J. Medina Echevarría y otros, 2 vols., México, 1969), vol. I, págs. 18— en que la acción se regiría por las convicciones del actor, esto es, de acuerdo con los «mandamientos», «exigencias» o «deberes» a que éste crea hallarse sometido e «independientemente de las consecuencias previsibles de sus actos».

(10) Cfr. DAVID HELD: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, 1980, págs. 65 y sigs.

de sentimientos comparable a la del propio Weber, el juicio de sus representantes clásicos acerca de la Ilustración ha incorporado en ocasiones registros «antimodernos» e incluso «premodernos» que, para incrementar la confusión, alguien acaso se inclinara a tildar hoy de «posmodernos»; mientras que su «racionalismo» ha solido oscilar entre la aceptación sin reservas del diagnóstico weberiano, lo que conduce a dar por bueno —como en el caso de Adorno y Horkheimer— el eclipse de la razón en nuestro tiempo, o el rechazo total de aquel diagnóstico, acompañado —como en el caso de Marcuse— de la propuesta de alternativas racionalizadoras de racionalidad harto dudosa (11). Muy distinto es el caso de Habermas, para quien el tránsito a la posmodernidad —que habría de pasar por la consumación del «proyecto de la modernidad» más bien que por su abandono— implica la asunción del proceso de racionalización weberianamente entendido, pero incluyéndolo en el marco de un proceso más vasto que en lo esencial coincidiría con la realización sin mutilaciones del programa de la razón ilustrada (12). Con ello se halla en situación de hacer justicia a Weber, pues reconoce la validez parcial de su diagnóstico, mas sin necesitar quedarse en él y sosteniendo, de hecho, la posibilidad de trascenderlo sobre la base de una noción más amplia de

(11) Cfr. THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, 1947 (hay trad. cast. de H. A. Murena, Buenos Aires, 1971); HORKHEIMER titularía precisamente *Eclipse of Reason*, N. York, 1947 (hay trad. cast. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, 1969), la primera parte, originariamente aparecida en inglés, de su obra *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, ed. A. Schmidt, Francfort del Main, 1967. Para la relación de los clásicos francfortianos, incluido el primer Marcuse, con la Ilustración, puede verse el capítulo 8 del libro de MARTIN JAY *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston-Toronto, 1973 (hay trad. cast. de J. Curutchet, Madrid, 1974), págs. 253 y sigs. En cuanto a la discusión habermasiana de Marcuse a que nos referimos a continuación, se tienen en ella en cuenta los textos de este último «Trieblehre und Freiheit», en *Freud in der Gegenwart*, Francfort del Main, 1957; «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers», en *Kultur und Gesellschaft*, 2 vols., Francfort, 1965, vol. I, y *One-Dimensional Man*, Boston, 1964 (hay trad. cast. de A. Elorza, Barcelona, 1969).

(12) Cfr. J. HABERMAS: «Die Moderne — Ein unvollendetes Projekt. Rede aus Anlass des Adorno-Preis», *Die Zeit*, 39, págs. 17 y sigs., 23-25, donde Habermas critica todo intento de superación de la modernidad que ignore a Weber como el fruto de una ilusión contemporánea: la ilusión de alcanzar la posmodernidad desde la premodernidad o la antimodernidad. Véase también SEYLA BENHABIB: «Modernity and the Aporias of Critical Theory», *Telos*, 42, 1982, págs. 39-59, así como el trabajo de MARTIN JAY «Habermas and Modernism», de próxima publicación en *Praxis International*, que conozco por amabilidad de su autor. En castellano puede leerse el de AGAPITO MAESTRE «Habermas y la modernidad o la relativización de un tópico», *Memoria del Instituto Fe y Secularidad*, 1983, págs. 68-77.

racionalidad que la que lo sustenta. La confrontación antes aludida con Marcuse constituye, sin duda, una buena ejemplificación de su punto de vista.

En la bien conocida interpretación marcusiana del proceso de racionalización, las acciones inspiradas por la racionalidad teleológica no perseguirían otro objetivo que el de la dominación, sea la de la naturaleza o la del hombre, por lo que la «racionalización» de marras ha de ser entendida, en definitiva, en un sentido más freudiano que weberiano. De modo muy especial, la ciencia y la técnica —que han coadyuvado a las transformaciones sociales necesarias para la implantación de una sociedad industrial avanzada— ofician, asimismo, de coartada para legitimar dentro de ella, bajo la invocación precisamente de la racionalidad, la perpetuación de la opresión social (13). De donde Marcuse extrae la conclusión de que la emancipación social no es concebible hoy sin el complemento de una transformación revolucionaria de la «razón científico-técnica», esto es, de la ciencia y la técnica mismas.

Aun aceptando en parte la asignación de una eventual función ideológica a la ciencia y la técnica dentro de nuestra sociedad, Habermas se muestra, en cambio, relictante a aceptar la propuesta marcusiana de una «nueva ciencia» y una «nueva tecnología» cualitativamente diferentes de las hasta ahora conocidas, propuesta esta reminiscente —entre otras reminiscencias, ninguna de ellas demasiado grata— de los fantasiosos arrebatos de la filosofía de un Franz von Baader (14). Pero lo importante es el porqué de dicha relictancia. En opinión de Habermas, la ciencia y la tecnología que conocemos, como la estructura misma de la «acción teleológicamente racional» (*zweckrationales Handeln*), responden a una necesidad de nuestra especie —la de garantizar su preservación por medio del trabajo— que hace imposible renunciar a ellas sin un profundo cambio, difícil de imaginar por el momento, en la articulación histórica de la condición humana. De suerte que, más que contradecir a Weber, lo que se impone es proceder a completar la insuficiente concepción de la racionalidad que se derivaría de su restricción a la racionalidad teleológica. Y es con esa finalidad como Habermas

(13) HABERMAS: «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», cit., págs. 49-53.

(14) Entre esas reminiscencias, HABERMAS, *op. cit.*, págs. 54 y sigs., señala la de Schelling. Pero, por lo demás, no deja de recordar que el tema de la promesa de la «resurrección de la naturaleza caída» —presente en la filosofía natural de esos autores— es familiar en la tradición del misticismo judío y «reaparece en los *Manuscritos* parisinos de Marx, constituye hoy un tópico central de la filosofía de Bloch y, en forma refleja, inspira asimismo las más recónditas esperanzas de Benjamin, Horkheimer y Adorno». Habermas, por otra parte, alude también a la deuda de Marcuse con el HUSSERL de *La crisis de las ciencias europeas* o el HEIDEGGER de *La pregunta por la técnica*.

introduce, junto a la categoría del *trabajo*, la categoría de la *interacción*, que apunta a otra necesidad de nuestra especie no menos fundamental que la anterior (15): «Por 'trabajo' o acción *teleológicamente racional* entiendo o bien la acción instrumental, o bien la acción estratégica, o bien la conjunción de ambas ... Por 'interacción' entiendo, en cambio, la *acción comunicativa*, la interacción simbólica.» La tipología de la *acción* que traslucen tales categorizaciones deja sin duda demasiados cabos sueltos, y las observaciones al respecto de McCarthy y otros autores han obligado a Habermas a precisarla en más de un extremo (16). Para nuestros propósitos presentes, sin embargo, basta con aclarar a grandes rasgos lo que entiende Habermas por acción instrumental y estratégica, de una parte, y acción comunicativa de la otra. Los dos primeros tipos de acción consisten en aplicaciones del conocimiento científico respectivamente tendentes a facilitar el control racional del medio externo, natural o social, o la adopción de decisiones racionales en orden a desenvolvernos dentro de él. Mientras su racionalidad se mide por el logro de tales objetivos, lo que hace de la acción teleológicamente racional una acción «orientada al éxito» (*erfolgsorientiert*), la racionalidad de la acción comunicativa, que se halla «orientada hacia la comprensión intersubjetiva» (*verständigungsorientiert*), no se reduce a la racionalidad teleológica y alcanzaría su plenitud en el ejercicio sin trabas de la comunicación. Dada la insuficiencia de la noción de racionalidad antes examinada, nada de extraño tiene que la caracterización weberiana de la «racionalización» —constreñida a hacerse eco de las repercusiones del progreso científico-técnico sobre

(15) *Op. cit.*, pág. 62. Para una primera formulación de la distinción, cfr. HABERMAS: «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenseiter Philosophie des Geistes», en H. BRAUN-M. RIEDEL (eds.): *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967. El trabajo se halla asimismo recogido en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, cit., págs. 9-47.

(16) La principal de las dificultades apuntadas por MCCARTHY, *op. cit.*, págs. 24 y sigs., tiene que ver con el hecho de que tanto la «acción estratégica» como la «acción comunicativa» pueden ser por igual *acciones sociales* o «interacciones», a diferencia de la «acción (puramente) instrumental», que no necesita serlo. Como veremos a continuación, Habermas ha recogido esta objeción, proponiendo un nuevo criterio de clasificación de las acciones y haciendo, en definitiva, coincidir la distinción entre acción teleológicamente racional y comunicativa con la existente entre *acciones orientadas al éxito* (sean «instrumentales» o «estratégicas», sociales o no sociales) y *acciones orientadas a la comprensión intersubjetiva* (esto es, «comunicativas» y sociales). Cfr. HABERMAS: «Aspects of the Rationality of Action», en THEODORE F. GERAETS (ed.): *Rationality Today*, Ottawa, 1979, págs. 185-212, así como su respuesta a las objeciones —análogas en parte a las de McCarthy— de ANTHONY GIDDENS: «Labour and Interaction», en JOHN B. THOMPSON-DAVID HELD (eds.): *Habermas. Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982, págs. 148-61, 263-9.

la esfera institucional de las sociedades en trance de modernización— resulte insatisfactoria (17). Pero eso no debe hacernos olvidar que, en comparación con el marxismo, Weber tuvo ocasión de contemplar una sociedad capitalista que ya no era la de Marx y a cuyo ulterior desarrollo no es posible aplicar sin cualificaciones la falsilla del análisis marxista.

Por ejemplo, Marx no previó que la creciente interdependencia entre investigación científica y tecnológica acabaría convirtiendo a la ciencia en fuerza productiva predominante, como tampoco le fue dado prever que la intervención creciente del Estado para paliar las disfunciones de la sociedad de mercado acabaría modificando de manera no menos importante el cuadro de las relaciones sociales vigentes de producción. En el capitalismo tardío, lo primero fomenta la creencia de que el funcionamiento del sistema social constituye un problema de orden técnico más bien que de orden práctico, en tanto lo segundo contribuye a reforzar la lealtad de unas masas despolitizadas al Estado benefactor a cambio del mantenimiento de un nivel relativamente estable de bienestar social (18). *Tecnocracia y despolitización* se complementan mutuamente y conducen a la pérdida de función de la *participación* democrática en las tareas de decisión, confiada cada día más a los «expertos» o limitada a la periódica elección plebiscitaria de líderes alternativos cuya representatividad parece tener bastante más que ver con su capacidad para «representar» su propio liderazgo, como si de actores se tratase, que con la «representación» de sus electores. Como alguna vez se ha dicho, el establecimiento político norteamericano no hizo sino demostrar su realismo al llevar a la presidencia del país a un actor profesional, aunque, puestos a eso, cabría haberlo buscado de más talla que Reagan. Pero, bromas aparte, el caso es que la «teoría crítica» en la que, francfortianamente, hace Habermas consistir al marxismo se halla necesitada de revisión (19). Fenómenos tales como el de

(17) HABERMAS: «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», cit., págs. 65 y sigs.

(18) Cfr. *op. cit.*, págs. 74 y sigs., donde Habermas invoca los puntos de vista expuestos por CLAUS OFFE en «Politische Herrschaft und Klassenstrukturen», G. KRESS-D. SENGHAAS (eds.): *Politikwissenschaft*, Francfort del Main, 1969, y desarrollados ulteriormente en la obra de este autor *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates*, Francfort del Main, 1972.

(19) Véase el ya clásico trabajo de HABERMAS «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlín, 1963, lamentablemente cercenado de la traducción castellana de esta obra por D. J. Vogelmann, Buenos Aires, 1966. La acusación de «revisiónismo» no se les ha caído de la boca, desde entonces, a los críticos de Habermas procedentes de la ortodoxia marxista, siempre propensos a olvidar que —para una tradición intelectual como el marxismo— valdría muy bien el dicho de que «lo que no es revisión es plagio». Habermas, por su parte, tampoco deja de cuidar las formas, como lo muestra el eufemismo del término «reconstruc-

la lucha de clases o el de la falsa conciencia —cuya conceptualización jugaba un papel clave en aquella teoría— han de ser, por ejemplo, objeto de reinterpretación. Aun si el antagonismo clasista no ha sido eliminado, los mecanismos de regulación del conflicto social han conseguido al menos relegarlo a un estado de «latencia»; y de la conciencia tecnocrática imperante cabe decir que es «menos ideológica» que cualquiera de las ideologías precedentes, lo que ciertamente no hace sino incrementar su poder de imposición (20). El marxista ortodoxo siempre podrá alegar que el análisis habermasiano de recambio recae sobre un modelo de sociedad todavía lejos de una posible implantación a escala planetaria y susceptible, allí donde se halle efectivamente implantado, de experimentar la convulsión de crisis económicas al estilo clásico. Para su consuelo, Habermas ni siquiera necesita excluir esta última posibilidad, limitándose a apuntar la del surgimiento de crisis de otro estilo, como las llamadas *crisis de motivación* y *de legitimación* (21). Y, le guste ello o no al marxista ortodoxo, los factores que entran en juego en ese tipo de crisis —como sucede con el déficit de participación a que aludíamos— se dan también, y en no menor medida que en las sociedades capitalistas, en las sociedades de socialismo burocrático y autoritario. En última instancia, dicho déficit representa en el ámbito de la interacción un deterioro comparable al representado por la explotación económica en el ámbito del trabajo. Y su superación habría de constituir un objetivo emancipatorio no menos apremiante que la superación de esta última, como lo es el de hacer posible entre los hombres una comunicación libre de dominación.

Es el momento ahora de retornar a la cuestión del contractualismo que quedó apuntada más arriba. Para dejar hablar a Bubner: «Cada uno de los participantes en el diálogo habermasiano posee una serie de intereses particulares que se afana en perseguir en la práctica de su vida cotidiana ..., intereses que se hallan simplemente dados ... El diálogo entre esos sujetos, en

ción», preferido a «revisión» en el título de obras como la antes citada *Reconstrucción del materialismo histórico*.

(20) «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», cit., págs. 84-91.

(21) *Op. cit.*, págs. 100 y sigs. Habermas, como se sabe, ha profundizado en su diagnóstico de estas crisis en, entre otros lugares, su obra *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort del Main, 1973 (hay trad. cast. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, 1975). Aun cuando la coincidencia suela revestir la regularidad de una ley de la naturaleza, el «marxismo ortodoxo» no necesita coincidir siempre con el marxismo indocumentado, como lo muestra la concienzuda documentación de la crítica del diagnóstico habermasiano —tan ortodoxa como documentada— que ANTONI DOMÈNECH desarrolla en el prólogo a la edición castellana de *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* de HABERMAS, Barcelona, 1981, págs. 11-35.

tanto que dotados de igualdad y libertad, lo que garantiza a todos ellos las mismas posibilidades de expresión, constituye ahora un foro para la reflexión crítica sobre, así como la explícita consideración y el tratamiento consensual de, los intereses en cuestión ... El discurso intersubjetivo acerca de los intereses privados no equivale por sí solo, sin embargo, a la determinación de ningún interés universal ..., de lo que ha de encargarse una suerte de voluntad racional de corte rousseauiano, llamada a asegurar que el consenso alcanzado por medio de la interacción dialógica no sea meramente el fruto de un acuerdo relativo a la mutua tolerancia de los intereses privados, sino responda a intereses universales que obligan a todos y cada uno, pues Habermas no oculta que, en una perspectiva de futuro, está pensando en una moral universalista que cancele el divorcio modernamente introducido entre moralidad privada y legalidad formal» (22). Semejante divorcio entre lo privado y lo público tendría que sernos familiar.

Pues se trata ni más ni menos que del clásico divorcio señalado por Marx entre el hombre como «individuo» y el hombre como «ciudadano». Según Habermas, «una resolución de ese conflicto únicamente es concebible si desaparece la dicotomía entre moralidad interna y externa ... y la validez de toda norma pasa a hacerse depender de la formación discursiva de la voluntad de los potencialmente interesados» (23). Lo que constituye una reformulación —a este nuevo nivel— del problema de la conciliación de la sociedad civil y la sociedad política encerrado en el «mito de la autoidentidad» de Kolakowski, mas con la particularidad de que el nuevo nivel no es ahora otro que el de la ética, pues lo que se halla Habermas sentando son las bases de lo que llamará una «ética comunicativa». «Sólo una ética comunicativa asegura la universalidad de las normas admitidas y la autonomía de los sujetos actuantes, por cuanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de tales normas» —resume Habermas con una fórmula sobre la que habremos de insistir más adelante (24)—, «de suerte que tan sólo les sea dado reclamar validez a aquellas normas en las que todos los interesados se pongan de acuerdo, o lo puedan hacer, sin coacción, en tanto que participantes en un discurso, tras de haber entrado en un proceso de formación discursiva de la voluntad». Ahora bien, en la medida en que esa voluntad habría de ser algo muy parecido a una «voluntad general», ya no podrá satisfacerse simplemente con un acuerdo contingente acerca de los intereses particulares de los participantes en el discurso, sino exige su

(22) BUBNER: *Loc. cit.*

(23) HABERMAS: *Legitimationsprobleme*, pág. 122.

(24) *Ibidem*, pág. 125.

plasmación en un acuerdo de superior categoría —o, como dirá Habermas, un «consenso» racional— relativo a intereses asimismo generales o, cuando menos, «generalizables».

Ello nos lleva a reparar en la doctrina del «interés», que constituye, a buen seguro, uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Habermas. De hecho, su debate ha marcado la evolución de dicho pensamiento a lo largo de los últimos años, desde la primitiva canonización de tal doctrina en *Conocimiento e interés* a su aparente ocaso en la reciente *Teoría de la acción comunicativa*, pasando por una serie de transformaciones intermedias (25). Y una buena manera de abordarla consistiría en establecer su relación con aquellas necesidades de nuestra especie que eran para Habermas el «trabajo» y la «interacción».

La relación es obvia, pues llamarlas «necesidades» no es sino otra manera de decir que se trata de *intereses* a los cuales los hombres no nos podemos sustraer, en nuestra coyuntura histórica actual, sin comprometer de algún modo la supervivencia de la especie humana. En su formulación canónica, la doctrina del interés ha sido presentada por Habermas como una pieza de epistemología, si bien se trata de una epistemología un tanto *sui generis* en la que se dan cita la «teoría del conocimiento» y la «teoría de la sociedad» (26). La idea que subyace a esta fusión es la de que el conocimiento nunca es «puro», sino se halla «regido» invariablemente por algún tipo de interés que, por así decirlo, lo condiciona socialmente. Una clasificación de los «intereses rectores del conocimiento» (*erkenntnisleitende Interessen*) —como la célebre clasificación tricotómica del interés cognoscitivo en interés «técnico», «práctico» y «emancipatorio» (27)— podría servir, así, de hilo conductor para

(25) Cfr. J. HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*, Francfort del Main, 1968, cuya segunda edición, 1973, incluye un importante «Nachwort» (hay trad. cast. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos, revisada por J. Vidal Beneyto, Madrid, 1968), y *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., vol. I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, vol. II. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Francfort, 1981 (hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, en preparación). En cuanto a las aludidas transformaciones intermedias, la más relevante de todas ellas es la representada por la doctrina de los *intereses generalizables*, sobre la que tendremos ocasión de extendernos más adelante. Para una primera presentación de la doctrina originaria, anterior a la obra del mismo título, cfr. la disertación inaugural de Habermas en la Universidad de Francfort, 28 de julio de 1965, «Erkenntnis und Interesse», recogida en *Technik und Wissenschafts als «Ideologie»*, cit., págs. 146-68.

(26) HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*, cit., págs. 59-87.

(27) *Op. cit.*, págs. 173 y sigs., 222 y sigs., 244 y sigs.; cfr. sendas exposiciones de la misma en ENRIQUE M. UREÑA: *La teoría crítica de la sociedad en Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978, y RAÚL GABÁS: *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.

una clasificación de los conocimientos o saberes humanos mismos. De acuerdo con ella, tendríamos, en primer lugar, el interés por el control del mundo objetivado que nos circunda, interés que anima a las ciencias naturales y la técnica, las cuales median la relación del hombre con la naturaleza. En segundo lugar tendríamos el interés por la comprensión comunicativa, interés al que sirven las tradiciones culturales y las ciencias de la cultura, que median las relaciones de los hombres entre sí cuando éstos tratan de entenderse unos a otros. Finalmente, tendríamos el interés de la especie humana por la autorreflexión, una autorreflexión en que —sobre el modelo de la reflexión psicoanalítica— nuestra especie trataría de conocerse a sí misma y, de este modo, liberarse de los padecimientos ideológicos, y no sólo ideológicos, que la oprimen, por lo que el abastecimiento de ese interés, que promueve la crítica y tiene como meta la emancipación, correría a cargo de las ciencias sociales, y la propia filosofía, de intención crítico-emancipatoria. Para ceñirnos de momento a nuestros dos primeros tipos de interés, Habermas se ha cuidado de subrayar que —en tanto que intereses cognoscitivos— no han de ser entendidos como simples intereses empíricos relativos a la génesis fáctica del conocimiento (28). Así es como los entendería la teoría positivista de

(28) La doctrina habermasiana del interés mereció desde un primer momento la adhesión de Karl-Otto Apel —cfr. «Wissenschaft als Emanzipation? Eine Kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der Kritische Theorie», en WINFRIED DALLMAYR (ed.): *Materialien zu Habermas' «Erkenntnis und Interesse»*, Francfort del Main, 1974, págs. 318-48—, quien ha insistido en presentarla como «una alternativa a la llamada moderna teoría de la ciencia o concepción neopositivista de esta última», acentuando de paso una posible interpretación trascendentalista de la misma: «La concepción de los intereses cognoscitivos no tiene cabida dentro del marco teórico de una simple 'lógica de la ciencia' —tal como la desarrollada bajo la inspiración del empirismo lógico, pero asimismo de acuerdo con las directrices de la metodología científica popperiana—, para la que el problema de la constitución del conocimiento vendría a identificarse con el de su génesis empírica ... Por el contrario, habremos de insistir en la tesis de que la concepción de los intereses directivos del conocimiento se inserta en la tradición kantiana y husserliana de la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad de la constitución de los objetos de experiencia» [cfr. el debate entre Apel y Winch, «Social Science and Human Cognitive Interests», en S. C. BROWN (ed.): *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton-Atlantic Highlands, 1979, páginas 3-88]. Dicha interpretación no es con toda seguridad ajena al pensamiento de Habermas en la etapa de redacción de *Erkenntnis und Interesse*, donde éste escribiría que «el concepto de *interés* no debe sugerir una reducción naturalista de determinaciones lógico-trascendentales a determinaciones empíricas; al contrario, se trata de prevenir una reducción semejante» (*ibidem*, págs. 241-2); y todavía en el «Nachwort» de 1973 a aquella obra, págs. 366 y sigs., Habermas asociará expresamente a los de Apel sus esfuerzos por acomodar la doctrina del interés en el contexto de «una filosofía trascendental transformada». Ello no obstante, Habermas, *loc. cit.*, se muestra en todo

la ciencia, para la que todas las cuestiones concernientes a la constitución del conocimiento serían arrojadas al saco del llamado «contexto del descubrimiento» —el caso de la clásica interpretación psicologista de la «comprensión» como no más que un recurso heurístico— y se verían privadas, por tanto, de relevancia metodológica, reservada por el positivismo en exclusiva a aquellas cuestiones —como la de la «explicación científica»— ubicables en el llamado «contexto de la justificación». Si a esto se añade la tendencia positivista a no considerar como «auténticas» explicaciones científicas sino a las consagradas como tales en el dominio de la ciencia natural, el resultado vendría a ser un monismo metodológico —denunciado un día como el intento de imponer abusiva y unilateralmente una metodología naturalista en el dominio de las ciencias humanas y sociales— frente al que filósofos positivistas de filiación diversa han defendido, con notable éxito, los fueros de una metodología «comprensiva» complementaria de la «explicativa» (29). La filosofía de las ciencias sociales de Habermas, más de una vez tachada de «ecclética», no ha podido dejar de verse envuelta en la resurrección de esa

caso bien consciente de las obvias dificultades de semejante empresa: «¿En qué sentido podemos hablar en una teoría de la constitución de la experiencia de una fundamentación *trascendental* del conocimiento ... si no podemos suponer ningún sujeto allende los sujetos *empíricos* surgidos naturalmente y formados socialmente?»; o, como añade a continuación, «supongamos que la conciencia trascendental es una hipótesis, ¿por qué unidades habrá entonces de ser sustituida: por grupos particulares de investigadores, por la comunidad universal de todos ellos, por la sociedad en el sentido de un sujeto genérico que se constituye a sí mismo o por la sociedad en el sentido de una especie que se encuentra sumergida en un proceso de evolución social?»

(29) Anthony Giddens caracterizó al «positivismo» como un monismo metodológico de carácter naturalista en su introducción a A. GIDDENS (ed.): *Positivism and Sociology*, Londres, 1974, págs. 3-4, si bien recientemente —cfr. sus *Central Problems in Social Theory*, Berkeley-Los Angeles, 1980, págs. 257-9— insiste en advertir contra el peligro de que un hincapié excesivo en la dicotomía «explicación»-«comprensión» conduzca a hacer olvidar que la comprensión de la actividad social humana es tan importante para una teoría de la ciencia natural como la lógica de la explicación científico-natural, incluido el análisis causal, lo es para la teoría de la ciencia social. Al replanteamiento de estas cuestiones desde una óptica no decimonónica contribuyó en su día el libro de GEORG HENRIK VON WRIGHT *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971 (hay trad. cast. de L. Vega, Madrid, 1979); cfr. también la discusión del mismo en JUHO MANNINEN-RAIMO TUOMELA (eds.): *Essays on Explanation and Understanding*, Dordrecht, 1976 (hay trad. cast. parcial de L. Vega, Madrid, 1980), y, para una visión de conjunto del problema de la comprensión en las ciencias sociales, el volumen de FRED R. DALLMAYR y THOMAS A. MCCARTHY (eds.) *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame-Londres, 1977. En relación con la articulación entre «comprensión» hermenéutica y «explicación» científica en la teoría de las ciencias sociales, puede verse asimismo mi trabajo «La versatilidad de la explicación científica», en *A ciencia incierta* (en preparación).

clásica controversia (*die Erklären-Verstehen Kontroverse*). Pero, dando por buena ahora la correlación habermasiana entre explicación y comprensión, de una parte, e interés técnico y práctico de la otra —lo que no está ni mucho menos claro que pueda concederse sin más, pues ni toda explicación tendría por qué hallarse guiada por el interés técnico ni éste por qué hallarse ausente de toda comprensión—, ¿qué decir, finalmente, del interés emancipatorio? McCarthy ha visto bien que, mientras los dos primeros tipos de interés se relacionan cada uno con cristalizaciones epistémicas relativamente identificables —como las ciencias de la naturaleza o la cultura—, la supuesta cristalización correspondiente al tercer tipo de interés o bien es identificada tautológicamente —como cuando se habla de la ciencia social o la filosofía de «intención crítico-emancipatoria»— o bien carece de identificación precisa, pues Habermas se resiste a identificarla con ninguna de las candidaturas preexistentes —el caso, por ejemplo, del marxismo ortodoxo— y no parece presumir por el momento de disponer de una candidatura de nuevo cuño, como su propia teoría crítica en curso de elaboración (30). En una primera aproximación a la cuestión, creo haber expresado por mi parte algo bastante parecido: «Sin pretender hacer justicia a la teoría habermasiana del interés, cabría decir de ella que presenta más de un punto débil ... Ni las ciencias naturales se hallan exclusivamente presididas por el interés en el control técnico de la naturaleza ni la cultura humanística se halla tampoco exenta, a su vez, del peligro de ver degenerar el interés práctico que la preside en un interés por el control social ... En cuanto al interés emancipatorio compartido por las ciencias sociales y la filosofía de intención crítica, Habermas no explicita si se trata de una estructura trascendental o de un contenido histórico susceptible de diversas, y hasta encontradas, determinaciones» (31). Estas y otras oscuridades parecen haber impacientado a algunos críticos, como lo muestra el párrafo siguiente de Salvador Giner, extraído de un amable y generoso comentario al libro mío en que se vierte la anterior opinión: «¿Qué es el interés? Habermas no nos lo dice, y Javier Muguerza parece darse cuenta de ello, porque irónicamente se abstiene de 'hacer justicia a la teoría habermasiana del interés', teoría que, insisto, no parece haber sido desarrollada por este autor, el cual, paradójicamente, ha escrito un libro titulado *Conocimiento e interés*, en que el problemático concepto es tratado como si no lo fuera y es definido —si tal es la expresión— de mala gana, en una frase críp-

(30) TH. MCCARTHY: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., págs. 75 y sigs., 91 y sigs.

(31) Véase mi trabajo «Teoría crítica y razón práctica, a propósito de Jürgen Habermas», en *La razón sin esperanza*, cit., págs. 141-73 y 169.

tica y para mí ininteligible» (32). Por lo que a mí respecta, no voy, naturalmente, a dar lecciones de caridad a un buen amigo, pero me atrevería a insinuar que un esfuerzo algo más caritativo por abrirse paso a través de la espesura de la prosa de Habermas tal vez permita extraer alguna inteligibilidad de la mentada definición, que reza así: «Llamo intereses a las orientaciones básicas inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción ... (Pero) sólo a partir de su conexión con el interés cognoscitivo emancipatorio de la reflexión racional pueden los intereses técnico y práctico ser adecuadamente comprendidos como intereses rectores del conocimiento» (33). Como de este texto parece desprenderse, el estatuto del interés emancipatorio es diferente del de los otros dos, a los que se diría que tiene por misión transformar en intereses «racionales». Pues el trabajo y la interacción, la técnica y la praxis, la ciencia y la cultura podrían muy bien desarrollarse irracionalmente, y así lo han hecho en realidad con gran frecuencia a lo largo de la historia de la humanidad, como cabe sin duda sospechar que continúen haciéndolo hoy día. El interés emancipatorio o, como Habermas lo llama —con el giro de Kant y el idealismo poskantiano—, el «interés de la razón» (*Vernunftinteresse*) asumiría como tarea la de librar de dogmatismo a nuestro conocimiento y a nuestra acción, la de orientar a uno y a otra a la búsqueda de la verdad y la realización de la justicia, la de instaurar en esos ámbitos de la vida social del hombre el reinado de la razón teórica y práctica. La tarea, en suma, de consumir el programa de la Ilustración que Kant, de nuevo, describía como «el paso de la humanidad a su emancipación» (*der Schritt zur Mündigkeit*) (34). Dada la proximidad a Kant en este punto, no debe sorprendernos que la «reflexión racional» de que habla Habermas se asemeje en ocasiones a una suerte de «reflexión trascendental». Ni que los intereses mismos —que, comenzando por el emancipatorio, lo serían de la humanidad en su conjunto más bien que de esta o de la otra facción interesada de la humanidad— hayan podido ser objeto de una interpretación asimismo trascendental o, cuando menos, «cuasi-trascendental», puesto que, al fin y al cabo, Habermas no pretende resucitar al sujeto trascendental kantiano si no es incardinándolo en la especie humana, lo que abre de pasada la posibilidad de resolver la subjetividad racional en intersubje-

(32) S. GINER: «Desventuras de la razón o la historia sin astucia (Algunas reflexiones sobre los análisis éticos de Javier Muguerza)», *Sistema*, 26, 1978, págs. 107-17 y 111.

(33) HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*, págs. 242-4.

(34) *Ibidem*, cap. 9.

tividad (35). Como veremos en seguida, la filosofía habermasiana del lenguaje va a enderezar sus pasos precisamente en esa dirección, la dirección de una transformación lingüística del trascendentalismo gracias a la que la razón trascendental de Kant vendría a ser entendida como «razón dialógica». Mas, contra la opinión de no pocos intérpretes del pensamiento de Habermas, no creo que esa su última orientación equivalga a arrojar por la borda su doctrina del interés ni a restaurar con ello una concepción «pura» o *desinteresada* de la racionalidad misma.

II

En efecto, el *giro lingüístico* del pensamiento de Habermas no tiene por qué implicar su adscripción a un ingenuo racionalismo, como aquel contra el que, en rigor, se dirigía desde el comienzo la doctrina del interés y contra el que, a decir verdad, Habermas no ha cesado de pronunciarse a todo lo largo de su obra posterior (36): «La ilusión de la teoría pura, que dificulta la percepción del carácter constitutivamente interesado del conocimiento, propicia la ficción de que *el diálogo socrático* es posible cuando quiera y por doquier ... Sólo al descubrir, en el curso dialéctico de la historia, las huellas de la violencia que desfigura los repetidos intentos de diálogo e incessantemente los desvía del camino hacia una comunicación irrestricta, se pone la filosofía en situación de contribuir a un proceso cuya paralización de otro modo legitimaría : el proceso que ha de conducir al género humano a la *emancipación*.»

Ahora bien, aun si el diálogo socrático y la *comunicación irrestricta* no se hallan dados de antemano, Habermas cree que pueden —y, lo que es más, que tienen que— ser «anticipados» en todo intento de comunicación por medio del diálogo. Cuando Habermas habla del género humano, o de la especie humana, no lo hace en los términos biológicos de una especie o un género natural. Y lo que, en su opinión, nos permite a los hombres elevarnos por

(35) En el ya citado «Nachwort» a *Erkenntnis und Interesse*, § 6, Habermas se inclina —de acuerdo nuevamente con Apel, pero con matices diferenciales que se irán acusando con mayor fuerza con el tiempo— hacia una caracterización de esa resolución en términos lingüísticos: «El paradigma del lenguaje ha conducido a una remodelación del trascendentalismo que torna innecesario el añadido de un sujeto trascendental al sistema de condiciones, categorías o reglas establecido por la teoría lingüística.»

(36) La cita procede de la disertación de 1965 «*Erkenntnis und Interesse*», cit., pág. 164.

encima de dicha condición es precisamente el lenguaje o, mejor dicho, nuestra especial manera de servirnos de él. Es así como escribiría, adelantándose a su propia inflexión lingüística: «Lo que nos saca de la naturaleza es la única cosa cuya naturaleza podemos conocer, a saber: el lenguaje. En virtud de su misma estructura, a través del lenguaje se instituye para nosotros *anticipadamente* la emancipación. Pues con nuestra primera frase se expresa ya de modo inequívoco la intención de alcanzar un consenso universal y libre de coerción» (37). La «teoría del lenguaje» de Habermas, inseparable para él —como sucedía con su teoría del conocimiento— de la teoría social, se halla expuesta en una serie de trabajos —el más programático de los cuales es el titulado *¿Qué es la pragmática universal?*— que, como obra de filósofo, resultarán sin duda discutibles desde el autorizado punto de vista del lingüista, pero cuyo interés filosófico no es menos indudable (38). He aquí cómo aquel trabajo compendia dicho cometido: «La tarea de la *pragmática universal* consiste en identificar y reconstruir las condiciones de posibilidad de la compren-

(37) *Op. cit.*, pág. 163.

(38) La teoría habermasiana del lenguaje se halla expuesta en, entre otros lugares, sus trabajos «Toward a Theory of Communicative Competence», en H. P. DREITZEL (ed.): *Recent Sociology*, II, Nueva York, 1970, págs. 114-48; «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», en J. HABERMAN y N. LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Francfort del Main, 1971, págs. 101-41; «Wahrheitstheorien», en H. FAHRENBACH (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, págs. 211-65; «Was heisst Universalpragmatik?», en K. O. APEL (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, 1976, págs. 174-272; «Some Distinctions in Universal Pragmatics», *Theory and Society*, 3, 1976, págs. 155-67. Por lo que se refiere a los lingüistas, la reacción más normal ante las doctrinas de la «competencia comunicativa» y la «pragmática universal» ha consistido en ignorarlas cortésmente, por más que en ocasiones se hayan registrado, asimismo, reacciones iracundas pero escasamente perceptivas o simpacéticas mas sin dejar por eso de ser críticas. Como ilustración de estas dos últimas actitudes podrían servir, respectivamente, el trabajo ya antiguo de YOSUAH BAR-HILLEL «On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language», *Synthese*, 26, 1973, págs. 1-12, y el más reciente de JOHN B. THOMPSON «Universal Pragmatics», en J. B. THOMPSON-D. HELD (eds.): *Habermas. Critical Debates*, cit., págs. 116-33. La ignorancia de Habermas por parte de los filósofos del lenguaje resulta, en cualquier caso, bastante menos disculpable. Para citar un solo ejemplo, es de lamentar que el segundo volumen de los *Principios de filosofía del lenguaje*, de JOSÉ HIERRO S. PESCADOR, Madrid, Alianza, 1982, que dedica una paciente atención a los aspectos más nimios y tediosos de la teoría analítica del significado, no mencione a Habermas —salvo en una apresurada y socorrida cita al comienzo del libro— ni siquiera en el apéndice consagrado a la «Teoría marxista del lenguaje», guardando un acérrimo mutismo sobre numerosos aspectos de la obra de Habermas que, sin pecar tampoco de amenos, podrían ser relevantes para la propia filosofía analítica del lenguaje, con la que la de Habermas comparte en ocasiones un núcleo problemático común.

sión o el entendimiento», escribe Habermas (39). «Se podría igualmente hablar a este respecto de los presupuestos generales de la comunicación, pero parece preferible hacerlo de los presupuestos generales de la acción comunicativa, tomando así como fundamental ese tipo de acción social que es la comprensión intersubjetiva —es decir, dirigida a alcanzar el entendimiento— e interpretando las restantes formas de acción social —por ejemplo, el conflicto, la competición, la acción estratégica en general— como derivativas. Y puesto que el lenguaje constituye el medio específico de comprensión o entendimiento en el estadio sociocultural de la evolución, podremos dar ahora un paso más y concentrarnos en las acciones explícitamente lingüísticas, ignorando otras formas de acción comunicativa, como las acciones no verbalizadas o las expresiones corporales.» Este texto encierra toda una declaración de principios, sobre alguno de los cuales habremos inmediatamente de volver. Pero, antes de proseguir, conviene al menos retener el principal de ellos. A saber: que la «pragmática» de Habermas se interesa primordialmente por el lenguaje en tanto que *vehículo de comunicación*, lo que, por descontado, no excluye la legitimidad de otros enfoques del lenguaje en que se haga abstracción de esa su función comunicativa.

Para empezar por ahí, Habermas —siguiendo en este punto muy de cerca a Karl-Otto Apel— juzga perfectamente admisible la distinción metodológica entre una consideración estructural, sintáctica o semántica, del lenguaje y su consideración pragmática como un proceso comunicativo, distinción que subyace a las bien conocidas entre *langue y parole* o *competence y performance*, pero reputa de «falaz» cualquier intento de concluir a partir de ella, con el fin de privilegiar el primer tipo de consideración, la irrelevancia teórica del segundo (40). Por lo demás, no deja de ser cierto que psicolingüistas y sociolingüistas han acabado prestando con el tiempo suficiente atención a la pragmática del lenguaje desde un punto de vista empírico. Pero, desde un punto de vista filosófico por lo menos, la pragmática nunca habría salido de la minoría de edad si Wittgenstein —quien había dirigido en su *Tractatus* la atención de los filósofos hacia la estructura de un lenguaje idealizado— no hubiera redirigido esa atención, con el enérgico viraje de sus *Investigaciones*, hacia el examen de los diversos modos como efectivamente practicamos con pro-

(39) HABERMAS: «Was heisst Universalpragmatik?», cit., págs. 174-5.

(40) *Ibidem*, págs. 179 y sigs. Apel ha bautizado esa «falacia» como *der abstraktive Fehlschluss*, conceptuándola de «inherente a una cierta filosofía analítica del lenguaje» y situándola a la base de la aproximación analítica —o, más exactamente, positivista— a la «lógica de la ciencia». Cfr. su contribución «Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen» a K. O. APEL (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, cit., págs. 10-173.

pósitos comunicativos una pluralidad de «juegos de lenguaje» en una serie de contextos lingüísticos entendidos como «formas de vida». Apel, tras de reconocer abiertamente la trascendencia de la filosofía wittgensteiniana del lenguaje a este respecto, cree, no obstante, necesario «pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein para ir más allá de Wittgenstein» (41). A la pregunta, por ejemplo, de qué es lo que aquellos juegos de lenguaje y formas de vida tienen «en común», Wittgenstein —temeroso de abandonarse a la tentación esencialista— concedería a lo sumo que se trata de un «aire de familia». Apel, en cambio, sostendrá que, al aprender «un» lenguaje, adquirimos la competencia necesaria para comunicarnos mediante cualquier otro, lo que vendría a querer decir que adquirimos algo así como «el» lenguaje en un sentido básico y esencial de dicho término, lenguaje cuyo aprendizaje facilita nuestra instalación en esa forma de vida que es «la» forma humana de vida. La noción de «competencia comunicativa» que se halla a la base de la pragmática universal habermasiana tiene que ver no poco con esta última idea de la competencia, de la que Apel toma pie para elaborar su programa paralelo de una «pragmática trascendental». Pero las diferencias entre ambos programas cuentan al menos tanto como sus analogías. Como indica su nombre, la pragmática trascendental apelianiana se presenta a sí misma como continuadora de la clásica filosofía de ese apellido, si bien se centra —más que en la exploración de la conciencia de una hipotética subjetividad trascendental— en la exploración del lenguaje que habría de hacer posible la comunicación intersubjetiva de acuerdo con la hipótesis de una «comunidad ideal de comunicación» (42). En cuanto a Habermas, y dejando por el momento a un lado otras diferencias no menos notables, tratará de mitigar el apriorismo de la concepción apelianiana de la pragmática y tenderá más bien a interpretar su propia noción de *competencia comunicativa* como una transposición al plano de la actuación lingüística —y, lo que es más, al de esa acción comunicativa de carácter lingüístico que es el diálogo entre un hablante y un oyente— de la noción de competencia de que Chomsky se sirve para aludir al conocimiento tácito o preteórico de la lengua por parte de su usuario, por el que entiende un solitario y monológico hablante-oyente ideal (43). Así como Chomsky considera a la teoría gramatical como una reconstrucción racional,

(41) K. O. APPEL: «Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache», en *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort del Main, 1973 (hay trad. cast. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, 1985), vol. II, págs. 33-57 y 346.

(42) Cfr. APPEL: *Op. cit.*, así como mi trabajo «De la intrascendentalidad de la razón», c. 4 de *Desde la perplejidad*, Madrid, Taurus (en prensa).

(43) Para la discusión de la noción chomskyana de «competencia», véase HABERMAS: *Op. cit.*, págs. 191 y sigs. y 205 y sigs.

bien que empíricamente contrastable, de aquel conocimiento de la lengua, Habermas cree también posible «reconstruir racionalmente» —*en el plano del habla misma*— la capacidad de los hablantes y oyentes competentes no sólo ya para producir oraciones gramaticalmente bien formadas, sino para comunicarse entre sí. Y ello, por último, le lleva a echar mano de la teoría de los «actos de habla» de Austin y Searle (44), pero reinterpretando a éstos como

(44) *Op. cit.*, especialmente págs. 215 y sigs., donde Habermas se apoya en los análisis del lenguaje de John L. Austin (*How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, trad. cast. de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Buenos Aires, 1971, así como los trabajos lingüísticos recogidos en *Philosophical Papers*, Londres, 2.ª ed., 1970, trad. cast. de A. García Suárez, Madrid, 1975) y John R. Searle (*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Londres, 1969, trad. cast. de L. Valdés Villanueva, Madrid, 1980). José Domínguez Caparrós ha sugerido a este respecto la conveniencia de servirse en castellano de la expresión «acto de lenguaje» —de carácter más específico y concreto que «acto lingüístico»—, «principalmente porque —frente a 'acto de habla', expresión frecuentemente utilizada para traducir *speech act*— evita pensar en la dicotomía 'lengua'/'habla', ya que esta dicotomía de la lingüística estructural no es aplicable directamente a la teoría de los actos de lenguaje» («Literatura y actos de lenguaje», *Anuario de Letras*, 19, 1981, págs. 89-132 y 89, nota 1). Aunque personalmente encuentro convincentes las razones de esta propuesta, hasta el punto de haber prometido a su autor traducir siempre *speech acts* por «actos de lenguaje», me temo que no va a ser posible ponerla en práctica en el caso de Habermas, quien a veces llega a dar la sensación de barajar indiscriminadamente las dicotomías «lengua»/'habla' y «competencia»/'actuación» lingüísticas. Véase, a título de ejemplo, su caracterización de la «falacia abstractiva» antes mencionada: «La distinción abstractiva entre lenguaje (*Sprache*) como estructura y habla (*Sprechen*) como proceso no carece por cierto de legitimidad. Un lenguaje habrá, pues, de ser entendido como un sistema de reglas para generar expresiones, de suerte que todas las expresiones bien formadas (por ejemplo, oraciones) puedan contar como elementos de ese lenguaje; por otra parte, los sujetos capaces de hablar se servirán de dichas expresiones como participantes en un proceso de comunicación ... Esta abstracción del lenguaje respecto de su uso en el habla (*langue versus parole, language versus speech*), a la que se procede tanto en el análisis lógico como en el estructuralista del lenguaje, tiene pleno sentido; pese a lo cual, tal precisión metodológica se halla lejos de constituir una razón suficiente para apoyar la tesis de que la dimensión pragmática del lenguaje, de la que se ha hecho abstracción, no es susceptible de análisis lógico o, para el caso, lingüístico ... La separación de ambos niveles analíticos, el del lenguaje (*Sprache*) y el del habla (*Rede*), no debe ser llevada a cabo de manera que la dimensión pragmática del lenguaje se convierta exclusivamente en objeto de análisis empírico, esto es, en objeto exclusivo de ciencias empíricas tales como la psicolingüística y la sociolingüística» (HABERMAS: *Ibidem*, pág. 180). Sería probablemente exagerado acusar a Habermas de estar confundiendo en este texto lingüística estructural y lingüística generativa, pero lo cierto es que —a partir de tales premisas— no hay otro modo de traducir su empleo de la expresión *Sprechakt* (*speech act*) que como «acto de habla» (lo que así haré a continuación, adjuntado mis excusas a Domínguez Caparrós por esta momentánea infidelidad).

acciones comunicativas y generalizando aquélla al punto de convertirla en una teoría del acto de habla «como tal».

De acuerdo con la misma, la comunicación entre hablantes y oyentes no dependerá sólo de lo dicho o locución expresada, sino de la «fuerza ilocucionaria» en virtud de la que, al decirlo, el hablante asigna al contenido comunicado el sentido de una aserción, una pregunta, una promesa, etc., y el oyente lo capta en el sentido deseado (45). Puesto que el contenido de la comunicación pudiera ser el mismo en todos aquellos casos, sería la fuerza ilocucionaria del *acto de habla* la que, en última instancia, determine el acierto o el fracaso de la comunicación en sí, permitiendo con su eficacia, o impidiendo a causa de su falta de ella, el establecimiento de una relación por la que hablante y oyente se influyen mutuamente. Ahora bien, la eficacia de semejante fuerza ilocucionaria no es algo misterioso o de lo que no quepa dar cuenta en términos racionales, descansando para Habermas en la común aceptación por el hablante y el oyente de una serie de «pretensiones de validez» (*Geltungsansprüche*) que se suponen implicadas en todo acto de habla y susceptibles de «reivindicación» (*Einlösung*) en caso de incumplimiento. En efecto, todo acto de habla ha de recurrir al lenguaje como medio y demarcarse por respecto al mundo exterior, del que somos observadores, al mundo social en el que nos desenvolvemos como miembros y al mundo interior de nuestra propia subjetividad, por lo que nuestras expresiones pretenderán invariablemente ser comprendidas o entendidas (pretensión de inteligibilidad, *Verständlichkeit*), ser tenidas por verdaderas si se trata de constatar algún hecho (pretensión de verdad, *Wahrheit*) o por rectamente ajustadas a alguna norma si se trata de suministrar directrices de conducta (pretensión de rectitud, *Richtigkeit*), así como, por último, ser consideradas veraces o sinceras (pretensión de veracidad, *Wahrhaftigkeit*). No nos podemos detener aquí en la precedente doctrina de los «tres mundos», que Habermas ulteriormente ha confrontado con la doctrina popperiana de análoga denominación (46). En cuanto a la de las «pretensiones de validez», parece claro que se trata de pretensiones desigualmente susceptibles de satisfacción —y, por ende, de reivindicación— sin salir de la acción comunicativa misma en la que todas ellas se suscitan por igual. Por lo que se refiere a la pretensión de

(45) HABERMAS: *Op. cit.*, págs. 2-4.

(46) *Ibidem*, págs. 246 y sigs. Cfr. también «Wahrheitstheorien», cit. (hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Valencia, en prensa). La relación entre la doctrina de los dominios o dimensiones de la realidad (*Weltbezüge*) y la de los *three worlds* de Popper —sometida a una interesante crítica desde la perspectiva de la «teoría de la acción»— ha sido explicitada por el propio HABERMAS en su *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. I, págs. 115 y sigs.

inteligibilidad, ni tan siquiera necesitamos salir a esos efectos del lenguaje, pues, si alguien no me entiende cuando hablo, sólo me es dado hacer valer mi pretensión de ser entendido recurriendo a parafrasear la expresión originaria o sirviéndome de expresiones más felices. Esa solución ya no basta para hacer valer una pretensión como la de *veracidad*, pero —si alguien pone en tela de juicio mi veracidad, acusándome de mentir o estar fingiendo— me queda aún el recurso de remitirme al desarrollo subsiguiente de nuestra interacción, a través de la cual podría tratar de demostrar a mi interlocutor que estoy siendo sincero o que no miento. Más complejo es el caso de las otras dos pretensiones de validez restantes, la pretensión de *verdad* y la pretensión de *rectitud*. Si alguien duda de la verdad o de la rectitud de lo que digo, lo más normal sería invocar —si es que lo hay— el repertorio de creencias o de convicciones que compartimos en común esa persona y yo, con el fin de encontrar en él algún respaldo para mi afirmación. Pero si ello resulta insuficiente, la interacción habría quedado rota y, según Habermas, se impondría o bien el paso de la acción comunicativa a la *acción estratégica* —que no excluye la manipulación persuasiva ni tan siquiera el uso de la fuerza en orden a hacer prevalecer unas opiniones sobre otras—, o bien —si no deseamos interrumpir el ejercicio de la racionalidad comunicativa— el traslado de la comunicación desde el nivel de la acción al del *discurso*, donde las pretensiones de verdad o de rectitud de nuestras afirmaciones podrían ser problematizadas y sometidas a argumentación (47).

(47) Para la distinción entre «acción» (incluida la acción comunicativa) y «discurso», cfr. *Theorie und Praxis*, cit., 4.^a ed., 1971, *Einleitung*. La distinción, que guarda alguna analogía con la distinción husserliana entre «actitud natural» y «actitud reflexiva», podría describirse diciendo que «en las acciones, las pretensiones de validez de las afirmaciones son asumidas ingenuamente, como parte integrante de un incuestionado consenso subyacente», mientras que «en el discurso, una vez problematizadas aquellas pretensiones de validez, se prescinde de cualquier otra motivación —incluidas las exigencias de la acción y, dentro de ella, la acción comunicativa— que no sea la búsqueda cooperativa de argumentos con el fin de alcanzar por esa vía un consenso fundado acerca de nuestras opiniones, sean creencias o convicciones». Lo que para la acción son «hechos», se transforman en el discurso en «juicios de hecho» que pueden o no ser ciertos; lo que para la acción son «valores» o «normas», se transforman en el discurso en «juicios valorativos o normativos» que pueden ser o no adecuados. El discurso «requiere la separación de las cuestiones relativas a la validez de nuestras afirmaciones respecto de las cuestiones relativas a su génesis» e «implica una reserva en lo concerniente a la existencia de los objetos sobre que versan esas afirmaciones (cosas, sucesos, personas, etc.), que pasan a ser considerados exclusivamente desde el punto de vista de su existencia posible», lo que, para decirlo en términos de Husserl, equivale a la «puesta entre paréntesis» de ese mundo objetivo que es el mundo de la acción comunicativa. Cfr. también «Wahrheitstheorien», cit., págs. 211 y sigs.

La idea nuclear de Habermas en este punto es que la resolución discursiva de esas pretensiones de validez habrá de desembocar en un «consenso alcanzado argumentativamente» siempre que el discurso se ajuste a las condiciones de lo que da en llamar una «situación ideal de habla» o de diálogo (*ideale Sprechsituation*), caracterizada en los términos siguientes (48): «Llamo ideal a una situación de habla en la que las comunicaciones no sólo no se vean obstaculizadas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la estructura misma de la comunicación. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Y, ciertamente, la estructura de la comunicación tan sólo deja de generar coacciones cuando para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y realizar actos de habla», caracterización que Habermas se siente en la necesidad de puntualizar en estos otros términos: «La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni un mero constructo teórico, sino constituye más bien una inevitable suposición que recíprocamente nos hacemos en el discurso. Semejante suposición puede ser, aunque no necesita serlo, contrafáctica; pero, aun cuando se haga contrafácticamente, se trata de una ficción operativamente actuante en el proceso de la comunicación. De ahí que sea preferible hablar de la anticipación de una situación ideal de habla, anticipación que es la única garantía de que podamos vincular un consenso fácticamente alcanzado con la pretensión de un consenso racional y que sirve, a la vez, de canon crítico mediante el que cuestionar cualquier consenso fáctico y someter a escrutinio su aspiración a representar un consenso fundado. Así pues, pertenece a la estructura del habla posible el que, en la realización de los actos de habla, actuemos contrafácticamente como si la situación ideal de habla no fuera meramente ficticia sino real. Y justamente a esto es a lo que llamamos una suposición ... La anticipación formal del diálogo idealizado (¿como de una forma de vida a realizar en el futuro?) garantiza el acuerdo contrafáctico que ha de vincular de antemano a los hablantes y oyentes potenciales ... En este sentido, el concepto de la situación ideal no es meramente un concepto regulativo en el sentido de Kant, pues con el primer paso hacia un entendimiento lingüístico tenemos siempre de hecho que echar mano de esa suposición. Por otra parte, dicho concepto no es tampoco un concepto existente en el sentido de Hegel, pues ninguna sociedad histórica coincide con la forma de vida que en principio cabría identificar por referencia a la situa-

(48) HABERMAS: «Wahrheitstheorien», § V (para una primera formulación de dicha hipótesis, cfr. «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», cit., págs. 140 y sigs.).

ción ideal de habla. Con lo que mejor se podría comparar a esta última es con una ilusión o apariencia trascendental, si no fuera porque esa ilusión o esa apariencia —en lugar de deberse a una extrapolación impermisible, como sucedería con la aplicación de las categorías del entendimiento más allá del ámbito de la experiencia— es a un tiempo la condición constitutiva del habla racional. La anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible esa significación constitutiva, que envuelve a la vez la prefiguración de una forma de vida. Por descontado que de antemano no podemos saber si semejante prefiguración, aunque provenga de suposiciones inevitables, es algo más que un espejismo delusorio, como tampoco podemos saber si las condiciones empíricas para la realización, siquiera sea aproximativa, de la forma de vida prefigurada van o no a poder darse en la práctica. Pero, así consideradas, las normas fundamentales del habla racional formuladas en el marco de la pragmática universal encierran una hipótesis práctica» (49). Pronto veremos cómo esta caracterización de la *situación ideal de habla o de diálogo* depara a Habermas no sólo la oportunidad de una reformulación de su doctrina del interés, sino también la de su puesta en conexión con la doctrina de la ética comunicativa.

Pero puesto que ello va a obligarnos a dejar un tanto de lado al discurso teórico para atender con preferencia al discurso práctico, quizá convenga decir primero algo sobre la cuestión del *consenso* que, según Habermas, habría de coronar idealmente nuestra argumentación tanto en un discurso como en otro. La confianza que Habermas parece depositar en semejante coronación o resolución discursiva descansa en buena parte, como él mismo reconoce, en un equívoco inherente a su propia concepción de la *racionalidad comunicativa*. La «racionalidad comunicativa» sería aquella que preside la acción comunicativa, entendida a su vez —según recordaremos— como aquella que se orienta a la consecución de la comprensión entre dos o más sujetos. Y Habermas se sirve, para expresar esto último, de la voz alemana *Verständigung*, que encierra una anfibología comparable a la de la palabra castellana «entendimiento», como cuando con ella se habla tanto del acto de entender cuanto de llegar a un entendimiento» (*Einverständnis*), esto es, a un acuerdo o un consenso (50). Naturalmente, las anfibologías de la lengua

(49) *Op. cit.*, págs. 258-9 (cfr. el comentario de THOMAS MCCARTHY: «A Theory of Communicative Competence», *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973, págs. 135-55 y 145 y sigs.).

(50) Cfr., por ejemplo, HABERMAS: «Was heisst Universalpragmatik?», pág. 172. «El objetivo de hacerse entender es propiciar el logro de un acuerdo (*Ziel der Verständigung ist die Herbeiführung eines Einverständnisses*)» —escribe allí— «que culmine en la comunidad intersubjetiva de la recíproca comprensión, ..., y la mutua ave-

alemana no ofrecen crédito bastante para montar sobre ellas una teoría del discurso. Y en este caso, desde luego, pueden dar lugar a un sinnúmero de complicaciones enojosas. Enumeremos unas cuantas a simple título de ejemplo. Para empezar, aquel consenso no sería un consenso cualquiera, sino que ha de ser, como sabemos, un consenso «fundado». Ello parece excluir no solamente el consenso forzado o engañoso, alcanzado por otra vía que la argumentativa, sino que excluiría también cualquier consenso argumentativo en que la argumentación se saldase con un simple «compromiso» de las partes. No se comprende bien por qué tendría que ser así. Pues, dejando a un lado el compromiso dictado por motivos argumentativamente irrelevantes —entre los que no sé si se incluirían el cansancio o aburrimiento de las partes—, un compromiso puede ser una honesta manera de concluir una argumentación cuando el cruce de argumentos y de contrargumentos no dé eventualmente más de sí. Habermas cree, no obstante, que semejante compromiso defraudaría las expectativas de los interlocutores, que levantan con sus actos de habla pretensiones de validez y demandan que sean reconocidas como tales. En el uso *constatativo* del lenguaje, el hablante se habría comprometido con la obligación —inherente al acto de habla, sea, por ejemplo, una aserción— de suministrar a éste «una base suficiente» (*Begründungsverpflichtung*); en el uso *regulativo* del lenguaje, el hablante se habría comprometido con la análoga obligación —inherente también al acto de habla, sea, por ejemplo, una prescripción— de suministrar a éste «una suficiente justificación» (*Rechtfertigungsverpflichtung*) (51). Un oyente podría, entonces, preguntar al hablante en qué basa su «creencia» en la verdad de su aserto o cómo justifica su «convicción» acerca de la rectitud de su precepto, y el hablante responderle remitiendo esa *creencia* o esa *convicción* a la «fuente de experiencia» o al «contexto normativo» en que se apoya en cada caso la certidumbre de su juicio. Mas la conversación no tiene por qué acabar ahí; y es precisamente tal posibilidad —la posibilidad de que ese apoyo sea considerado «insuficiente»— la que impone el recurso a la *resolución discursiva* de la pretensión de validez, devenida problemática, del juicio en cuestión. Como es, asimismo, la que impone, según Habermas, la exigencia de un consenso en torno a su verdad o su rectitud. ¿Pero qué quiere decir esto? Si Habermas quisiera simplemente decir que nadie emprende una argumentación a menos de estar movido por la *aspiración* de lograr un consenso de aquella índole, su tesis

nencia (*welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehen, ..., und des miteinander Übereinstimmens terminiert*). Por mi parte, he procurado retener siempre que he podido —véase mi traducción del texto de Habermas correspondiente a la nota 39— la ambigüedad en cuestión.

(51) *Ibidem*, págs. 252-3.

resultaría harto plausible, pues las argumentaciones ciertamente no son conversaciones que la gente emprenda de ordinario por el mero gusto de platicar. Pero Habermas no habla sólo, por ejemplo, del «consenso en torno a la verdad», sino también de la «verdad como consenso», a la hora de proponer su teoría consensual de la verdad (*Konsensustheorie der Wahrheit*). Y, dado que no adhiere a una filosofía convencionalista del conocimiento, tampoco es cosa de pensar que ese consenso —que se quiere *fundado*— se reduzca para él a mera «convención». En cuyo caso, y al tratar de buscarle un fundamento, rondará siempre la sospecha de si no habrá a la postre que acudir a una versión u otra del viejo criterio de la verdad como correspondencia con la realidad (52). ¿Mas qué decir ahora de la «rectitud como consenso»? El deseo de evitar también aquí la ecuación entre consenso y *convención* empuja a Habermas a emplear más de una vez —tan descuidada como innecesariamente— una cruda fraseología cognoscitivista, llegando a hablar incluso de «verdades» éticas. Pero, desde luego, no es fácil comprender cómo cabría invocar ningún criterio comparable al anterior criterio de verdad en materias de decisión, más bien que de conocimiento, como lo son las de la ética. Etc., etc., etc.

Además de en las anfibologías de la lengua alemana, las precedentes dificultades hunden sin duda sus raíces en la propia teoría habermasiana del lenguaje. En efecto, ¿por qué tomar en ésta como fundamental la acción consensual, como si dentro de la comunicación —y en un sentido no precisamente derivado, sino primordial— no tuviese cabida la polémica? (53). Como alguna vez se ha señalado, el lenguaje era para Wittgenstein *todo lo que podemos hacer en y por medio del lenguaje*. Y, si se piensa bien, no le faltaban motivos para resistirse al esencialismo a este respecto, resistencia que no es sino la resistencia a privilegiar un determinado modelo de lenguaje sobre otros. Wittgenstein mismo incurrió una vez en tal pecado, y se podría decir que dedicó a expiarlo el resto de su vida. No estoy ni mucho menos sugiriendo que Habermas, ni tan siquiera Apel, debieran imponerse tamaña penitencia. Pero el pecado, desde luego, dista de ser venial, máxime cuando la teoría habermasiana del lenguaje pretende comportar una «teoría del discurso» o, lo que viene a ser lo mismo, de la razón. Pues sería facilitarle en exceso las cosas a esta última el conceder de entrada que «nuestro primer

(52) Cfr. la discusión entre MARY HESSE: «Science and Objectivity», y HABERMAS: «A reply to my Critics», en THOMPSON-HELD (eds.): *Op. cit.*, págs. 98-115 y 274-8.

(53) Parafraseando a Heráclito, cabría decir incluso que —en el discurso— «la polémica es la madre de todas las cosas», por lo que una teoría de la razón dialógica tendría que hacer al menos tanto lugar dentro de sí al «conflicto» como al «consenso» discursivo.

acto de lenguaje» encierra ya incoactivamente la solución de todos sus problemas mediante la anticipación de un *consensus hominum*. Como también se ha dicho, por la misma regla de tres podría afirmarse que nuestro primer gesto de reconocimiento de otra persona contiene en embrión una promesa de solidaridad universal entre los hombres. Y todavía es posible preguntarse si no cabría extender la idea un poco más, hasta incluir la Lévi-straussiana mirada cómplice de un gato. Naturalmente, se trata de una exageración. Pues es de esperar que entre los hombres se den complicidades más profundas que entre los hombres y los gatos, como acontecería en el caso, por ejemplo, de los intereses efectivamente comunes a todos los primeros. Y a la razón hay que pedirle, ciertamente, que coadyuve a la determinación de cuáles puedan ser esos intereses, lo que con toda seguridad exige el ejercicio de nuestra racionalidad por la vía del diálogo. Aun cuando jamás parezca haber estado en su ánimo desarrollar una teoría dialógica de la razón, a Kant no se le escapó la importancia del diálogo racional, pues —como escribiría en la *Crítica de la razón pura*— «la razón carece de autoridad dictatorial y su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres (*deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist*)» (54). Pero lo que Kant nunca dijo es que nuestro ejercicio de la racionalidad hubiera de culminar indefectiblemente en tal consenso ni que fuera preciso contar con él anticipadamente para dar sentido al diálogo, que podría tenerlo sencillamente de por sí. Y no deja de ser curioso consignar que la frase anterior de Kant se inscribe justamente en aquel apartado de su obra en el que se dedica a examinar lo que llama «el uso polémico» de la razón. Para acudir a otro ejemplo no menos clásico, no hay sino que alabar las cautelas de Habermas cuando advierte que el diálogo socrático no es posible «cuandoquiera y por doquier». Pero no se sabe muy bien lo que entiende por «diálogo socrático» cuando lo toma por modelo de su situación ideal de habla o de diálogo. No se trata de preguntarle, como se le ha preguntado en alguna ocasión, si cree de veras que el diálogo socrático —para invertir los términos de la comparación— se ajusta al modelo de la situación ideal de habla o de diálogo. Pues, aunque nadie ignora que el diálogo socrático hace frecuente uso de argumentos puramente retóricos y hasta se halla plagado de sofismas, eso tan sólo prueba que Platón —y no digamos Sócrates— comparte, históricamente hablando, el «universo del discurso» de los sofistas, pero no que sus *Diálogos*

(54) Cito esta hermosa sentencia de «La disciplina de la razón pura» —sobre la que llama la atención ULRICH ANACKER: «Vernunft», en H. KRINGS: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. III, Munich, 1974, pág. 1603— por la versión castellana de la *Crítica* de Pedro Ribas, Madrid, 1978, pág. 590.

hubieran sido concebidos como una indirecta apología de la sofística. El caso, sin embargo, es que uno puede hallarse convencido no sólo de la posibilidad del diálogo racional, sino de la insoslayable necesidad de recurrir a él si se desea alcanzar algún acuerdo genuino; pero sin que, no obstante, eso le lleve a sostener que dicho acuerdo tendría que estar asegurado por adelantado para que quepa hablar de auténtico diálogo. Por lo que se refiere al primer punto, el diálogo socrático constituye efectivamente el meollo de la concepción habermasiana de la racionalidad, que no es sino una variante de la teoría clásica de la argumentación —llamada por Aristóteles «dialéctica» precisamente por basarse en el modelo del diálogo (55)— según la cual el cometido capital de la razón consiste en «dar razón» (*lógon didónai*) de lo que decimos. Pero, en cuanto al segundo punto, tal vez convenga no olvidar que una manera habitual, y yo diría que ejemplar, de dar por terminado eventualmente el diálogo socrático —o, si se prefiere decir así, de hacer una pausa en tal diálogo— es la manera como Sócrates y su interlocutor se despiden en el *Cratilo*, donde el primero le dice al segundo: «Pues bien, amigo, hasta otra», a lo que éste responde: «De acuerdo, Sócrates; pero no dejes por tu parte de seguir dándole vueltas al asunto».

De cualquier modo, nosotros ya sabemos que la teoría del lenguaje de Habermas es algo así como la cara de una moneda cuya otra cara es su *teoría de la razón*. Si el anverso de la moneda no nos acaba de satisfacer, todavía podemos pasar a escudriñar directamente su reverso. En lo que concierne al discurso práctico, Habermas ha reconocido (56) deber a McCarthy un lúcido diseño de la indagación a seguir: «Lo que Habermas denomina 'ética comunicativa' se basa en las normas fundamentales del habla racional. La comunicación orientada al logro de la comprensión o el entendimiento envuelve inevitablemente el planteamiento y recíproco reconocimiento de una serie de pretensiones de validez. Una vez radicalmente cuestionadas, las pretensiones de verdad o de rectitud sólo podrían ser reivindicadas a través

(55) Cfr. WILLIAM y MARTHA KNEALE: *The Development of Logic*, Oxford, 1962, 5.ª ed., 1971 (hay trad. cast. de J. Muguerza, Madrid, 1973), págs. 7 y sigs. y 33 y sigs. El término «dialéctica» (de *dialégesthai*, «disputar») vendría, así, a designar la «teoría de la argumentación» —de la que ARISTÓTELES se ocupa en su *Retórica* y sus *Tópicos*— en cuanto diferente de lo que llamaríamos hoy la «lógica de la ciencia» aristotélica o «teoría de la demostración» (*apódeixis*), a la que se dedican sus *Segundos Analíticos*. Aun si desde otros presupuestos, la distinción entre teoría de la argumentación y lógica de la ciencia ha sido enfatizada en nuestros días por Stephen Toulmin —cfr. TOULMIN: *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958, y ST. TOULMIN, R. RIEKE y A. JANIK: *An Introduction to Reasoning*, Nueva York, 1979—, con cuya obra se halla Habermas familiarizado, según tendremos ocasión de comprobar más adelante.

(56) HABERMAS: «A Reply to my Critics», cit., págs. 255-6.

del discurso argumentativo conducente a un consenso racionalmente motivado. El análisis de las condiciones de ese discurso y ese consenso racional desde la perspectiva de la pragmática universal demuestra que dichas condiciones descansan en la suposición de una 'situación ideal de habla' o de diálogo caracterizada por una efectiva simetría de las oportunidades de tomar parte en este último. Esta inesquivable, aun si usualmente contrafáctica, suposición es una 'ilusión' constitutiva del significado mismo de la argumentación racional. Y, al hacerla, anticipamos una forma de vida presidida por la intersubjetividad 'pura', esto es, no sometida a constricciones ni distorsiones. Así, las condiciones de posibilidad de la justificación racional de nuestras normas de acción o evaluación acaban ellas mismas revistiendo carácter normativo. Con este giro reflexivo da propiamente inicio la indagación en torno a los principios fundamentales de la moral, pues estos principios se hallan implantados en la estructura misma del discurso práctico» (57). Como vemos, el diseño de McCarthy se refiere al discurso práctico, pero consideraciones análogas podrían hacerse extensivas al discurso en general y, por lo pronto, al discurso teórico, lo que parece revelar —aun cuando aquí no nos sea dado más que apuntar tal sugerencia— una suerte de versión habermasiana del primado kantiano de la *razón práctica*. En cuanto a la indagación diseñada, Habermas la ha desarrollado hasta la fecha en dos etapas, respectivamente centradas en torno a las doctrinas de los «intereses generalizables» y de la «ética del discurso». Considerémoslas en lo que sigue por ese orden.

Como advertimos en su momento, las discrepancias de opinión en el ámbito del discurso práctico se dejan invariablemente asociar a conflictos de intereses, si es que no se reducen a ellos. Al recordar este hecho, que en modo alguno se le oculta a Habermas, no se trata tan sólo de hacer ver la dificultad de instalarnos en la situación ideal de habla o de diálogo, muy presumiblemente «contrafáctica», sino de señalar que —por más que concibamos al discurso, según propugna Habermas, como un espacio sustraído a las presiones de la acción— la mismísima situación ideal vendría a constituir, al menos por lo que hace al discurso práctico, una palestra en la que ventilar conflictos de aquella índole. Habermas, nuevamente, no lo ignora, mas sostiene que la situación ideal tendría asimismo que servir a las partes implicadas como una especie de cedazo que les permita discernir, de entre sus intereses, aquellos a los cuales hubiera de cuadrarles la consideración de *intereses generalizables* (58). A diferencia de los intereses irremisiblemente

(57) TH. MCCARTHY: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., pág. 325.

(58) La exposición más completa del «modelo de (la represión de) los intereses generalizables» de Habermas se encuentra en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, cit., cap. III, § 3.

particulares e insusceptibles, por tanto, de generalización, los intereses generalizables serían, en última instancia, los intereses de «toda» la humanidad, con cuyo «interés en la emancipación» vendrían a coincidir. Pero la novedad estriba ahora en que —de acuerdo con la fórmula habermasiana según la cual en el proceso de esclarecimiento de dichos intereses «todos somos participantes»— «cada» hombre tendría que asumir su cuota de protagonismo en la empresa de definir el interés emancipatorio. Ello enlaza con la crítica de Habermas, de que nos ocupamos más arriba, al predominio de la tecnocracia y la despolitización en nuestras sociedades actuales de cualquier signo. Y, en cuanto a la propuesta de democracia radical o «democracia participatoria» que de allí se seguiría, ésta concreta algo, en términos políticos, la abstracta alusión a «la distribución simétrica de las oportunidades de elegir y realizar actos de habla» garantizada a los participantes en el discurso por la situación ideal de habla o de diálogo, pero continúa siendo lo suficientemente vaga como para acoger bajo sí a una amplia diversidad de opciones sobre las que Habermas ha rehusado siempre pronunciarse. No le faltan razones para obrar así, pues —si bien la situación ideal de habla o de diálogo sugiere algo bastante aproximado a la apoteosis de la democracia directa— la lejanía de su realización, cuando no su contrafacticidad, muy bien podría inducir a sus protagonistas a contentarse con fórmulas más modestas de democracia representativa, como el parlamentarismo. Pero la razón capital de su abstención es el deseo de no mezclar ociosamente, como en su opinión lo hizo Rousseau, el problema de «la organización política de la democracia» con la cuestión más básica, o de principio, de «la formación democrática de la voluntad» (59). La situación de habla o de diálogo, que ciertamente no

(59) HABERMAS: «Legitimationsprobleme in modernen Staat», en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, cit., pág. 279. «Rousseau —advierte Habermas— no interpretó su contrato ideal meramente como la definición de un nivel de justificación, sino que mezclaba la introducción de un nuevo principio de legitimación con propuestas tendentes a la institucionalización de un orden justo de dominación ... Y esta circunstancia ha complicado la discusión sobre la democracia hasta la fecha ... De lo que se trata es de encontrar mecanismos que puedan fundamentar la suposición de que las instituciones básicas de la sociedad y las decisiones políticas fundamentales merecerían el asentimiento voluntario de todos los interesados si a éstos les fuera dado participar —en libertad e igualdad— en los procesos de formación discursiva de la voluntad; mas la democratización no tiene por qué significar una preferencia apriorística por un determinado tipo de organización.» La precedente reserva, que trata de dejar el problema de la organización política de la democracia —de suyo a merced de innumerables vicisitudes históricas, incluida entre ellas la voluntad de los participantes— como una «cuestión abierta», no empaña para nada —según observa McCarthy (*op. cit.*, página 434, nota 34)— el reconocimiento por parte de Habermas de su deuda con la tradición contractualista rousseauiana: «Rousseau es una figura central en la lectura

arroja mucha luz sobre el primer problema, suministraría, en cambio, un *procedimiento* a seguir por lo que se refiere al tratamiento de la segunda cuestión, que Habermas hereda —como en otros términos, pero análogamente «procedimentales», lo hace Rawls (60)— del contractualismo rousseauiano. Pues, en efecto, el proceso de la formación democrática —o discursiva— de la voluntad, que ahora sabemos que coincide con el de la definición del interés emancipatorio, habría de desembocar en la constitución de una *voluntad racional* en cuyo seno, como en la voluntad general de Rousseau, la volun-

habermasiana de la teoría política moderna. Aunque los teóricos anteriores del contrato social —como Hobbes y Locke, por ejemplo— se habían adelantado en el desarrollo de los temas de la autodeterminación y el acuerdo racional, hubo que esperar a Rousseau para que las condiciones formales de ese acuerdo racional se convirtieran ellas mismas en principio de justificación. Para Habermas, ello representa la coronación de un largo trayecto que discurre desde las legitimaciones mitológicas —pasando por las de corte cosmológico, religioso y ontológico— hasta llegar a un tipo 'procedimental' de legitimación en que lo decisivo es ya el acuerdo libremente establecido entre iguales.» Para un primer acercamiento de Habermas a la figura de Rousseau, cfr. su trabajo «*Naturrecht und Revolution*», cap. 2 de *Theorie und Praxis*, cit.

(60) Cfr. sobre este punto H. KITSCHALT: «Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie: Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas», cit. Habermas mismo, *loc. cit.*, declara su vinculación a semejante «procedimentalismo», cuya génesis histórica describe en los siguientes términos: «En la Edad Moderna ... se torna problemático el estatuto de las razones últimas y se reconstruye el derecho natural clásico. Las nuevas teorías iusnaturalistas que legitiman al germinante Estado moderno alzan una pretensión de validez al margen de todo género de cosmologías, religiones u ontologías. En Rousseau y Kant, tal desarrollo trae como consecuencia la aparición —por lo que atañe a las cuestiones de índole práctica, en las que se ventila la justificación de normas y de acciones— del principio *formal* de la Razón, que pasa a desempeñar el papel antes desempeñado por principios materiales como la Naturaleza o Dios ... Ahora, comoquiera que las razones últimas han dejado de ser teóricamente plausibles, las condiciones formales de la justificación acaban cobrando fuerza legítimamente por sí mismas, esto es, los procedimientos y las premisas del acuerdo racional son elevadas a la categoría de principio ... En las teorías contractualistas formuladas desde Hobbes y Locke hasta John Rawls, la ficción del estado de naturaleza —o la de una *original position*— cobra también el cometido de especificar las condiciones en las cuales un acuerdo podría expresar el interés común de todos los implicados y merecer, de este modo, la reputación de racional. En las teorías de signo trascendentalista, desde Kant hasta Karl-Otto Apel, dichas condiciones son transferidas, a título de presuposiciones generales e inevitables de la formación racional de la voluntad, ya sea a un sujeto, ya sea a una comunidad ideal de comunicación. En ambas tradiciones, las condiciones formales de la posible formación de un consenso racional son el factor que suplente a las razones últimas en su condición de fuerza legitimante.» Sobre el procedimentalismo de la ética kantiana —decisivamente influyente, como veremos, en la ética comunicativa de Habermas—, cfr. JOHN SILBER: «Procedural Formalism in Kant's Ethics», *Review of Metaphysics*, 28, 1974, págs. 197-236.

dad de todos y la de cada uno —en la medida en que los implicados «participen, como libres e iguales, en el diálogo político»— confluirlían en la erección de un *interés común* (61). Pedir razón de esa confluencia equivale, en el actual planteamiento de Habermas, a preguntarse por el fundamento del consenso que constituía el desenlace o la coronación del discurso desarrollado en la situación ideal de habla o de diálogo. Y aquí es donde podría causar mayor estrago cualquier deslizamiento hacia el cognoscitívismo, esto es, hacia la tesis de que hay —o se puede hablar de— verdades éticas en no menor medida que hay, o se habla de, verdades científicas. Como señalamos hace un momento, Habermas ha dado a veces la sensación de coquetear con esa tesis, pero no parece que quepa acusarle de haberla abrazado plenamente. De ahí que su punto de vista no coincida con el más bien chocante de Rousseau cuando afirmaba que la voluntad general no puede «errar» y siempre es «recta» (*droite*), lo que sin duda tiene algo que ver con la no menos chocante postulación, como soporte de dicha voluntad, de un «yo común» (*moi commun*) en el que acaso quepa ver un prenuncio del yo trascendental de la razón práctica kantiana, sujeto de la voluntad racional (*Wille*) en cuanto diferente de la voluntad movida por el interés particular (*Willkür*) (62). Cualquiera cosa que sea lo que se piense del «cuasi-trascendentalismo» de la voluntad racional del propio Habermas, hay que reconocer que, precisamente en virtud de su mencionado carácter procedimental, ofrecería —frente a su antecedente rousseauiano y, sobre todo, frente a la voluntad racional de Kant— la ventaja de hallarse exenta de la necesidad de ser hipostasiada. La ética comunicativa de Habermas ha podido, así, ser presentada como una reelaboración de la ética kantiana, pero en la que el *imperativo categórico* de Kant —en la versión del mismo que prescribe «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley

(61) Aunque no todos los intérpretes de Habermas estarían aquí de acuerdo, y hasta el mismo McCarthy ha expresado alguna vez sus dudas al respecto (*op. cit.*, páginas 378 y sigs.), la continuidad entre las doctrinas del *interés emancipatorio* y los *intereses generalizables* se deja apreciar en este punto con relativa claridad. En cuanto a la correlación entre «voluntad racional» e «interés común», responde —aparte de a las propias exigencias de la argumentación de Habermas— a una lógica rousseauiana. Pues como recuerda Andrew Levine (*The Politics of Autonomy*, Amherst, 1976, páginas 41 y sigs), ni un interés común podría demandar menos que una *volonté générale*, ni ésta contentarse con menos que un *intérêt générale*.

(62) Véase, para Rousseau, *Du contrat social*, Pléiade, págs. 361-2, y, para Kant, las clásicas formulaciones de la distinción en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Ak., vol. IV, pág. 213, y *Metaphysik der Sitten*, vol. VI, pág. 226, de la última de las cuales nos interesa retener para lo que sigue la afirmación kantiana de que «del *Wille* surgen leyes; de la *Willkür*, máximas».

universal»— se vería ahora sustituido por esta otra recomendación: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad» (63). La voluntad racional habermasiana sería una voluntad constituida en y por el discurso, cuya racionalidad, por tanto, vendría a representar la mejor muestra de lo que Habermas entiende por racionalidad comunicativa. Con lo que, como vemos, la racionalidad comunicativa que Habermas esgrime como alternativa frente a, o cuando menos como complemento de, la racionalidad teleológica —encargada, según recordaremos, de gobernar el proceso de racionalización en nuestras sociedades modernas de acuerdo con la tesis de Weber— se nos revela finalmente como una *racionalidad deontológica*, a cuyo cargo correría no tanto la tarea de describir lo que «es» la decisión política —frecuentemente usurpada a la voluntad colectiva y encomendada al tecnócrata, cuando no abierta o subrepticamente acaparada por el despotismo de turno— cuanto la de prescribir lo que «debe» ser si deseamos entenderla como una decisión democrática (64).

(63) Los términos de dicha reformulación del imperativo categórico kantiano, que ha merecido en varias ocasiones la expresa aprobación de Habermas, se deben a Mc CARTHY: *Op. cit.*, pág. 326.

(64) Por lo demás, Habermas («Legitimationsprobleme in modernen Staat», *cít.*, págs. 280 y sigs.) se aferra a su concepción procedimental de la racionalidad de la decisión política y parece mostrarse reticente —a tenor de las reservas antes apuntadas sobre la confusión entre «formación democrática de la voluntad racional» y «organización política de la democracia»— a intervenir en la conocida polémica protagonizada por los representantes de una teoría «empírica» y una teoría «normativa» de la democracia: «Si las democracias se diferencian de otros sistemas de dominación por un principio racional de legitimación, y no por tipos de organización caracterizados apriorísticamente, las críticas que entre sí se formulan unos y otros han de marrar el blanco. Schumpeter y sus seguidores reducen la democracia a un método para la selección de élites. Y si encuentro objetable esa concepción, no es porque semejante competición entre élites resulte inconciliable con formas de democracia de base, pues es posible imaginar situaciones de partida en que los procedimientos de la democracia competitiva resulten los más idóneos para producir instituciones y decisiones que cuenten a su favor con una presunción de legitimidad racional. La razón por la que encuentro objetable la concepción schumpeteriana es porque define la democracia por medio de procedimientos que nada tienen que ver con las formas de proceder y las premisas del libre acuerdo y de la formación discursiva de la voluntad ... Por otra parte, a las teorías normativas de la democracia no se les ha de echar en cara su insistencia en esa legitimidad procedimental. Pero se exponen con justicia a la crítica desde el momento en que confunden un determinado nivel de justificación de la dominación con los procedimientos de organización de la misma. En cuyo caso podría objetárseles fácilmente lo que el propio Rousseau ya sabía, esto es, que nunca ha existido ni existirá

Pero, como también ha sido puesto de relieve, la ética comunicativa no se haría acreedora al reproche de «formalismo» que usualmente se hace recaer sobre la ética de Kant, cuyo imperativo categórico —en la versión antes citada— parece prescindir de todo fin o interés particular, mientras, por otro lado, no llega a concretar el contenido de ningún interés efectivamente general o universal (65). De poderse calificar de formalista a la ética comunica-

jamás una auténtica democracia.» La neutralidad de Habermas no es, no obstante, completa ni definitiva, como se echaría de ver más claramente si recordásemos que —según ha señalado CAROLE PATEMAN: *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, 1970— lo que se halla en juego en aquella polémica es el alcance del concepto de «participación» política. Y lo cierto es que la noción habermasiana de «formación democrática de la voluntad» implica una «concepción participatoria de la democracia» que tendría bastante más que ver con la sustentada por los partidarios de una teoría «normativa» que con cualquiera otra.

(65) Cfr. T. H. MCCARTHY: *Op. cit.*, págs. 328 y sigs. Quizá sea éste, con todo, el momento de advertir que hablar de «el formalismo kantiano» pudiera resultar tan inapropiado como hablar de «el imperativo categórico kantiano». Para empezar, y por más que Kant afirmase que «el imperativo categórico es sólo uno» en el sentido de ofrecer uno y sólo un *canon* para juzgar acerca de la moralidad, no hay «un único» imperativo categórico kantiano (contra lo sostenido por B. E. ROLLIN: «There Is only One Categorical Imperative», *Kant-Studien*, 1976, págs. 60-72), sino varios: frente a las tres formulaciones del mismo clásicamente reconocidas, H. J. Paton (*The Categorical Imperative*, Londres, 1974, pág. 129) prefería hablar de cinco, y J. R. Silber («Procedural Formalism in Kant's Ethics», *cit.*, págs. 205 y sigs.) llega a hablar de siete u ocho formulaciones identificables en la propia obra de Kant, añadiendo que caben ilimitadas posibilidades de reformulación de cualquiera de ellas. Y, lo que es más, las diferencias entre todas esas versiones del imperativo categórico kantiano podrían no ser tan sólo de formulación, puesto que en ellas cabría asimismo distinguir entre diversos grados de «formalismo» (el formalismo, desde luego, resulta menos evidente que en la anterior en una fórmula como «obra de modo tal que tomes la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio»). Pero, por otra parte, habría también que recordar que lo característico de una «ética formal» —y ello reza lo mismo para Kant que para Habermas— no es tanto su oposición a una «ética material» o de contenidos (ni Kant ni Habermas, ni nadie que se halle en sus cabales, negaría que los juicios morales han de poseer una «materia» o contenido) cuanto su oposición, por el hecho de constituir una ética de «principios», a lo que acertadamente se ha llamado el «modelo codicial» de la ética, esto es, la concepción del discurso ético como un sistema de «reglas» que aseguran la mecánica subsunción del juicio singular bajo las premisas generales de un código moral dado y, de este modo, impiden al razonamiento ético —y, por supuesto, a los sujetos que lo practican— el acceso a otros contenidos que los previstos en la «moral cerrada» en que consiste dicho código (cfr. sobre este punto GILBERTO GUTIÉRREZ: «La estructura del discurso moral», en J. MUGUERZA y F. QUE-SADA (eds.): *Ayer y hoy de la ética*, Actas de la Primera Semana de Ética e Historia de la Ética, celebrada en la UNED, Madrid, en homenaje al profesor José Luis Aran-

tiva, hay que decir que lo sería «con una diferencia» o, mejor dicho, con un par de ellas. Es cierto que el imperativo habermasiano no considera generalizable cualquier interés particular ni propone, en cuanto tal, ningún ejemplo concreto de interés generalizable. Pero, por una parte, no prescinde de los intereses particulares, sino que más bien trata de «insertarlos» en el discurso práctico con el fin de someter a prueba su generalizabilidad. Y si, por otra parte, no determina el «contenido» de los intereses que puedan ser considerados generalizables, ello se debe, simplemente, a que dicho contenido habrá de depender en cada caso de la concreta circunstancia sociohistórica en que se desenvuelva el discurso práctico y, sobre todo, del concreto acuerdo de quienes lo protagonicen, lo que excluye la posibilidad de legislar a este respecto de una vez ni para siempre. Mas Habermas no duda de que el «procedimiento de decisión» arbitrado por su doctrina de los intereses generalizables constituya la única legislación racionalmente justificable en cualquier tiempo y lugar ni, lo que es más, de que mediante él quepa llegar —cosa que, naturalmente, dependerá no sólo de los protagonistas, sino también no poco de las circunstancias— a un efectivo acuerdo o consenso racional en materia de intereses humanos. Que es lo que da pie a Habermas para tratar de convertir a la ética comunicativa en la premisa de un *universalismo ético* con que hacer frente a las consecuencias del «politeísmo» weberiano, entre las que vendría a contarse para él ni más ni menos que la bancarrota de la razón práctica (66). Como oportunamente consignamos, en efecto, dicho politeísmo pudiera ser tomado a título de pretexto —así lo ha hecho, por ejemplo, el positivismo contemporáneo— para abandonarse al irracionalismo ético, tras haber dado sin más por asumida la imposibilidad de abordar racionalmente cualquier disputa acerca de nuestros valores o convicciones últimas. Pero el caso es que Habermas no sólo parece creer en la posibilidad de abordar racionalmente aquel género de disputas, sino también en la de resolverlas o zanjarlas de modo concluyente, como se desprendería de su tesis del con-

guren, Madrid, Taurus, en prensa). Un tal modelo sería, así, lo más opuesto que imaginarse pueda al individualismo ético que caracteriza a la ética de Kant —cualquier cosa que sea lo que suceda con la de Habermas— y, por lo mismo, la ética de Kant podría ser conceptuada como el primer precedente histórico de lo que Kolakowski ha bautizado como una «ética sin código» (*Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, Munich, 1967, c. V; hay trad. cast. de M. Mascialino, Caracas, 1969, y de «Ética sin código» por J. Muñoz, Barcelona, 1970).

(66) Habermas (*Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, págs. 107 y sigs.) contrapone esa «moral universalista» al «politeísmo weberiano de los sistemas de valores, de los dioses y los demonios», previniendo contra la interpretación positivista de este último, «que inmuniza al así llamado pluralismo contra los esfuerzos de la razón práctica».

senso. Y conviene, por otro lado, tener presente que la alusión weberiana a la pluralidad de los «dioses y demonios» no es sino una manera —la expresiva manera a la que Weber nos tiene acostumbrados— de afirmarse en lo que entenderíamos hoy por «pluralismo valorativo». Más que con la contraposición entre racionalismo e irracionalismo, la contraposición entre universalismo y pluralismo tendría que ver, entonces, con la que habitualmente se establece entre el «absolutismo» y el «relativismo» éticos. Y hasta cabría incluso preguntarse si la denominación más adecuada para ese universalismo, contrapuesto al politeísmo weberiano, no sería a fin de cuentas la de «monoteísmo». Todo lo cual parece demandar, en cualquier caso, mayores precisiones sobre el uso que Habermas está dispuesto a hacer del término «universalismo».

En conexión con este punto, Steven Lukes ha dirigido algunas críticas a la doctrina habermasiana de los intereses generalizables (67), de entre las que quisiera destacar las dos siguientes, ambas relacionadas con las peculiaridades de la situación ideal de habla o de diálogo. La primera de ellas se refiere a la identidad de los participantes en semejante situación discursiva: ¿quiénes serían esos participantes? La segunda tiene que ver con la naturaleza del supuesto consenso alcanzado por los mismos: ¿sobre qué versaría ese consenso? Y lo que en ambas preguntas se debate es, en definitiva, el grado de contrafacticidad de la hipótesis contrafáctica de la situación ideal. En cuanto a la identidad de los participantes, cabría pensar o bien que se tratara de agentes *reales* en circunstancias ideales o bien de agentes *ideales* en tales circunstancias. Si se tratara de esto último, la hipótesis habermasiana adolecería para Lukes del mismo fallo que la hipótesis contractual más o menos afín de Rawls, en la que se supone que una serie de actores idealmente racionales llegarían idealmente a concordar sobre los principios de una teoría racional de la justicia: «la hipótesis contrafáctica lograría acreditarse pero sólo porque ha sido formulada de manera que necesariamente tenga que ocurrir así, es decir, actores idealmente racionales en una situación ideal de habla o de diálogo no podrían sino alcanzar un consenso racional» (68). Pero si se tratara de actores de carne y hueso, tampoco habría por qué pensar que su entrada en la situación hipotética de un diálogo racional lograra transformarlos hasta el extremo de propiciar aquel consenso: «Todo hace suponer, por el contrario, que no ocurriría tal cosa, pues los actores en cuestión continuarían exhibiendo todos aquellos rasgos de su personalidad —prejuicios, limitacio-

(67) ST. LUKES: «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», en J. B. THOMPSON y D. HELD (eds.): *Op. cit.*, págs. 134-48.

(68) *Op. cit.*, pág. 140.

nes de visión e imaginación, deferencia hacia la autoridad, miedos, vanidades, etc.— que conducen a distorsionar la comunicación entre ellos; sin duda muchos de esos rasgos serán el resultado de relaciones de dominación y de explotación en el marco institucional de la familia y en el más amplio de la sociedad, pero lo más probable es que se hallen internalizados e integrados en dicha personalidad hasta tal punto que resulta implausible pensar en su erradicación sin que aquellos actores dejaran de ser quienes realmente son.» La respuesta de Habermas a esta doble objeción (69) es sumamente interesante y consiste en rechazar que pueda hablarse de *dos* clases de actores, reales e ideales. Para ser exactos, tal distinción constituiría a lo sumo una abstracción permisible «desde el punto de vista de tercera persona» de un observador exterior, pero no cabe hacerla «desde el punto de vista de primera persona» de los actores mismos. Esos actores, por así decirlo, forman parte de la realidad tal cual *es* —esto es, del mundo *fáctico*, pues no parece que haya otro, dentro del cual dialogan entre sí, pues tampoco parece que sea posible salir de él por la sola eficacia del diálogo—, mas nada hay en verdad que les impida imaginar *contrafácticamente* lo que ese mundo o esa realidad —esto es, su sociedad— *debiera ser* para que en su seno se pueda dialogar racionalmente. La dualidad de ser y deber ser, facticidad y contra-facticidad, no equivale a la duplicación de los actores sociales, aun cuando se diría que irremisiblemente los condena —en tanto que *agentes morales*— a una incómoda esquizofrenia, acaso inherente a su condición misma de hombres. Y negar dicha dualidad sería, sin más, negar la ética. Pero contra la ética cabe pecar no sólo por defecto, sino asimismo por exceso. Y es posible que Lukes, tachado por Habermas de «cscéptico», se inclinara por devolver a éste el cumplido tachándole de «dogmático». Ese parece ser, al menos, el sentido de la objeción relativa a la naturaleza del supuesto consenso sobre los intereses generalizables, intereses que en el discurso —o *comunicativamente*— se manifestarían como intereses *compartidos*. Lukes juzga de nuevo aquí instructiva la comparación entre Habermas y Rawls, según él plenamente favorable esta vez para el segundo. Pues mientras el contrato social rawlsiano busca tan sólo un «pacto o acomodación» entre los intereses de las partes que asegure la cooperación social de las mismas para su mutuo beneficio y no pone en cuestión el pluralismo valorativo (70), lo que la fórmula

(69) HABERMAS: «Reply to my Critics», pág. 255.

(70) En efecto, Rawls (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, hay trad. cast. de M. D. González, México-Madrid-Buenos Aires, 1979, págs. 221 y sigs.) no sólo parte de admitir que «los individuos poseen diferentes planes de vida, así como existe una diversidad de creencias religiosas y filosóficas y de doctrinas sociales y políticas», sino que —tras caracterizar a sus principios de la justicia como «genuinamente neutra-

habermasiana de la «generalizabilidad de los intereses» propone en realidad es más bien «la idea de que ha de producirse un cambio endógeno en las preferencias de los actores sociales (¿inducido por el discurso ideal?) tal que esas preferencias, valores, ideales, planes de vida, etc., sean objeto de un cierto grado de unificación (que no se especifica) y se apacigüe su conflicto», pero sin que se acabe de saber «por qué ese cambio moral tendría que ser posible, necesario o deseable» (71). Aunque Habermas no deja de responder a esta nueva objeción, de sus palabras se colige la conveniencia de aplazar dicha respuesta hasta poder ofrecer una versión madura de la doctrina de la ética del discurso (72), que la de los intereses generalizables se limitaría a «presuponer» y «aplicar», pero sin exponerla con detalle ni explicarla.

III

Quien, como el que esto escribe, haya acudido a la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas con la expectativa de encontrar la prometida exposición y explicación de aquella última se habrá sentido, a buen seguro, decepcionado. Pues en esta voluminosa obra, auténtico *chef d'oeuvre* del autor, no hay demasiado lugar para la ética. Su objetivo es más bien el de abordar directamente la elaboración de una teoría de la sociedad (73), a la que Habermas se habría acercado hasta hoy valiéndose de rodeos —como el rodeo a través de la teoría del lenguaje o del conocimiento— o de modo confesadamente esquemático y fragmentario. Como Habermas advierte, sólo se trata por el momento de un primer paso en esa dirección (74). Mas la ciclópea envergadura de la presente construcción teórica le da ocasión, en cual-

les respecto de cualesquiera planes de vida alternativos»— les encomienda la tarea «no sólo de especificar los términos de la cooperación entre las personas, sino también la de determinar los términos de un pacto de reconciliación entre las diversas creencias religiosas y morales, así como entre las formas de cultura en las que éstas se inscriben».

(71) LUKES: *Op. cit.*, pág. 144.

(72) «Reply to my Critics», págs. 254, 256 y sigs.

(73) Aun cuando Habermas declara en el «Vorwort» de su *Theorie der kommunikativen Handelns*, cit., que sus antiguos intereses metodológicos han dado paso a un interés más sustantivo, lo cierto es que la metodología de las ciencias sociales continúa constituyendo al menos una de las preocupaciones básicas de la obra, que retoma de esta manera la línea temática de su primeriza *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort del Main, 1971.

(74) *Ibidem*, pág. 7, donde Habermas define su intento como «el comienzo de una teoría social consciente de la necesidad de justificar sus propios cánones críticos».

quier caso, a proceder en su interior a una recopilación y una síntesis de toda su producción, de la que prácticamente nada importante habría quedado por recoger e integrar. Y eso es precisamente lo que hace más notable la omisión de la ética comunicativa. Anthony Giddens ha señalado otra omisión que, de haberse realmente producido, no sería menos notable; y es la de la traída y llevada doctrina de los intereses en cualquiera de sus versiones (75). Pero la omisión en este caso es, en rigor, más aparente que real. Cierto es que la doctrina del interés no es aquí mencionada por su nombre, pero se halla lejos de haber desaparecido de toda cuenta y sus huellas en la teoría social habermasiana son, por el contrario, abundantes. Así, el interés por el control del mundo objetivado —el mundo ahora social y no ya sólo natural— y el interés por la comprensión intersubjetiva —base de toda comunicación dentro de dicho mundo— continúan, por ejemplo, dándose cita en la conjugación habermasiana —a la que, como de costumbre, se le seguirá echando en cara su eclecticismo— de los dos paradigmas sociológicos representados por la perspectiva sistémica y la hermenéutica. Habermas da la sensación de ver en ellos la versión actual de las «dos sociologías» que —enraizadas ambas en la herencia ilustrada— han competido, bajo denominaciones diversas, a la hora de dar cuenta del lugar del hombre en la sociedad, alzaprimando o bien la objetiva impersonalidad de la estructura y el funcionamiento de lo que se ha llamado luego el «sistema social», o bien la acción social, dotada de intención y de sentido, de los sujetos capaces de comunicarse en lo que también luego se ha llamado el «mundo de la vida» (76). Y su divorcio es para Habermas trasunto del «desacoplamiento» entre ese sistema social y ese mundo de la vida (*die Entkoppelung von System und Lebenswelt*) que la

(75) Cfr. su recensión «Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des Kommunikativen Handelns*», *Praxis International*, 2, 1982, págs. 318-38. Hasta donde llega mi conocimiento, la crítica de Giddens —un sociólogo, aun si filofilósofo— es la primera de entre las aparecidas, lo que no deja de ser revelador del tipo de auditorio en que esta obra de Habermas parece destinada a encontrar eco. El interés del autor por la producción de Habermas no es, de cualquier modo, nuevo, habiendo tenido ocasión de manifestarse con anterioridad en, entre otros lugares, su trabajo «Habermas's Social and Political Theory», *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley-Los Angeles, 1982, págs. 82-99.

(76) HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II, págs. 171 y sigs. Para un primer acercamiento de Habermas a la cuestión, que aclara asimismo su posición en la llamada *Erklären-Verstehen Kontroverse* (véase, anteriormente, el texto correspondiente a la nota 29), cfr. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, cit., cap. 1. En relación con el clásico tema de las «dos sociologías», puede leerse el trabajo, también clásico, de ALAN DAWE: «The Two Sociologies», *British Journal of Sociology*, 21, 1970, págs. 207-18.

modernización y racionalización de dichas esferas —en el archimentado sentido weberiano de esos términos— pudieron haber hecho necesario, pero que amenaza hoy con convertirse en patológico: la creciente «ajenidad» del orden económico y el aparato administrativo del poder político convierte en cuestionables, cuando menos, su legitimidad y su potencialidad de motivación; mientras que la no menos creciente «colonización» de la vida cotidiana podría acabar por desecar el tejido comunicativo —y, en definitiva, comunitario— que la constituye, sumiéndola en la incomunicación y la insolidaridad (77). En cuanto al interés de Habermas en el interés emancipatorio, tampoco parece haber declinado; y de su pervivencia tenemos, entre otras, una confirmación en el esbozo de una teoría propia de la modernidad que —considerando a esta última, de acuerdo con el lema consagrado por él mismo, como un proyecto «sin concluir» (*ein unvollendetes Projekt*)— plantea el interrogante de si todavía cabe proseguir en nuestros días la empresa de la Ilustración y evitar que la entrada en la posmodernidad se haga bajo el signo reaccionario de un retorno a lo simplemente premoderno o a impulsos de un talante cuya radical oposición a más de una consecuencia indeseable de la modernidad le arriesga a convertirse en vacuamente antimoderno (78).

(77) *Op. cit.*, vol. II, págs. 229-94.

(78) *Ibidem*, vol. I, págs. 299 y sigs.; vol. II, págs. 420 y sigs. y 449 y sigs. Como ya anticipamos en el texto correspondiente a la nota 12, la actitud de Habermas ante el fenómeno de la modernidad —y, consiguientemente, ante los de la premodernidad y la posmodernidad— es notablemente compleja, y sólo en su presente «*Theorie der Moderne*» parece haber superado sus iniciales vacilaciones. Para citar tan sólo un par de ilustraciones de lo que se acaba de decir, Habermas ha dado a veces (así, por ejemplo, en los textos recogidos en *La reconstrucción del materialismo histórico*) la sensación de titubear a la hora de ejemplificar lo que entendía por una sociedad «posmoderna» (o emancipada), pues desde luego no sería lo mismo que el proceso emancipatorio se hiciera arrancar de una sociedad «tardocapitalista» («posindustrial»), pero no «poscapitalista») o de una sociedad «de transición al socialismo» («poscapitalista» pero no «posmoderna»). Y quizá sea la falta de perspectivas halagüeñas tanto en una como en otra dirección lo que ha determinado su retracción ante el proyecto de la posmodernidad y su actual concentración en la modernidad como «proyecto inconcluso» (cfr. «*Die Moderne — ein unvollendetes Projekt*», cit., así como las alusiones a la cuestión en la entrevista «*Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann*», *Asthetik und Kommunikation*, 45-46, 1981, págs. 126-62, inmediatamente posterior a la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*). Por otra parte, su equívoca manera de expresarse en ocasiones ha podido inducir a más de un lector de Habermas a presumir en él una cierta nostalgia «premoderna» —a propósito, por ejemplo, de temas como el de la perdida «unidad de la razón»—, presunción esta que Habermas se ha apresurado a rechazar tajantemente cuando le ha sido hecha observar (contrástese la alusión de «*Die Moderne*» a «la posibilidad de instaurar una articulación entre la esfera cognos-

Lo que, en mi opinión, se echa de menos en el actual tratamiento habermasiano de estos temas no es tanto su doctrina del interés cuanto el acento ético que —según hemos visto— acostumbraba a constituir su inseparable compañía. Como buen francfortiano, Habermas sigue sin creer en la neutralidad valorativa de la teoría social. Pero un teórico social, incluso si francfortiano, no necesita ser exactamente un filósofo moral. Y Habermas parece ahora empeñado en oficiar de lo primero, sin permitirse los deslices de otras veces en el segundo oficio. Esta misma actitud se aprecia en su aproximación al tema de la racionalidad, que es en un cierto sentido —obvio, por lo demás, para quienquiera que eche una ojeada a su índice— «el tema de la obra». Para que no quepan dudas, ésta se abre con una solemne declaración: «El tema fundamental de la filosofía es la razón» (79), que Habermas es consciente de formular a contracorriente de la difusa moda filosófica imperante. Pero, contra lo que quizá cabía haber esperado, ese tema no es ya el del puesto de «la razón en la ética», así como tampoco su converso, el del puesto de «la ética en la teoría de la razón». Y, pese a la centralidad que Habermas le concede, incluso la concepción de la racionalidad como argumentación —tan ligada en sus planteamientos a esos temas— es relegada al rincón más bien humilde de las consideraciones proemiales (80). Dejando atrás la ética,

citiva, la esfera práctico-moral y la esfera expresivo-estética» —esto es, las esferas respectivamente correspondientes a cada una de las tres *Críticas* de Kant— con la declaración de la «Reply to my Critics», cit., pág. 235, en el sentido de que «la diferenciación de esos dominios de la racionalidad a los que se refieren las tres Críticas kantianas de la razón sólo podría ser rescindida al precio de arrojar por la borda el propio racionalismo occidental, y nada está más lejos de mi ánimo que convertirme en abogado de una regresión semejante»). Para que las cosas no acaben, sin embargo, de estar del todo claras, lo que hemos dado en llamar la «retracción» habermasiana ante la sociedad posmoderna —a veces entendida, según vimos, como sinónima de «sociedad emancipada»— se deja evidenciar en la tendencia de Habermas a identificar otras veces, sobre todo en los últimos tiempos, «posmodernismo» y «neoconservadurismo» (en paralelo con su identificación de «antimodernismo» y crítica de la sociedad moderna desde el «izquierdismo radical»): «El verdadero motivo de ponerme a escribir la *Teoría de la acción comunicativa* en 1977 fue el intento de comprender cómo ... la crítica de la racionalización ... habría de ser reformulada de manera que ofreciese una explicación teórica del dismantelamiento neoconservador del compromiso que hacía posible la sociedad del bienestar y del potencial de contestación del crecimiento económico por parte de los nuevos movimientos radicales de izquierda ... sin por ello tener que renunciar al proyecto de la modernidad ni sucumbir al posmodernismo o al antimodernismo» («Dialektik der Rationalisierung», pág. 145). Véase sobre este punto mi artículo «¿Pro o contra la posmodernidad? Las dos 'posmodernidades' de Jürgen Habermas», en *Encuentros* (en prensa).

(79) *Op. cit.*, vol. I, pág. 15: «Das philosophische Grundthema ist Vernunft».

(80) *Ibidem*, vol. I, «Exkurs zur Argumentationstheorie», págs. 44-71.

la teoría habermasiana de la razón —en su doble vertiente de crítica de (la hegemonía de) la racionalidad teleológica y de llamada de atención sobre una alternativa (o complementaria) racionalidad comunicativa— se convertirá ella también en una pieza de teoría social. Por una parte, y a la vez que hace suya —matizándola— la tradicional crítica francfortiana de la «razón instrumental», Habermas la transforma en una crítica —asimismo matizada— de la «razón funcionalista» como pura autorregulación del sistema social, desde la que sugiere una inversión del recorrido de la historia del pensamiento sociológico que —siguiendo una trayectoria, si hay que decirlo todo, peregrina— lo reconduzca desde Parsons a Marx pasando por Weber (*von Parsons über Weber zu Marx*) (81). Por otra parte, Habermas —tras realzar el papel desempeñado en esa historia por el pensamiento de Mead, es decir, el sesgo comunicativo impuesto por este último a la teoría social (*die Kommunikationstheoretische Wende*)— pasa a reinterpretar el marxismo mismo, encerrado hasta ahora en el «modelo de la relación sujeto-objeto», desde el punto de vista del «modelo de la relación sujeto-sujeto»: de lo primero sería un exponente la teoría de la alienación como «cosificación» en la línea de Lukács e incluso en la de Adorno y Horkheimer; mientras que lo segundo habría de reportar, entre otras ganancias, la posibilidad de entender y practicar la superación de la alienación como superación de la «comunicación distorsionada» (82). Al hacer hincapié en la diferencia entre una *acentuación*

(81) Vol. II, págs. 445-594. Que Marx constituya la estación final de este extraño viaje es perfectamente normal tratándose de un viajero como Habermas, por más que ciertamente haya otras rutas para llegar al punto de destino. Como también es normal que buena parte del trayecto discorra a través de la obra de Weber, cuya «teoría de la racionalización» —a la que la *Teoría de la acción comunicativa* dedica una de sus secciones más logradas— sabemos decisiva para comprender las motivaciones fundamentales del pensamiento habermasiano. Para quien no conozca la perseverante afición de Habermas a leer a Talcott Parsons —sobre gustos, *pace* C. Wright Mills, no hay nada escrito—, lo más sorprendente habrá de ser sin duda el punto de partida, capaz de sobresaltar a un amplio sector de la comunidad sociológica anglosajona que creía haber enterrado a Parsons para siempre: tal vez como venganza, la más bien pintoresca noticia de la aparición de la última obra de Habermas publicada en el *Village Voice* de Nueva York («The Power of Positive Thinking: Jürgen Habermas in America», 7 de mayo de 1984, págs. 16-8) por Stanley Aronowitz —obsérvese, otro sociólogo— la presenta como una pieza de «literatura de retorno» que devuelve a los norteamericanos una parte de su patrimonio cultural (en este caso, una versión de la «teoría del consenso» predominante en la sociología académica de los años cincuenta), más o menos como los Beatles o los Rolling Stones hicieron en su día en el terreno musical.

(82) Vol. I, págs. 201 y sigs., 367 y sigs. y 453 y sigs.; vol. II, págs. 7-68, 548 y sigs. En el proceso de desmontaje y reemplazamiento del modelo sujeto-objeto de la vieja «filosofía de la conciencia», Habermas considera a George Herbert Mead una figu-

preferentemente sociológica o preferentemente ética del tratamiento de todas estas cuestiones, no me estoy abandonando a la desaconsejable afición por las dísputas de demarcación entre distintos gremios o sindicatos culturales. Y es ocioso añadir que cada uno de esos acentos es, sin duda, legítimo en su orden, esto es, dentro del adecuado género literario, pudiendo ambos recaer, desde un género u otro, sobre las mismas cuestiones. Pero lo indiscutible en este caso es que el género elegido por Habermas tiene bastante más que ver con la *teoría social*, una teoría social «comunicativa», que con la ética de esa apellidación.

ra clave, insertándolo en una tradición de pensamiento que enlaza a Peirce y Wittgenstein y en la que se dan cita la teoría (pragmática) del lenguaje y la psicología (social) del comportamiento: «Mead elevaría la interacción simbólicamente mediada a la condición de un nuevo paradigma de racionalidad, basando la razón en una relación comunicativa entre sujetos ... Su teoría de la comunicación no se construye ciertamente a los actos de comprensión, sino que se refiere a la *acción* comunicativa: Mead se interesa por los símbolos lingüísticos y sus derivado únicamente en la medida en que éstos median interacciones de una serie de individuos ... En la acción *comunicativa*, el lenguaje asume, más allá de la función de facilitar la comprensión, el cometido de coordinar las actividades orientadas al logro de un objetivo por parte de una diversidad de sujetos actuantes, así como el papel de medio para la socialización del actor mismo ... El mayor interés de semejante cambio de paradigma estriba, pues, en el hecho de posibilitarnos entrever una concepción comunicativa de la racionalidad» (II, pág. 14). Y Habermas lamenta que el marxismo haya permanecido hasta la fecha de espaldas a esa tradición de pensamiento. Más o menos a su pesar, tanto Lukács como Adorno y Horkheimer se hallaban apresados en la «filosofía de la conciencia», lo que les incapacitaría para ir más allá del modelo sujeto-objeto e incluso de la propia teoría weberiana de la racionalización a la que pretendían superar: «La crítica a Weber demanda un cambio de paradigma que permita pasar de la acción teleológica a la acción comunicativa, un paso este que Weber —como buen neokantiano formado en la tradición de la filosofía de la conciencia— no llegó a imaginar ni mucho menos a dar ... Gracias a dicho paso, la *racionalización* de la sociedad no se reduciría ya por más tiempo a la difusión social de la acción teleológica y la progresiva transformación de los dominios de la acción comunicativa en subsistemas de la acción teleológica ... sino que el mundo de la vida cotidiana pasaría a ser considerado racionalizado en la medida en que admite la posibilidad de interacciones que no estén gobernadas por un acuerdo normativamente *impuesto* sino —directa o indirectamente— por un entendimiento *alcanzado* por la vía de la comunicación ... Cuando, por el contrario, la racionalización de los órdenes de la vida cotidiana se sigue concibiendo, a la manera de Weber, como no más que la institucionalización de la acción teleológica ... estamos muy cerca de la teoría de la cosificación y de su generalización como crítica de la razón instrumental, esto es, de la visión de un mundo totalmente reificado y administrado en que se funden racionalidad teleológica y dominación» (I, pág. 455; II, pág. 490). En relación con el tema de la superación de la alienación como superación de las distorsiones de la comunicación, véase «A vueltas con la razón», c. 6 de *Desde la perplejidad*, cit.

E incluso cuando Habermas se aventura en tal contexto a lanzar lo que alguien llamaría una «mirada hacia adelante», lo hace también parapetándola tras la acristalada seguridad de las gafas del teórico social. En efecto, esa mirada se asemeja más a la circunspecta prognosis de aquellos sociólogos que —encabezados por Daniel Bell— insisten en el carácter esencialmente comunicativo de la sociedad posindustrial que a la propuesta utópica, más entusiasta, que algunos intérpretes han querido leer en la caracterización habermasiana de la situación ideal de habla o de diálogo (83). Aunque, si he

(83) Por supuesto, Habermas no ha dejado de polemizar con cada una de las tesis más conocidas de Bell —como sus interpretaciones del «fin de las ideologías», el «advenimiento de la sociedad posindustrial» o las «contradicciones culturales del capitalismo»—, pero difícilmente desaprobaba un párrafo como éste, que extraigo de la conclusión de *The Coming of the Post-Industrial Society*, Nueva York, 1973 (hay trad. cast. de R. García y E. Gallego, Madrid, 1976): «El primer enfrentamiento del hombre fue con la naturaleza, y durante la mayor parte de los miles de años de existencia humana, la vida ha sido un juego contra la naturaleza: para encontrar abrigo de los elementos, para dirigir las aguas y los vientos, para arrebatar alimentos y sustento del suelo, del agua y de otras criaturas. La codificación de gran parte del comportamiento humano ha estado configurado por su adaptabilidad a las vicisitudes de la naturaleza; y la mayoría de las sociedades del mundo todavía viven sometidas a este juego con la naturaleza. El hombre como *homo faber* se esforzó por hacer cosas y cuando las hizo soñó con rehacer la naturaleza. Depender de la naturaleza significaba estar sujeto a sus caprichos y reconocer su tiranía y sus rendimientos decrecientes. Reconstruir la naturaleza, fabricar objetos, significaba acrecentar los poderes del hombre. La revolución industrial fue en el fondo un esfuerzo por sustituir el orden natural por un orden técnico, las distribuciones ecológicas accidentales de los recursos y climas por una concepción de la dirección de la función y la racionalidad. En la sociedad industrial, la visión cosmológica representaba el juego contra la naturaleza fabricada. La *sociedad posindustrial* vuelve la espalda a ambas. En la experiencia preponderante del trabajo, los hombres viven cada vez más fuera de la naturaleza y cada vez menos con la maquinaria y los objetos; viven con otros hombres y se enfrentan entre sí. El problema de la vida de grupo es, por supuesto, una de las dificultades más antiguas de la civilización humana desde la época de la caverna y el clan. Pero el contexto ha cambiado necesariamente. Las antiguas formas de vida de grupo se producían dentro del contexto de la naturaleza, y el triunfo sobre la naturaleza confería una finalidad externa a las vidas de los hombres. La vida de grupo, que estaba ligada a las cosas, hizo que los hombres alcanzaran un gran sentido de poder cuando crearon artefactos mecánicos para transformar el mundo. Sin embargo, ahora estos contextos anteriores se han rutinizado y han desaparecido casi por completo de la vista humana. Los hombres ya no se enfrentan en su trabajo cotidiano con la naturaleza, sea ésta enemiga o benéfica, y son menos los que ahora manejan artefactos y cosas. La sociedad posindustrial es fundamentalmente un juego entre personas. ¿Crearé este cambio de experiencias un cambio de conciencia y de sensibilidad? Durante la mayor parte de la historia humana, la realidad era la naturaleza, y por ello la poesía y la imaginación de los hombres trataban de vincular el ego individual al mundo natural. Luego la reali-

de ser sincero, uno no acaba de entender cómo es posible demostrar impaciencia ante las *utopías* —según propende Habermas a hacer últimamente— y mantenerse imperturbablemente interesado por semejante situación ideal o, lo que no sé bien si viene a ser lo mismo —pues ello depende de lo que se desee entender por «utopía»—, perseverar en ese interés y desinteresarse de la ética (84). Para tranquilidad de los interesados en ella —y, por lo pronto, del que esto escribe—, la ética comunicativa, ausente de aquella obra, reaparece en sus aledaños, como sucede con el más reciente trabajo, precisamente titulado *Ética del discurso*, a que nos referiremos a continuación (85). Por más que dicho emplazamiento periférico no deje de resultar significativo, puesto que ciertamente dice algo sobre el lugar que la ética comunicativa *no* ocupa en el conjunto de su pensamiento, al menos ya sabemos que Habermas no la ha olvidado por completo.

Retomemos, para volver a su encuentro, el hilo de la concepción antes apuntada de la racionalidad como argumentación, que Habermas desarrolla en dependencia de, y en controversia con, la «lógica de la argumentación» de Toulmin (86). Para Habermas, esa lógica de la argumentación o del dis-

dad fue la técnica, los instrumentos y objetos hechos por el hombre aunque con una existencia independiente fuera de él, el mundo reificado. Ahora *la realidad es ante todo el mundo social* —ni la naturaleza ni los objetos, sólo los hombres—, experimentado a través de la conciencia recíproca de uno mismo y de los otros».

(84) De la incomodidad que el tema de la «utopía» parece suscitar en Habermas puede acaso dar idea el hecho de que —en un mismo texto, aun si, lo reconozco, en diferentes contextos (cfr. «Reply to my Critics», págs. 227-8, 235 y 251)— nos encontremos con pronunciamientos tan aparentemente diversos como los que transcribo a continuación: 1.º «A buen seguro, el concepto de racionalidad comunicativa encierra una perspectiva utópica»; 2.º «El universalismo ético posee un contenido utópico, pero no delinea una utopía»; 3.º «Nada me pone tan nervioso como la imputación ... de que, por el hecho de enfocar su atención sobre la facticidad social de determinadas pretensiones de validez reconocidas como tales, la teoría de la acción comunicativa propone, o al menos sugiere, una sociedad utópica de corte racionalista: por lo que a mí respecta, estoy lejos de considerar la transparencia absoluta de la sociedad como un ideal, y no es mi intención sugerir ningún otro ideal ... Marx no era el único en quien los vestigios del socialismo utópico producían alarma». Véase, a propósito de la conexión entre racionalidad comunicativa y utopía, mi trabajo «Razón, utopía y disutopía», cap. 8 de *Desde la perplejidad*, cit.

(85) HABERMAS: «Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Main, 1983 (hay traducción cast. de R. García Cotarelo, Barcelona, 1985), págs. 53-124. Dada la importancia de este texto, me parece impropio considerarlo como simple «calderilla» sobrante de la *Teoría de la acción comunicativa* y prefiero ver en él una promesa de ulteriores desarrollos de la ética comunicativa o discursiva por parte del autor.

(86) Cfr. el antes mencionado «Exkurs zur Argumentationstheorie» de la *Theorie des kommunikativen Handelns*.

curso sería una «lógica pragmática» —más bien que sintáctica o semántica, como la estricta lógica formal— que se ocupa de determinar en qué estriba la «capacidad de convencimiento» (*Triftigkeit*) de los argumentos en orden a la obtención discursiva de un consenso en torno a un juicio dado, donde por «argumento» habría ahora que entender la base o justificación que nos motiva a reconocer como satisfecha la *pretensión de validez* de dicho juicio, tanto si éste consiste en un aserto como si en un precepto. Un *argumento* vendría a esquematizarse, a grandes rasgos, como el engarce de una conclusión con una o más premisas que le sirven de garantía en un sentido «algo más fuerte» que la simple deducibilidad de aquélla a partir de éstas, pues para reputar de *convinciente* a un argumento es menester tener en cuenta el contenido «sustantivo» de las mismas y no prescindir de él como lo hace el lógico formal (87). Por ejemplo, la aserción de que el gas de un recipiente se expande al calentarlo vendría garantizada por una hipótesis científica, convertida en ley de la física gracias a una serie de constataciones sobre la covariancia reiteradamente observada de magnitudes tales como el volumen, la presión y la temperatura de los gases. De análoga manera, la prescripción de que alguien debe cumplir una promesa tendría que venir garantizada por la norma más general según la cual estamos obligados a cumplir nuestras promesas, a su vez necesitada de algún tipo de refrendo, como el que le puedan suministrar las consideraciones relativas a las consecuencias de su generalizada infracción o cualesquiera otras que diésemos en aceptar como pertinentes. Ahora bien, la satisfacción de la pretensión de validez de la aserción o la prescripción originarias —que no coincide con la de la pretensión de validez lógico-formal de la inferencia mediante la que han sido deducidas de sus respectivas premisas— no depende tampoco para Habermas de la confianza social depositada en las instituciones de la ciencia o la moral vigentes en nuestra sociedad, pues ello equivaldría a confundir —confusión en la que, en su opinión, tiende a incurrir el análisis toulminiano— el «correlato institucional» (*institutionelle Ausprägung*) de la argumentación con su fuerza generadora de consenso en virtud de su «articulación interna» (*Argumentationsform*) (88). En última instancia, esa articulación descansa —tanto en el caso de la argumentación científica como en el de la argumentación moral— en un «principio». En el primero de ambos casos, el principio en cuestión sería aquel —llámese de inducción, corroboración o comoquiera que la filo-

(87) *Ibidem*, así como «Wahrheitstheorien», cit., págs. 240 y sigs.

(88) «Exkurs zur Argumentationstheorie», págs. 60-1, donde —además de las obras de Toulmin antes citadas— Habermas tiene en cuenta su *Human Understanding*, volumen I. *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, 1972 (hay trad. castellana de N. Míguez, Madrid, 1977).

sofía de la ciencia desee denominarlo— en virtud del cual una hipótesis alcanza en nuestra consideración rango de ley científica. En el segundo, se trataría más bien de aquel principio —al que da Habermas el nombre de «principio de universalización»— destinado a colmar la aspiración de nuestras *máximas morales*, para decirlo en términos kantianos, a ser también consideradas *leyes universales*. Su discusión es el objeto de esta última aproximación habermasiana a la ética comunicativa o discursiva.

Aunque en ella Habermas no acaba de depurar su terminología todo lo que sería de desear, algo que dicha aproximación pone en claro es que su posición no es *cognoscitivista*, al menos si por una posición de esa índole entendemos —como, en rigor, habría que hacerlo— una posición más o menos afín a la del intuicionismo ético (89). Para decirlo en dos palabras, preguntar qué debo hacer *no es lo mismo* —esto es, no es formular el mismo tipo de pregunta— que preguntar de qué color es esta mesa. O, expresándolo de otro modo, decir que debo hacer algo constituye un acto lingüístico de muy distinta especie que decir que algo es amarillo. Naturalmente, de ahí no se sigue que no pueda haber «intuiciones» morales como las hay cromáticas; ni tan siquiera que, en caso de no haberlas, no quepa hablar en ética de «conocimientos». Después de todo, hasta un ciego que entienda la noción de longitud de onda podría adquirir conocimientos de teoría física del color por más que no posea intuición o experiencia de los colores. Y no es tampoco cosa de negar que haya intuiciones o experiencias morales, pues hasta la persona moralmente más insensible habrá experimentado alguna vez una de tales experiencias, como, por ejemplo, la de un sentimiento de obligación. Mas la cuestión no es ésa. Y, para refutar al cognoscitivista, bastaría con hacerle reparar en que el juicio «Esta mesa es amarilla» puede ser metalingüísticamente parafraseado mediante el juicio «Es verdad que esta mesa es amarilla» en una medida en que no es relevante hacerlo con el juicio «Debo cumplir lo prometido», pues lo que está aquí en juego no es la creencia en la verdad de dicho juicio, sino la convicción de su rectitud, que encarna para Habermas una muy diferente pretensión de validez. Ahora bien, precisamente porque los juicios morales se acompañan de una específica pretensión de validez, la renuncia al cognoscitivismo no implica abandonarse al *irracionalismo* ético, esto es, no implica la renuncia a justificar esos juicios por medio de razones. Más aún, lo característico de los juicios morales es que no solamente admiten semejante *justificación*, sino que la exigen. En este sentido, la pregunta «¿Qué debo hacer?» no guarda para Habermas paran-

(89) Cfr. la discusión del intuicionismo de MOORE en «Diskursethik», cit., páginas 62 y sigs.

gón con las preguntas «¿Qué quiero hacer?» o «¿Qué puedo hacer?», cuyas respuestas no involucran para nada la demanda de razones justificatorias y se agotan en la expresión de mi deseo o de mis posibilidades de hacer algo. Para Habermas, por el contrario, «deber hacer algo» (*etwas tun sollen*) significa ni más ni menos que «tener razones para hacerlo» (*Gründe haben, etwas zu tun*) (90). Lo que no solamente se supone que aclara el sentido de la pregunta «¿Qué debo hacer?», sino también el de su respuesta, pues sugiere que «lo que debo hacer» no es otra cosa que «aquello que tengo razones para hacer». Pero las consideraciones relativas a la pregunta «¿Qué debo hacer?» son perfectamente extensibles a la pregunta «¿Qué debemos hacer?», de suerte que también en el plano de las decisiones colectivas, no menos que en el de las individuales, «lo que debemos hacer» será «aquello que tenemos razones para hacer». Y aquí es donde entraría en acción el principio encargado de la justificación de dichas decisiones, esto es, el *principio de universalización*, cuya formulación coincide con la versión habermasiana —ya conocida de nosotros— del imperativo categórico kantiano, una versión, según recordaremos, «en la que el peso se desplaza de lo que cada uno podría querer sin contradicción que se convierta en ley universal a lo que todos de común acuerdo quieran ver convertido en una norma universal» (91), como podría ocurrir, en nuestro ejemplo, con la norma que obliga al cumplimiento de las promesas. En opinión de Habermas, como también sabemos, esa versión presenta obvias ventajas frente al solipsista imperativo kantiano, al subrayar —con no menor intensidad que su carácter deontológico— el carácter discursivo de la racionalidad ética. Y de nuevo en su opinión —en este caso más discutible—, semejante subrayado la aventajaría asimismo frente al neocontractualismo de Rawls, en el que, según Habermas, las partes contratantes llevarían monológicamente a cabo la deducción de unos supuestos principios éticos universales, mas cuya universalidad ya no sería por ello el resultado de su participación cooperativa en una auténtica argumentación, esto es, en un proceso de deliberación y decisión colectivas (92). Mas, supo-

(90) *Op. cit.*, pág. 59.

(91) Habermas (*ibidem*, pág. 77) remite, haciéndola nuevamente suya, a la reformulación de McCarthy aludida en la nota 63.

(92) *Ibidem*, págs. 76 y sigs. Semejante interpretación de Rawls es, cuando menos, discutible, pues no se puede en modo alguno descartar que la teoría de la racionalidad desarrollada en *A Theory of Justice* —y, sobre todo, la teoría de la «razonabilidad» que Rawls esboza en sus trabajos posteriores a dicha obra— resulte interpretable en términos «dialógicos». Cfr. sobre este punto RAFAEL DEL AGUILA y FERNANDO VALLES-PÍN: «La racionalidad dialógica: Algunos problemas en torno a los modelos teóricos de J. Rawls y J. Habermas», *Zona Abierta*, 31, 1984, así como mi «Entre el liberalismo y el libertarismo», *cit.*

niendo que toda justificación ética penda en última instancia del principio de universalización, ¿no cabría aún preguntarse «si es posible, o necesario, justificar el principio mismo de universalización»? Al fin y al cabo, hay que tener en cuenta que la pregunta kantiana «¿Qué debo hacer?» no agota el repertorio de las preguntas éticas fundamentales. Wittgenstein nunca hubiera sospechado que lo estaba incrementado —como, en rigor, lo hizo— al formular la suya «¿Y qué si no hago lo que debo?» (93). Pues su designio no era, por lo pronto, el de poner en duda la fundamentalidad de la pregunta kantiana. De hecho, su propia pregunta sólo resultaba aplicable para él a los imperativos hipotéticos (o «juicios de valor relativos», como prefería llamarlos) del tipo de «Debes comportarte decentemente si quieres causar una buena impresión», pero jamás a los imperativos categóricos (o, como los llamaba, «juicios de valor absolutos») del tipo de «Debes comportarte decentemente en lugar de hacerlo como una mala bestia». Responder a esta última recomendación con la pregunta «¿Y qué si no hago lo que debo?» carecería literalmente de sentido para Wittgenstein, pues equivaldría a cuestionar el juego de lenguaje —o la forma de vida— que da sentido a nuestro uso moral del término «deber». O, con otras palabras, a cuestionar la existencia de lo que se ha dado en llamar «el punto de vista moral» y, en definitiva, la viabilidad misma de la ética. Pero, pensara Wittgenstein lo que pensara, la idea de cuestionar *el punto de vista moral* no es impensable, como no es impensable la idea de aplicar la pregunta «¿Y qué si no hago lo que debo?» a los imperativos categóricos, comenzando por ese imperativo categórico en que vendría a consistir el principio de universalización (94). La pregunta de Wittgenstein podría, así, ser reformulada mediante la pregunta —aún más fundamental que la pregunta «¿Qué debo hacer?»— «¿Por qué debo hacer lo que debo?» o, lo que viene a ser lo mismo, «¿Por qué ser moral?» Y habida cuenta de que —si «deber hacer algo» significa «tener razones para hacerlo»— «ser moral» significaría «ser racional», todavía cabría reformularla mediante la pregunta «¿Por qué ser racional?» Bajo estas últimas formulaciones, nuestra pregunta ha sido largamente debatida por la filosofía moral

(93) La «pregunta de Wittgenstein» —«*Und was dann, wenn ich es nicht tue?*»— aparece formulada en el *Tractatus*, 6.422, pero —como oportunamente nos recuerda Rush Rhees en su apostilla a la edición de la «*Wittgenstein's Lecture on Ethics*», *Philosophical Review*, 74, 1965, págs. 3-12 («Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics», *ibidem*, págs. 17-26)— para esclarecer el sentido que Wittgenstein le daba es preciso acudir a este último texto; véase también, en relación con ello, mi trabajo «Wittgenstein y la ética», *Teoría* (en prensa).

(94) Véase, para una discusión de «el punto de vista moral» que hoy no haría mía en todos sus extremos, *La razón sin esperanza*, cit., págs. 234 y sigs.

de inspiración analítica (95). En cuanto a la fórmula «¿Por qué debo (debemos) hacer lo que debo (debemos)?», podría constituir un buen resumen de la cuestión que Habermas aborda en conexión con el intento de Apel de ofrecer —en términos pragmático-trascendentales— una «fundamentación última» (*eine transzendentalpragmatische Letztbegründung*) del principio de universalización, entendido a su vez como «el fundamento posibilitante de la argumentación moral» (96). La estrategia de dicha fundamentación se inspira en la del «Pienso, luego existo» cartesiano, del que se seguiría la imposibilidad de dudar de la propia existencia, puesto que quienquiera que dude de existir presupone, por este mismo hecho, que existe; y trata de hacer ver que «no es posible cuestionar argumentativamente la posibilidad de la argumentación moral», como pretendería hacerlo el escéptico moral, quien de este modo incurre en una «contradicción pragmática», la contradicción, a saber, entre su duda acerca de la posibilidad de la argumentación y su presuposición de la misma por el hecho de haber entrado en ella (97). En su aspecto negativo, la estrategia fundamentalista se limita —como podemos ver— a aplicar al caso de la ética la clásica refutación gnoseológica del escéptico, a cuyo «Nada sé» se le acostumbra a oponer que está presuponiendo que al menos sabe que no sabe, lo que convertiría a su afirmación en una puerilidad comparable a la del niño que asegura que no puede pronunciar la palabra «elefante» mediante un enunciado en que de hecho la pronuncia. Y, de análoga manera, se ha pretendido acallar a quien pregunta «¿Por qué ser racional?» con la observación de que, al preguntar tal cosa, está pidiendo «razones» y, de este modo, dando por presupuesta la racionalidad que su pregunta parecía poner en entredicho. Además de este aspecto negativo —que ha llevado a Habermas a bautizarla como la «estrategia del *tu quoque*»—, la estrategia fundamentalista presenta un aspecto positivo, consistente en el examen de las «presuposiciones pragmáticas» del discurso moral en orden a extraer de ellas el fundamento último de la ética comunicativa (98). En la

(95) *Ibidem*, pág. 239.

(96) La exposición más completa de los puntos de vista de Apel sobre el problema de los fundamentos de la ética se encuentra en su trabajo «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», *Transformation der Philosophie*, cit., vol. II, págs. 358-436.

(97) Para la discusión de la estrategia fundamentalista por parte de Habermas, cfr. «Diskursethik», págs. 89 y sigs.

(98) Cfr. el concienzudo examen de tales presuposiciones, que no coincide exactamente con la orientación del de Apel pero es también tenido en cuenta por Habermas (*op. cit.*, págs. 97 y sigs.), debido a R. ALEXY: «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W. OELMÜLLER (ed.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978, págs. 30-62.

versión apeliana de esa estrategia, la más fundamental de tales presuposiciones es la de que quienquiera que argumente en el seno de una comunidad «real» de comunicación o de discurso ha de considerarse miembro de una comunidad «ideal», en la que la argumentación vendría a desarrollarse en condiciones asimismo ideales, que Apel describe en términos muy similares a los de la situación ideal de habla o de diálogo habermasiana. Mientras que en las comunidades reales se conciertan argumentativamente acuerdos que cabría llamar convenciones o «contratos», en la comunidad ideal habría idealmente de llegarse a un acuerdo o «consenso racional», cuya presuposición constituiría algo así como el fundamento contrafáctico de aquellos acuerdos fácticos. La comunidad ideal de comunicación sería, de esta manera, el fundamento del principio de universalización que patrocina dichos acuerdos y la última garantía de su racionalidad, esto es, la razón última a que acudir cuando nos preguntamos «por qué debemos hacer lo que debemos». Como se echa de ver, el parecido entre las tesis de Apel y las de Habermas es innegable. Y de ahí que la crítica de Habermas a la estrategia fundamentalista del primero tenga no poco de autocrítica y haya que ver en ella, a mi entender, una especie de liquidación por derribo de los restos de trascendentalismo, o «cuasi-trascendentalismo», que aún se tenían en pie en su propio pensamiento (99). En lo esencial, el contenido de esa crítica se reduce a tomar por primera vez en serio las objeciones del escéptico moral, a quien no cabe despachar tan fácilmente con la alegación de que se contradice al presuponer lo que trata de poner en cuestión. Esa refutación sólo podría valer en tanto que el escéptico se dejara atrapar inconsecuentemente en las

(99) HABERMAS: «Diskursethik», págs. 106 y sigs. Como nosotros ya sabemos, las dudas de Habermas ante el trascendentalismo se remontan bastante atrás en su obra (véase, anteriormente, el texto reproducido en la nota 28 de este trabajo), pero parecen haberse ido consolidando en la nota 28 de este trabajo [cfr. «Diskussionsbemerkungen», en W. OELMÜLLER (ed.): *Transzendente Normenbegründung*, Opladen, 1978, págs. 135 y sigs., 155 y sigs.] y adquieren caracteres de abierta ruptura en la *Theorie des kommunikativen Handelns*, en cuyo capítulo introductorio —«Einleitung: Zugänge zur Rationalitätsproblematik», vol. I, pág. 16 y nota 4, en la que expresamente es mencionado Apel— se declara lapidariamente: «Todos los intentos de encontrar una Fundamentación Última (*Leitbegründung*), en los que sobreviven las intenciones de la Filosofía Primera (*Ursprungsphilosophie*), se han ido a pique» (véase también el vol. II, págs. 583 y sigs.; la ruptura en «Diskursethik» es aún más dramática, por cuanto que se trata de un trabajo originariamente destinado a una *Festschrift* u homenaje a Apel y finalmente recogido en un libro, el ya citado *Moralbewusstsein*, dedicado en su integridad a este último). Entre quienes, por el contrario, celebrarán esa ruptura se ha de contar sin duda RAYMOND GEUSS: *The Idea of A Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, 1981, pág. 95, para quien «la teoría crítica saldría ganando sin el bagaje trascendental».

redes de la argumentación en que declara no confiar. Mas perdería toda su fuerza tan pronto como «el escéptico consecuente» rehusara entrar en ella, negándose a aceptar semejante compromiso discursivo. En este caso, el trascendentalista «sólo podría seguir hablando *sobre* el escéptico, pero ya no *con* él; y lo más normal será que capitule y confiese que contra el escéptico que se apea de la argumentación no existe remedio conocido, sin perjuicio de que él mismo continúe sosteniendo que la disposición a argumentar —y, en general, la disposición a dar cuenta de los propios actos— ha de darse por presupuesta si la teoría moral ha de tener algún objeto; pero en este punto parece subsistir *un residuo de decisión* que ya no admite ser tratado por medios argumentativos» (100). Y no es casual que Habermas mencione a Nietzsche en este trance, pues con él se ha podido decir que cobra voz la «crisis de fundamentos» —incluida la del fundamentalismo ético— abierta tras el colapso de la filosofía trascendental clásica, es decir, la *crisis de la racionalidad* frente a la que sirvió de último valladar esa filosofía y en la que —acuciada por el diagnóstico weberiano— se ha venido debatiendo la escuela de Francfort sin acabar de hallar una salida (101). Cualquiera que pueda ser esa salida, Habermas parece ahora reconocer que no pasa por la vergonzante rehabilitación de ningún *trascendentalismo*, lo que tampoco entraña para él la rendición sin condiciones al escepticismo moral. Pues por mucho que el escéptico renuncie a tomar argumentativamente parte en la comunidad ideal de comunicación supuestamente llamada a hacer posible la «moralidad» (*Moralität*), no es probable que le sea dado renunciar —sin suicidarse espiritualmente— a su inserción en una determinada cultura, lo que es tanto como decir a su pertenencia a una comunidad real de comunicación con su correspondiente forma de «eticidad» (*Sittlichkeit*) (102). Y esa pertenencia a una comunidad real —esto es, social e histórica— es, en definitiva, la que cuenta, pues no hay mayor razón para admitir una *duplicación* de comunidades, la una real y la otra ideal, que la que antes pudiera haber para admitir una duplicación de los agentes mismos que son miembros de aquélla y que sólo en cuanto reales se comunican entre sí. El recurso a la distinción hegeliana entre *moralidad* y *eticidad* sirve aquí, pues, como recordatorio de la necesidad de contextualizar sociohistóricamente a la primera dentro de la segunda, si bien Habermas tiene buen cuidado de recordar que ello no empaña para nada la filiación kantiana de su ética comunicativa, que no puede

(100) *Op. cit.*, pág. 109.

(101) Cfr. una buena reconstrucción histórica y conceptual de dicha crisis en LUCIO CORTELLA: *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, Nápoles, 1981.

(102) HABERMAS: «Diskursethik», págs. 111-12.

a su vez dejar de distinguir entre lo que sociohistóricamente es y lo que moralmente debe ser. Ya que no la duplicación de agentes ni comunidades, al menos esta última *dualidad* resulta ser éticamente insuperable, como muy presumiblemente lo es también —según antes insinuamos— la disociación interior de los agentes morales, sometidos en el seno de la comunidad a aquella doble sollicitación. Pero, por lo demás, la invocación de Hegel tampoco es casual a este propósito. Y podría arrojar no poca luz, en mi opinión, sobre algunas curiosas concomitancias de la reflexión habermasiana en torno a la ética.

En razón de los objetivos perseguidos en este trabajo, hemos tratado con insistencia de hacer resaltar la deuda contraída por la filosofía moral y política de Habermas respecto de aquella línea de pensamiento que discurre de Rousseau a Marx y en la que corresponde a Kant un lugar central. Confío en que para ello no haya sido preciso someter al pensamiento de Habermas a ninguna deformación, pues en ningún momento se trataba de sostener que aquél sea el único *phylum* desde el que dar cuenta de la génesis de un pensamiento tan complejo como ése. Pero, con todo, me pregunto si la precedente presentación de dicho pensamiento no habrá pecado de excesivamente unilateral.

Al otorgar el primer plano a sus motivos «kantianos», en efecto, no ha habido otro remedio que desconsiderar y pasar por alto sus no menos destacables motivos «hegelianos». Y a fin de subsanar ese defecto, del que soy el primero en acusarme, mencionaré —por mencionar tan sólo un par de ilustraciones del poso hegeliano en el pensamiento de Habermas— que, como él mismo ha declarado en más de una ocasión, sus nociones de trabajo e interacción —y hasta su concepción de la racionalidad como diálogo— deben lo suyo al Hegel del período de Jena, quien ciertamente se adelantó al marxismo en su hincapié sobre el carácter histórico y social de las estructuras de la conciencia trascendental y dio así un paso decisivo en la crítica del solispismo monológico del sujeto kantiano, urgiendo la transformación del concepto de razón que le subyace (103). En cuanto a la distinción entre moralidad

(103) Para no aludir sino a una de las primeras aproximaciones de Habermas a la cuestión, en «Arbeit und Interaktion», cit., éste examina la *Philosophie des Geistes* de 1803-1806 (*Sämtliche Werke*, ed. G. Lasson-J. Hoffmeister, Leipzig, vol. 19, 1932, págs. 193-84; vol. 20, págs. 177-273), relacionándola con el *System der Sittlichkeit* contemporáneo y contrastándola con la ulterior *Fenomenología del espíritu*, en orden a presentar al «espíritu» hegeliano como un fruto de la interconexión dialéctica (i. e., social e histórica) de «lenguaje», «trabajo instrumental» y «relaciones morales», a mitad de camino entre el sujeto de la «conciencia» trascendental kantiana y el sujeto de la «praxis» real marxista: a diferencia de Kant —que no habría llegado a reparar en

y eticidad que ahora nos interesa, no hay que insistir en recordar que semejante distinción —presente ya en el Hegel de aquel período— alcanza su culminación en la versión del Hegel del período de Berlín (104), en la que se evidencia con mayor claridad que en ninguna otra la primacía que Hegel acordaba a la eticidad. Esto es, la primacía de la moral corporeizada en la vida social e histórica, que Hegel contraponía a la moralidad de Kant entendida como una moral del deber ser, en cuanto tal irreductible al mundo del ser o de los hechos. Como ya hemos advertido, Habermas no adhiere exactamente a la tesis hegeliana de la primacía de la eticidad, consciente sin duda de que esa tesis —que Hegel aderezaba con sañudos sarcasmos acerca de la futilidad de la mismísima distinción entre el ser y el deber ser— supondría la ruina de su ética comunicativa o de cualquier otra ética, pues la ética no es sencillamente posible sino gracias a aquella distinción. Pero parece, en cambio, acariciar la idea de que, andando el tiempo —y también, ¿por qué no?, con un poco de suerte—, Kant y Hegel se podrían acabar reconciliando y llegarían a coincidir el deber ser y el ser, la instancia contrafáctica de la moralidad y el mundo fáctico de la eticidad. Habermas ha tratado de explicitar esa idea —que, en cualquier caso, encaja bien con lo que se podría llamar el desbordamiento de la ética por la sociología en la última fase de su pensamiento— en conexión con la psicología del desarrollo moral (105). Y lo

ello—, pero también de Marx —que lo habría pasado por alto sin prestarle la debida atención—, Hegel habría atibado el carácter esencialmente «comunicativo» —esto es, «dialógico»— de «la relación moral» (*das sittliche Verhältnis*), basada en el «reconocimiento mutuo» y la interacción de los sujetos.

(104) Me refiero, claro está, a la *Filosofía del derecho*. En su libro *Sobre la superación de la «mera moral»* (*La ética de Hegel*), en preparación, Amelia Valcárcel llama la atención sobre el hecho de que la articulación de la distinción entre moralidad y eticidad en aquella obra de 1821 tiene bastante más que ver con el *System der Sittlichkeit* (*Sämtliche Werke*, ed. G. Lasson, Leipzig, vol. 7, 1923, págs. 415-99), redactado con anterioridad —aun si de modo sólo fragmentario— a la *Fenomenología*, acabada de escribir en 1806, que con esta última obra, lo que muy bien podría obligar a revisar la interpretación convencional de la misma. En cualquier caso, y dejando a un lado la cuestión cronológica, hay que cuidar de no confundir uno con otro los dos conceptos de *Sittlichkeit* que parecen concurrir en Hegel, pues desde luego no es lo mismo la «eticidad» cuya descripción se inspira en la idealizada visión romántica de la *pólis* griega que la «eticidad» descrita, harto más crudamente, a partir de la realidad política de la moderna nación-Estado; y sería peligroso, además de mendaz, traspasar indiscriminadamente a la segunda las gracias y virtudes que adornan a la primera.

(105) Así lo ha hecho, por ejemplo, en una serie de trabajos que discurren desde «*Moralentwicklung und Ich — Identität*», recogido en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, págs. 63-91, al más reciente de todos ellos, «*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*», incluido en el libro de este título, págs. 127-205. La psicología del desarrollo moral proporciona a Habermas un «modelo» para una teoría

que viene, en resumidas cuentas, a apuntar es la posibilidad de que la «maduración moral» de nuestra especie convierta un día en eticidad —esto es, en realidad— la moralidad ínsita en la ética comunicativa con todo su cortejo de bienes parafernales, desde la situación ideal de habla o de diálogo al principio de universalización, que quedaría, de esta manera, justificado por el curso de los acontecimientos. (Algo así, se diría, como si a la pregunta «¿Por qué debemos hacer lo que debemos?» cupiese responder con «Porque, de hecho, así lo hacemos», respuesta que bordea la incursión en la *falacia naturalista* o —como tal vez fuera más apropiado adjetivarla en este caso— *historicista*). Comoquiera que sea, lo que resulta claro es que Habermas, dispuesto a abandonar —¿definitivamente?— la reflexión trascendental, se inclinaría a sustituirla por una suerte de «reconstrucción racional» del desarrollo moral que controvertiblemente trata de apoyar en la metodología de unas supuestas ciencias reconstructivas, entre las que supuestamente habrían de contarse no sólo la lingüística generativo-transformacional, sino también la psicología cognitivo-evolutiva. De semejante metodología se ha podido decir que entremezcla modelos metodológicos demasiado dispares, como los de Chomsky y Piaget; que las ciencias reconstructivas, que Habermas pretende distinguir de las empíricas en razón de su apriorismo, son tan empíricas, y tan aprióricas, como cualesquiera otras que se sirvan del método hipotético-deductivo; y que los criterios de optimización asumidos por la reconstrucción habermasiana del curso del desarrollo moral, cuya estación terminal no sería otra que la ética comunicativa, tienen bastante más que ver con las optimistas reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia a lo Lakatos que con cualquier metodología científica reconocida (106). El propio Habermas, como se sabe, ha comparado su *reconstrucción racional* con la gradación de las etapas del desarrollo del juicio moral —desde un nivel premoral de orientación en base a la obediencia y el castigo hasta un nivel plenamente moral de orientación según principios éticos universales— debida a Lawrence Kohlberg. Y no en vano Kohlberg se ha podido ufanar alguna

de la evolución social, de la que la evolución de la moralidad-eticidad sería un capítulo (cfr. ROBERT X. WARE: «Habermas's Evolutions», *Canadian Journal of Philosophy*, XII, 1982, págs. 591-620). Pero también constituye una de las fuentes de inspiración de la metodología «reconstructiva» en la que Habermas se apoya últimamente —cfr. el apartado final, «Aufgaben einer Kritischen Gesellschaftstheorie», de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II, págs. 548-94, así como «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, páginas 29-52— para proponer la sustitución de la «reflexión trascendental» por la «reconstrucción racional».

(106) Cfr. MICHAEL SCHMID: «Habermas's Theory of Social Evolution», en THOMPSON-HELD (eds.): *Op. cit.*, págs. 162-80.

vez de las facilidades que el estudio del desarrollo moral parece dar para amalgamar los planos del ser y el deber ser, toda vez que los estadios evolutivamente «superiores» lo serían asimismo en algún sentido más o menos moral de la palabra (107). Mas de lo aleatorio de esas reconstrucciones puede acaso dar idea la sugerencia por parte de Kohlberg de todavía un último estadio —¡de carácter ahora religioso!— en dicha evolución, estadio este al que Habermas no encontraría lo que se dice un acomodo fácil dentro de su esquema evolutivo. Más aún, la conciencia moral, en el que para Habermas vendría a constituir su último estadio, ni tan siquiera necesita de la orientación según principios éticos, pues la ética comunicativa no admite más principio que el principio de universalización, que no es sino el imperativo de someter cualquier principio —como, para volver a nuestro ejemplo, el de que las promesas deben ser cumplidas— a la prueba de su resolución discursiva por parte de una comunidad que, sin dejar de ser real, sería al fin racional. Habermas sostiene, una vez más frente a Rawls, que el filósofo moral no es quién para dilucidar por cuenta propia cómo se haya de resolver ese discurso ni, por tanto, qué principios superarán aquella prueba (108). Pero menos aún lo podrá ser para conjeturar que tal discurso vaya a constituirse un día en lugar de cita de lo real y lo racional. Y una teoría de la evolución social cimentada sobre la extrapolación de las conclusiones de la psicología del desarrollo moral —conclusiones que Habermas traspasa del desarrollo ontogenético al de la especie, traspasando a esta última de paso la capacidad de aprendizaje propia de los individuos— no tendría nada que envidiar, en punto a problematicidad, a las filosofías hegelianizantes de la historia que auspiciaron en el pasado conjeturas por el estilo (109). Pues la conjetura en cuestión ni tan siquiera oscilaría, como decíamos antes de la mirada habermasiana hacia adelante, entre la propuesta utópica y el pronóstico socio-

(107) Recuérdese su comentado manifiesto «From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development», en T. MISCHEL (ed.): *Cognitive Development and Epistemology*, Nueva York, 1971, págs. 151-235, recogido asimismo en L. KOHLBERG: *Essays on Moral Development*, Nueva York, 3 vols., 1981-83, vol. I, págs. 101-89 (cfr. entre nosotros los comentarios de JOSÉ RUBIO CARRACEDO, MANUEL JIMÉNEZ REDONDO y JESÚS RODRÍGUEZ MARÍN: *Génesis y desarrollo de lo moral*, Universidad de Valencia, 1979).

(108) HABERMAS: «Diskursethik», pág. 104.

(109) Por no hablar, dejando aparte a Hegel y la filosofía de la historia, de las dificultades de cualquier teoría social evolutiva, sobre las que llama oportunamente la atención Anthony Giddens (*A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley-Los Angeles, 1981, págs. 20 y sigs.) a propósito de «quienes tratan de 'reconstruir el materialismo histórico' sobre la base de una teoría reelaborada de la evolución social».

lógico, sino más bien entre el *wishful thinking* y la *serendipity*. Ciertamente, por lo demás, que Habermas distingue la teoría de la evolución social no sólo de la filosofía de la historia sino de la historia misma en tanto que historiografía (110). Ahora bien, el arte de Clío y el hegeliano búho de Minerva comparten ambos la nocturnidad, puesto que tanto el uno como el otro procederían a remolque del acaecimiento de los hechos. No está del todo claro, tras lo dicho, que ése tenga también que ser el caso de la teoría habermasiana de la evolución social. Pues, pese a su carácter declaradamente «reconstructivo», parece adivinarse en ella una impaciente voluntad de adelantarse a los hechos mismos. Mas quedaría flotando, en cambio, la sospecha de si —ya que no la nocturnidad— dicha teoría no comparte con aquella filosofía la alevosía contra la historia consistente en quererle poner punto final.

(110) Cfr. su trabajo «Geschichte und Evolution», en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, págs. 200-60.