

JÜRGEN HABERMAS destaca de manera muy especial en el panorama de la filosofía y la sociología de nuestro siglo, e incluso sus críticos reconocen la magnitud de su obra. En su *Teoría de la acción comunicativa* ha llevado a cabo un análisis y diagnóstico de nuestro tiempo a partir de una concepción basada en la intersubjetividad dialógica; en sus libros posteriores ha desarrollado una ética discursiva y una filosofía del Derecho.

El presente trabajo quiere facilitar el acceso a su extensa y compleja producción filosófica. Para ello ofrece, en primer lugar, una aproximación a su biografía intelectual y a su talante filosófico; en segundo, una explicación de las cuestiones fundamentales de la *Teoría de la acción comunicativa* y de sus libros más recientes; seguidamente, exposición de las críticas que le han hecho Wellmer, Apel, Tugendhat, Giddens, Hans Albert, Rorty, etc.; y, por último, la posición crítica de la autora.

Margarita Boladeras es catedrática de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Barcelona. Estudió filosofía en las Universidades de Barcelona y Mannheim (Alemania). Entre sus publicaciones figuran *Razón crítica y sociedad* (1985), *Jocs de vida. Reflexions sobre la cultura i la condició humana* (premio de ensayo «Joaquim Xirau» del Ateneo Barcelonés, 1990) y *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas* (1993, con prólogo de J. L. L. Aranguren).

ISBN 84 - 309 - 2845 - 6



9 788430 928453

tecnos

1212114

Margarita Boladeras / COMUNICACION, ÉTICA Y POLÍTICA

Margarita Boladeras

COMUNICACIÓN, ÉTICA Y POLÍTICA

HABERMAS

tecnos

COMUNICACIÓN,
ÉTICA Y POLÍTICA

MARGARITA BOLADERAS

COMUNICACIÓN,
ÉTICA Y POLÍTICA

HABERMAS Y SUS CRÍTICOS

tecno
s

Ilustración de cubierta:
Mujer + sol = interferencia,
de Nicolái Kulbín

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© MARGARITA BOLADERAS, 1996
© EDITORIAL TECNOS, S.A. 1996
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2845-6
Depósito Legal: M- 20937-1996

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma. Pol. Industrial
Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

Introducción	Pág. 9
CAPÍTULO 1. LA FILOSOFÍA DE HABERMAS	15
1.1. La personalidad y la obra de Habermas	15
1.2. Comunicación y sistema social	30
1.3. Filosofía crítica y razón dialógica	42
CAPÍTULO 2. INTERACCIÓN	45
2.1. Los conceptos de conducta y acción	45
2.2. Acción social. Interacción	47
2.3. Acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento ...	51
2.4. Actos de habla	53
2.5. Actos de habla constatativos, expresivos, regulativos	57
2.6. La acción comunicativa	60
2.7. Pretensiones de validez: verdad, rectitud, veracidad	62
CAPÍTULO 3. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA	68
3.1. La problemática de la racionalidad	68
3.2. La racionalidad como discursividad y argumentación	70
3.3. Racionalidad cognitivo-instrumental y racionalidad comunicativa	72
3.4. Estructura de la obra <i>Teoría de la acción comunicativa</i>	74
3.5. El paradigma de la acción comunicativa como alternativa del	79
paradigma de la filosofía de la conciencia	79
3.6. La «colonización» del mundo de la vida	85
3.7. El fenómeno de la «juridización»	87
CAPÍTULO 4. ACCIÓN COMUNICATIVA Y CONCIENCIA MORAL ..	90
4.1. ¿Es posible un tratamiento racional de lo moral?	90
4.2. Aprendizaje cognitivo y conciencia moral	91
4.3. El uso pragmático, ético y moral de la razón práctica	100
4.4. Principio ético universal	112
4.5. Universalidad, formalismo, cognitivismo, procedimentalismo ...	114
4.6. Ética deontológica	116
4.7. Ética de la justicia y la solidaridad	117
CAPÍTULO 5. MORAL, DERECHO Y POLÍTICA	122
5.1. La relación entre Moral, Derecho y Política	122
5.2. Derecho tradicional y autonomía del derecho	123
5.3. Derecho y conciencia moral	129
5.4. Razón y procedimiento	130
5.5. Teorías de la justicia	133
5.6. Racionalidad y eficacia social. Derecho y violencia	134
5.7. El principio de democracia. Derechos fundamentales	142
5.8. El modelo de política deliberativa	148

CAPÍTULO 6. LAS CRÍTICAS A HABERMAS	150
6.1. El amplio panorama de la crítica	150
6.2. Albrecht Wellmer	151
6.3. Karl Otto Apel	158
6.4. Rüdiger Bubner	162
6.5. Hans Friedrich Fulda	166
6.6. Ernst Tugendhat	168
6.7. Agnes Heller	173
6.8. Hans Albert	176
6.9. Anthony Giddens	179
6.10. Richard Rorty	183
CAPÍTULO 7. CRÍTICOS ESPAÑOLES	189
7.1. La crítica de Habermas en España	189
7.2. Javier Muguerza	192
7.3. Manuel Jiménez Redondo	195
7.4. Cristina Lafont	200
7.5. Reflexiones a partir de Habermas y sus críticos	203
BIBLIOGRAFÍA	221
Obras de Jürgen Habermas	221
Estudios sobre Habermas y complementarios	224

INTRODUCCIÓN

El proceso de cambio rápido y profundo que caracteriza nuestra época provoca un desajuste cada vez más intenso no sólo entre países ricos y pobres, sino también entre los distintos grupos humanos que integran el conjunto social de cada país. Ha saltado por los aires la idea de que cada nación se corresponde con una sociedad homogénea, integrada por personas que comparten una determinada concepción del mundo, una misma religión y una «adhesión incondicional» a los gobernantes. La diversidad, la agregación de una multiplicidad de elementos dispares, constituye la realidad social de nuestros días, con repercusiones insospechadas a todos los niveles.

Evidentemente, la pervivencia de la sociedad sigue exigiendo cierto grado de integración y unas reglas de juego comunes, pero ya no es posible mantener las formas del pasado. Y esto afecta a nuestra vida de ciudadanos (nuestra pertenencia a un orden político, queramos o no ser conscientes de ello) y de personas individuales.

¿Puede la filosofía ayudarnos a comprender y a asumir la realidad cambiante de nuestro tiempo? ¿Puede aportarnos alguna luz para entender el mundo que se nos viene encima, ese siglo XXI que asoma ya en la trama de los hechos? Mi contestación es afirmativa, a condición de que escojamos bien la vía filosófica de acceso. La filosofía, como otros ámbitos de la actividad humana, depende del talante, la inteligencia y la capacidad de trabajo de cada autor; hay obras filosóficas que mantienen ideas y argumentos de otras épocas, que justifican el dogmatismo y la intolerancia; otros trabajos son estrictamente analíticos y de carácter formal; otros se ocupan de cuestiones historiográficas o de recuperación de tratados antiguos; otros polemizan sobre determinados aspectos, ya sean eruditos o de la realidad cotidiana... Entre esta diversidad de quehaceres posibles desde la perspectiva filosófica, uno es, en mi opinión, definitorio de la mejor filosofía, aquel que propone conceptos para entender la realidad que se despliega ante nosotros, sentando las bases de las situaciones futuras, y ante la que podemos adoptar posiciones diversas para darle un cauce u otro.

Lo que ocurre se capta por cada cual según sus posibilidades de pensar, sentir, experimentar y enjuiciar; asimamos la realidad con las palabras y las imágenes que tenemos a nuestro alcance; comprendemos aquello que podemos relacionar de alguna manera (a veces contradictoria) con lo ya conocido. También los colectivos humanos pueden enfrentarse a los hechos según las posibilidades de conocimiento compartido que tengan. La reflexión sobre la vida humana individual y colectiva constituye un elemento de primer orden para el desarrollo de una y otra, así como la pieza clave para poder orientar el futuro a partir de nuestras propias decisiones y no de manera exclusivamente subordinada al azar de los acontecimientos.

En el presente libro propongo una lectura de la obra de Jürgen Habermas, con la convicción de que proporciona un bagaje conceptual rico y útil en este sentido. Es una filosofía para penetrar en la realidad, criticar, debatir y ampliar nuestros horizontes comprensivos. Se trata de un pensamiento en movimiento, que intenta pensar la diversidad, el cambio, la heterogeneidad, así como las configuraciones de ese futuro que ya se encuentran prefiguradas en los sucesos de hoy. No pretende profetizar, ni revolucionar en el sentido clásico de la expresión, sino analizar el presente y el pasado a fin de preparar el futuro y, sobre todo, evitar los errores pretéritos.

Cuando las ideologías decimonónicas han fracasado en su uso estereotipado como recetas políticas y puede parecer que no hay alternativas, debemos aprender que los cambios históricos dependen de una dinámica compleja (aunque derivada a veces de circunstancias aparentemente elementales), que requiere períodos de tiempo dilatados, mejor representados por los siglos que por los años o por las generaciones de personas. Debemos reconsiderar nuestros conocimientos sobre los procesos históricos y sociales, así como las posibilidades de supervivencia del género humano, en condiciones de dignidad y respeto recíproco, en un mundo de recursos limitados, en el que predomina la injusticia y que ha cometido la insensatez de no protegerse suficientemente de riesgos demasiado graves y de difícil control.

Hay que profundizar en las posibilidades de la democracia para institucionalizar más y mejor los requisitos del desarrollo integral humano, en términos de universalidad planetaria. Aquellas instituciones que no sean capaces de asumir este reto deberán ser sustituidas por otras; de no ser así, la quiebra de la existencia humana como tal, en sus dimensiones convivenciales y singulares, está garantizada.

Habermas es consciente de todo ello y elabora una propuesta filosófica basada en los elementos constitutivos y trascendentales del ser humano: interacción comunicativa, intereses genéricos, capacidad de consenso ante los conflictos, institucionalización legislativa, estructura sistemática de las dinámicas de integración política, estadios evolutivos de aprendizaje, capacidad de autorreflexión crítica, etc. Su actividad filosófica no se restringe a un ámbito privilegiado y clausurado en el que pueden hallarse verdades ideales sólo accesibles a los iniciados, sino que, bien al contrario, tiene en cuenta los conocimientos empíricos y críticos de carácter antropológico, psicológico, económico, político, histórico, etc.; para indagar sobre las posibilidades de conocimiento y clarificación de aquellos elementos que subyacen a las cuestiones más significativas de orden metodológico, epistemológico, social, ético, estético, etc. Su larga bibliografía, traducida a varios idiomas y comentada en cientos de publicaciones, puede consultarse al final de este estudio.

Publicar un libro sobre un filósofo contemporáneo como Habermas, que a los sesenta años era ya un clásico de nuestro tiempo y que sigue produciendo y reformulando su obra, requiere cierto grado de osadía. Quizá por ello he demorado la finalización de este proyecto y su entrega a la imprenta. Y durante ese tiempo el autor ha publicado varias obras, algunas de gran envergadura, en las que propone nuevas precisiones sobre su teoría ética, así como una filosofía del derecho¹. Un nuevo esfuerzo de síntesis ha sido necesario para ofrecer ahora un trabajo mejor².

¹ En este sentido véase J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992. Los otros textos publicados estos años a los que me refiero son: *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990; trad. cast., *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991. *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Reclam, Leipzig, 1990. *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zürich, 1990. *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991; uno de los capítulos ha sido traducido en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991; otro capítulo, en una versión primera con algunas variantes, se encontrará en J. HABERMAS, «Justicia y solidaridad», en K. O. APEL y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

² Con anterioridad he publicado sobre Habermas los siguientes textos: capítulos VII, VIII y X de M. BOLADERAS, *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*, PPU, Barcelona, 1985; «La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas», en *Taula* (Revista de la Un. de Mallorca), 7-8, 1987,

Son frecuentes muchos tópicos sobre Habermas que no tienen justificación ni en su obra, ni en su talante personal. Quisiera introducir ya desde ahora una idea que recorre todo su pensamiento: el conocimiento, toda teoría, es falible. El filósofo no tiene ningún acceso privilegiado a la verdad. La reflexión y los análisis habermasianos explicitan su justificación racional y el apoyo empírico que le ofrecen las teorías científicas; las posiciones dogmáticas o los sistemas de fundamentación última de ciertas filosofías sobre la base de ámbitos ontológicos intuitivos y clausurados, sin comunicación con otros dominios del saber, no tienen justificación alguna, según Habermas. La orientación de la praxis social y política requiere la interconexión de conocimientos diversos y una determinación concreta que no puede resolverse sólo desde el dominio de las teorías; la justificación racional de éstas necesita la argumentación de sus pretensiones de validez y su examen crítico. La filosofía de Habermas es un intento de llevar a cabo esta tarea y ofrecer una reconstrucción de la estructura que configura las condiciones de posibilidad del desarrollo de la conducta racional.

Desde la época griega la filosofía occidental se ha caracterizado por la búsqueda de procedimientos racionales. Los avatares de la historia del pensamiento han provocado posiciones dogmáticas, fundamentaciones unilaterales, pretensiones de sistematización total que han evidenciado su necesario fracaso. Para Habermas la filosofía en la actualidad debe procurar una reflexión crítica y una justificación racional de los conceptos y los procedimientos básicos que sustentan el edificio del conocimiento humano, así como la estructura práctico-moral y política de la acción humana. Y deben abandonarse las formas de trabajo personalistas e individualistas, tan características de la filosofía, para entrar en una fase de trabajo cooperativo, de análisis, crítica y reconstrucción racional compartidos³.

pp. 99-112; «Desarrollo cognitivo y conciencia moral según J. Habermas», en vol. *Homenaje al Profesor A. Sanvisens*, Facultad de Pedagogía, Universidad de Barcelona, 1989, pp. 73-88; «Jürgen Habermas», en J. HABERMAS, *Ciudadanía política e identidad nacional*, Pub. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993, pp. 97-117; cap. VII de *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Pub. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993; «Derechos fundamentales y ciudadanía europea según J. Habermas», XVI Jornadas de Estudio sobre «La Constitución española en el ordenamiento Comunitario Europeo (I)» (dic. 1993), Ministerio de Justicia, Centro de Publicaciones, Madrid, 1995.

³ J. HABERMAS, «¿Para qué aún filosofía?», en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1985.

Habermas ha reiterado estas ideas en muchos textos. Ahora recordaré tan sólo un par de ellos, en los que aflora tanto su posición teórica como su actitud personal. En la primera lección que dio a su regreso a la Universidad de Frankfurt (1985), después de sus años de investigador en Starnberg, manifestó no tener intención de «proseguir la tradición de una escuela» (sin que ello suponga dejar de lado la obra de Adorno y Horkheimer, sus predecesores en la Escuela de Frankfurt), ya que no tendría sentido «proseguir de modo dogmático una causa que pertenece a otra época en sus mecanismos filosóficos». Y añadió: «Uno de los motivos por los cuales sigo yendo de sumo grado a enseñar a las universidades norteamericanas es que nadie sabe allí desde el principio lo que tengo que decir, ni me lo exige. Hoy día me encuentro tan perplejo ante cuestiones importantes como otros colegas cuando se lo confiesan a sí mismos. Si hay un motivo para el retorno es el sentimiento y la esperanza de que en este lugar no solamente se mantenga de modo nominal el carácter limitadamente público del quehacer académico, sino que siga íntegro en su vitalidad. Abrigo la esperanza de que la publicidad del diálogo y de la controversia académicos se practiquen con franqueza y liberalidad, con un compromiso burgués, si me permiten la expresión, y una imparcialidad burguesa y todo ello imbuido del espíritu que corresponde a las mejores tradiciones de una ciudad como Frankfurt»⁴.

La consciencia de la falibilidad de toda teoría, así como la llamada a la colaboración interdisciplinaria y al diálogo crítico se repite en una entrevista para la *New Left Review*: «Después de la muerte de Hegel ya no es posible sostener con buena conciencia sistemas filosóficos. Quienquiera que haya sido el que en el siglo XX haya afirmado y practicado la muerte, la superación, el fin o el abandono de la Filosofía, se ha limitado a ejecutar con retraso un decreto que ya había promulgado la primera generación de discípulos de Hegel. Desde entonces, el pensamiento filosófico está intentando pasar a otro medio, a pesar de todas las ambiciones de los posmodernos y, en ese sentido, somos todos aún contemporáneos de los jóvenes hegelianos. *After Philosophy*, el título de una recopilación de ensayos que tiene planeada Tom McCarthy, bosqueja una situación que me resulta tan evidente que me parecen gratuitos todos los grandes gestos de los antisistemáticos. Renuncia callada al pensamiento sistemático es lo que hace todo trabajo filosófico que se imbrica en la compleja red de las ciencias humanas y sociales

⁴ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, p. 178.

sin aspiraciones fundamentalistas y con una clara conciencia falibilista, con el fin de conseguir algo útil allí donde se trate de cuestiones relativas al conocimiento, el habla y la acción»⁵.

Estas puntualizaciones expresan, asimismo, la intención del presente trabajo: pretende aportar ayuda para la comprensión de la obra de Habermas a partir de una síntesis de sus conceptos fundamentales, sobre todo los desarrollados en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y obras posteriores. Mi estudio tiene su origen en el interés por conocer una filosofía capaz de explicar de forma fructífera (más fructífera que la habitual de los estereotipos filosóficos tradicionales) la realidad social e individual del ser humano actual. La filosofía habermasiana no es ninguna panacea, presenta lagunas importantes y es cuestionable en muchos sentidos, pero es una buena vacuna contra ingenuidades, miopías, fanatismos, dogmatismos y anacronismos, al mismo tiempo que proporciona ideas e informaciones que permiten la comprensión de la realidad humana en sus múltiples dimensiones y contribuyen eficazmente al despliegue del pensamiento propio.

Las páginas que siguen están divididas en siete capítulos: el primero se dedica a la presentación del autor y las líneas generales de su obra; el segundo a los distintos tipos de acción e interacción social, con especial referencia a la acción comunicativa; en el tercero se explican las tesis fundamentales defendidas por Habermas en los dos volúmenes de su *Teoría de la acción comunicativa*; en el cuarto se trata de la ética discursiva y el principio moral universal, así como de la distinción entre el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica; en el quinto se establecen las relaciones entre Moral, Derecho y Política, explicitando la teoría de los derechos fundamentales defendida en *Faktizität und Geltung* (*Facticidad y validez*). En los dos capítulos finales se sintetizan algunas de las críticas que han hecho a Habermas autores de renombre: nueve foráneos (Wellmer, Apel, Bubner, Fulda, Tugendhat, Hans Albert, Agnes Heller, Giddens, Rorty) y tres españoles (Manuel Jiménez Redondo, Javier Muguerza y Cristina Lafont, incluyendo también referencias a la obra de Raúl Gabás), así como mis propias consideraciones al respecto. En esas últimas páginas se verá que el reconocimiento del valor de una obra no impide desarrollar la crítica en varios frentes.

⁵ J. HABERMAS, «Entrevista con la *New Left Review*», en *Ensayos políticos*, op. cit., pp. 191-192. Declaraciones parecidas se reiteran en Jürgen HABERMAS, *Vergangenheit als Zukunft*, M. HALLER (ed.), Pendo, Zürich, 1990.

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA DE HABERMAS

1.1. LA PERSONALIDAD Y LA OBRA DE HABERMAS

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf, el 18 de junio de 1929. Cursó el Bachillerato en Gummersbach (titulación en 1949)¹. En plena época de reconstrucción de Alemania (tiempos de penuria, de superación de traumas, de indignación por la división de Alemania en dos Estados, etc.), estudió filosofía, historia, psicología, literatura alemana y economía en las Universidades de Gotinga, Zúrich y Bonn, teniendo como profesores de filosofía a Nicolai Hartmann, W. Keller, T. Litt, J. Thyssen, H. Wein, E. Rothacker y O. Becker. El autor considera que su formación filosófica es sobre todo deudora de estos últimos².

En ese ambiente, en el que la figura de Heidegger era absolutamente protagonista, Habermas publicó su artículo crítico «¿Pensar con Heidegger contra Heidegger?» en el diario *Frank-*

¹ Los datos biográficos aquí utilizados proceden del Currículum del propio Habermas que acompaña su Tesis de Doctorado (copia reprográfica) y de declaraciones en entrevistas que se citarán oportunamente. También de W. CH. ZIMMERLI, «Jürgen Habermas: Auf der Suche nach der Identität von Theorie und Praxis», en J. SPECK (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart. IV*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1981; D. HORSTER, *Habermas zur Einführung*, SOAK, Hannover, 1980; D. HORSTER, *Jürgen Habermas*, Metzler, Stuttgart, 1991; W. REESE-SCHAFFER, *Jürgen Habermas*, Campus, Frankfurt a.M., 1991.

² Habermas explica en una entrevista: «Estudié desde 1949 a 1954 en Gotinga y Bonn —sin contar un semestre de verano en Zúrich. En lo que se refiere a mis disciplinas, se daba allí una continuidad casi ininterrumpida de cosas y personas desde la República de Weimar pasando por la época nazi. Después de la guerra, las Universidades alemanas no recibieron influencia inmediata exterior alguna. Desde el punto de vista académico, crecí en un contexto alemán provinciano, en el mundo de la filosofía alemana del neokantismo a punto de terminar, la escuela histórica alemana, de la fenomenología y también de la antropología filosófica. La influencia sistemática mayor procedía del primer Heidegger. Los estudiantes conocíamos a Sartre y el existencialismo francés y quizá algunas obras de la antropología cultural norteamericana» (J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, p. 181).

furter Allgemeine Zeitung, el 25 de julio de 1953, año de la aparición de la *Introducción a la metafísica*, las lecciones heideggerianas de 1935. Esas páginas iniciaban un debate que Habermas ha mantenido a lo largo de su vida.

En 1954 presentó su tesis de doctorado en la Universidad de Bonn: «Lo absoluto y la historia. Sobre la escisión interna del pensamiento de Schelling»³, que mereció la máxima calificación. Trabajó un par de años como colaborador de distintos periódicos y en 1956 ocupó un puesto de ayudante de investigación en el Instituto de Investigación Social de Francfort, con Adorno, llevando a cabo estudios de sociología empírica⁴.

Gracias a una beca de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* pudo dedicarse a su escrito de habilitación desde 1959 hasta 1961. Éste versa sobre «el cambio de estructura de lo público» (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*)⁵. Se habilitó en la Universidad de Marburgo en 1961, bajo los auspicios de W. Abendroth, y fue nombrado *Privatdozent* de dicha universidad. Su primera lección versó sobre «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social». Sin embargo, ya ese mismo año aceptó un puesto de profesor en la Universidad de Heidelberg, adonde le llamaron Gadamer y Löwith. Dedicó su primera lección al tema «La crítica de Hegel a la Revolución francesa».

En 1964 fue nombrado catedrático de Filosofía y Sociología en la Universidad de Francfort, como sucesor de Horkheimer (éste se había jubilado y continuó intelectualmente activo hasta su muerte en 1973).

³ *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954 (ejemplar reprografado). «Durante mi trabajo para la tesis doctoral sobre Schelling leí al joven Marx. El *Von Hegel zu Nietzsche* de Löwith me impulsó a leer a los jóvenes hegelianos. También el Lukács de *Historia y conciencia de clase* me causó una fuerte impresión. Esta primera irrupción de una «lectura de izquierda» trajo como consecuencia que, posteriormente, completara mi tesis —muy influida por Heidegger— con una introducción que ponía en relación el idealismo tardío con Marx» (*Ensayos políticos*, op. cit., pp. 181-182).

⁴ En 1955 se casó con Ute Wesselhoeft. Ese mismo año trabajó con otros autores en una investigación sociológica sobre la enseñanza superior y los universitarios, que dio lugar al libro de HABERMAS, FRIEDBURG, OEHLEH y WELTZ, *Student und politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1961.

⁵ *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1962; trad. cast., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981.

Después del mayo del 68 apareció su recopilación *Movimiento de protesta y reforma de la enseñanza superior* (1969)⁶. Las dificultades que se suscitaron a partir de la revuelta estudiantil y la muerte de Adorno, que había dirigido aquellos años el Instituto de Investigación Social de Francfort, junto con la posibilidad que se le brindó de dirigir un nuevo instituto de investigación en Starnberg⁷, le llevaron a tomar la decisión de abandonar Francfort (1971) para dedicarse a la investigación en dicho centro.

Esta retirada temporal de la docencia le permitió desarrollar muy ampliamente sus investigaciones sobre hermenéutica, pragmática y teoría social, así como viajar a los EEUU y ponerse en contacto con especialistas de aquel país. Sus obras son una buena muestra del cúmulo de materiales con el que trabaja Habermas.

Durante los años 1975 a 1982 fue profesor honorario de Filosofía de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Francfort, de donde volvió a ser catedrático de Filosofía a partir de 1983 hasta 1994, año de su jubilación y acceso a emérito⁸.

⁶ J. HABERMAS, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1969.

⁷ «Starnberger Institut für die Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt». A partir de 1972 Habermas fue codirector junto a C. F. Weizsäcker, y en 1980-1981 dirigió el Instituto de Ciencias Sociales, segregado del primero.

⁸ Ha sido profesor visitante de las universidades siguientes: Graduate Faculty New School for Social Research, Nueva York; Institute for the Humanities, Wesleyan University; University of California, Santa Bárbara; Haverford-College; University of Pennsylvania, Filadelfia; University of California, Berkeley; Collège de France, París; Christian Gauss-Lectures, Princeton-University; Messenger-Lectures, Cornell-University; Tanner-Lectures, Harvard-University; Hovison-Lecture, University of California, Berkeley.

Ha recibido numerosos premios y distinciones, entre los que figuran:

- 1974. Premio Hegel de la ciudad de Stuttgart.
- 1976. Premio Sigmund Freud de prosa científica de la Academia Alemana de Lengua y Poesía (Darmstadt).
- 1980. Premio Adorno de la ciudad de Francfort.
- 1985. Premio Geschwister-Scholl de la ciudad de Múnich.
- 1985. Medalla Wilhelm-Leuschner del Land de Hessen.
- 1986. Premio para científicos alemanes del programa Gottfried Wilhelm Leibniz de la Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- 1987. Premio Sonning, Copenhague.

Es miembro de las Instituciones y Academias siguientes: Institut Max Planck de Investigación Psicológica; Institut International de Philosophie, París; The American Academy of Arts and Sciences, Cambridge; Academia Europaea, Londres; Academia de Ciencias Serbia, Belgrado

Ha sido nombrado doctor *honoris causa* de los centros universitarios de

Habermas ha entablado debates con filósofos contemporáneos de gran proyección: en los años sesenta y setenta discutió con los racionalistas críticos Karl Popper y Hans Albert⁹, con los filósofos hermeneutas (Gadamer)¹⁰, con los funcionalistas y defensores de la teoría de sistemas (Luhmann)¹¹. Al mismo tiempo, profundizó en el conocimiento de la filosofía y la antropología pragmáticas (C. S. Peirce, G. H. Mead), así como en la filosofía analítica del lenguaje (Austin, Strawson, Searle, Toulmin, Putnam).

La obra de Habermas se mueve en el surco de la teoría crítica de la sociedad (Horkheimer y Adorno), pero también disiente sustantivamente de sus predecesores, amplía sus análisis socio-antropológicos e intenta estructurar un sistema conceptual de la dinámica social. Está de acuerdo con ellos en que el mundo actual se caracteriza por el crecimiento desmesurado de lo instrumental, lo externo y ajeno a los sujetos, que los mediatiza y cosifica. Incluso sectores importantes del pensamiento filosófico contemporáneo han creído que sólo son justificables y racionales los enunciados de carácter descriptivo, abandonando a la irracionalidad cualquier otro tipo de cuestiones; con ello la noción de razón se degrada al nivel ínfimo de «razón instrumental». Sin embargo, la teoría crítica no puede quedarse en la perspectiva meramente negativa; es preciso que la crítica oriente la búsqueda de alternativas, la construcción de teorías que permitan «abrir mundo», es decir, captar nuevos aspectos de la realidad social y humana e idear nuevas soluciones a los problemas.

En los años setenta la reflexión sobre el lenguaje le lleva a la consideración del hecho comunicativo como el medio de asimilación, no sólo de informaciones y de estrategias técnicas, sino también de representaciones simbólicas sobre el mundo y su sentido, de normas sociales y principios morales. El lenguaje no es

Nueva York, New School for Social Research, 1980; Universidad Hebrea de Jerusalén, 1989; Universidad de Buenos Aires, 1989; Universidad de Hamburgo, 1989; Reichsuniversität de Utrecht, 1990; Universidad de Atenas, 1993.

⁹ ADORNO, POPPER, HABERMAS, ALBERT y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; trad. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973. Los textos habermasianos de esta controversia y de las que figuran a continuación forman parte del libro de HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.

¹⁰ J. HABERMAS, H. G. GADAMER, K. O. APEL, R. BÖBNER y otros, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971.

¹¹ J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971.

algo meramente formal y externo, sino una estructura que articula reglas de acción y sentidos compartidos por todos los miembros de una comunidad de comunicación, introyectando en los sujetos *roles*, normas y símbolos, a la vez que actúa como elemento mediador en la interacción de los individuos; pragmáticamente se aprende e interioriza y pragmáticamente se transforma y adecua a nuevas formas de vida, a determinados intereses, etc.

El lenguaje es instrumento de socialización y de autoconstitución del individuo. La comunicación proporciona un trasvase permanente de lo colectivo a lo individual y de lo individual a lo colectivo. Gracias a la comunicación se constituye la razón, que es inseparable de la discursividad, de la mediación dialógica entre los sujetos.

La pragmática lingüística está directamente vinculada a los intereses que estimulan la actividad humana. El hombre organiza sus acciones en función de sus necesidades e intereses y para ello cuenta con el lenguaje como medio de expresión y vehículo de imposición directa o indirecta de intereses.

La sociedad puede entenderse como un sistema complejo, un conjunto de subsistemas interactivos que proporcionan los mecanismos compensatorios adecuados para la estabilidad del sistema¹². Sin embargo, se requiere una base que articule los distintos ámbitos: el lenguaje es un nexo mediador entre los subsistemas.

La especie humana ha evolucionado dando lugar a diversos tipos de sistemas sociales¹³. Cada forma de sociedad supone una articulación estructural específica de los distintos subsistemas (económico, político-administrativo, sociocultural).

Para Habermas la historia es un contexto de interacciones en el que «los actores crean algo a través de su actividad». La historia humana es el proceso de desarrollo de una especie que evoluciona y que ha sido capaz de crear sistemas de supervivencia y

¹² Habermas considera subsistemas: *Político* (instituciones políticas, Estado), *Económico* (instituciones económicas, relaciones de producción), *Socio-cultural* (sistema de *status*, formas de vida subculturales como la familia y las estructuras de parentesco, etc.). Véase J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, p. 17; trad. cast., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

¹³ Habermas distingue las siguientes «formaciones sociales»: 1) anterior a las altas culturas; 2) altas culturas; 3) tradicional; 4) moderna; 5) capitalista; a) liberal; b) organizada; 6) postcapitalista, y 7) postmoderna. De la 2 a la 6 inclusive son sociedades de clase. Véase J. HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 31.

autorregulación que le han permitido superar el estado de dependencia de sus necesidades primarias. La complejidad de estos sistemas y de las formas de equilibrio social que engendran ha ido aumentando a través de las sucesivas etapas históricas¹⁴. Nuestra época constituye un momento especialmente delicado, porque lo que está en peligro es la propia identidad social e individual. El ser humano, como sujeto activo del proceso histórico, lleva consigo la capacidad virtual de incidir en él; sin embargo, no cabe esperar ninguna acción emancipadora desde la pérdida de sí mismo¹⁵.

En nuestra sociedad se opera con un concepto formal de racionalidad, como analizó inequívocamente Max Weber. Una racionalidad restringida a la adecuación medios-fines y a la consecución de fines inmediatos ahistóricamente considerados. El gran progreso de la ciencia producido durante el último siglo, que es en principio un factor positivo de primer orden, se ha convertido en un instrumento más del dominio irracional («irracional» considerado desde la perspectiva global de los intereses de la especie humana).

El instrumentalismo y el objetivismo predominantes en las sociedades modernas han provocado una ruptura entre el ámbito de los hechos y el ámbito de los valores. Pensamiento y acción, teoría y praxis se hallan escindidas por la unilateralidad de una razón funcional ajena al ser humano. Las tensiones y crisis del sistema social se transfieren al aparente dominio de lo «personal». De este modo «aquella palabra romántica de Schelling sobre la razón como locura reglamentada cobra —bajo el dominio de la técnica sobre una praxis desprendida de la teoría tan sólo por esa causa— un sentido escalofriantemente agudo»¹⁶.

En menos de dos siglos hemos pasado de una situación de coacción externa, de alienación humana provocada de forma exógena, a una situación de «locura reglamentada», en la que los problemas y contradicciones básicos del sistema son superados a base de trasladar el conflicto al dominio individual. Los mecanismos de este proceso de introyección del conflicto son amplios y

¹⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, 1.ª parte, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976, 1.ª parte; trad. cast., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981; *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, I.1.

¹⁵ J. HABERMAS, *Zwei Reden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974, pp. 23 ss.

¹⁶ J. HABERMAS, *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966, p. 160.

refinados. Una vez más, también en este sentido negativo, la mediación lingüística es primordial.

En el momento en que el propio sistema empieza a detectar la necesidad de imponerse límites en la apropiación y destrucción de los recursos naturales, parece aún insensible a las situaciones límite de desintegración de los seres humanos. «La integración de la naturaleza interna no choca, como ocurre en el proceso de apropiación de la naturaleza externa, con límites absolutos. Mientras la perturbación del equilibrio ecológico muestra el grado de explotación de los recursos naturales, no existe ningún signo inequívoco en lo concerniente a los límites de saturación de los sistemas de la personalidad»¹⁷.

TRABAJO, LENGUAJE, ESPÍRITU

Ya en *Teoría y praxis* (1963)¹⁸, una obra que lleva como subtítulo *Ensayos de filosofía social* y es una recopilación de trabajos de los años 1960 a 1962, Habermas intenta desarrollar una filosofía social con «pretensiones propedéuticas», es decir, lleva a cabo una serie de estudios históricos sobre filosofía social y política, filosofía del derecho, etc., como preámbulo y preparación de una «investigación sistemática de la relación entre teoría y praxis en las ciencias sociales», según nos advierte en el prólogo.

Frente a los conceptos positivistas y formalistas de «racionalización», Habermas reivindica el progreso de la reflexión hacia la mayoría de edad del género humano y la discusión racional sobre fines y formas de vida. Las decisiones técnicas (sobre medios) no pueden suplantar las decisiones sobre la orientación y el sentido de la vida (decisiones sobre objetivos y sentidos existenciales). «Hoy día la convergencia entre razón y decisión, pensada todavía como inmediata por la gran filosofía, [...] debe ser recuperada y sostenida como reflexión a través de la ruptura entre razón y decisión. La ciencia como fuerza productora, cuando su corriente se introduce en la ciencia como fuerza de emancipación, actúa de un modo tan venturoso como a la inversa origina la desventura

¹⁷ J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁸ *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, 1963; Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971; trad. cast., *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966; Tecnos, Madrid, 1987.

cuando pretende someter a su control *excluyente* el campo técnicamente no disponible de la praxis»¹⁹.

El problema de la racionalidad se identifica con el problema del sentido, de la discursividad, puesto que no existe racionalidad fuera de ella. Hay que plantearse, pues, el problema de la racionalidad y del sentido desde la base del mundo de la vida, de las relaciones interpersonales, de la acción comunicativa. En el proceso dialógico se constituye la personalidad de los individuos y de los grupos sociales, se determinan sus nexos, se legitima o se frustra la justificación de los distintos componentes sociales y sus relaciones.

Habermas reflexionó sobre las lecciones de Jena de Hegel²⁰, de las que extrae los conceptos de *lenguaje*, *instrumento* (trabajo) y *familia*, como modelos de relaciones dialécticas: dialéctica del lenguaje (representación simbólica), del trabajo (proceso de trabajo) y de la relación ética (interacción entre personas). Este planteamiento temprano de la filosofía hegeliana interesa a Habermas porque «la dialéctica del lenguaje, del trabajo y de la relación ética está desarrollada en cada caso como una figura especial de la mediación. No se trata todavía de etapas que estuvieran construidas según la misma forma lógica, sino de formas diversas de construcción. Una radicalización de mi tesis podría rezar como sigue: no es el espíritu el que, en el movimiento absoluto de reflexión sobre sí mismo, se manifiesta también, además de en otras cosas, en el lenguaje, en el trabajo y en la relación ética, sino que es precisamente la relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo y de interacción la que determina el concepto de espíritu»²¹. Marx, «sin tener conocimiento de los manuscritos de Jena, redescubre en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción esa conexión de trabajo e interacción, que había atraído durante algunos años el interés filosófico de Hegel incitado por sus estudios de Economía»²².

Los conceptos de «trabajo social» e «historia del género humano» son fundamentales, pero tienen que ser precisados:

¹⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 159. Véase *Theorie und Praxis, op. cit.*, p. 333.

²⁰ J. HABERMAS, «Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena» (1967), en *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 11 ss., trad. de *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968.

²¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 12.

²² J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 48-49.

En primer lugar, «el trabajo socialmente organizado es la forma específica en que los seres humanos, a diferencia de los animales, reproducen su vida»²³. La diferencia entre el hombre y los animales estriba en que aquél puede *producir* sus medios de vida, es decir, no sólo hay un intercambio entre el organismo y el medio, sino que en la relación del hombre con la naturaleza se produce una transformación de ésta gracias a una conducta regulada por las *reglas de acción instrumental*, dentro del marco de una cooperación social. Y, además, «las acciones instrumentales de los distintos individuos muestran una racionalidad final, esto es: están coordinadas en relación con el fin productivo. Las *reglas de la acción estratégica*, según las cuales se produce la cooperación, son una parte componente necesaria del proceso de trabajo»²⁴. La realidad a la que Marx aludía con los conceptos de trabajo y relaciones de producción queda ahora desplegada por Habermas en tres tipos de acción: instrumental, estratégica y comunicativa, con reglas específicas y diferenciadas.

En segundo lugar, la historia de la especie humana está determinada por la interconexión de mecanismos de desarrollo orgánicos y culturales. «Al comienzo del camino hacia el *homo sapiens* esta forma mixta, orgánico-cultural, de evolución cede el terreno a una *evolución exclusivamente social*»²⁵. Esta evolución social implica la interconexión de estructuras simbólicas (lenguaje), de parentesco (estructura familiar), de *roles* sociales, de intercambio a distintos niveles. «Podemos suponer que es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social. *Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad*»²⁶.

EL MITO DEL MACROSUJETO HISTÓRICO

Habermas critica las connotaciones mecanicistas y naturalistas, más propias del siglo XVIII que de nuestros días, que a veces se atribuyen al concepto de historia de la humanidad. «La inter-

²³ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976; trad. cast., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 132.

²⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 133.

²⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 134.

²⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 138-139.

pretación dogmática del concepto de historia del género humano comparte una serie de puntos débiles con las proposiciones histórico-filosóficas del siglo XVIII. El curso de la historia mundial hasta la actualidad, que muestra una sucesión de cinco o seis modos de producción, determina un desarrollo unilineal, necesario, ininterrumpido y ascendente de un macrosujeto. Quisiera contraponer a este modelo de la historia del género humano una versión más moderada que no se exponga a las conocidas objeciones contra el objetivismo del pensamiento histórico-filosófico»²⁷.

El materialismo histórico «no tiene por qué aceptar ningún sujeto genérico en el que se realice la evolución». Lo que evoluciona son las sociedades y «los sujetos de acción» que actúan en ellas, así como el tipo de reglamentaciones (explícitas o implícitas, conscientes o inconscientes) que orientan y estimulan las acciones humanas. «[...] la cuestión de cómo y cuándo se producen estructuras nuevas depende de condiciones marginales contingentes, así como de procesos de aprendizaje que son observables empíricamente. La explicación genética de por qué una sociedad determinada ha alcanzado un cierto grado de desarrollo es independiente de la explicación estructural de cómo se comporta un sistema que, en cada etapa, se orienta según la lógica de las correspondientes estructuras adquiridas. [...] No son los procesos evolutivos los irreversibles, sino las secuencias estructurales por las que ha de atravesar una sociedad cuando y en la medida en que entra en evolución»²⁸.

En su libro *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*²⁹, Habermas lleva a cabo un análisis de las distintas etapas de la historia de la humanidad, así como de los subsistemas (socio-cultural, político, económico) que integran el sistema social, de la dinámica actual de éste y de la situación de crisis de las sociedades contemporáneas (crisis económica, de racionalidad, de legitimación y de motivación).

El interés que impulsa toda acción, los distintos tipos de acción y el conocimiento inherente a cada uno de ellos son elementos básicos e inseparables dentro del marco de la autoconstitución del género humano. Habermas intenta elaborar una teoría sistemática de esta dinámica general de lo humano. «Racionalidad»

²⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 141.

²⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 142.

²⁹ J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, *op. cit.*

implica la armonización de esos distintos ámbitos que se entrecruzan y articulan sistemáticamente.

Esto es lo que parece haber olvidado la sociedad contemporánea bajo la hegemonía del positivismo y el instrumentalismo. El objetivismo opera con un concepto de conocimiento restringido a los procedimientos y resultados del ámbito científico-experimental y técnico, a partir del cual ignora cualquier otra consideración, monopolizando la «gestión» de una racionalidad parcial, empobrecedora e injusta.

Habermas no niega la importancia del saber científico-técnico, pero critica el dogmatismo de aquellos que sólo aceptan como riguroso el discurso de las ciencias particulares y piensan que éste es suficiente para alcanzar toda la realidad; no se puede restringir la racionalidad a lo formal e instrumental, limitando el conocimiento de lo social a la sociología empírica, con la consiguiente reducción del concepto de experiencia a los parámetros superficiales y homogeneizadores que son susceptibles de tratamiento de test³⁰. Todo saber que se arrogue capacidad crítica y actitud antidogmática requiere una autorreflexión crítica: respecto de su objeto y de sus objetivos, respecto de sus métodos y teorías (planos metodológico y metateórico).

LA TEORÍA DE LA CIENCIA NO ES TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El autor adopta una posición crítica desde la que contrapone la teoría del conocimiento a la teoría de la ciencia. Ésta ha surgido del desplazamiento y la negación de la teoría del conocimiento que se ha producido a partir de la crisis filosófico-teórica del siglo XIX. El positivismo nació y creció a partir de la crisis de la teoría del conocimiento que se abrió con las aportaciones de Kant, Hegel y Marx (*Conocimiento e interés*³¹). Las reacciones más radicales fueron encabezadas por Comte y Mach. A partir de éste y de los trabajos del Círculo de Viena, la teoría de la ciencia positivista ha reclamado el monopolio del conocimiento y de la ra-

³⁰ J. HABERMAS, ADORNO, POPPER, ALBERT, DAHRENDORF y PILOT, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; trad. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

³¹ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968; trad. cast., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

cionalidad, en detrimento de la necesaria actividad crítica y autorreflexiva.

Sin embargo, al mismo tiempo que se produce el proceso descrito, algunos autores inician nuevas vías de investigación, que representan un contrapunto a la tendencia más general, introduciendo nuevos elementos dialécticos, cuyos frutos se han hecho patentes en el desarrollo del pensamiento contemporáneo. Las investigaciones de Peirce y Dilthey, aunque también lastradas de grave parcialidad, son significativas en este sentido, ya que descubren la importancia del *a priori pragmático* (Peirce, concepción pragmática del sentido) y el *a priori* de la *experiencia histórica* (Dilthey, concepción historicista del sentido, experiencia acumulada comunicada a través de interacciones lingüísticamente mediadas).

También son especialmente relevantes las obras de Nietzsche y Freud, que suponen una radicalización de la autorreflexión, del proceso crítico del saber humano. El caso de Freud es especialmente destacado por Habermas, porque el creador del psicoanálisis intenta establecer una ciencia sobre la base de la crítica autorreflexiva. Es probablemente el primer intento de «uso metódico» de la crítica del sentido.

AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA Y TEORÍA DE LA SOCIEDAD

La autorreflexión crítica del conocimiento trasciende el plano de la teoría del conocimiento y de la teoría de la ciencia para convertirse en teoría crítica de la sociedad, en la *argumentación de una filosofía trascendental transformada*. «Una crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad»³², porque toda acción cognoscitiva es acción social, se forja y repercute funcionalmente en el sistema social.

La ciencia, además de una serie de procesos lógico-teóricos y experimentales, es un *proyecto social* y una actividad estratégicamente concebida desde varios puntos de vista. Una actitud crítica no puede contentarse con una mera formulación epistemológica de supuestos teóricos, ni con la teoría de la ciencia al uso: se requiere una teoría crítica de la sociedad, una concepción sistémica en la que intereses, acciones y conocimientos se consideren en su articulación dinámica.

³² J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 9.

En este planteamiento es primordial constatar que el autor introduce los términos «conocimiento» e «interés» en un sentido distinto del habitual dentro de las corrientes analíticas y positivistas. «Conocimiento» no significa «conocimiento teórico abstracto», sino todo saber que acompaña y posibilita la acción humana. Veamos cómo se configura dicho sentido a partir del nexo interés-acción.

EL CONCEPTO DE INTERÉS

Habermas explica así el concepto de interés: «Llamo *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistémicos en general»³³. Las formas de vida humana se articulan a partir de estímulos relacionados con las necesidades básicas de la reproducción y autoconstitución de la especie humana e impulsan al trabajo y la interacción; en la medida en que éstos se encuentran involucrados en un desarrollo sistémico, los intereses no son algo meramente referido a las necesidades y contingencias inmediatas, biológicas, sino que actúan como estímulos o tendencias resolutorias al nivel general del sistema. El concepto habermasiano de interés no puede comprenderse sólo desde la perspectiva de la historia natural, puesto que los intereses son constitutivos de individuos inscritos en la dinámica de un sistema social y cultural.

Los intereses ponen en juego la interacción y el trabajo; ambos requieren procesos de comprensión y aprendizaje³⁴. Trabajo e interacción suponen estructuración simbólica y organización social. Gracias a ellos los sujetos trascienden su propia indigencia natural, creando un mundo de vida humana (aunque a veces resulte poco humana). Los procesos de comprensión y aprendizaje son la base del ser y del devenir de la sociedad y de las personas.

Esta vinculación entre trabajo-interacción y comprensión-aprendizaje permite vislumbrar la importancia de la relación inte-

³³ J. HABERMAS, op. cit., p. 199.

³⁴ J. HABERMAS, op. cit., p. 199.

rés-conocimiento. Habermas cita la *Critica del juicio* de Kant para decir que «interés en general es la satisfacción que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto o de una acción. El interés tiene como meta la existencia porque expresa una relación del objeto del interés con nuestra facultad apetitiva. Es decir, que el interés presupone una necesidad o genera una necesidad»³⁵. «El interés está vinculado a acciones que, aunque en constelaciones diversas, fijan las condiciones del conocimiento posible a la vez que, por su parte, dependen de procesos de conocimiento»³⁶. De ahí que el autor pase sin solución de continuidad del «concepto de interés» a «los intereses rectores del conocimiento»: «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. Los intereses rectores del conocimiento ejercen una mediación (aquí no puedo demostrarlo todavía y me limitaré a afirmarlo) entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación; pero no se puede hacer uso de ellos para reducir la lógica a algún tipo de base natural»³⁷. «El "interés cognoscitivo" es, pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales, simbólicas y factuales, como también a la distinción entre determinaciones motivacionales y cognoscitivas. El conocimiento, en efecto, no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación»³⁸. El interés cognoscitivo es el interés de la razón, «la identidad de la razón y de la voluntad de la razón». «En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un *interés cognoscitivo emancipativo* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal»³⁹.

En este tema el pensamiento de Habermas se apoya en conceptos kantianos y fichteanos, procurando superar la escisión razón pura/razón práctica gracias a esta estipulación de una orienta-

³⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 201.

³⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 214.

³⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 199.

³⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 200.

³⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 201.

ción básica (interés cognoscitivo), que es a la vez *factum* y universal. El interés de la razón es el interés de la autoproducción del sujeto, como individuo y como especie. Por ello el *interés cognoscitivo* es primariamente *emancipativo*, autoconstitutivo y está ligado a la autorreflexión y a la acción emancipadora. «La razón se aprehende como interesada en la realización de la autorreflexión»⁴⁰.

INTERÉS COGNOSCITIVO: TÉCNICO, PRÁCTICO, EMANCIPATIVO

Habermas cree poder evitar los inconvenientes de la posición idealista al considerar que este interés cognoscitivo emancipativo se las tiene que haber con las constricciones de la naturaleza, los condicionamientos históricos, las determinaciones del propio orden sistémico. «El interés emancipativo depende, por su parte, del interés en la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés en la posible manipulación técnica»⁴¹. Así pues, la razón interesada es el ámbito común del *interés cognoscitivo emancipativo*, *interés cognoscitivo práctico* e *interés cognoscitivo técnico*: «En la medida en que el interés de la razón por la emancipación, puesto en el proceso de formación de la especie y que penetra el movimiento de reflexión, se dirige a la realización de esas condiciones de interacción simbólicamente mediada y de la actividad instrumental, asume las formas restringidas que representan el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico»⁴².

Estos tres tipos de intereses han guiado el conocimiento por tres vías metodológicas diferenciadas:

- 1) en las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento;
- 2) en las histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento, y
- 3) en las ciencias orientadas hacia la autorreflexión crítica interviene el interés emancipativo⁴³.

Esta idea que ya expuso Habermas en *Ciencia y técnica como ideología* se desarrolla en *Conocimiento e interés*. Con los aná-

⁴⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 214.

⁴¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 213.

⁴² J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 212-213.

⁴³ J. HABERMAS, *op. cit.*, y *Ciencia y técnica como ideología*, *op. cit.*, p. 168.

lisis de las obras de Comte y Mach, Dilthey y Peirce, Nietzsche y Freud quiere mostrar el despliegue de estas tres formas de conocimiento y la imposibilidad de reducción del saber a una sola perspectiva, si queremos responder a la diversidad de intereses que caracterizan el proceso evolutivo humano.

1.2. COMUNICACIÓN Y SISTEMA SOCIAL

Quisiera llamar la atención sobre uno de los primeros libros de Habermas, que cobra especial interés desde la perspectiva de sus obras últimas. Me refiero a *Historia y crítica de la opinión pública*⁴⁴.

Las distintas formas de relación pública entre personas características de las diferentes situaciones históricas determinan la creación de los ámbitos de lo público y de lo privado, con todas sus consecuencias para el establecimiento de roles sociales, atribuciones funcionales, etc. La publicidad entendida como contrapeso de los procedimientos secretos, divulgación de noticias y opiniones diversas, es una pieza clave de la transformación social que tuvo lugar en los siglos XVIII y XIX; es condición *sine qua non* del sistema político democrático. En este sentido, la publicidad deviene una condición de posibilidad del establecimiento de los valores morales sobre los que se asienta la democracia. La comunicación es la base de sustentación de los principios de la política democrática.

Habermas investigó esta cuestión en *Historia y crítica de la opinión pública*, un estudio realmente brillante sobre los avatares históricos y actuales de la distinción entre público/privado, ligada a los conceptos de Estado y sociedad civil, libertad de expresión, carácter público de las leyes, opinión pública, justificación, etc.

Esbozaré ahora tres cuestiones tratadas por Habermas en esta obra que me parecen especialmente relevantes: 1) el concepto de «lo público», 2) la significación política y moral de la «publicidad» a partir del siglo XVIII, y 3) las transformaciones sufridas

⁴⁴ J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied, 1962; nueva edición con un largo prólogo en Suhrkamp, Frankfurt a.M.; 1990; trad. cast., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981.

por los procedimientos publicísticos en nuestra época (con repercusiones para el mundo de los valores).

«PRIVADO», «PÚBLICO» Y «PUBLICIDAD REPRESENTATIVA»

La investigación de Habermas se centra en la «publicidad burguesa» y las transformaciones que se producen con relación a la esfera de «lo público» a partir de los siglos XVII y XVIII. Con todo, nos ofrece algunas referencias históricas anteriores que pueden ayudarnos a configurar el marco conceptual general de la problemática tratada.

La organización de la ciudad-Estado griega comporta dos ámbitos separados de actividades humanas: por un lado el ámbito de la *polis*, de la actividad política, común a todo ciudadano libre (*koyné*), y el ámbito del *oikos*, «en la que cada uno ha de apropiarse aisladamente de lo suyo». «El orden político descansa, como es sabido, en una economía esclavista de forma patrimonial. Los ciudadanos están descargados del trabajo productivo; pero la participación en la vida pública depende de su autonomía privada como señores de su casa. [...] La posición en la *polis* se basa, pues, en la posición del *oikodéspota*. Bajo la cobertura de su dominio se realiza la reproducción de la vida, el trabajo de los esclavos, el servicio de las mujeres, acontece la vida y la muerte; el reino de la necesidad y de la transitoriedad permanece anclado en las sombras de la esfera privada. Frente a ella se alza la publicidad, según la autocomprensión de los griegos, como un reino de la libertad y de la continuidad»⁴⁵.

La «igualdad» griega se refiere a aquella situación de igual a igual que rige entre ciudadanos, en el ámbito de lo público, gracias a su posición social de *oikodéspotas*. Y el elemento característico del ejercicio de la libertad y de la igualdad consiste en el ejercicio de la discusión, en la «publicidad» que tiene lugar en las discusiones del ágora y que se prolonga en la conversación entre ciudadanos, en las deliberaciones de los distintos tribunales, en la dirección de las empresas comunes, etc.

El modelo griego de «publicidad» y su vinculación con lo político vienen definidos por su peculiar organización político-social. Por ello cualquier época posterior presenta diferencias notables respecto de esta situación.

⁴⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, versión española, p. 43.

En la época medieval, como ha indicado Kirschner en su libro *Aportaciones para la historia del concepto de «público» y «Derecho Público»*⁴⁶, la contraposición entre *publicus* y *privatus* proviene de una distinción del Derecho Romano, que se ha debilitado con el tiempo. También en la vieja tradición jurídica germánica se cuenta con la diferenciación *gemeinlich* y *sunderlich* (común y particular), que adquiere relevancia en el mundo feudal; a mediados del siglo XVI encontramos asimismo el término *privat* en alemán, derivado del latín *privatus*, con un sentido similar al que se atribuye a *private* en inglés o *privé* en francés: sin oficio público, sin ocupar cargo público o posición oficial, sin empleo que lo implique en los asuntos públicos, en otras palabras, exclusión de la esfera del aparato estatal. Lo privado se contrapone a lo común y lo estatal; la oposición entre interés común e interés privado o particular confiere autoridad al Estado absoluto como garante de aquel interés común. La publicidad y «el público» se circunscriben al ámbito del poder político y de las «personas públicas», es decir, aquellas que ejercen cargos o empleos públicos; es una «publicidad representativa».

Nuevos factores sociales introducen grietas importantes en esta concepción autoritaria y absolutista: la Reforma protestante, el progresivo aumento del intercambio de información como mercadería y la creación del *Publikum* (*the public, le public*) como expresión de la opinión de personas privadas; todos ellos implican elementos de carácter económico-político, y, en su conjunto, aportan transformaciones sustantivas.

En primer lugar, la crisis reformista del cristianismo supone una ruptura importantísima en la concepción público-autoritaria de la Iglesia, en la que se identificaba el interés de la Iglesia, con el interés público y el interés privado. «La posición de la Iglesia se transforma con la Reforma; el vínculo con la autoridad divina que ella representaba, la religión, se convierte en un asunto privado. La llamada libertad religiosa garantiza históricamente la primera esfera de autonomía privada; la Iglesia misma prolonga su existencia como una corporación de Derecho público»⁴⁷.

En segundo lugar, la vida de las ciudades, la intensificación del intercambio de mercaderías, la creación de bancos y negocios monetarios requieren cada vez más el manejo de informa-

⁴⁶ KIRSCHNER, *Beiträge zur Geschichte des Begriffs «öffentlich» und «öffentliches Recht»*, Göttingen, 1949; cf. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 50.

ciones fidedignas de lo que acontece en los distintos lugares. Habermas habla del «tráfico epistolar» que se desarrolla a partir del siglo XIV como «sistema profesional de correspondencia». Surgen los «correos ordinarios» como agencias de noticias, que actúan con discreción y privacidad. Hay que esperar a finales del siglo XVII para que aparezca la información periodística regular, que informa *al público en general*. Un siglo más tarde, *la información pública* romperá sus ataduras con la voluntad soberana del Estado absoluto.

Finalmente, éstos y otros factores llevan a un nuevo concepto de la publicidad. Frente a la publicidad representativa empieza a tomar fuerza la *opinión pública*, expresión pública de las ideas de los súbditos que se consolidan como personas privadas; poder público que puede alzarse contra el poder soberano, el poder del Estado. «El público racionante comienza a prevalecer frente a la publicidad autoritariamente reglamentada»⁴⁸. La historia de este proceso es larga. Habermas recuerda la lucha de los monarcas contra la expresión pública de opiniones «privadas» (Federico II de Prusia escribe en 1784: «una persona privada no está autorizada a emitir juicios *públicos*, especialmente juicios reprobatorios, [...]»), así como la relación del concepto con expresiones de la tradición literaria: «mundo lector», «público de un espectáculo o conferencia», «público que juzga», etc.⁴⁹.

SIGNIFICACIÓN POLÍTICA Y MORAL DE LA «PUBLICIDAD» A PARTIR DEL SIGLO XVIII

La Ilustración pretende la vinculación de lo público (política, ley) con la razón. Ya Locke relaciona la ley dada a conocimiento público con un *common consent*, y Montesquieu pretende que sea *raison humaine*; no obstante, serán los fisiócratas los que establecerán el puente entre la ley y la razón a través de la opinión pública. «En este sentido declaran los fisiócratas que sólo la opi-

⁴⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ «Lo que se somete a juicio público consigue "publicidad". A finales del siglo XVII surge el término inglés *publicity*, derivado del francés *publicité*; en Alemania aparece la palabra en el siglo XVIII. La crítica misma se expone en forma de "opinión pública", noción acuñada en la segunda mitad del siglo XVIII a partir de la francesa *opinion publique*. Casi por la misma época, surge en Inglaterra *public opinion*; y hacia tiempo que se hablaba ya de *general opinion*» (J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 63-64).

nion publique conoce el *ordre naturel* y lo hace visible para que pueda el monarca ilustrado convertirlo, en forma de norma general, en fundamento de su acción»⁵⁰.

¿La dominación, el poder del Estado, la ley dependen de la voluntad o de la razón? ¿Podemos subvertir el principio hobbesiano *auctoritas non veritas facit legem* y considerar que *veritas non auctoritas facit legem*?

Frente al dominio absoluto y arbitrario de una voluntad soberana que se enmascara de interés común, se abre la realidad de los intereses diversos, que deben ser regulados por leyes generales abstractas de obligado cumplimiento para todos, incluidos los propios gobernantes, sometidas al arbitraje de la opinión pública; el apoyo o rechazo de ésta expresa la razonabilidad en términos generales, a partir de los criterios autónomos de los individuos, que se encuentran como iguales (por naturaleza) en su capacidad de razonar y de consensuar a partir de argumentos convincentes. «El *pouvoir* como tal es puesto a debate por una publicidad políticamente activa. Este debate está encargado de reconducir la *voluntas a ratio*, *ratio* que se elabora en la concurrencia pública de argumentos privados en calidad de consenso acerca de lo prácticamente necesario en el interés universal»⁵¹.

La cristalización de los derechos fundamentales de libertad de opinión y de expresión, libertad de prensa, libertad de reunión y asociación, se relaciona con aquella base jurídico-política que actúa como fuente de legitimación a partir del principio fundamental de que el ser humano es por naturaleza racional y moral. Moralidad y racionalidad se encuentran engarzadas en la capacidad discursiva y comprensiva de las personas.

La reivindicación de los derechos fundamentales se relaciona con la objetivación social y la reestructuración política de las realidades por ellos implicadas. Estas realidades son: «las esferas de la publicidad y de la privacidad (con la esfera íntima como su núcleo central); las *instituciones* e instrumentos del público, por una parte (prensa, partidos), y la base de la autonomía privada (familia y propiedad), por otra; finalmente, las *funciones* de las personas privadas, sus funciones políticas como ciudadanos igual que sus funciones económicas como poseedores de mercancías (y, como "hombres", la función de la comunicación individual, mediante el secreto de la correspondencia,

⁵⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁵¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 118.

por ejemplo)»⁵². «Tan pronto como las personas privadas no sólo dialoguen *qua* hombres sobre su subjetividad, sino que quieran también, *qua* propietarios, intervenir en el poder público de acuerdo con sus intereses comunes, servirá la *Humanität* de la publicidad literaria a la eficacia de la publicidad política. Finalmente, la *publicidad burguesa desarrollada acaba basándose en la ficticia identidad de las personas privadas reunidas en calidad de público en sus dos roles de propietario y hombre*»⁵³.

En la *Crítica de la razón pura* Kant afirma que «la piedra de toque de lo tenido por cierto, ya se trate de convicción, ya de mera persuasión, es, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de que todo hombre de razón lo halle válido; [...]»⁵⁴. Habermas comenta: «la inteligible unidad de la consciencia transcendental coincide con la unificación, producida en la publicidad, de todas las consciencias empíricas»⁵⁵. Los ejemplos que da Kant muestran que está pensando en convicciones relativas a cuestiones prácticas, a juicios sobre la aplicación de determinados medios a la resolución de un problema, en situaciones en que la estimación y situación subjetiva impregnan la consideración objetual. Su distinción entre *saber*, *opinar* y *creer* (*wissen*, *meinen*, *glauben*) introduce al mismo tiempo la idea de la relación desigual entre los aspectos objetivo y subjetivo que intervienen en los distintos tipos de juicio, así como la posibilidad de acuerdo intersubjetivo en el caso de los juicios de convicción. Esta posibilidad se basa en la naturaleza racional de la consciencia, en el carácter enjuiciador de los seres humanos, que permite llegar a conclusiones compartidas por los sujetos que han desarrollado su capacidad de juicio.

Habermas relaciona este texto de la *Crítica de la razón pura* con otros planteamientos de la *Crítica de la razón práctica*, *Metafísica de las costumbres*, *La paz perpetua* y *Teoría del Derecho*. También en el escrito «¿Qué es ilustración?» se constata la confianza de Kant en el proceso imparable de la humanidad hacia la racionalización; su apelación a salir de la «minoría de edad», a

⁵² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 118.

⁵³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 848: «Der Proberstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden.»

⁵⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 141.

utilizar el «propio entendimiento sin la dirección de otro», se acompaña de la consideración de las dificultades que puede entrañar este camino para los *individuos* y la importancia decisiva de la dinámica social para la consecución de una ilustración efectiva; los individuos pueden encontrarse en situaciones difícilmente superables, «pero es más posible que un *público* se ilustre a sí mismo; con sólo que se le deje en libertad, es casi inevitable»⁵⁶. En este texto el concepto de «el público» (*Publikum*) y «uso público de su razón» (*öffentliche Gebrauch seiner Vernunft*) son relevantes, puesto que se les asigna un papel de primer orden en la realización de la libertad. En dicha realización se entrelazan política, derecho y moral.

Habermas comenta la ambigüedad de la situación de ese «público» al que se refiere Kant: «por un lado, menor de edad y necesitado aún de ilustración; por el otro, en cambio, se constituye en público exigido por una mayoría de edad de la que sólo los ilustrados son capaces. Porque, a fin de cuentas, no sólo a los filósofos les es dado el hacerlo, sino a cualquiera que acierte a hacer un uso público de su razón»⁵⁷.

Las leyes y las decisiones políticas requieren una justificación que sólo pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública. El uso público de la razón tiene el poder de la fuerza coactiva de la no coacción. En este sentido, Kant afirma que «únicamente la razón tiene poder», porque fuera de ella no hay legitimación ni justificación posible. La concepción ilustrada kantiana se encuentra en las antípodas del principio hobbesiano (*auctoritas non veritas facit legem*) y en ella el principio de racionalidad vincula necesariamente moral y política. «La verdadera política no puede dar ni un paso sin rendir antes tributo a la moral, y aun cuando la política es por sí misma un arte difícil, de ningún modo es su asociación con la moral arte alguno; porque ésta atajaría gordianamente el nudo que aquélla fuera incapaz de desatar tan pronto como ambas comenzaran a disputar»⁵⁸. Se observará que Kant habla de la «verdadera política» y de una asociación con la moral que no depende de la voluntad de los políticos; se trata de una vinculación interna que puede ser obviada en la práctica, pero *no sin consecuencias*.

⁵⁶ I. KANT, *Was ist Aufklärung*, Reclam, Stuttgart, 1976.

⁵⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁵⁸ Cita tomada de HABERMAS, *op. cit.*, p. 136, procedente de KANT, *Werke*, vol. VI, en E. CASSIRER (ed.), Ed. Cassirer, Berlin, p. 467.

Las distinciones entre público/privado, colectivo/individual, uso público de la razón/uso privado, son importantes para entender que la posición kantiana en el ámbito de la política y la teoría del Derecho desborda el idealismo y el formalismo al que se la reduce muchas veces. «[...] un conjunto de seres racionales que conjuntamente exigen leyes generales para su mantenimiento, conjunto respecto del cual todo el mundo se siente inclinado a excluirse, ha de ordenarse de tal modo, y de tal modo ha de disponerse su constitución, que, aun cuando los sentimientos *privados* que contiene se enfrenten en sus aspiraciones, consiga mantenerlos no obstante de modo que, en lo que a su conducta pública hace, el resultado sea exactamente tan satisfactorio como si no se diera ninguno de esos malos sentimientos»⁵⁹. (Habermas asocia estas afirmaciones kantianas al lema de Mandeville *private vices public benefits*.)

La racionalidad activa en las interacciones públicas hace de éstas un elemento básico para un nuevo orden político y lleva implícita la posibilidad de desarrollar distintas formas de regulación y educación de los grupos sociales y de los individuos.

LAS TRANSFORMACIONES DE LOS PROCEDIMIENTOS PUBLICÍSTICOS EN NUESTRA ÉPOCA

La sospecha de que la opinión pública no representa una «voluntad general» y que la «publicidad» tal como se da históricamente tiene defectos muy considerables, por no decir catastróficos, es uno de los hilos argumentales de los pensadores críticos del siglo XIX, desde Marx a Nietzsche. «Marx denuncia a la opinión pública como falsa conciencia: ella se oculta a sí misma su carácter de máscara del interés de clase burgués»⁶⁰. Esta crítica abarca tanto el concepto de opinión pública general como su expresión en el ámbito parlamentario. La discusión parlamentaria no manifiesta la razón de todos los afectados por la legislación, de todos los ciudadanos teóricamente representados, sino la voluntad del grupo o grupos socialmente dominantes. Hay una pérdida de poder político en favor del poder social de ciertas fuerzas fácticas, un dominio de determinados sectores sociales en la vida parlamentaria y en las decisiones del eje-

⁵⁹ KANT, *Werke*, vol. VI, en E. CASSIRER (ed.), *op. cit.*, p. 452.

⁶⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 155.

cutivo, con lo cual se pone en cuestión la legitimación política del orden burgués.

Los ilustrados se enfrentan al *poder absoluto* y plantean conceptos *programáticos* para la estructuración de otro orden social. La crítica del siglo XIX constata que las reestructuraciones políticas *históricas* han llevado a cabo la usurpación de la razón universal por parte de una clase. En la segunda mitad de ese siglo y en el nuestro se producen los grandes y radicales enfrentamientos de clase, se pasa a la sociedad de masas y a la cultura tecnológica; se generan nuevas formas de creación y acceso a la riqueza, produciendo por tanto cambios sociales significativos. La publicidad, el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado se encuentran en la encrucijada de la multiplicación de los medios, la privatización de los mismos, las manipulaciones de distinto signo, etc. El problema de la igualdad real, la igualdad de oportunidades en un sentido empírico e histórico sigue en pic, incluso para algo tan fundamental como la libertad de expresión y la formación de una opinión pública verdaderamente significativa.

Sin embargo, la dinámica de las sociedades contemporáneas es muy compleja y paradójica, diluyendo los límites precisos entre lo político y lo social, lo público y lo privado. Habermas cita a Strachey y Galbraith para referirse a la contradictoria relación del capitalismo con las fuerzas democráticas y el creciente intervencionismo estatal. Criticando y oponiéndose a las condiciones de vida impuestas por el sistema capitalista, las fuerzas democráticas han logrado transformaciones sociales que han hecho viable la continuidad del capitalismo; en *Capitalismo hoy y mañana* (1957) de J. Strachey podemos leer: «[...] precisamente la lucha de las fuerzas democráticas contra el capitalismo fue lo que posibilitó la continuación del sistema. Pues no sólo consiguió hacer soportables las condiciones de vida de los trabajadores. Mantuvo también abiertos los mercados de salida de los productos de fabricación, mercados que un ataque suicida del capitalismo hubiera destruido con una distribución crecientemente desigual de la renta»⁶¹.

Galbraith, en *Capitalismo americano, el concepto de poder nivelador*, hace referencia a las transformaciones políticas que han acompañado el desarrollo económico-social occidental y las

características peculiares de las mismas. Habermas se interesa por la afirmación de Galbraith sobre «la conexión de las tendencias a la concentración de capital con un creciente intervencionismo estatal. Un indicio de la creciente actividad estatal lo ofrecen ya las dimensiones del presupuesto estatal. Este criterio cuantitativo es empero insuficiente; sólo una interpretación cualitativa de las intervenciones públicas en la esfera privada permite apreciar claramente que el Estado no sólo se limita a ampliar su actividad en el marco de las viejas funciones, sino que se ha dotado de toda una serie de funciones nuevas. Junto a las tradicionales funciones de mantenimiento del orden —desarrolladas por el Estado a través de la policía, la justicia y una cautelosa política fiscal, en el plano interior; a través de su política exterior, apoyada por las fuerzas armadas, en el plano internacional—, perceptibles ya en la era liberal, surgen ahora funciones de configuración»⁶². El Estado ejerce funciones de configuración social al orientar y estructurar aspectos importantes de la dinámica social: con la política fiscal interviene en los procesos económicos, con sus planificaciones en los distintos sectores estimula o frena dinámicas sociales determinadas; el intervencionismo estatal diluye la divisoria entre lo público y lo privado, y el poder del Estado de estructurar o desarticular la realidad social deja en la penumbra la esfera de lo privado.

Esta estatalización de lo público y su amenazante intromisión en todos los ámbitos de la vida del ciudadano se ha apoyado en la transformación paulatina de los medios de comunicación en instrumentos de entretenimiento y dominación de las masas. De la publicidad como información y manifestación de opinión ante un público lector que discute, se ha pasado a una situación en la que el público «se ha escindido en minorías de especialistas no públicamente ratiocinantes, por un lado, y en la gran masa de consumidores receptivos, por el otro. Con ello se ha minado definitivamente la forma de comunicación específica del público»⁶³.

¿Medios de comunicación o medios de propaganda? «La publicidad crítica es desplazada por la publicidad manipuladora»⁶⁴. «Como es natural, el *consensus* fabricado tiene poco en común con la opinión pública, con la unanimidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración; porque el "interés gene-

⁶¹ J. STRACHEY, *Kapitalismus heute und morgen*, Düsseldorf, 1957, p. 154; cf. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 176.

⁶² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 177.

⁶³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 203.

⁶⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 205.

ral", sobre cuya base [...] podía llegar a producirse libremente una coincidencia racional entre las opiniones públicamente concurrentes, ha ido desapareciendo exactamente en la medida en que la autopresentación publicística de intereses privados privilegiados se lo iba apropiando»⁶⁵.

Incluso la «publicidad» parlamentaria se ha visto afectada, ya que el engranaje entre el debate parlamentario y los partidos políticos ha derivado generalmente hacia planteamientos de carácter «plebiscitario».

Las consecuencias de esta situación repercuten en las posibilidades de interrelación y justificación de las actuaciones del ejecutivo, el legislativo, las administraciones públicas y los individuos como personas privadas, en el marco general de una moralidad universal. La autonomización de cada una de estas esferas, la conversión en Administración de gran parte de los asuntos de Estado, introducen complicadas mediaciones entre el ciudadano y los centros de decisión política. Además, la apelación a un individuo autónomo capaz de dotarse de leyes universales, como vimos en Kant, en aquel sentido en que se conecta ley moral y ley política mediante un proceso de formación de opinión y de voluntad general, se enfrenta a una situación histórico-empírica en la que incluso la formación de un individuo autónomo y su voluntad personal, no parecen estar garantizados y mucho menos, por supuesto, la formación de una voluntad general democráticamente instituida.

Habermas constata que la dinámica social que vivimos presenta rasgos de una «refeudalización» de la sociedad. El sujeto político de nuestra sociedad de masas no es el individuo del liberalismo, sino los grupos sociales y las asociaciones que desde los intereses de determinados sectores privados influyen en funciones y decisiones políticas; a la vez que las instancias políticas intervienen en el tráfico mercantil y en la dinámica del mundo de la vida, de especial incidencia en el ámbito de la privacidad. Privatización de lo público, politización de lo privado: transgresión múltiple de una delimitación legal y éticamente tipificada. Mediatización e instrumentalización de la «publicidad», ese reflejo de opinión y aparato de formación de voluntad que constituye el único medio de promoción de la crítica necesaria a todo sistema democrático.

A pesar de los aspectos negativos y de las dificultades que

⁶⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 222.

presenta la pervivencia y el desarrollo de una publicidad crítica en la sociedad de masas, Habermas insta al desarrollo de las posibilidades existentes, dada su importancia fundamental para la realización de la democracia. «El cambio de función que en el Estado social experimentan los derechos fundamentales, la transformación del Estado liberal de derecho en Estado social, en general, contrarresta esta tendencia efectiva al debilitamiento de la publicidad como principio: el mandato de la publicidad es ahora extendido, más allá de los órganos estatales, a todas las organizaciones que actúan en relación al Estado. De seguir realizándose esa transformación, reemplazando a un público —ya no intacto— de personas privadas individualmente insertas en el tráfico social, surgiría un público de personas privadas organizadas. *En las actuales circunstancias, sólo ellas podrían participar efectivamente en un proceso de comunicación pública, valiéndose de los canales de la publicidad interna a los partidos y asociaciones, y sobre la base de la notoriedad pública que se impondría a la relación de las organizaciones con el Estado y entre ellas mismas.* El establecimiento de compromisos políticos tendría que legitimarse ante ese proceso de comunicación pública»⁶⁶.

Sólo una publicidad crítica permitirá la expresión de los conflictos reales y la superación de los mismos por la generación de consensos, de voluntad común. Ha de ser el contrapeso necesario a las formas de presión y coacción del poder, que tiende siempre a superponerse opresivamente sobre la realidad social. «[...] un método de controversia pública llevado del modo descrito podría relajar las formas coercitivas de un consenso obtenido bajo presión, e igualmente podría suavizar las formas coercitivas del conflicto, sustraído, hasta el presente, a la publicidad»⁶⁷. La publicidad crítica ejercida por la sociedad civil respecto de los aparatos del Estado, sus formas de organización y ejecución, constituyen elementos fundamentales de la vida política democrática. En el nuevo prólogo de 1990 para la reedición de la obra que nos ocupa, Habermas reformula alguna de sus ideas, insistiendo en las líneas básicas que acabo de esbozar.

Contra ciertas teorías del discurso postmodernas, Habermas insiste en su posición: los discursos no dominan por sí mismos, sino que es su fuerza comunicativa la que influye y permite de-

⁶⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 257. La cursiva es del propio autor.

⁶⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 274.

terminados tipos de legitimación; este poder de la comunicación no puede ser suplantado por acciones instrumentales.

Los acontecimientos políticos de los últimos años muestran hasta qué punto es importante la dinámica de la sociedad civil y su irreductibilidad a los intereses de los aparatos de Estado. A pesar de los problemas de definición de este concepto, Habermas está de acuerdo con J. Keane, C. Offe y H. Arendt⁶³ en el carácter decisivo del asociacionismo capaz de expresar y crear opinión a través de la libre discusión, en función de intereses diversos. La disidencia en sus múltiples aspectos interviene de uno u otro modo en la publicidad política, de forma que la represión puede frenar determinados procesos, pero no puede dotar a sus ejecutores de la razón y la justificación que necesitarían para articular su posición con la aceptación social.

Según Habermas, la historia y la actualidad nos presentan la plasmación del poder de la razón y su realización comunicativa. Razón práctica (ética, política) y razón histórica se identifican en un devenir complejo, contradictorio, decididamente no lineal, siempre mediado por la práctica discursiva. No es, por tanto, algo «nuevo» de los estados democráticos modernos; pero sí es nueva la situación social antes descrita y las formas de vida a través de las cuales se realiza hoy la interacción comunicativa.

A pesar de los problemas antes aludidos, los sistemas democráticos actuales ofrecen recursos para profundizar en el desarrollo de los derechos fundamentales y para hacer efectiva la necesidad de mayor justicia social. La democracia se asienta en la esencia moral del ser humano y, por tanto, en ella ha de ser posible ejercitar el principio de la realización de la justicia.

1.3. FILOSOFÍA CRÍTICA Y RAZÓN DIALÓGICA

El conjunto de problemas e ideas hasta ahora esbozado conduce a Habermas al intento de reconstruir una filosofía de la racionalidad, basándose en lo que cree que es *constitutivo* de la sociedad humana: la acción comunicativa. El intercambio comunicativo que

⁶³ J. KEANE, *Democracy and Civil Society*, London, 1988; C. OFFE, «Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln», en A. HONNETH, T. MCCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER (eds.), *Zwischenbetrachtungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989²; H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. cast., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

es posible gracias al lenguaje humano actúa como mediación necesaria en los procesos de aprendizaje, en la coordinación de la acción, en la diversificación de los discursos; esta amplia dinámica desarrollada a lo largo de la historia ha permitido la objetivación de diversos aspectos de la realidad, la creación de universos simbólicos de muy diverso cariz y, en el caso de la civilización occidental, ha supuesto la posibilidad de «abrir» y profundizar el ámbito de la autonomía del individuo.

El lenguaje es la herramienta imprescindible para el desarrollo de las capacidades humanas y la intersubjetividad requerida en este proceso; es el *a priori* que vertebra la conciencia humana. Habermas, con su teoría de la acción comunicativa, pretende establecer las bases de la ética dialógica o ética discursiva, porque piensa que toda consideración de la acción desde una perspectiva racional que no deje de lado la autonomía y la voluntad individuales ha de partir del hecho indiscutible de que lenguaje y discursividad son los elementos estructurales y materiales de la constitución de la persona como ser ético.

Para Habermas la razón es *logos*, argumentación, trama discursiva que articula las acciones de los individuos. El hecho de la comprensión sólo se realiza por la existencia de un mundo simbólico común, un conjunto de evidencias y supuestos compartidos, desde el que se satisfacen las pretensiones de validez de los participantes en el proceso dialógico. El mundo de la vida, ámbito existencial básico, proporciona a los individuos de una sociedad los elementos simbólico-trascendentales que configuran la acción social.

Habermas elabora una filosofía que:

- 1) Reformula la teoría crítica característica de sus predecesores de la Escuela de Frankfurt. Como ya he indicado, el concepto de «razón instrumental» procede de Horkheimer; la búsqueda de un concepto de razón referido a la realidad entera y no a una reducción unidimensional, procurando no caer en la construcción de un sistema totalizador cerrado, ha sido la tarea primordial de esta Escuela. Sin embargo, Habermas se aparta de sus predecesores al rechazar lo que llama «el paradigma de la filosofía de la conciencia» y la filosofía de la historia correspondiente. Hay que superar el centramiento en el sujeto y constatar la necesidad de situarse en «el paradigma de la intersubjetividad». El yo no es primario, sino que se construye en un proceso de aprendizaje *constitutivamente* intersubjetivo. Este hecho permite comprender la potencia de la dinámica dialógica y el carácter articulado de los

distintos elementos de la realidad humana: contexto de acción, lenguaje y mundo simbólico, formación de la personalidad.

2) Dada la vinculación de esta reflexión con la fenomenología antropológica y social, Habermas incorpora algunos conceptos avalados por las investigaciones empíricas de la psicología, la sociología y la antropología social. Sus estudios sobre autores como George H. Mead, J. Piaget o L. Kohlberg han calado hondo en sus propias formulaciones. Como filósofo y sociólogo lleva a cabo análisis teóricos que implican un nivel metateórico de «segundo orden», pero no se construye a espaldas de otros saberes, sino que procura un conocimiento teórico coherente con ellos, de modo que también encuentra el apoyo empírico de dichas disciplinas. Las aportaciones de K. O. Apel y Tugendhat en esta misma línea les han permitido mantener un debate sobre el alcance de tales ideas y su ponderación final. Los estudios de otros autores, como Max Weber, Durkheim o Parsons, le suministran interpretaciones sobre la significación de los distintos mundos simbólicos y las distintas fases del proceso histórico de la racionalización occidental.

3) Discute ampliamente con algunas teorías analíticas sobre los actos de habla, sus clases y sus implicaciones, la teoría de la verdad, pragmatismo, etc. Austin, Strawson, Searle, Putnam, Davidson, Rorty, etc., le permiten establecer contrastes conceptuales y determinaciones analíticas (con ellos completa una línea de investigación que inició con Ch. S. Peirce).

4) La filosofía de Kant y el pensamiento crítico posterior (Hegel, Marx, Nietzsche, etc.) le sitúan ante la exigencia de un nivel de reflexión que no se conforma con la función de meta-ciencia o metalógica; pero, al mismo tiempo, evita posiciones metafísicas prekantianas. Su criba de las aportaciones de la filosofía moderna constituye el bagaje necesario para su intento de «reconstrucción» filosófica.

5) Finalmente, reconsidera la idea de democracia y la relación entre política, derecho y moral. De sus incursiones por las teorías socio-políticas (Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Thomas Paine, Jefferson, Marx, C. Schmitt, Rawls, Dworkin, Wiethölter, Böckenförde, Häberle, etc.), extrae los materiales necesarios para proponer una nueva filosofía del derecho y delimitar el concepto de «política deliberativa». Es importante reconocer en los conceptos de contrato social, voluntad general, constitución democrática, etc., un punto de partida fundamental para entender la significación y el alcance teórico y práctico (moral y político) de la teoría de la acción comunicativa propuesta por Habermas.

CAPÍTULO 2

INTERACCIÓN

2.1. LOS CONCEPTOS DE CONDUCTA Y ACCIÓN

En 1970-1971 Habermas dio una serie de lecciones sobre «una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje», en la Universidad de Princeton. Estos textos forman parte del libro traducido al castellano con el título de *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*¹, una recopilación de trabajos especialmente relevante para la comprensión de los fenómenos de interacción lingüística, condiciones de posibilidad de la experiencia del mundo ligadas al hecho lingüístico, su vinculación con el establecimiento de saberes y carácter básico de la comunicación para la constitución de las personas y de los colectivos sociales (y sus concepciones del mundo).

Voy a referirme a los conceptos de conducta y acción, con el fin de abordar la teoría de la acción habermasiana y, en último término, introducir el concepto de acción comunicativa.

Habermas distingue entre conducta y acción (*behavior/action*). Hay movimientos y reacciones de los seres vivos de carácter regular, a los que no se puede atribuir ninguna implicación *intencional*, éstos son *conductas*. A los actos regidos por reglas, ligadas a un sentido y una intencionalidad, llama Habermas *acciones*. «Las conductas y las regularidades conductuales pueden ser observadas, mientras que las acciones pueden ser entendidas. [...] Las acciones no puedo observarlas exclusivamente como conducta por la sencilla razón de que para poder describir una conducta dada como acción tengo que referir determinadas notas de esa conducta a reglas subyacentes y entender el sentido de esas reglas. Lo cual no quiere decir que la aprehensión de los contextos de acción por vía de comprensión del sentido no tenga

¹ J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984; trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.

que apoyarse en observaciones»². «Llamo intencional a una conducta que viene dirigida por normas o se orienta por reglas. Las reglas y normas no son algo que acaezca, sino que rigen en virtud de un significado intersubjetivamente reconocido. Las normas tienen un contenido semántico, justamente un sentido que siempre que un sujeto capaz de entenderlo las sigue, se ha convertido en razón o motivo de un comportamiento; y es entonces cuando hablamos de una acción. Al sentido de la regla responde la intención de un agente que pueda orientar su conducta por ella. Sólo a esta conducta orientada por reglas la llamamos acción; sólo de las acciones decimos que son intencionales»³.

Con ello, Habermas introduce ya una red de conceptos definitorios de su posición:

- distinción entre observación de conductas y comprensión del sentido de la acción;
- consideración de la relación existente entre el hecho de seguir una regla y la donación de sentido;
- indisociabilidad de los nexos entre sentido, mundo simbólico y orientación de la acción; entre sentido e intersubjetividad (mundo simbólico compartido), entre intencionalidad y contexto de acción (regido por reglas, en mayor o menor medida);
- relación entre normatividad e intencionalidad.

Habermas constata la necesidad de una teoría de la acción que permita la reconstrucción de los sistemas de reglas que configuran las formas de vida estructuradas en términos de sentido. Así, no podemos conformarnos con planteamientos meramente lógico-formales, o psicosociales behavioristas. «“Ver” u “observar” o “percibir” una acción implica siempre la comprensión de una norma (o de la correspondiente intención del agente) y la interpretación de movimientos (o estados) a la luz de una regla de acción (o intención entendida)»⁴.

Estas afirmaciones recuerdan algunas posiciones de la filosofía hermenéutica, pero Habermas hace notar la diferencia: «Nos servimos de la hermenéutica, del arte de la interpreta-

² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 22. Transcribo la traducción castellana citada con una variante: utilizo el término «conducta» en lugar de «comportamiento». Habermas escribe «*Verhalten*» (*behavior*); original alemán, p. 14.

³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 21.

⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 22-23.

ción⁵, en lugar de un procedimiento de medida; pero la hermenéutica no es un procedimiento de medida. *Sólo una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, que no se limite, como hace la hermenéutica, a dirigir y disciplinar la capacidad natural que supone la competencia comunicativa, sino que también la explique*, podría contribuir a dirigir y orientar también las operaciones básicas necesarias para la “medición” del sentido»⁶.

La teoría de la acción debe permitir la reconstrucción racional del uso de reglas de los sujetos capaces de lenguaje y acción, haciendo posible la explicación de los factores estructurales, cognitivos y realizativos que comporta. Hay reglas relativas a la estructura articulada de los juegos de lenguaje, las formas de vida y las acciones posibles en ellos; su investigación lleva a Habermas a un planteamiento pragmático-trascendental.

2.2. ACCIÓN SOCIAL. INTERACCIÓN

Habermas⁷ examina distintos conceptos de acción, propuestos por algunos sociólogos contemporáneos, en especial cuatro conceptos básicos «que analíticamente es preciso distinguir con cuidado»:

1) *Acción teleológica*: desde Aristóteles constituye el núcleo central de la filosofía de la acción, encontrando reformulaciones actuales en autores como Neumann y Morgenstern con su teoría de los juegos. «[...] el actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación»⁸. La obtención o no del objetivo propuesto permite determinar el

⁵ De la hermenéutica como arte habla Gadamer en su libro *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1975; trad. cast., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 23. La cursiva es mía.

⁷ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981; trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, versión española, p. 122.

éxito o el *fracaso* de la acción. Cuando la acción teleológica implica la coordinación con otros agentes, aunque sólo sea uno, es necesario desarrollar estrategias coordinadoras y se habla entonces de *acción estratégica*.

2) *Acción regulada por normas*: según autores como Durkheim y Parsons, la acción se orienta según las normas y valores compartidos por un grupo social. «El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. La expectativa de comportamiento no tiene sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo *tienen derecho* a esperar un determinado comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del *rol social*»⁹.

3) *Acción dramática*, propuesta por Goffman. «[...] no hace referencia primariamente ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena»¹⁰. Esta autoescenificación no consiste en un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores.

4) *Acción comunicativa*, según Mead y Garfinkel, «se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso»¹¹.

Estas distintas concepciones ponen de relieve las diversas perspectivas de la relación agente-mundo. En la *acción teleológica* se hace patente la relación del actor con los estados de cosas existentes, es decir, el *mundo objetivo*; la eficacia de la acción en esta perspectiva exige una capacidad cognitiva relativa a enunciados descriptivos *verdaderos*.

⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 123.

¹¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 124.

En la *acción regulada por normas* se tiene en cuenta una relación más compleja: actor/estados de cosas existentes (mundo objetivo)/*mundo social* (*roles*, internalización de valores, etc.). La validez social de la acción, la *rectitud*, requiere el conocimiento de enunciados normativos y valorativos.

En la *acción dramática* entran en juego el mundo objetivo, el mundo social y el *mundo subjetivo* (entendido como «la totalidad de vivencias a las que el agente tiene acceso privilegiado»¹²), a través de un actor que puede expresar bien o mal, queriendo o no, su propio pensamiento y sentimiento. Hablamos entonces de *sinceridad* o *veracidad* o de su contrario¹³.

Finalmente, con el concepto de *acción comunicativa* «empieza a operar un supuesto más: el de un *medio lingüístico* en que se reflejan *como tales* las relaciones del actor con el mundo»¹⁴. «Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo,

¹² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 132.

¹³ Naturalmente, desde esta perspectiva se ha de explicar en qué sentido se habla de «mundo subjetivo», en qué medida puede pensarse en una «adecuación» de las expresiones de las personas respecto de sus vivencias. La aclaración de esta cuestión es larga: «Mas este ámbito de subjetividad sólo merece el nombre de mundo, si el significado de mundo subjetivo puede ser explicitado de forma similar a como he aclarado el significado de mundo social por referencia a la vigencia de un sistema de normas, análoga a la existencia de estados de cosas. Quizá pueda decirse que lo subjetivo viene representado por oraciones de vivencia emitidas con veracidad, lo mismo que los estados de cosas existentes por enunciados verdaderos, y las normas válidas por oraciones de deber justificadas. Las vivencias subjetivas no deben entenderse como estados mentales o episodios internos; pues con ello las asimilaríamos a ingredientes del mundo objetivo. Podemos concebir el tener vivencias como algo análogo a la existencia de estados de cosas, sin necesidad de asimilar lo uno a lo otro. Un sujeto capaz de expresión no tiene o posee deseos o sentimientos en el mismo sentido que un objeto observable extensión, peso, color y propiedades parecidas. Un actor tiene deseos o sentimientos en el sentido de que es dueño de manifestar estas vivencias ante un público de modo que este público atribuya al agente como algo subjetivo esos deseos y sentimientos manifestados, cuando se fía de sus emisiones expresivas o manifestaciones expresivas». (J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 132-133). «Una representación vale para que el actor se presente ante los espectadores de un determinado modo; al dejar transparentar algo de su subjetividad, el actor busca ser visto y aceptado por el público de una determinada manera» (J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 131).

¹⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 136.

para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal»¹⁵. Desde esta perspectiva podemos establecer una idea de *consenso* como acuerdo racionalmente motivado, gracias a la «coacción de la no coacción».

Éste es el marco conceptual desde el que Habermas define el concepto de *acción*:

Llamo acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor, como ocurre en los casos hasta aquí estudiados de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramática, entra en relación al menos con un mundo (pero siempre también con el mundo objetivo)¹⁶.

Es preciso destacar la advertencia del propio autor, cuando observa que *no equipara acción y comunicación*. «El lenguaje es un medio de comunicación que sirve al entendimiento, mientras que los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persigue cada uno determinadas metas. En este sentido la estructura teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción. No obstante lo cual, los conceptos de *acción social* se distinguen por la forma en que plantean la *coordinación* de las acciones teleológicas de los diversos participantes en la interacción: como engranaje de cálculos egocéntricos de utilidad (en los que el grado de conflicto y de cooperación varía en función de los intereses que están en juego); como un acuerdo sobre valores y normas regulado por tradición y socialización, que asegura la integración social; como relación consensual entre un público y unos ejecutantes; o como, y éste es el caso de la acción comunicativa, entendimiento en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación»¹⁷.

Por «acción social» entiende la cooperación de (por lo menos dos) actores que coordinan sus acciones instrumentales para el desarrollo de un plan de acción común¹⁸. Ello implica tres rasgos característicos:

¹⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 137-138.

¹⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 139.

¹⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 145-146.

¹⁸ J. HABERMAS, «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns» (1982), en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, p. 571.

- 1) estructura teleológica de la acción,
- 2) capacidad de decisión, y
- 3) capacidad de cooperación.

Hay que indagar los *mecanismos* de la *coordinación de la acción* que permiten la estructuración reglada y estable de las interacciones. Una teoría de la acción social debe explicar en qué consiste la capacidad de acción, la estructura de la acción intencional, la elección racional, etc., reconstruyendo la estructura pragmática que constituye la intersubjetividad y posibilita la existencia de reglas sociales intersubjetivamente compartidas.

La coordinación de la acción implica que, en una *situación dada*, dos o más *sujetos* (actores) que comparten un *mismo conocimiento* (de estructura proposicional) inscriben sus acciones dentro de un mismo *plan de acción* en función de un *objetivo común* previamente determinado (*elección*)¹⁹.

El plano del conocimiento compartido no sólo incluye características de orden meramente cognitivo-instrumental, sino también un *reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez* del saber común y de su uso. Esto significa que el hecho lingüístico vertebrador de las acciones sociales involucra aspectos *cognitivos* y *determinaciones valorativas* derivadas de convicciones (decisiones sobre la validez). El entendimiento únicamente es posible cuando los sujetos coinciden en esas *dos vertientes* del saber compartido. Evidentemente, las acciones sociales son de muy diverso tipo y lo mismo ocurre con los contextos de conocimiento y de valoración de supuestos.

2.3. ACCIÓN ORIENTADA AL ÉXITO Y ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO

En función del *tipo de interés* que promueve la interacción, Habermas propone tres modelos de acción:

- 1) acción estratégica,
- 2) acción orientada por normas, y
- 3) acción dirigida al entendimiento.

La primera se desarrolla a partir de intereses instrumentales comunes y de un cálculo de las posibilidades de éxito; la estruc-

¹⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 573.

tura de este tipo de interacción es instrumental-teleológica. La segunda, orientada por el interés práctico, supone la competencia de *roles* sociales por parte de los sujetos que operan según los esquemas sistémicos del mundo social en que viven, resolviendo sus conflictos de acuerdo con las normas establecidas. Por último, la tercera aparece por el interés crítico emancipativo de llegar a una resolución de problemas a través de la argumentación, del reconocimiento de las pretensiones de validez de los actos de habla de los interlocutores. Escribe Habermas que «comprendemos un acto de habla cuando conocemos aquello que lo hace aceptable»; en condiciones normales esta interacción requiere que los participantes compartan un mismo universo normativo (*roles* sociales, reglas de conducta) y expresivo (representaciones simbólico-culturales).

Sin embargo, Habermas se centra en las dos dimensiones básicas de la interacción: la dimensión instrumental y la dimensión comunicativa. De ahí la distinción bimembre entre *acción orientada al éxito* y *acción orientada al entendimiento*.

La primera se circunscribe a lo teleológico-estratégico, promueve la interacción basada en intereses comunes y en un cálculo adecuado de las posibilidades de éxito. La segunda se caracteriza por el desarrollo de ese «proceso cooperativo de interpretación» antes citado, que posibilita una comprensión de la situación común a los individuos que se encuentran afectados por ella, con lo que se produce una «formación de la voluntad» compartida, generadora de acuerdo. «Entenderse es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes»²⁰. La dinámica de dicho proceso exige que los participantes compartan un mismo universo normativo (*roles* sociales, reglas de conducta) y expresivo (representaciones simbólico-culturales), hecho que permite el asentimiento o el diálogo crítico de las pretensiones de validez de los actos de habla de los interlocutores.

La coordinación de la acción humana puede realizarse de una forma meramente instrumental en función de objetivos concretos (*acción orientada al éxito*), o puede basarse en el entendimiento, en el acuerdo sobre la significación y el alcance de una situación compartida (*acción orientada al entendimiento*). En el primer caso la coordinación requiere pocos puntos de coincidencia, de carácter técnico o estratégico (con relación a los medios para lo-

²⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 368.

grar la finalidad propuesta). En el segundo caso, es preciso compartir significados y valoraciones (de la situación).

2.4. ACTOS DE HABLA

Habermas ha llevado a cabo una amplia discusión con la obra de filósofos del lenguaje como el segundo Wittgenstein, Peirce, Bühler, Austin, Searle, Strawson, Tugendhat, Dummet, Grice, Putnam, etc., que le ha permitido extraer numerosas enseñanzas y conclusiones.

Autores como Ch. S. Peirce²¹ y Wittgenstein²² ya pusieron de manifiesto la necesidad de una perspectiva pragmática, *no monológica* del hecho lingüístico; actualmente, Habermas quiere lograr una teoría explicativa de las pretensiones de validez de los actos de habla relacionados con la verdad (*enunciación descriptiva*), la veracidad (*expresión subjetiva*), la rectitud (*adecuación a normas o principios*).

En un acto de habla se puede *decir* algo sobre el mundo objetivo de forma pertinente o no (*verdad*); *expresar* un sentimiento o un estado de ánimo que es sincero o no (*veracidad*); y el acto puede ser correcto o no con relación a las normas establecidas o a un principio más general (*rectitud*). En nuestro siglo se ha producido una hegemonía de las consideraciones lógico-formales y semántico-referencialistas del lenguaje, que sólo tienen en cuenta la función descriptiva del mismo, propiciando una concepción formalista de la racionalidad. Los análisis del lenguaje que sólo se interesan por sus estructuras formales o por la delimitación abstracta de su designación objetual no permiten comprender la sustancia del fenómeno lingüístico, es decir, su polivalencia prag-

²¹ Ch. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 6 vols., C. HARTSHORNE y P. WEISS (eds.), Harvard Un. Press, 1931-1935; ed. ampliada (8 vols. en 4.º), Harvard Un. Press, Cambridge, Massachusetts, 1965-1967. En castellano: *Deducción, inducción e hipótesis*, Aguilar, Buenos Aires, 1970; *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971; *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974; *Lecciones sobre pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1978; recopilación de varios estudios con el título *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, Crítica, Barcelona, 1988.

²² L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; ed. alemana: vol. I de *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1960; trad. cat., *Investigacions filosòfiques*, Laia, Barcelona, 1983; trad. cast., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

mática, su desarrollo dialógico, la interconexión que se produce en él de elementos «subjetivos» y «objetivos», formales, materiales y pragmáticos.

Frente al referencialismo de los empiristas no han faltado voces que han reclamado la consideración de otras perspectivas: Peirce la pragmática, Bühler las distintas funciones del lenguaje (expresiva, apelativa, representativa), el segundo Wittgenstein el análisis de los «juegos de lenguaje», etc. Habermas se inscribe en esta línea y re-considera en profundidad las obras de Austin y Searle.

En el segundo Wittgenstein se encuentra una de las primeras grandes críticas a la concepción semántico-referencialista del lenguaje. El uso designativo del lenguaje es sólo uno de los muchos que componen la trama de las acciones lingüísticas que se desarrollan en la realidad. Para conocer el fenómeno lingüístico hay que analizar los distintos usos del lenguaje²³.

Austin, en *Cómo hacer cosas con palabras*²⁴, distingue entre expresiones *constatativas* (enunciados de hecho, descriptivos) y expresiones *realizativas* o de acción. «La palabra “realizativo” será usada en muchas formas y construcciones conectadas entre sí, tal como ocurre con el término “imperativo”. Deriva, por supuesto, de “realizar”, que es el verbo usual que se antepone al sustantivo “acción”. Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo»²⁵.

También introduce una interesante diferenciación, reiterada hasta la saciedad en nuestros días, entre actos locutivos, inlocutivos y perlocutivos. Los actos *locutivos* (*locutionary act*) son el «decir algo», lo que un enunciado dice. Los actos *inlocutivos* (*illocutionary act*) son el modo, la modalidad, del acto de habla, la manera en que estamos usando una locución: como imperativo, ruego, promesa, afirmación, duda, etc.; así la locución «cerrar la puerta» puede implicar distintos actos inlocutivos como el imperativo «¡cierra la puerta!», el ruego «¿podrías cerrar la puerta?», la amenaza «cerraré la puerta», la duda «¿está cerrada la puerta?», etc. Los actos *perlocutivos* (*perlocutionary act*) son de-

²³ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, op. cit.

²⁴ J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962; trad. cast., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982; *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1970; trad. cast., *Ensayos filosóficos*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1975.

²⁵ J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, op. cit., p. 47.

finidos por Austin con referencia a la consecuencia o la reacción suscitada o pretendida en el oyente: «[...] hay un tercer sentido, según el cual realizar un acto locutivo y, con él, un acto inlocutivo, puede ser también realizar un acto de otro tipo. A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos. Podemos decir entonces, pensando en esto, que quien emite la expresión ha realizado un acto que puede ser descrito haciendo referencia meramente oblicua, o bien no haciendo referencia alguna a la realización del acto locutivo o inlocutivo»²⁶.

Austin llega finalmente a diferenciar los siguientes aspectos de una expresión²⁷:

- 1) una dimensión relativa al carácter afortunado o desafortunado de la expresión;
 - 1a) una fuerza inlocutiva;
- 2) una dimensión relativa a la verdad y falsedad de la expresión;
 - 2a) un significado locutivo (sentido y referencia).

Austin también lleva a cabo una clasificación de los actos inlocutivos, que ha sido revisada y perfeccionada por Searle²⁸, cuestión en la que no entraré ahora; sin embargo, es importante darse cuenta de que la perspectiva inlocutiva es fundamental para desentrañar algunos problemas importantes de la función significativa, a partir de un universo de investigación que trascienda el ámbito reducido de la función designativa del lenguaje.

²⁶ J. L. AUSTIN, op. cit., pp. 138, 142 y 145, respectivamente. No respeto la trad. de G. R. Carrió y E. A. Rabossi del texto indicado relativa a los términos *locutionary act*, *illocutionary* y *perlocutionary*: locucionario, ilocucionario, perlocucionario. Prefiero la solución adoptada por J. J. ACERO, E. BUSTOS y D. QUESADA en *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1982: locutivo, inlocutivo, perlocutivo, expresiones que responden mejor a las reglas de formación del lenguaje castellano y al sentido que se les atribuye (especialmente en el caso inlocutivo frente a ilocucionario).

²⁷ J. L. AUSTIN, op. cit., p. 195.

²⁸ J. SEARLE, «A taxonomy of illocutionary acts», en *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979; trad. cast., «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», *Teorema*, vol. VI (1976), n.º 1, pp. 43-77.

Searle subraya la dependencia de la noción de significado respecto de la *intencionalidad* y la *convención*: «[...] al hablar un lenguaje intento comunicar cosas a mi oyente consiguiendo que él reconozca mi intención de comunicar precisamente esas cosas»²⁹. «El significado es más que un asunto de intención, es un asunto de convención. [...] En nuestro análisis de los actos inlocutivos debemos capturar tanto los aspectos convencionales como los intencionales y especialmente las relaciones entre ellos. En la realización de un acto inlocutivo el hablante intenta producir un cierto efecto, haciendo que el oyente reconozca su intención de producir ese efecto, y por lo tanto, si está usando las palabras literalmente, intenta que este reconocimiento se logre en virtud del hecho de que las reglas para el uso de las expresiones que emite asocien las expresiones con la producción de ese efecto. Es esta *combinación* de elementos la que necesitamos expresar en nuestro análisis del acto inlocutivo»³⁰.

A través de este tipo de investigaciones se hace patente que el hecho lingüístico no sólo es analizable racionalmente cuando produce enunciados acerca de hechos ajenos a los individuos hablantes, sino que puede también ser estudiado racionalmente cuando expresa relaciones intersubjetivas, convenciones institucionales, deseos, imperativos, recomendaciones, súplicas, etc. El universo del sentido se encuentra constituido por el intercambio comunicativo que se produce en la intersección de distintos niveles de la realidad. Por ello es preciso llegar al análisis pragmático del lenguaje y relacionar adecuadamente «el programa de una teoría de la acción lingüística» con el de una «teoría sociológica de la acción»³¹.

El lenguaje no es un mero instrumento designativo, sino el medio a través del cual los individuos se *constituyen* como *sujetos*, gracias a un aprendizaje del lenguaje que posibilita el desarrollo cognitivo-evolutivo y que implica también la asimilación de *roles* sociales y normas.

La praxis comunicativa de la vida cotidiana se produce según reglas y principios (no explícitos) que pueden reconstruirse racionalmente: aparecerán entonces los elementos formales, pragmáticos y empíricos que se encuentran en la base de los procesos de

²⁹ J. R. SEARLE, *¿Qué es un acto de habla?*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1977, p. 24.

³⁰ J. R. SEARLE, *op. cit.*, pp. 27-28.

³¹ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, vol. I, p. 440.

comunicación y comprensión, a partir de los cuales será posible reconstruir un concepto de acción racional en sentido pleno y no meramente formal. Habermas pretende llevar a cabo esta reconstrucción racional.

2.5. ACTOS DE HABLA CONSTATATIVOS, EXPRESIVOS, REGULATIVOS

A pesar de la gran variedad de usos con que los hablantes instrumentalizan su capacidad de habla, Habermas cree que podemos considerar tres casos puros o idealizados de actos de habla³²:

- *constatativos*: enunciados elementales sobre hechos;
- *expresivos*: enunciados acerca de vivencias elementales;
- *regulativos*: expresan requerimientos elementales o declaraciones de *intenciones* elementales.

Esta división se complementa con la distinción de los diferentes «mundos» (es decir, diversos ámbitos de la realidad, universos formalmente diferenciados) concernidos por los actos de habla: en el primer caso, el *mundo objetivo*; en el segundo, el *mundo subjetivo*; y, en el tercero, el *mundo social* (relaciones interpersonales según costumbres, reglas, normas).

Cada uno de estos tipos de acción lingüística implica pretensiones de validez específicas, es decir, la garantía de validez viene dada de forma diversa: el acto de habla *constatativo* pretende captar fielmente los acontecimientos del mundo objetivo y por ello hablamos de pretensión de verdad y *verdad* proposicional con referencia al acuerdo intersubjetivo sobre la relación adecuada entre los enunciados y los hechos; el acto de habla *expresivo* refleja una situación del mundo interior (subjetivo) y la pretensión de la *veracidad* descansa en las buenas razones que pueden avalar la consideración de la acción como sincera; y, finalmente, el acto de habla *regulativo* se adecua a las normas y reglas del mundo social o a principios generales, a partir de los cuales podemos explicitar su pretensión de *rectitud*³³.

En el trabajo «Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa» (1982), Habermas insiste en los tres tipos de preten-

³² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 414.

³³ «Rectitud» traduce el término alemán «Richtigkeit».

siones de validez: «El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados y presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para su contexto normativo y veracidad en lo tocante a la manifestación de sus vivencias subjetivas»³⁴.

Si la verdad es un elemento de primer orden para el desarrollo del conocimiento humano, no son menos importantes la veracidad y la rectitud para el desarrollo de las interacciones que permiten la vida en común de los sujetos. Aunque debamos distinguir diversos tipos de «validez», todo acto de habla tiene su pretensión de validez, sobre la que el oyente debe poder exigir determinadas garantías al hablante (posibilidad de examen crítico).

La interacción, la coordinación de las conductas individuales característica del mundo social, obliga a los sujetos que quieren comunicarse a satisfacer determinados requisitos:

- uso de expresiones lingüísticas *comprensibles* para sus interlocutores;
- adecuación a las *exigencias de verdad, veracidad o rectitud*;
- acuerdo entre los interlocutores sobre las *garantías* de la pretensión de validez.

La «significación mínima» de la comprensión o el entendimiento (*Verständigung*) consiste en el hecho de que por lo menos dos sujetos capaces de acción y de lenguaje identifiquen del mismo modo una expresión lingüística. Para ello el oyente debe conocer las condiciones que permitan aceptar el acto lingüístico del hablante³⁵. «Comprendemos un acto de habla cuando conocemos aquello que lo hace aceptable. Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad coinciden con las condiciones de su éxito interlocutivo. La aceptabilidad no se define en un sentido objetivista desde la perspectiva de un observador, sino desde la perspectiva de la actitud realizativa del que participa en la comunicación»³⁶.

Habermas introduce la referencia a la «garantía» de las pretensiones de validez para llamar la atención sobre el marco de de-

³⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., p. 493.

³⁵ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 412.

³⁶ J. HABERMAS, op. cit., p. 400.

terminaciones que posibilitan el establecimiento de cualquier tipo de validez y el «efecto de coordinación» que tiene este conjunto de supuestos en el que se apoya el acto de habla. «Un hablante puede motivar racionalmente a un oyente para que acepte su petición verbal porque, gracias a una relación interna entre la admisibilidad, la pretensión de validez y la efectividad de la exigencia de validez, en caso necesario puede asumir la garantía de especificar razones convincentes que resistan las críticas del oyente a la pretensión de validez»³⁷. «El análisis de las condiciones de validez de las proposiciones implica por sí mismo el análisis de las condiciones (necesarias) para el reconocimiento intersubjetivo de las citadas pretensiones de validez»³⁸.

La tipología de los actos de habla cumple el objetivo de diferenciar los tres ámbitos de referencia y validez expuestos, así como también el de mostrar la universalidad de los fundamentos formales y pragmáticos que los vertebran. Todo ello muestra con claridad que «en la praxis comunicativa cotidiana han de imbricarse interpretaciones cognitivas, esperanzas morales, expresiones y valoraciones. Los procesos de entendimiento del mundo de la vida (*Lebenswelt*) precisan de una tradición cultural *en toda la amplitud de su horizonte* y no solamente de las bendiciones de la ciencia y de la técnica. De este modo, la filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad de su cometido de intérprete del mundo de la vida. Cuando menos podría ayudar a poner en movimiento la articulación inmóvil de lo cognitivo-instrumental, con lo práctico-moral y lo estético-expresivo, todo lo cual está paralizado, como una maquinaria que se obstinara en atascarse»³⁹. Esta finalidad es la que promueve, en última instancia, las clasificaciones propuestas.

Habermas propone la diferenciación de ámbitos, pero no la dispersión y el desdibujamiento de los mismos. Denuncia los intentos actuales de desarticular y «desdiferenciar» las distintas perspectivas de la realidad y la pluralidad de lenguajes posibles sobre ellas.

³⁷ J. HABERMAS, op. cit., p. 406.

³⁸ J. HABERMAS, op. cit., p. 424.

³⁹ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 27-28.

2.6. LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Así llegamos a un concepto de acción comunicativa que será la piedra angular de la racionalidad dialógica y la ética del discurso habermasianas:

He llamado acción comunicativa a aquel tipo de interacciones en las que *todos* los participantes conciertan sus planes de acción individual y persiguen sus objetivos ilocutivos *sin reservas*⁴⁰.

Solamente las acciones lingüísticas que el hablante vincula a una pretensión de validez criticable son acciones comunicativas. En los otros casos, cuando un hablante persigue objetivos no declarados a través de actos perlocutivos en los que el oyente no puede en modo alguno adoptar una posición, o cuando persigue objetivos ilocutivos en los que el oyente no puede adoptar una posición *fundada*, como ocurre en los imperativos, queda en suspenso el potencial que se encuentra siempre contenido en la comunicación lingüística y que permite una vinculación motivada por razones mediante la comprensión⁴¹.

Como se ve, el concepto de acción comunicativa es definido a partir de requisitos muy exigentes:

- 1) los objetivos de la acción deben ser claramente expresados en el acto de habla, sin subterfugios que enmascaren los resultados perseguidos;
- 2) la pretensión de validez debe poder ser criticada, lo que implica que
- 3) el oyente debe ocupar un lugar propio en el diálogo a fin de generar un proceso dialógico en el que todos los interlocutores puedan intervenir en un plano de igualdad;
- 4) la acción comunicativa debe activar la posibilidad siempre implícita en el diálogo de llegar a un entendimiento *razonado* y, por ello, motivar, mover la voluntad con la fuerza de la convicción y no coactivamente.

«La acción comunicativa» implica un cierto dominio de las distintas situaciones en las que puede producirse un intercambio entre distintos hablantes: puede explicarse como «un proceso circular en el que el actor simultáneamente es: el *iniciador* que domina las situaciones con acciones regulables; al mismo tiempo también es

⁴⁰ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., vol. I, p. 395.

⁴¹ J. HABERMAS, op. cit., p. 410.

el *producto* de las tradiciones dentro de las que se encuentra, de grupos solidarios a los que pertenece y de procesos de socialización en los que se desarrolla»⁴².

En estos textos Habermas está delimitando un concepto de «acción comunicativa» a partir de la reconstrucción racional de la estructura que subyace a toda interacción orientada al entendimiento, un tipo de acción lingüística que se diferencia formal-pragmáticamente de las interacciones meramente estratégicas.

Las nociones de acción orientada al entendimiento y de consenso son inseparables de las ideas de conflicto y disenso, puesto que el consenso es algo que puede surgir únicamente después de la controversia y la discusión. Habermas lo indica así en distintos pasajes de su obra.

Precisamente, el concepto habermasiano de «interés emancipador» expresa la necesidad de superar una situación social caracterizada por «una comunicación *sistemáticamente deformada* y de una represión sólo legitimada en apariencia»⁴³. *Conocimiento e interés* termina con la enunciación de lo que ha sido el trabajo posterior de Habermas: «Dado que el discurso empírico sólo es *posible* mediante las normas fundamentales del discurso racional, la discrepancia entre una comunidad real y otra de comunicación inevitablemente idealizada (*aunque en tanto que ideal sólo sea supuesta*) está incluida no sólo en la argumentación, sino incluso en la práctica vital de los sistemas sociales; tal vez de esta forma podría renovarse la doctrina kantiana del hecho de la razón»⁴⁴. Es evidente

⁴² J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., p. 146.

⁴³ J. HABERMAS, op. cit., p. 325.

⁴⁴ J. HABERMAS, op. cit., p. 337 (la cursiva es mía). El concepto de «comunidad ideal de diálogo» procede de K. O. Apel y Ch. S. Peirce, como recuerda el propio Habermas, y se ha delimitado dentro de un proyecto de pragmática universal. Ambos autores alemanes encuentran en la tradición pragmatista americana los conceptos de «comunidad de interpretación», «comunidad de experimentación» y «comunidad científica», que surgen de la discusión de los pragmatistas con la obra de Kant y que Apel y Habermas releen desde su peculiar kantismo; ambos diferencian bien entre «comunidad ideal de comunicación» y «comunidad real de comunicación». Peirce dice que el científico de la naturaleza —en tanto que miembro intercambiable— tiene que ser capaz de identificarse con una comunidad ilimitada de experimentación, sabiendo que tal comunidad no alcanzará su meta —la comprobación de la verdad definitiva— durante la vida del científico. En la obra de K. O. Apel leemos: «Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro me-

que cuando hablamos de «comunicación deformada» presupone- mos un modelo de comunicación correcto o ideal, desde el cual criticamos la realidad. El modelo habermasiano explicita las condiciones procedimentales que se requieren para una verdadera comunicación y que el lenguaje, *per se*, garantiza, pero que sólo se cumplen parcialmente en los intercambios comunitativos concretos (empíricos, históricos).

2.7. PRETENSIONES DE VALIDEZ: VERDAD, RECTITUD, VERACIDAD

Desde diversas perspectivas de la filosofía del lenguaje y, especialmente, desde la pragmática del interaccionismo simbólico, se ha puesto de relieve la vinculación entre la validez de los diferentes tipos de enunciados y la institucionalización lingüístico-simbólica. La acción social, la vida de relación interpersonal, se caracteriza por el hecho de desarrollarse en un marco estructurado por instituciones sociales y un medio interactivo-simbólico que es el lenguaje, por el cual articulamos experiencias de sentido de forma compartida, asumimos reglas y normas de conducta, etc. Es posible analizar y sistematizar ese conjunto de hechos institucionales, como han demostrado ya la sociología, la psicología, la antropología, la lingüística (teorías explicativas relativas a *roles* sociales, lógica de la situación, lógica de la decisión, diferentes dimensiones de los actos de habla, hechos lingüístico-institucionales, etc.). El problema aún no resuelto es el de la justificación racional de todo aquello que implica normas y valores, del carácter deontológico y axiológico de las instituciones humanas: ¿es posible una justificación racional de la «rectitud», la «corrección», la justicia, la bondad de las acciones? Por justificación racional se entiende no meramente empírica, basada en lo dado; el plano de lo normativo es otro. Del hecho de que algo se considere bueno en un lugar y tiempo determinado no se puede inferir que sea bueno de forma general y necesaria, así como del hecho de que muchas personas deseen algo no se puede concluir que sea *digno* de ser deseado.

diante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad» (K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985, p. 407).

Por la vía de los análisis del lenguaje y la argumentación, siguiendo intuiciones del Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas*, muchos autores han estudiado la posibilidad de explicar y justificar la normatividad en la realidad trascendental del lenguaje, es decir, en el hecho de que el lenguaje es constitutivo del desarrollo de la capacidad humana característica de lo que consideramos actividad racional: conocimiento, juicio, deliberación, decisión. Gracias al lenguaje es posible una dinámica realizativa en la que los aspectos perceptivos, cognoscitivos, enjuiciadores y la toma de decisiones se interrelacionan de una manera mucho más compleja de lo que se había pensado. No parece que puedan disociarse los distintos tipos de reglas que articulan el lenguaje y la acción humana (reglas lógicas y pragmáticas) de las prácticas cognoscitivas y evaluadoras.

Así, por ejemplo, Toulmin ha llevado a cabo una teoría de los distintos usos del lenguaje y las distintas formas de la argumentación, en la que pone de relieve la dependencia de toda pretensión de validez respecto de las reglas pragmáticas con las que construimos tanto las constataciones de hechos como las evaluaciones de la realidad. Por ello es fundamental desarrollar un análisis de la argumentación que, más allá de las modalidades lógicas pueda dilucidar las modalidades de los argumentos (inconsistente, concluyente, pertinente)⁴⁵ y establecer criterios de pertinencia de los distintos usos del lenguaje.

También Robert Alexy, después de analizar las aportaciones de autores como Toulmin, Baier, Perelman, Habermas, etc., ha explicitado «las reglas y formas del discurso práctico general», distinguiendo entre reglas fundamentales, reglas de la razón y reglas de la argumentación⁴⁶.

Para abordar dicha problemática, Habermas ha defendido la tesis de que «la validez de los actos de habla orientados al entendimiento es susceptible de crítica exactamente bajo tres aspectos universales de validez»⁴⁷. Habermas delimita estos tres tipos de pretensiones de validez (y no otros) después de analizar varias teorías relativas a las diferentes clases de actos de habla, las acti-

⁴⁵ S. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, London, 1958.

⁴⁶ R. ALEXY, *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 283 ss.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, p. 407.

tudes posibles del hablante en sus acciones comunicativas y los diferentes supuestos referenciales. Atendiendo a todo ello, presenta como básicos los siguientes aspectos:

<i>clases de actos de habla</i>	constatativos	regulativos	expresivos
<i>actitudes básicas</i>	objetivante	práctico-moral	expresiva
<i>referencias a mundos metodológicamente diferenciados</i>	objetivo	social	subjetivo
<i>pretensiones de validez</i>	verdad	rectitud	veracidad

Así pues, los tres tipos de pretensiones universales de validez que se encuentran tras cualquier acción comunicativa son: verdad, rectitud y veracidad⁴⁸. El primero hace referencia a la relación entre enunciados constatativos y el «mundo objetivo» que pretenden describir (ciencias empíricas); el segundo se refiere a la relación entre enunciados prescriptivos, normativos y valorativos y el «mundo social»; y el tercero contempla el vínculo entre enunciados expresivos y el «mundo subjetivo», interno, del individuo que profiere la expresión. Se trata, pues, de tres usos distintos del lenguaje, cada uno de los cuales implica problemas específicos a la hora de justificar sus pretensiones de validez; pero, en cualquier caso, éstas pueden tematizarse en un discurso. Las condiciones de posibilidad del diálogo son a la vez constitutivas de la posibilidad de derimir los conflictos que surgen por los desacuerdos en las estimaciones de la validez de nuestros enunciados (tanto constatativos como regulativos).

Esto supone que podemos adoptar una posición crítica y racional en los problemas de la praxis y la decisión. De manera semejante a como discutimos sobre las pretensiones de verdad de los enunciados que se refieren al mundo objetivo, podemos plan-

⁴⁸ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, op. cit., pp. 391 ss. También en J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., pp. 358, 462; *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Península, Barcelona, 1985, p. 160. En algunos textos anteriores incluye la inteligibilidad en la lista de pretensiones de validez, como ocurre en su trabajo sobre «Teorías de la verdad» (1972), recopilado en el segundo libro citado; pero incluso ahí se ve claro (figura 5) que la inteligibilidad es condición de la comunicación, mientras que las pretensiones de validez se encuentran detrás de «cada enunciado inteligible» formulado por un hablante que mantiene una actitud orientada al entendimiento. Véase M. BOLADERAS, *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993, pp. 144 ss.

tearnos las pretensiones de rectitud de los enunciados práctico-morales y su justificación.

El análisis de las reglas de procedimiento necesarias en los dos ámbitos conduce a Habermas a la discusión de las teorías de la verdad y a la propuesta de una teoría consensual o teoría discursiva de la justificación de las pretensiones de validez.

Habermas, en su trabajo sobre «Las teorías de la verdad» (1972), llevó a cabo una crítica de las teorías clásicas de la verdad (correspondencia, evidencia, voluntarista, manifestación, pragmatista —éxito— y analítica) y propuso como alternativa su teoría consensual de la verdad, que luego ha preferido llamar concepción teórico-discursiva de verdad.

De su teorización hay que destacar los siguientes aspectos:

1) Introduce una clara distinción entre correlatos de la experiencia (objetos en el mundo), correlatos de la argumentación (hechos) y capacidad de articulación coherente de la multiplicidad de hechos por parte de un sistema de lenguaje. (Nótese que aquí se habla de «hechos» en el marco de un lenguaje compartido, porque en toda experiencia básica partimos de la aplicación de esquemas lingüístico-cognitivos.)

2) Considera que las pretensiones de validez se hallan en la base de los actos de habla cotidianos. El uso comunicativo del lenguaje presupone el interés práctico de alcanzar acuerdos y éstos se obtienen gracias a la posibilidad de compartir las pretensiones de validez mediante procesos de argumentación. El diálogo presupone las reglas fundamentales definidas por la «situación ideal de diálogo».

3) La noción de consenso es relevante como criterio enjuiciador de pretensiones de validez, no porque puedan equipararse verdad y consenso, sino porque el consenso *fundado* implica el desarrollo de un discurso argumentativo que hace efectiva la racionalidad de la «fuerza del mejor argumento». Esta fuerza genera la «motivación racional». No hay que entender el sentido de verdad referido a «la circunstancia de que se alcance un consenso, sino de que en todo momento y en todas partes, si entramos en un discurso, puede obtenerse un consenso en condiciones que lo acrediten como un consenso fundado»⁴⁹. «Un argumento

⁴⁹ J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa. complementos y estudios previos*, op. cit., p. 139; he introducido alguna variante respecto de la traducción castellana, véase p. 160 de la ed. alemana.

es la fundamentación (*Begründung*) que nos motiva a reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma o de una valoración»⁵⁰.

4) La argumentación «sólo puede pretender una fuerza generadora de consenso *qua* argumentación, si está asegurado que no sólo se apoya en una relación entre sistema de lenguaje y realidad, que *ex antecedente* venga espontáneamente regulada por evolución cognoscitiva, es decir, en una relación de "adecuación" entre sistema de lenguaje y realidad, sino que representa ella misma el medio en que puede proseguirse esa evolución cognoscitiva como proceso de aprendizaje consciente. [...] Nosotros dependemos del curso de la argumentación, que afortunadamente permite un cambio de los niveles de la argumentación. Las propiedades formales del discurso tienen, por tanto, que ser tales que pueda cambiarse en todo momento de nivel de discurso, de suerte que un sistema de lenguaje y conceptual elegido pueda, llegado el caso, reconocerse como inadecuado y ser sometido a revisión: el progreso del conocimiento se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje. Un consenso alcanzado argumentativamente puede considerarse criterio de verdad si, y sólo si, se da estructuralmente la posibilidad de revisar, modificar y sustituir el lenguaje de fundamentación en que se interpretan las experiencias. La experiencia reflexiva de la inadecuación de las interpretaciones de nuestras experiencias tiene que poder entrar en la argumentación»⁵¹.

5) «La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. [...] Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado»⁵².

La teoría de la acción comunicativa de Habermas pretende ofrecer un marco conceptual general y un conjunto de análisis pormenorizados de los diversos aspectos involucrados en esta

⁵⁰ J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., p. 141; p. 162 de la vers. alemana.

⁵¹ J. HABERMAS, op. cit., pp. 148-149.

⁵² J. HABERMAS, op. cit., pp. 155-156.

consideración pragmático-discursiva del lenguaje⁵³. Como es sabido, sus teorías culminan con el establecimiento de una ética universalista y deontológica (basada en un postulado discursivo y un principio ético universal) y en una teoría del derecho⁵⁴. Habermas cree que el enfoque dado a los problemas de la validez permite resolver adecuadamente su justificación racional, dando cuenta de los diferentes planos en los que se presentan las pretensiones de validez.

⁵³ Como ejemplo especialmente relevante cabe mencionar las características universales implícitas en toda acción orientada al entendimiento:

— reversibilidad: posibilidad de intercambio completo de los puntos de vista;

— universalidad: inclusión en el discurso de todos los afectados por la situación;

— reciprocidad: reconocimiento igual de las pretensiones de cada participante por parte de los demás.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.

CAPÍTULO 3

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

3.1. LA PROBLEMÁTICA DE LA RACIONALIDAD

En la introducción a la *Teoría de la acción comunicativa* se presenta la problemática de la racionalidad, «el tema fundamental de la filosofía» y el elemento básico de una teoría crítica de la sociedad capaz de «tomar en consideración todas las formas de orientación simbólica de la acción»¹.

No se puede desvincular la racionalidad práctico-moral de las condiciones de posibilidad de los actos intencionales; el conocimiento de las reglas que estructuran las acciones humanas moralmente significativas requiere la tarea de reconstruir los supuestos y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional, y ello implica una *teoría de la argumentación*.

El autor considera que la filosofía aporta una larga tradición de investigaciones en esta línea, pero en un sentido innovador, hoy necesario y posible, la teoría de la argumentación ha sido sólo esbozada. «[...] pese a una venerable tradición filosófica que se remonta a Aristóteles, está todavía en sus comienzos. La lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas, también de tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos»². Algunos autores que trabajan en esta dirección y cuya obra discute Habermas son S. Toulmin, Rieke, Janik, J. A. Blair, R. H. Johnson³, etc.

¹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, pp. 15 y 21, respectivamente.

² J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, *op. cit.*, p. 43.

³ Stephen TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, London, 1958; *Human Understanding*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1972; trad. cast., *La comprensión humana*, Alianza, Madrid, 1977; TOULMIN, RIEKE y JANIK, *An introduction to reasoning*, Macmillan, New York, 1979; J. A. BLAIR y R. H. JOHNSON (eds.), *Informal Logic*, Iverness, Cal., 1980.

A la luz de estas afirmaciones puede entenderse mejor la relevancia de las cuestiones tratadas en el capítulo precedente dentro del contexto de reconstrucción racional que se propone Habermas.

Con su teoría de la acción comunicativa pretende llevar a cabo un conjunto de tareas, que constituyen una redefinición de la teoría crítica de la sociedad respecto de sus iniciadores Horkheimer y Adorno:

1) La teoría de la acción comunicativa quiere dar razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia, ya que ésta se ha vuelto insostenible⁴, como se ha demostrado a lo largo del proceso de pensamiento que va desde Lukács a los autores de la Escuela de Frankfurt.

2) Una filosofía que desarrolla una teoría de la racionalidad puede y debe vincularse a las ciencias sociales a fin de establecer el marco de estudio adecuado para los problemas de la razón práctica. «La discusión acerca de la ética de la intención y de la ética de la responsabilidad y la más marcada atención de que hoy son objeto los motivos hedonistas ponen en juego dentro de las éticas universalistas puntos de vista del *cálculo de consecuencias* y de la *interpretación de las necesidades*, que pertenecen al ámbito de validez de lo cognitivo y de lo expresivo; por esta vía encuentran cabida motivos materialistas sin que se ponga en peligro la autonomía de la moral»⁵.

3) La teoría de la sociedad construida a partir del paradigma de la acción comunicativa «se comporta *críticamente*, lo mismo frente a las ciencias sociales contemporáneas que frente a la realidad social que esas ciencias tratan de aprehender. Se comporta críticamente frente a la realidad de las sociedades desarrolladas en la medida en que éstas no hacen uso del potencial de aprendizaje del que culturalmente disponen [...]. Pero esta teoría se comporta también críticamente frente a los planteamientos en ciencias sociales que no son capaces de descifrar las paradojas de la racionalización social [...], sin percatarse (en el sentido de una sociología reflexiva) de la constitución histórica del ámbito objetivo sobre el que versan»⁶. Una de estas paradojas consiste en la

⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, *op. cit.*, p. 562.

⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 565.

⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 529-530.

corrosión de la «infraestructura comunicativa» que se produce cuando el lenguaje y el asentimiento racional se sustituyen «por medios como el dinero y el poder en su función de coordinar la acción». Hay que explicar las graves repercusiones que esto tiene para la reproducción simbólica del mundo de vida y la autonomía de los individuos que lo componen.

4) Esta teoría procede «reconstructivamente», de forma sistemática y las referencias históricas se hacen en función de este proceso sistemático, utilizando conceptos de distintas teorías contemporáneas y de la tradición filosófica moderna; en cualquier caso se lleva a cabo un estudio analítico y crítico (no histórico).

5) El paradigma teórico de la acción comunicativa permite operar con un concepto de racionalidad pleno, capaz de objetivar y enjuiciar las distintas pretensiones universales de validez que subyacen a los distintos actos de habla, y que orienta la resolución de los conflictos práctico-morales por la vía de la racionalidad argumentativa y los principios que le son inherentes.

3.2. LA RACIONALIDAD COMO DISCURSIVIDAD Y ARGUMENTACIÓN

Habermas define la argumentación como «el tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas»⁷. A partir de aquí se puede considerar que una persona es más o menos racional en función de su capacidad de enjuiciar las conductas y de tomar decisiones a partir de argumentos, así como de su capacidad de crítica y corrección de errores (el aprendizaje desempeña un papel fundamental).

Los procesos de argumentación se producen como tentativas de encontrar soluciones a conflictos explícitos o latentes, que conciernen necesidades (siempre ligadas a las formas conceptuales o sensitivas en que son captadas), evaluaciones, preferencias, posibilidades materiales, etc. Todos estos parámetros dependen

⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 37.

de los distintos contextos y culturas; pero, a pesar de esta diversidad, los individuos operan también con capacidad reflexiva, crítica y cooperativa. La racionalidad está vinculada al ejercicio de estas capacidades. «Llamamos racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura; pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades. Los valores culturales, a diferencia de las normas de acción, no se presentan con una pretensión de universalidad. Los valores son a lo sumo *candidatos* a interpretaciones bajo las que un círculo de afectados puede, *llegado el caso*, describir un interés común y normarlo»⁸. Las normas de acción se presentan siempre bajo el signo de la necesidad de regulación de la acción en bien del interés *común de todos los afectados* y ésta es la razón que justifica su virtual reconocimiento por parte de todos.

Habermas llama racional al comportamiento de aquellas personas que reflexionan sobre sí mismas y el mundo que las rodea, siendo capaces de reconocer los errores propios y ajenos, las coacciones del sistema social y sus ilusiones engañosas, obrando en consecuencia. «Las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido especial, a saber: el aprender de los errores una vez que se los ha identificado. Mientras que la susceptibilidad de crítica y de fundamentación de las manifestaciones se limita a *remidir* a la *posibilidad de la argumentación*, los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, *precisan de la argumentación*»⁹ (las cursivas son mías).

El propio autor resume su idea de racionalidad como «una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo»¹⁰. Por esta vía, obviamente, la racionalidad es discursividad, capacidad de argumentación, capacidad de establecer acciones

⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, pp. 39-40.

⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 43.

¹⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 42.

orientadas al entendimiento (entre distintos individuos y del individuo consigo mismo), discursos en los que se da cuenta de las pretensiones de validez.

3.3. RACIONALIDAD COGNITIVO-INSTRUMENTAL Y RACIONALIDAD COMUNICATIVA

¿Qué razones hay para considerar que la noción de racionalidad comunicativa es mejor o más pertinente que la racionalidad definida en términos cognitivo-instrumentales, o, para utilizar la clásica expresión de Max Weber, de la relación «medios-fines»?

Desde la perspectiva del conocimiento empírico, se puede tomar partido por la tradición empirista moderna y concebir el saber proposicional como un caso típico de acción instrumental y, puesto que la ciencia se toma como modelo de racionalidad, se habrá de inferir un concepto de *racionalidad cognitivo-instrumental*. Es bien conocida la extensión e influencia de esta concepción en la actualidad.

Pero el saber proposicional puede considerarse también dentro del marco de la utilización comunicativa de los actos de habla, determinado por el hecho de hacer posible el acuerdo «sin coacciones» a través de la argumentación. «Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas»¹¹.

Desde el punto de vista meramente teórico, la concepción racional instrumental se interesa solamente por la capacidad de poder y autonomía que acompaña a la adquisición de conocimiento, mientras que la racionalidad comunicativa objetiva el horizonte del acuerdo razonado posible. «Un mayor grado de racionalidad cognitivo-instrumental tiene como resultado una mayor independencia con respecto a las restricciones que el entorno contingente opone a la autoafirmación de los sujetos que actúan con vistas a la

¹¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, 27.

realización de sus propósitos. Un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción»¹².

Ahora bien, desde el punto de vista fáctico, es irreal la suposición de que se pueda elegir entre una alternativa u otra. El problema del sentido conduce ineludiblemente al pensamiento-lenguaje precientífico, al marco general de la concepción del mundo, al mundo de la vida en el que se aprenden e interiorizan reglas, normas, evidencias y todos los requisitos que requiere la experiencia humana para el desarrollo ulterior de campos diferenciados y especializados. «La posibilidad de *elegir* entre la acción comunicativa y la estratégica es abstracta, porque únicamente puede darse desde la perspectiva casual del actor aislado. Desde el aspecto del mundo de la vida, al que en todo caso pertenece el actor, estos modos de acción no se encuentran a su libre disposición. Las estructuras simbólicas de todo mundo de la vida se reproducen bajo formas de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización y [...] estos procesos sólo pueden realizarse por intermedio de la acción orientada al entendimiento»¹³.

Incluso muchas acciones sociales que no pretenden entendimiento sino rendimientos concretos de carácter mercantil o político se encuentran vinculadas a la complejidad hermenéutica del mundo simbólico de la vida y de la tradición, a través de las estructuras institucionales dentro de las que se realizan esas acciones necesariamente. Las instituciones implican siempre una normatividad que está ligada a procesos de entendimiento, a acuerdos históricos luego más o menos vitalmente renovados.

Habermas pone como ejemplo de este tipo de acciones las decisiones relativas al mercado y la dirección de la empresa. «Las normas de la organización del trabajo en el interior de la empresa y de la organización del tráfico mercantil hacia el exterior constituyen el marco institucional de la acción estratégica de la dirección de la empresa. A través de este marco la acción orientada al éxito queda sistemáticamente enlazada con la acción orientada al entendimiento»¹⁴.

¹² J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 33.

¹³ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 127. He introducido el término «mundo de la vida» y no el que aparece en dicha versión, «mundo vital», para traducir «*Lebenswelt*».

¹⁴ J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 455.

Esto no significa la disolución de la frontera entre uno y otro tipo de acción, sino la constatación de que la perspectiva instrumental y estratégica es insuficiente para el conocimiento de todos los supuestos e implicaciones de la acción social.

Contrariamente a lo que puede parecer en una consideración superficial, no es el tipo de acción instrumental-estratégica el que permite comprender la articulación de las acciones sociales. Su dependencia de significados simbólicos, de la intencionalidad y capacidad reflexiva de los agentes, de las relaciones institucionales, etc., requiere el concepto de acción comunicativa. «El concepto de acción comunicativa merece el puesto central en una teoría sociológica de la acción porque da razón del rasgo reflexivo básico de la vida sociocultural.» «El concepto de acción comunicativa ofrece más bien la ventaja de que con su ayuda podemos introducir el entendimiento como mecanismo de socialización que complementa la integración social, la cual se efectúa a través de normas y valores (a diferencia de la integración sistémica, que se efectúa de forma inconsciente)»¹⁵.

3.4. ESTRUCTURA DE LA OBRA *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA*

Se puede esquematizar el recorrido teórico que nos ofrece Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa* de la siguiente manera:

A) El análisis de la teoría weberiana sobre el proceso de racionalización que ha tenido lugar en el mundo occidental le lleva a considerar, por un lado, el cambio estructural que suponen las diferentes imágenes religiosas del mundo y el potencial cognitivo de las esferas de valor diferenciadas que son la ciencia, la moral y el arte; y, por otro lado, la decantación selectiva del tipo de progreso que supone la modernización llevada a cabo en las sociedades occidentales avanzadas. Compara la comprensión mítica del mundo y la comprensión moderna del mundo¹⁶ en función de sus

¹⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 456.

¹⁶ Pensemos en los numerosos problemas involucrados en esta temática, especialmente las controvertidas y apasionantes cuestiones relativas a la hermenéutica de las distintas culturas. ¿Es posible comparar las diversas imágenes del mundo? ¿Existen estándares de racionalidad alternativos? ¿Podemos encontrar

elementos racionales, rechazando el llamado pensamiento «prelógico» y llamando la atención sobre la distinta capacidad de diferenciación entre ámbitos de la realidad, que caracteriza y configura el pensamiento moderno. Sin embargo, frente al formalismo abstracto y frente a la dinámica sistémica que usurpan ámbitos de acción intencional humana, es preciso reconstruir un concepto de racionalidad pleno, que ponga de manifiesto la unilateralidad del racionalismo instrumental y formal.

B) Los problemas de la recepción de la teoría de la racionalización de Weber por parte del marxismo, desde Lukács hasta Horkheimer y Adorno, le hacen recapacitar sobre las grandes limitaciones tanto del paradigma de la filosofía de la conciencia como del paradigma de la acción teleológica y toma partido a favor de las razones que abogan por una sustitución de dichos paradigmas por el de la acción comunicativa. Su propuesta teórica es clara: hay que sustituir el paradigma de la filosofía de la conciencia y el de la acción teleológica por el paradigma de la acción comunicativa.

C) El autor se apoya en la teoría de la comunicación propuesta por el antropólogo americano G. H. Mead, que complementa con la sociología de la religión de E. Durkheim, con objeto de dar una explicación de la génesis conceptual de la interacción lingüísticamente mediada y regida por normas. La integración

algún tipo de referencia universal? Nuestra cultura ha reducido el estándar de racionalidad a lo cognitivo e instrumental; convertirlo en un criterio universal de «medida» de cualquier otra cultura resulta ciertamente una generalización injustificada. Habermas recoge la idea de Winch de que las imágenes del mundo sólo son comparables «en relación con su potencia de fundar sentido» Gellner reflexiona sobre las diferencias entre las concepciones del mundo tradicionales y la moderna: «En un sistema tradicional de pensamiento lo sagrado o crucial es más extenso, más desordenadamente disperso y mucho más omnipresente. En un sistema moderno de pensamiento es más puntual, más reducido y, por así decirlo, más económico. Se basa en unos cuantos principios inteligibles y tiende a no estar difundido entre todos los aspectos y detalles de la vida» (vid. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. I, p. 97).

Habermas opina que «las imágenes del mundo no sólo juegan un papel determinante en los procesos de entendimiento, sino también en la socialización de los individuos. Las imágenes del mundo cumplen la función de *conformar y asegurar la identidad* proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales. Este *saber garantizador de identidad* se torna cada vez más formal en la línea que va de las imágenes cerradas a las imágenes abiertas del mundo; depende de estructuras que cada vez se desligan más de los contenidos, los cuales quedan así francos para poder ser revisados» (pp. 96-97).

social, en la medida que se produce *de facto*, no puede explicarse por la referencia a ciertos intereses comunes. La institucionalización normativa es un fenómeno complejo que tiene sus raíces en los mundos simbólicos, en los sistemas de creencias, en un conjunto de sentidos de acción compartidos por los miembros de una comunidad social. Las ideas de «lingüistización de lo sacro» y «conciencia colectiva» son el punto de convergencia de los supuestos de Mead y de Durkheim acerca de la racionalización del mundo de la vida. La cuestión del sentido, que desde la perspectiva antropológica encadena intencionalidad y acción, es determinada por contextos simbólico-institucionales en los que habla y regla de acción son interdependientes.

D) En la evolución de la obra de T. Parsons puede analizarse el problema de la conexión de los componentes estructurales básicos de la teoría de la acción (relativos al mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad) con los de la teoría de sistemas (economía, política, administración). Tras este estudio Habermas diagnostica la existencia de un «desacoplamiento» entre sistema y mundo de la vida.

A partir de estas investigaciones analíticas, críticas y comparativas, Habermas extrae una serie de consecuencias sistemáticas, que especifica en los capítulos que llama *Zwischenbetrachtungen* («interludios», capítulos III, VI y VIII):

En primer lugar, desde el plano de una teoría de la acción, lleva a cabo el bosquejo de una teoría de la acción comunicativa en términos de pragmática formal. Max Weber parte de un concepto teleológico de acción y de un «sentido subjetivo» como intención rectora de dicha acción, para llegar luego a la noción de «acción social», que define como aquella «acción en que el sentido que el agente o los agentes le asocian, se refiere a la conducta de los otros, orientándose por ésta en su desarrollo»¹⁷; y en el párrafo 3: «llamaremos "relación social" a un comportamiento de varios (agentes) en que, por el propio sentido que encierra, éstos se refieren recíprocamente los unos a los otros y se orientan por esa reciprocidad»¹⁸.

¹⁷ Max WEBER, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, párrafo 1.

¹⁸ Max WEBER, *op. cit.*; citado por HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 360-361.

Habermas recuerda la distinción weberiana de acción racional orientada por valores, acción racional dirigida a fines, acción afectiva y acción tradicional, para introducir seguidamente sus conceptos de acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento; y, con ayuda de los análisis de Austin, Strawson, Searle, etc., especifica su clasificación de actos de habla (constatativos, expresivos y regulativos), que considera «tipos puros» o modelos ideales (ya explicados en el capítulo anterior).

Su propuesta de *pragmática formal* permite una reconstrucción racional de la estructura de la acción mediada por el lenguaje y debe distinguirse claramente de la *pragmática empírica*. «[...] una pragmática empírica que ni siguiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático-formal no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la desconcertante complejidad de las escenas cotidianas observadas. Sólo mediante investigaciones planteadas en términos de pragmática formal podemos asegurarnos de una idea de entendimiento, capaz de acercar el análisis empírico a problemas complejos como son el de la representación lingüística de distintos planos de realidad, el de los fenómenos de comunicación patológica o el de la emergencia de una comprensión descentrada del mundo»¹⁹.

En segundo lugar, desarrolla el concepto de mundo de vida y analiza después la tendencia evolutiva a un desacoplamiento de sistema y mundo de vida, en grado suficiente para poder reformular la tesis weberiana de la racionalización y aplicarla a la situación actual.

Entiende el *mundo de la vida* «como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente». «Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible.» «El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; [...] los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse»²⁰.

Los procesos de desarrollo del mundo de la vida son la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Se corresponden con los componentes estructurales del mundo de la

¹⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 424.

²⁰ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 176-179.

vida: cultura, sociedad y personalidad. «Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen las dimensiones que las acciones comunicativas comprenden. El entretrejimiento de interacciones de que resulta la red de la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la persona. Tales procesos de reproducción sólo se refieren a las estructuras simbólicas del mundo de la vida. De ellos hemos de distinguir el mantenimiento del sustrato material del mundo de la vida»²¹. «[...] la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es una estructura simbólica»²².

El problema grave que se presenta en la actualidad es el paulatino desacoplamiento del sistema social (compuesto de los subsistemas económico, político-administrativo y socio-cultural) respecto del mundo de vida: «la racionalización del mundo de vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos»²³. Esto comporta el peligro de la tecnificación y colonización instrumental del mundo de la vida.

En tercer lugar, Habermas relaciona las investigaciones dedicadas a historia de la teoría con las investigaciones sistemáticas con la finalidad de abrir una vía para la comprobación de la interpretación que se propone de la modernidad, contrastándola con las tendencias a la juridización que hoy se registran. Por ju-

²¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 196-197. También en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, pp. 594-595

²² J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 215.

²³ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 219.

ridización se entiende la inflación de normatividad jurídica, que regula cada vez más sectores de la vida pública y privada. Los resultados de esta indagación orientan la redefinición de las tareas de una teoría crítica de la sociedad, de la forma que he explicitado anteriormente. «[...] la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados y adquiere en ellos la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, lo cual provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de vida»²⁴. Con ello se corre el peligro de la tecnificación, colonización y destrucción del mundo de vida, ese subsuelo (*Hintergrund*) pre-comprendido de toda donación de sentido, que constituye la fuente de recursos con la que los individuos pueden desarrollar su propia capacidad de autonomía y de coordinación no sistémica con los demás individuos.

3.5. EL PARADIGMA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO ALTERNATIVA DEL PARADIGMA DE LA FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA

La filosofía moderna se ha construido a partir del principio existencial y substancial de la conciencia. Desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant y Hegel, la reflexión sobre la unidad y sustantividad de la razón ha tenido su piedra de toque en la fenomenología de la conciencia. La proyección de las obras de Kant y Hegel durante los dos últimos siglos ha ahondado en dicha perspectiva; algunos autores materialistas reciben también la herencia hegeliana, que imbrica la fenomenología de la conciencia con la filosofía de la historia.

Habermas hace un análisis de la trayectoria filosófica que va de Lukács a Horkheimer y Adorno y detecta que las limitaciones que lastran el pensamiento de dichos autores proceden de supuestos comunes característicos del «paradigma de la filosofía de la conciencia». Tanto la crítica de la razón instrumental como la crítica a los procesos de cosificación que llevan a cabo Horkheimer y Adorno dejan sin resolver la cuestión de la justificación de su

²⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 432.

propio discurso y la determinación de la racionalidad desde la que dictaminan la unilateralidad de la razón instrumental.

La necesidad de escapar de las abstracciones y parcialidades alienantes y el intento de lograr la reconciliación de la conciencia consigo misma a través de la autorreflexión, hace que propongan conceptos que se articulan sobre todo en un sentido negativo.

La denuncia de cosificación del sujeto a causa de la dinámica propia de los sistemas de producción de la sociedad capitalista se acompaña de análisis de psicología social que permiten comprender los mecanismos de represión externa e interna (cultura y medios de comunicación de masas, interiorización de determinados estándares y valores, etc.). Éstos explican por qué, aun siendo muy fuerte la distorsión de los sujetos, la presión de lo reprimido no rompe traumáticamente el sistema y se mantienen unos niveles suficientes de integración social. «Horkheimer y Adorno radicalizan la teoría lukacsiana de la cosificación en términos de psicología social con el propósito de explicar la estabilidad de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin tener que abandonar el enfoque que representa la crítica al fetichismo de la mercancía. La teoría ha de explicar por qué el capitalismo incrementa las fuerzas productivas acallando simultáneamente las fuerzas de resistencia subjetiva. Lukács había supuesto la validez de una lógica, según la cual el proceso de cosificación de la conciencia tiene que conducir por fuerza a su propia autosupresión en la conciencia de clase del proletariado. Horkheimer y Adorno dejan de lado la *Lógica* de Hegel y se prestan a explicar empíricamente las evidencias que contradicen ese pronóstico. Que la razón objetiva no puede reconstruirse ni siquiera en conceptos dialécticos, esto es algo en lo que están de acuerdo con el "archipositivista" Weber»²⁵. «Los supuestos del materialismo histórico sobre la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción se habían transformado en enunciados pseudonormativos sobre una teleología objetiva de la historia. Tal teleología era considerada como la fuerza impulsora de la realización de una razón que en los ideales burgueses se había interpretado a sí misma de forma equívoca. La Teoría Crítica sólo podía asegurarse ya de sus fundamentos normativos en la perspectiva de una filosofía de la historia. Mas este suelo ya no era capaz de sustentar un programa de investigación empírica. [...] Las categorías básicas de la

²⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, pp. 473-474.

Teoría Crítica enfrentan directamente la conciencia de los individuos a unos mecanismos sociales de integración que se limitarían a prolongarse hacia dentro, intrapsíquicamente»²⁶.

Habermas cree que la teoría de la acción comunicativa ofrece un camino irreversible de superación de las debilidades teóricas de sus predecesores. La teoría de la acción comunicativa, contrariamente a lo que ocurre con la Teoría Crítica, «puede asegurarse el contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que *inicialmente* es sólo reconstructivo, esto es, que viene planteado en términos ahistóricos. Este análisis describe estructuras de la acción y del entendimiento, que pueden inferirse del saber intuitivo de los miembros competentes de las sociedades modernas. Este análisis cierra todo camino de vuelta hacia una filosofía de la historia que, por fuerza, no puede ser capaz de distinguir entre problemas de lógica evolutiva y problemas de dinámica evolutiva. Con esta distinción he tratado por mi parte de liberar al materialismo histórico de su lastre de filosofía de la historia»²⁷.

La distinción que hace el autor se refiere a 1) el desarrollo de las estructuras cognitivas respecto a la dinámica de los acontecimientos históricos, y 2) la evolución social respecto a la concreción histórica de las formas de vida. El desarrollo cognitivo hace posible una comprensión del mundo no egocéntrica, descentrada. La psicología evolutiva de Piaget ha explicado el concepto de imágenes del mundo descentradas; con éste se pone de manifiesto la capacidad de los individuos de adoptar una perspectiva que trasciende los intereses inmediatos del yo y del entorno particular. Pero, por otro lado, hay que conceptualizar la dependencia de los agentes sociales respecto de las formas de vida y el mundo de la vida que les sirven de base común para las acciones sociales, a partir de los cuales cada individuo configura su propio mundo subjetivo. «Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de vida. Su mundo de vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comuni-

²⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 540-541.

²⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 541.

dad de comunicación deslindan *el* mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo»²⁸.

Las filosofías de la historia y de la conciencia no han objetivado ni diferenciado estos aspectos, que Habermas considera fundamentales; por eso estima irreversible el paso cognoscitivo logrado por su teoría.

El paradigma de la acción comunicativa supone también un cambio decisivo para la teoría sociológica, proporcionando una alternativa frente a las debilidades del funcionalismo sistémico y las teorías de la acción, a las que subsume y supera.

Dichas teorías sociológicas explican los mecanismos de coordinación de la acción (sin la cual la sociedad no existiría) y de integración social apelando a 1) un entrelazamiento funcional que orienta a los implicados en una dirección (integración sistémica), y 2) armonización de las orientaciones de la acción por parte de los sujetos participantes (integración social). La primera trasciende las orientaciones individuales de los participantes y «opera en silencio»; la segunda ocurre «ante la conciencia de los actores, que les es presente como trasfondo de su mundo de la vida». ¿Estas dos estrategias teóricas de comprensión del fenómeno son incompatibles o complementarias? «En su *Filosofía del Derecho* Hegel resuelve este problema en el sentido de un tránsito idealista desde el espíritu subjetivo al objetivo. Marx introduce la teoría del valor para poder poner en relación enunciados de Economía Política concernientes a relaciones sistémicas anónimas con enunciados de Sociología histórica relativos a los contextos de acción estructurados en términos de mundo de la vida

²⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 104. Como ya indiqué anteriormente, el sentido del término «mundo de la vida» puede resumirse diciendo que se refiere al «acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente»; «las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible»; «el mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro»; «[...] los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse». J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 176 y 179.

de los actores sociales, ya sean éstos individuos o colectivos. Estas estrategias de solución han perdido mientras tanto su plausibilidad. Y, así, teoría de la acción y teoría de sistemas pueden entenderse como los *disjecta membra* de este legado hegeliano-marxiano. La vieja sociología alemana que sigue a Dilthey, a Husserl y (con Max Weber), sobre todo, al neokantismo alemán, plantea sus conceptos básicos en términos de teoría de la acción. Pero por la misma época se sientan las bases de una teoría económica que recoge de Hobbes y del utilitarismo la idea de un orden instrumental, idea que desarrolla hasta convertirla en el concepto de un sistema regido a través del medio dinero. Cabe entender, pues, la historia de la teoría sociológica a partir de Marx como una historia de la *separación de esos dos paradigmas*, a los que ya no se logra integrar en un concepto de sociedad en dos niveles, capaz de aunar los planos «sistema» y «mundo de la vida»²⁹.

Habermas hace patente de este modo la necesidad de que la sociología logre una síntesis de esas dos perspectivas: la de la acción, teorizada en la línea agente-intencionalidad-sentido-mundo simbólico-contexto pragmático configurador de sentido, y la de los mecanismos sociales que impulsan con una dinámica específica e impersonal las actividades de grupos e individuos (esta perspectiva implica la «acción formalmente organizada», frente a las acciones intencionales de aquélla). Ambos conjuntos de fenómenos se producen al mismo tiempo y se complementan, refuerzan o interfieren.

Max Weber se dio cuenta del carácter central que el sentido de la acción y la comprensión del mismo tienen para la investigación sociológica y la elaboración de sus teorías. Por ello define la sociología como «ciencia comprensiva», frente a las llamadas «ciencias explicativas». Pero no supo articular la problemática sistémica; las dinámicas de los procesos económicos, políticos o del aparato administrativo son de otra índole. Habermas propone una concepción de la sociedad que la considere «simultáneamente como sistema y como mundo de la vida»; su teoría cumple esta tarea.

La sociología de Parsons establece puentes entre ambas perspectivas. Por un lado, se ocupa de la «acción social», entendida desde la perspectiva del significado que una acción tiene para un actor; los agentes actúan en función de valores, normas, fines y

²⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 287.

recursos. Por otro lado, trabaja con un concepto de «sistema social» centrado en las consecuencias que una actividad tiene para un sistema de actividad; un sistema de acción no actúa sino que funciona. «Para Parsons la conexión de la teoría de la acción con la estrategia conceptual inherente al modelo de los sistemas que mantienen sus límites se presenta como el problema más importante en la construcción de su teoría. [...] Lo instructivo es precisamente la tensión que hasta el final subsiste entre esos dos paradigmas, una tensión que los discípulos ortodoxos se limitan a negar, mientras que los menos ortodoxos tratan de disiparla en direcciones opuestas: en la de un funcionalismo sistémico autonomizado, o en la de un retroceso hacia las posiciones del neokantismo»³⁰.

Habermas opina que las distintas fases de la obra de Parsons dan paso, finalmente, a una teoría de la sociedad en la que predomina la teoría de sistemas y no la teoría de la acción; se presentan los «sistemas de acción» como «materializaciones de patrones culturales de valor». El déficit teórico que afecta a la conceptualización de lo social desde la perspectiva de la acción le impide «describir la racionalización del mundo de la vida y el aumento de complejidad de los sistemas de acción como dos procesos separados, como dos procesos que se influyen mutuamente, pero que con frecuencia discurren también en sentidos opuestos. [...] De ahí que Parsons no pueda explicar la coacción sistémica que se traduce en patologías del tipo que Marx, Durkheim y Weber tuvieron todavía presentes. Me refiero a las deformaciones que aparecen siempre que las formas de racionalidad económica y administrativa invaden ámbitos de la vida que no pueden ser racionalizados en sus estructuras comunicativas internas de acuerdo con esos criterios. [...] Con su viraje hacia una teoría sistémica de la sociedad, Parsons renuncia a la posibilidad de fundamentar en términos de teoría de la acción un criterio de racionalidad con que juzgar una modernización social concebida como racionalización»³¹.

El paradigma de la acción comunicativa permite abordar estos dos niveles («sistema» y «mundo de la vida»), objetivar los distintos tipos de procesos involucrados en ellos y analizar las distorsiones que se producen en el encadenamiento de los diversos elementos. «[...] las patologías sociales no pueden medirse en función de estados de normalidad biológicos, sino en función de

³⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 283-284.

³¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 404-405.

las contradicciones en que se ven envueltas las interacciones entrelazadas comunicativamente, a causa del poder objetivo con que los engaños y autoengaños pueden llegar a enseñorearse de una práctica cotidiana dependiente de la facticidad de pretensiones de validez»³².

3.6. LA «COLONIZACIÓN» DEL MUNDO DE LA VIDA

Como hemos visto, Habermas distingue entre los procesos de desarrollo del mundo de la vida (reproducción cultural, integración social y socialización) y los procesos sistémicos (economía, política, administración). Unos y otros se rigen por dinámicas específicas y adoptan formas de evolución características. La evolución sistémica aumenta la capacidad de control social; la evolución del mundo de la vida permite la diferenciación de los distintos ámbitos (cultura, sociedad, personalidad) y su articulación mediante la estructuración simbólica.

Después de un estudio analítico y comparativo de varias propuestas teóricas de explicación de los fenómenos implicados, Habermas detecta en el proceso de modernización del capitalismo avanzado un desacoplamiento entre sistema y mundo de vida, así como una alarmante «colonización» del mundo de vida por parte del subsistema económico; el «dinero» está desplazando y diluyendo muchos «sentidos» necesarios para la vida humana, su conservación y su «salvación».

Reformula la tesis weberiana de la racionalización formal y la aplica a la situación actual: «la racionalización del mundo de vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de vida, el cual queda instrumentalizado por ellos»³³. «[...] los imperativos de los subsistemas autonomizados penetran en el mundo de vida e imponen, por vía de monetarización y de burocratización, una asimilación de la acción comunicativa a los ámbitos de acción formalmente organizados, y ello aun en los casos en que el entendimiento sigue siendo funcionalmente necesario como mecanismo de coordinación de la acción. Tal vez esta provocadora amenaza, un desafío que pone en cues-

³² J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 533.

³³ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 219.

tión las estructuras simbólicas del mundo de la vida *en su totalidad*, explique por qué éstas se nos han vuelto accesibles precisamente *a nosotros*»³⁴. Esta nueva percepción de la necesidad de salvaguardar las estructuras simbólicas que dan sentido a la vida humana de los embates de la absorción producidos por las «lógicas» internas de la economía, la política y la burocratización administrativa, analizada a través de la teoría de la acción comunicativa permite una explicación de los elementos sociológicos implicados en esta distorsión del potencial comunicativo sobre el que se asienta la acción humana. Habermas estima que es urgente la tarea de denuncia y defensa de esa realidad menoscabada.

La racionalidad instrumental ha desbordado sus ámbitos propios y ha penetrado en áreas de la vida que deberían estructurarse comunicativamente; la racionalidad práctico-moral y práctico-estética quedan por ello reducidas o diluidas, provocando perturbaciones en la reproducción y transformación del mundo simbólico directamente vinculado al ser humano como tal.

Expresado con la máxima sencillez y con referencia a una sola dimensión específica, el problema consiste en que el dinero (un medio) y toda la simbología a él asociada están desplazando otros muchos símbolos, sentidos y fines humanos, así como las posibilidades de creación de otros nuevos, por la aniquilación de la capacidad comunicativa, cooperativa y solidaria de los seres humanos que provoca el predominio del trueque del «medio» dinero en finalidad primordial.

Esta penetración de la dinámica sistémica en el mundo de la vida se acompaña de la autonomización cada vez más absoluta del funcionalismo sistémico respecto de los contextos normativos de la sociedad humana.

Los cambios característicos de las sociedades contemporáneas avanzadas, han hecho posible el reforzamiento de esta tendencia, por la dispersión y atomización de los distintos sistemas sociales, que ha dejado vía libre a la lógica abstracta (sistémica). «Mientras que en las sociedades tradicionales el Estado constituye una organización en que se *concentra* la capacidad de acción del colectivo, esto es, de toda la sociedad, las sociedades modernas renuncian a la acumulación de funciones de control en el marco de una única organización. Las funciones relevantes para la sociedad global se distribuyen entre distintos sistemas de ac-

³⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 572.

ción. Con la administración pública, con el ejército y con la administración de justicia, el aparato estatal se especializa en la realización de fines colectivos a través de decisiones vinculantes. Otras funciones quedan despolitizadas y transferidas a *subsistemas no-estatales*. El sistema económico capitalista marca la eclosión de este nuevo nivel de diferenciación sistémica; debe su nacimiento a un nuevo mecanismo, al medio de control sistémico que es el dinero. Este medio se especializa en la función que para la sociedad global representa la actividad económica, transferida ahora por el Estado, y se convierte en base de un subsistema emancipado de contextos normativos»³⁵. Precisamente esta autonomización de la dinámica económica (funcional, sistémica) respecto de los contextos normativos (comunicativamente estructurados) produce un socavamiento en la base de sustentación de los elementos de integración social, que puede resultar nefasta para el cercano futuro.

3.7. EL FENÓMENO DE LA «JURIDIZACIÓN»

Por «juridización» (*Verrechtlichung*) entiende Habermas «la tendencia que se observa en las sociedades modernas a un aumento del derecho escrito. En esta tendencia podemos distinguir entre la *extensión* del derecho, es decir, la regulación jurídica de nuevos asuntos sociales regulados hasta el momento de manera informal, y el *adensamiento* del derecho, es decir, el desmenuzamiento de una materia jurídica global en varias materias particulares»³⁶. Señala cuatro «hornadas» de juridización que *marcan épocas*: 1) la del *Estado burgués* de la época del Absolutismo en la Europa Occidental; 2) la del *Estado de derecho*, como se da en la forma paradigmática de la monarquía alemana del siglo XIX; 3) la del *Estado democrático de derecho* que surgió de las revoluciones del siglo XVIII en Francia y los EEUU de América; 4) la del *Estado social y democrático de derecho*, que se institucionaliza como consecuencia de las luchas del movimiento obrero.

Además de este sentido general y descriptivo, la «juridización» tiene también una significación negativa, porque se refiere

³⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 241.

³⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 504. El autor menciona a R. Voigt como precedente de este uso del término.

al fenómeno de inflación de normatividad jurídica, que regula cada vez más sectores de la vida pública y privada en las sociedades avanzadas. Es una consecuencia de la tendencia a la burocratización general que ya señaló Max Weber y un ejemplo de la penetración de la lógica sistémica en la vida de los individuos.

La vida cotidiana de nuestras sociedades está sujeta a todo tipo de reglamentaciones y de controles burocráticos y jurídicos. Las relaciones entre personas, la familia, la escuela, la cultura, el tiempo «libre», etc., se llevan a cabo en unos espacios completamente normativizados. Habermas analiza dos casos específicos, el derecho escolar y el derecho de familia. No expondré ahora estas especificaciones, me limitaré a la idea general.

Tanto en dichos casos como respecto del tema de la libertad u otros derechos civiles y sociales, se produce una ambivalencia. La institucionalización jurídica tiene un efecto positivo (garantía, protección) y un efecto negativo (limitación, intromisión de los imperativos sistémicos en el mundo de la vida). El sistema jurídico interviene en áreas económicas y políticas, por lo que se convierte en «instrumento de organización para los subsistemas regidos por medios, autonomizados ya frente a los contextos normativos de la acción orientada al entendimiento»³⁷. En la medida en que se produce esta separación de una base normativa comunicativamente justificable, el derecho funciona como «un medio complejo conectado con el dinero y el poder»; en la medida en que las instituciones jurídicas se asientan en tradiciones éticas, culturales y políticas que articulan ámbitos de acción intersubjetivamente estructurados, alcanzan una dimensión y justificación racional-comunicativa.

El autor distingue entre el *medio* «derecho» (materias jurídicas tecnicizadas y «desmoralizadas») y las instituciones jurídicas. El primero ha de juzgarse por su adecuación a los imperativos funcionales y su concordancia con normas de rango superior funcionales o procedimentales. Las segundas implican un enjuiciamiento normativo racional-comunicativo.

En opinión de Habermas, «cabe esperar que la sustitución de la integración social por la integración sistémica adopte la forma de procesos de juridización. De modo que los efectos cosificadores pronosticados tendrían que hacerse patentes también en este plano analítico, y, por cierto, en forma de secuelas sintomáticas

³⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 516.

de un determinado tipo de juridización»³⁸. «Cuando se investiga la estructura paradójica de la juridización en ámbitos tales como la familia, la escuela, la política social, etc., no resulta difícil des-cifrar el sentido de las recomendaciones que, por lo general, se suelen seguir de estos análisis. Se trata de impedir que los ámbitos sociales que dependen de modo necesario de una integración social a través de valores, normas y procesos de entendimiento, queden a merced de los imperativos sistémicos de los subsistemas Economía y Administración, que tienden a la expansión en virtud de su propia dinámica interna, y que a través del medio de control "derecho" esos ámbitos queden asentados sobre un principio de socialización que les resulta disfuncional»³⁹.

³⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 504.

³⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 527.

CAPÍTULO 4

ACCIÓN COMUNICATIVA
Y CONCIENCIA MORAL4.1. ¿ES POSIBLE UN TRATAMIENTO RACIONAL
DE LO MORAL?

La teoría de la acción comunicativa, además de abordar la realidad social como hemos visto en el capítulo precedente, pretende establecer las bases para el enjuiciamiento de los enunciados normativos y para el tratamiento racional del ámbito moral y político. ¿Es posible hacerlo después de las cribas de la epistemología contemporánea?

Como se ha explicado al hablar del concepto de acción comunicativa, Habermas se sitúa en el paradigma teórico de la comunicación, de la intersubjetividad, y propone una concepción del lenguaje de carácter pragmático; su planteamiento es dialógico en oposición al monologismo característico de los estudios lógico-semánticos. El autor considera la estructura «dialógica» como *a priori* constitutivo de todo discernir y conocer y, por ello, la única base sólida sobre la que es posible establecer un planteamiento racional.

La interrelación de los hablantes es algo inherente a la esencia del lenguaje. La racionalidad ética puede delimitarse dentro de este cauce, a partir de los requisitos *procedimentales* de la acción orientada al entendimiento. «[...] la moral fundamentada en la ética discursiva se apoya en un modelo que, por así decirlo, está implícito desde el principio en el intento de establecer un entendimiento lingüístico»¹.

Habermas considera que «los juicios morales explican cómo se pueden resolver los conflictos de acción sobre la base de un entendimiento racionalmente motivado. En este sentido amplio, sirven

¹ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983; trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 192.

para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios susceptibles de reconocimiento»². Normas y principios orientan los conflictos de acción a un nivel más general del que representan los intereses particulares. Los conflictos de intereses entre particulares requieren simplemente la negociación de compromisos y no consensos generales. Pero todo compromiso requiere «procedimientos moralmente justificados»³, es decir, respaldados por normas y principios generales.

En *Conciencia moral y acción comunicativa* Habermas intenta fundamentar⁴ la ética en los universales pragmáticos (o universales del habla) que constituyen todo proceso de argumentación y en el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez de los enunciados normativos. La elección entre normas alternativas puede basarse en el reconocimiento intersubjetivo logrado a través de un diálogo en el que se diluciden las pretensiones de validez de las propuestas de acción y las formas de cooperación necesaria para la resolución de los conflictos de intereses.

La propuesta de racionalidad práctica que se establece desde la ética discursiva se basa en distintos tipos de argumentos:

1) Analítico-pragmáticos: ya hemos visto en capítulos precedentes la conceptualización a la que llega Habermas a partir de sus análisis sobre «acción», «comunicación», «comunidad de diálogo», etc. Con ellos puede estructurar su teoría ética.

2) Teórico-empíricos: la ética discursiva tiene el apoyo empírico de las investigaciones de la psicología evolutiva; el diálogo entre una y otra es fructífero y relevante para ambas, tanto desde un punto de vista sistemático como heurístico.

En el próximo apartado se abordan los aspectos centrales de las teorías del desarrollo evolutivo.

4.2. APRENDIZAJE COGNITIVO Y CONCIENCIA MORAL

Dentro del universo de interacción lingüística podemos entender la gestación y la cristalización del juicio moral. La psicología

² J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 11.

³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 23.

⁴ En el sentido de justificar, de establecer las bases argumentativas de las pretensiones de validez, no en el sentido de fundamentación última.

social y la antropología nos proporcionan descripciones de hechos y teorías que nos muestran la vinculación del juicio moral con las formas de reciprocidad que se aprenden y desarrollan en los distintos estadios de interacción. Las teorías de Piaget, Kohlberg, y en un sentido algo distinto G. H. Mead y M. Weber, etc., nos dejan entrever el grado de dependencia de la intuición moral por parte de cada individuo respecto de los estadios de desarrollo cognitivo y los distintos niveles de desarrollo moral. «Con la transición de la acción normativamente regulada al discurso práctico se dan los conceptos fundamentales de una moral orientada según principios y que surge de modo inmediato de la reorganización necesaria, desde un punto de vista lógico-evolutivo, del equipamiento sociocognitivo disponible. Con este paso se moraliza el mundo social, con lo que las formas de la reciprocidad, implícitas en las interacciones sociales y elaboradas cada vez de forma más abstracta, constituyen al mismo tiempo el núcleo naturalista de la conciencia moral»⁵.

Reciprocidad e imparcialidad se encuentran ligadas a determinados juegos de lenguaje, formas y reglas de acción. El aprendizaje de ciertas conductas y acciones comunicativas implican el paso al establecimiento de principios, de «valores suprasociales» trascendentales.

La relación existente entre los procesos de aprendizaje y la conciencia moral es uno de los focos de atención de Habermas. En su obra integra elementos teóricos de Piaget y Kohlberg. Ya en 1976, cuando publicó *La reconstrucción del materialismo histórico*, llamó la atención sobre el libro de Kohlberg *El desarrollo cognitivo del niño*, extendiendo la aplicación de ciertos conceptos al ámbito más general de las civilizaciones y del desarrollo de las sociedades⁶.

La investigación psicológica proporcionó a finales del siglo pasado y durante el primer tercio de nuestro siglo una serie de teorías sobre la interdependencia entre los procesos de aprendizaje humano y los procesos de desarrollo ontogenético. Vygotski subrayó la importancia de la mediación lingüística en dichos procesos y llamó la atención sobre «el análisis del modo en que el sujeto

⁵ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 198-199.

⁶ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 158-159. Naturalmente, las propuestas teóricas de Habermas sobre los distintos tipos de sociedades que se han desarrollado a lo largo de la historia se nutren también de otras fuentes.

construye los conceptos comunicados, y, por tanto, el análisis de las "estrategias" utilizadas, de los errores, del proceso de generalización. Se trata de comprender cómo funcionan esos mecanismos mentales que permiten la construcción de los conceptos y que se modifican en función del desarrollo»⁷. En un trabajo titulado «Aprendizaje y desarrollo intelectual en la edad escolar» (escrito para proponer su tesis de la existencia de un área de desarrollo potencial), Vygotski⁸ considera que el lenguaje comienza siendo un medio de comunicación entre el niño y las personas que le rodean (nivel de actividad colectiva o social) y luego se convierte en lenguaje interior, función mental básica en la configuración del pensamiento (nivel de actividad intrapsíquica o interna). Así, tanto los procesos intelectivos y volitivos del niño, como el desarrollo del sentido moral dependen del nivel de actividad colectiva o social en un doble sentido: 1) como fuente de conceptualización y motivación y 2) como lugar de contraste y confirmación del pensamiento individual. En este punto el mismo Vygotski cita a Piaget: «creemos fácilmente en la palabra, pero sólo en el proceso de comunicación surge la posibilidad de verificar y confirmar el pensamiento»⁹.

Piaget, ya en los años treinta, propuso una teoría en la que se distinguían varios estadios de desarrollo del niño, preocupándose también del desarrollo de la conciencia moral. Hoy Habermas recupera este planteamiento como referencia teórico-empírica complementaria de su concepción trascendental-discursiva de la moral.

Piaget¹⁰ distinguió cuatro estadios de desarrollo:

- 1) Sensoriomotor (0 a 2 años).
- 2) Preoperatorio (2 a 7 años).
- 3) Operaciones concretas (7 a 11 años).
- 4) Operaciones formales (11 en adelante).

El autor considera el desarrollo humano como un proceso de creación de estructuras cognitivas vinculadas a la capacidad ope-

⁷ M. CECCHINI, «Introducción» a VYGOTSKI, LURIA, LEONTIEV y otros, *Psicología y Pedagogía*, Akal, Madrid, 1986, p. 15.

⁸ VYGOTSKI y otros, *Psicología y Pedagogía*, op. cit., pp. 23 ss.

⁹ VYGOTSKI y otros, *Psicología y Pedagogía*, op. cit., p. 36.

¹⁰ J. PIAJET, *Lógica y psicología*, Solpín, Buenos Aires, 1977; *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1936; *Le jugement moral chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1932.

ratoria característica de nuestra especie¹¹. Esta capacidad operatoria tiene un origen genético y se desarrolla en función del aprendizaje y de la interiorización de elementos conceptuales, cristalizando en la compleja estructura cognitiva propia de la persona adulta. Para llegar a dicha realización se requiere un proceso que dura años y que se caracteriza por un crecimiento continuado pero no lineal de la capacidad operatoria; por ello, Piaget distingue cuatro estadios: cada uno de ellos supone un nivel de estructuración de la actividad, la instalación de determinado tipo de posibilidades cognitivas organizadas.

En el estadio sensoriomotor el bebé desarrolla la actividad sensorial y motora y no dispone aún de representaciones interiorizadas. Sólo en el segundo estadio se produce una organización cognitiva a partir de la «función simbólica» o «función semiótica». «Como resultado de la función simbólica se hace posible la "formación de la representación", es decir, la interiorización de las acciones en pensamientos. Se amplía considerablemente el campo en el que la inteligencia juega un papel»¹². Pero el niño no es capaz aún de llevar a cabo «operaciones» en el sentido piagetiano antes citado. Esto no ocurre hasta el estadio de las operaciones concretas (7 a 11 años), en el que el sujeto puede clasificar, ordenar, seriar, disociar, establecer correspondencias y llegar a operar de forma reversible. Finalmente, el nivel de desarrollo alcanzado en el cuarto estadio (operaciones proposicionales o formales) se caracteriza por «la capacidad para razonar por hipótesis». «[...] el pensamiento ya no procede de lo real a lo teórico, sino que parte de la teoría para establecer o verificar relaciones reales entre cosas. En lugar de limitarse a coordinar hechos acerca del mundo real, el razonamiento hipotético deductivo deduce las implicaciones de enunciados posibles y de este modo alcanza una síntesis única de lo posible y lo necesario»¹³. Se establece un nuevo grupo de «esquemas operatorios»: 1) combinaciones, permutaciones, agregaciones; 2) proporciones: métricas, geométricas, algebraicas.

¹¹ Recuérdese que para Piaget «las operaciones» «son acciones interiorizables, reversibles y coordinadas en sistemas caracterizados por leyes que se aplican al sistema como un todo. Son acciones, puesto que se llevan a cabo sobre objetos antes de ser realizadas sobre símbolos. Son interiorizables, puesto que se pueden ejecutar mentalmente sin perder su carácter original de acciones. Son reversibles, a diferencia de las simples acciones, que son irreversibles» (*Lógica y psicología, op. cit.*, p. 35).

¹² J. PIAGET, *Lógica y psicología, op. cit.*, p. 38.

¹³ J. PIAGET, *Lógica y psicología, op. cit.*, p. 47; también p. 161.

Esta evolución implica también distintos estadios de desarrollo del yo: simbiosis entre el sujeto y su entorno en el primer estadio; nacimiento del yo y egocentrismo en el segundo; delimitación de la subjetividad y el mundo objetivo en el tercero; trascendencia de dichos límites por la emergencia de una perspectiva universalista propia de las operaciones proposicionales y formales, en el cuarto¹⁴. Emotividad, afecto e interés impregnan esta interrelación entre el sujeto y su entorno.

Hersh, Reimer y Paolitto subrayan la consideración conjunta de interés, afecto y cognición en el todo integrado de la «operación» en sentido piagetiano. «Una reacción normal ante la lectura de la obra de Piaget es pensar que sólo trata la cognición (pensamiento), y no el afecto (sentimiento). Eso no es verdad. El interés de Piaget se ha centrado especialmente en el desarrollo intelectual, pero ha especificado claramente que la inteligencia opera en ambas áreas de la vida. De hecho, cree que cualquier separación de las dos es artificial. No puede haber conocimiento sin afecto, ni afecto sin conocimiento [...]. La teoría de Piaget se basa en el principio de interacción. [...] En este proceso, el interés juega un papel central. [...] El interés se experimenta como sentimiento. [...] Una persona que está emocionalmente aislada no puede funcionar cognitivamente. [...] El juicio moral es el área en que Piaget ha tratado más explícitamente la relación entre el conocimiento y el afecto. Porque, ¿qué es el juicio moral si no una estructura cognitiva de cómo sentimos que debemos tratar a otros y de cómo los demás nos deben tratar?»¹⁵.

Piaget estudió y analizó varios estadios de desarrollo moral. Su investigación se basó en las formas de participación de los niños en los juegos y su comprensión, asimilación o transgresión de las reglas correspondientes. Distinguió entre los estadios de práctica de las reglas (1: motor e individual; 2: egocéntrico; 3: inicio de la cooperación; 4: codificación de reglas) y los estadios de conciencia de las reglas (1: puramente motora; 2: intangibilidad y sacralización de las reglas; 3: concepto de ley, consenso interpersonal).

Piaget truncó esta vía de estudio de los estadios morales, aplicándose preferentemente a otros aspectos de su teoría. Ha sido

¹⁴ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 14-15. R. HERSH y otros, *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid, 1984, pp. 30 ss.

¹⁵ R. HERSH y otros, *op. cit.*, pp. 40-41.

preciso que transcurrieran varias décadas para que se revaloricen dichas aportaciones. Ahora se han ampliado los análisis y se ha desarrollado la teoría, gracias a investigaciones interdisciplinarias de psicología. Kohlberg es el exponente más genuino de este empeño.

El planteamiento de Kohlberg ofrece dos características especialmente interesantes: por un lado, la determinación concreta del campo de referencias de los conceptos morales y, por otro lado, el hecho de ser una explicación evolutivo-sistémica *abierto*. Habermas expone y discute los puntos de vista de Kohlberg en *Conciencia moral y acción comunicativa*.

Kohlberg, a través de una investigación empírica en la que usa una metodología clínica modificada (entrevista en la que se solicita del sujeto la resolución de problemas situacionales provocados por la interferencia de valoraciones conflictivas), llega a la constatación de tres niveles de respuesta bien diferenciados, subdivididos a su vez en dos estadios cada uno, lo que hace un total de seis estadios. Esta constatación surge del análisis del tipo de razonamiento empleado, en el que se distingue entre el *contenido* del pensamiento del sujeto y la *forma* o estructura del pensamiento.

El autor propone la siguiente secuencialización¹⁶:

LOS SEIS ESTADIOS DEL JUICIO MORAL

Nivel I: Preconvencional

- Estadio 1: Moralidad heterónoma.
Estadio del castigo y la obediencia.
Punto de vista egocéntrico.
- Estadio 2: Individualismo. Fines instrumentales e intercambio.
Interés inmediato propio.
Perspectiva concreta individualista.

¹⁶ L. KOHLBERG, «Moral stages and moralization: The cognitive development approach», en *Moral development and behavior: Theory, research and social issues*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1976, pp. 34-35; *Essays on Moral Development*, vol. 1, Harper & Row, San Francisco, 1981, pp. 409; el vol. 2 ha sido traducido con el título *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992. Otras obras del autor: *The development of moral thinking and choice in the years ten to sixteen*, University of Chicago, 1958; *Collected papers on moral development and moral education*, Center for Moral Education, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975.

Nivel II: Convencional

- Estadio 3: Expectativas interpersonales mutuas.
Relaciones y conformidad interpersonal.
Perspectiva del individuo con relación a otros individuos.
- Estadio 4: Sistema social y conciencia.
Diferencia el punto de vista de la sociedad de acuerdos o motivos interpersonales.
Perspectiva sistémica: *roles* y reglas sociales.

Nivel III: Postconvencional o de principios

- Estadio 5: Contrato social o utilidad y derechos individuales previos.
Conciencia de la existencia de derechos, valores y pactos legales fundamentales, previos a las normas y leyes concretas de una sociedad y un momento dados.
Perspectiva previa a los imperativos sociales concretos.
- Estadio 6: Principios éticos universales.
Compromiso personal con principios morales universales, con los que se enjuicia la validez de las leyes y los acuerdos sociales.
Perspectiva del individuo racional que asume la naturaleza universal de la moralidad.

«Kohlberg entiende el paso de un nivel al siguiente como un *aprendizaje*. El desarrollo moral significa que un adolescente reconstruye y distingue las estructuras cognitivas que tiene a su disposición, de tal manera que puede resolver mejor que antes la misma clase de problemas, esto es, puede llegar a una solución consensuada de los conflictos de la acción moralmente significativos. Al respecto, el adolescente entiende su propia evolución moral como un proceso de aprendizaje»¹⁷.

Además de esta consideración subjetiva que señala Habermas, el concepto de aprendizaje en sentido piagetiano es ciertamente un elemento primordial del modelo de Kohlberg. De ahí

¹⁷ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 148. Aquí ofrezco una traducción directa del texto alemán que no siempre coincide con la citada: véase texto original, op. cit., pp. 135-136.

que distinga tres formas de configuración mental-operatoria muy diferenciadas (los tres niveles), que se estructuran en torno a

- 1) intereses concretos inmediatos (nivel preconvencional);
- 2) inserción social, asunción de *roles* y normas que caracterizan a los miembros de una sociedad. Defensa de intereses propios desde dicha perspectiva (nivel convencional);
- 3) consideración «suprasocial», es decir, establecimiento de principios más generales y previos a toda legislación concreta, a partir de los cuales se enjuicia la validez de ésta (nivel postconvencional o de principios).

«Los tres niveles definen ampliamente el alcance del desarrollo moral según lo describe Kohlberg. El primer nivel a menudo caracteriza el razonamiento moral de los niños; pero aún muchos adolescentes y algunos adultos persisten en este razonamiento. El segundo nivel normalmente surge en la adolescencia y permanece dominante en el pensamiento de la mayoría de los adultos. El tercer nivel es el más raro. Surge, si acaso, durante la adolescencia o el comienzo de la adultez y caracteriza el razonamiento de sólo una minoría de los adultos»¹⁸.

Estas tres grandes etapas implican un largo recorrido de aprendizajes; cada uno de los seis estadios especifica un peldaño que posibilita el acceso al tramo siguiente. Pero nadie nos garantiza que una persona pueda llegar hasta el tercer nivel.

Kohlberg caracteriza los estadios de desarrollo cognitivo a partir de las determinaciones siguientes:

1. Los estadios implican diferencias cualitativas en el modo de pensar.
2. Cada estadio forma un todo estructurado.
3. Los estadios forman una secuencia invariable.
4. Los estadios son integraciones jerárquicas.

Con ello no hace más que reiterar el punto de vista de Piaget, pero Kohlberg intenta demostrar que estos criterios también son aplicables al proceso de desarrollo del razonamiento moral.

No entraré en la consideración de cada uno de los estadios

¹⁸ R. HERSH y otros, *op. cit.*, p. 58.

morales. Sin embargo, conviene destacar los requisitos que caracterizan los juicios morales del estadio postconvencional:

- *reversibilidad* completa de los puntos de vista;
- *universalidad* en el sentido de una inclusión de todos los afectados;
- *reciprocidad* en el reconocimiento de las pretensiones de todos y cada uno de los participantes por parte de los demás.

La ascendencia kantiana de tales conceptos parece evidente y, sin duda, es uno de los atractivos más destacados de este modelo, a pesar de las dificultades que plantea.

A partir del modelo de Kohlberg, ¿podemos establecer una moral basada en el desarrollo evolutivo del ser humano? ¿Qué grado real de confirmación ofrece la experiencia respecto de los estadios posconvencionales? ¿El análisis de la realidad justifica suficientemente el salto entre el nivel de interacción social orientada por normas (nivel convencional) y el de «principios suprasociales» (nivel postconvencional) o, dicho de otro modo, el salto entre una moral utilitarista y una moral de principios universales de justicia? ¿Estaría suficientemente justificada la afirmación de que los puntos de vista relativistas y escépticos corresponden a un desarrollo incompleto de la conciencia moral?

Es difícil «demostrar» empíricamente que el estadio sexto sea la expresión del nivel adulto del desarrollo evolutivo, el último estadio de una «secuencia invariable» (punto tercero de la caracterización antes citada), aunque se diga que no todas las personas alcanzan dicho grado de madurez. ¿La descripción del sexto estadio es una etapa evolutiva o una «construcción filosófica»?

Sobre estas cuestiones se ha producido un debate en el que no voy a entrar¹⁹. Habermas lo tiene en cuenta y adopta la siguiente posición: «Aún hay que demostrar que las descripciones que ofrece Kohlberg [...] satisfacen las condiciones de un modelo de etapas de lógica del desarrollo. Se trata de una tarea que hay que

¹⁹ W. KURTINES y E. GREIF, «The Development of Moral Thought», *Psychological Bulletin*, 81, 1974, pp. 453 ss.; F. OSER, «Die Theorie von L. Kohlberg im Kreisfeuer der Kritik - eine Verteidigung», *Bildungsforschung und Bildungspraxis*, 3, 1981, pp. 51 ss.; J. C. GIBBS, «Kohlberg's Stages of Moral Judgement», *Harvard Education Review*, 47, 1977, pp. 5 ss.; C. GILLIGAN y J. M. MURPHY, «Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development*, 1980, pp. 159 ss.

resolver en términos analítico-conceptuales. A mi juicio, las investigaciones empíricas nos permitirán avanzar siempre que haya previamente una propuesta de solución interesante y suficientemente precisa, bajo la forma de una hipótesis de reconstrucción»²⁰. En otras palabras: es preciso llevar a cabo una labor analítica para establecer los elementos que caracterizan la lógica del desarrollo de las distintas etapas y elaborar una hipótesis reconstructiva capaz de iluminar con nueva luz los datos empíricos. El autor piensa en la necesidad de una base teórica, un «fundamento» (entendido como marco conceptual de justificación), que otorgue consistencia a dicha hipótesis. La ética discursiva puede ofrecer esta base de apoyo a la teoría del desarrollo moral cognitivista, de la misma manera que ésta puede proporcionar a aquélla la prueba empírica de la corrección del razonamiento derivado del principio ético.

4.3. EL USO PRAGMÁTICO, ÉTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA²¹

Las distintas teorías éticas suponen enfoques diversos de aquello que consideran central en la experiencia moral. En cierta medida explicitan las diferentes perspectivas y niveles que se ponen de manifiesto en los estudios empíricos. Habermas ha llevado a cabo una investigación en la que relaciona ciertas teorías éticas con la pluralidad de ámbitos prácticos problemáticos y los procesos de desarrollo moral.

En su libro *Erläuterungen zur Diskursethik* el autor propone una reflexión sobre los paradigmas más representativos de la ética, tanto por su proyección histórica como por su incidencia en el mundo contemporáneo. Éstos son:

²⁰ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 153.

²¹ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991. Estos términos traducen la expresión alemana «vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft». «Ético» se refiere a la ética de la «vida buena»; «moral», a la perspectiva universalista. Atendiendo a estos sentidos Carlos Thiébaud traduce: «la dimensión moral (*ethisch*) que definiría los momentos prudenciales y evaluativos de lo que es bueno para mí; y la dimensión ética (*moralisch*) que señala, con impronta kantiana, aquello que puede entenderse como ley universalizable, no particularizada, a la hora de regular la acción» (C. THIEBAUD, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 207). Me parece complicado adoptar esta solución.

1) El utilitarismo, que plantea la perspectiva del cálculo del rendimiento medios-fines y de las consecuencias de la acción. Consecuencialismo relativo al mayor número de individuos (según la máxima «el mayor bien para el mayor número») y egocentrismo se encuentran en una difícil relación en esta orientación pragmática de la ética.

2) La ética de Aristóteles, ética de la «vida buena», que delimita los bienes que permiten la consecución de una vida completa y feliz (el bien) como realización plena de la dinámica teleológica que le es propia.

3) La moral universalista de Kant: ética del imperativo categórico como regla universal última regulativa de los juicios de la razón práctica, que permite justificar racionalmente el establecimiento de normas.

Estos paradigmas ponen de manifiesto la multiplicidad de facetas a las que debe hacer frente la capacidad racional humana de enjuiciar los problemas de la acción: cuestiones de tipo pragmático relativas al nexo medios-fines, cuestiones evaluativas con relación a lo que es más o menos bueno o malo para las personas y para la humanidad consideradas como totalidades, cuestiones normativas referidas a la justificación de la corrección de las acciones. «Las éticas clásicas se ocuparon de “todas” las cuestiones de la *vida buena*; la ética de Kant sólo trata de los problemas de la acción recta o justa. Los juicios morales explican cómo se pueden resolver los conflictos de acción sobre la base de un entendimiento racionalmente motivado. En este sentido amplio, sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios susceptibles de reconocimiento»²².

Habermas considera que la razón práctica ha de abordar estos diferentes niveles problemáticos, asumiendo las tres perspectivas: *pragmática, ética y moral*. Tres perspectivas que han puesto de relieve, respectivamente, la relación necesaria entre los distintos tipos de acción y sus consecuencias; la idea de bien y la jerarquización de los distintos aspectos de la vida en función de un cumplimiento teleológico de la naturaleza humana; la imparcialidad y justicia como características de toda acción moral. Sin embargo, la ética discursiva reclama la prioridad de la moral universal de lo justo y lo deontológico frente a la ética de lo bueno.

²² J. HABERMAS, op. cit., p. 11.

Habermas entiende que cada una de estas perspectivas muestra una faceta relevante de los distintos problemas que rodean la orientación de la acción y la decisión, a los que se aplica la razón práctica (capacidad de enjuiciamiento y determinación de la conducta). Pero considera que los intentos de identificar la razón práctica con sólo una de estas perspectivas implica un reduccionismo que debe superarse.

Llama uso «pragmático» a la racionalidad de la adecuación medios-fines egocéntricamente establecida; entiende por uso «ético» de la razón práctica la consideración del bien desde la perfección del individuo; y el uso «moral» implica la introducción de principios universales que orientan la acción en la dirección de la imparcialidad, la justicia y la solidaridad (tres aspectos indisolublemente ligados, según Habermas) de todos para todos, según el modelo que propuso Kant.

El autor muestra que la contestación a la pregunta ¿qué debo hacer? implica un *deber* que se inscribe en la variedad de registros mencionada, o dicho de otra manera, los distintos tipos de razones que avalan determinadas formas de acción se inscriben en los ámbitos de argumentación antedichos.

Es muy amplia la discusión que los autores de nuestro siglo han llevado a cabo sobre la noción del deber. Frente al voluntarista «si debes, puedes», las escuelas empirista, analítica y el racionalismo crítico han insistido en que «deber implica poder» y que la racionalización de la acción consiste básicamente en la adecuación de medios-fines²³.

Habermas piensa que hay una primera respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer?, que se sitúa en el horizonte de la racionalidad medios-fines, es decir, la adecuación de aquello que *se quiere* y lo que *debe* hacerse para conseguirlo. Aquí no se trata más que de objetivos definidos según preferencias e intereses, que requieren un plan de acción y una estrategia determinados para ser alcanzados. El *debe* aquí es sólo *relativo* al aspecto técnico o estratégico de la acción, es propiamente un *tener que* referido a medios.

Ahora bien, el verdadero ámbito de lo moral estriba en la *decisión del querer*; la distinción entre lo que se es y lo que se quiere ser constituye una experiencia personal común; el pro-

²³ Sobre esta cuestión en Max Weber, Hans Albert y otros autores, véanse mis libros *Razón crítica y sociedad*, PPU, Barcelona, 1985, y *Libertad y tolerancia. Ética para sociedades abiertas*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.

blema consiste en saber lo que se quiere y por qué; el dilema está en determinar las preferencias y conocer lo que hay detrás de cada una de ellas, qué «bien», qué valor se persigue. Las éticas del «bien» pretenden definir este concepto para facilitar una guía de conducta, un principio rector de la vida práctica.

Habermas nos recuerda la raíz antropológica de los valores y su conexión con la estructura de la personalidad. «Los valores fuertes se insertan en el contexto de una autocomprensión. El cómo se entiende uno a sí mismo, no depende sólo de cómo se describe uno, sino también de los modelos a los que se aspira. La propia identidad se determina igualmente según la forma en que uno se ve y quisiera verse, como a quién se encuentra y con qué tipo de ideales proyecta su vida. Esta autocomprensión existencial es en el fondo evaluativa y comporta una doble cara de Jano como todos los valores. En ella se encuentran entretreídos dos componentes: los descriptivos de la génesis del yo histórico-vital, y los normativos del yo ideal. Por ello el esclarecimiento de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad requiere una comprensión *apropiadora*: la apropiación de la propia historia vital, así como de las tradiciones y los contextos de vida, que han determinado el proceso de constitución personal»²⁴. He aquí la importancia de la dimensión hermenéutica del ámbito de los valores. Los «valores fuertes» se basan en una autocomprensión hermenéutica, que puede profundizarse con la ayuda de la reflexión crítica. Estos valores orientan las actuaciones personales hacia metas que el sujeto considera representativas de lo bueno, no en un sentido meramente subjetivo-instrumental, sino en una dimensión más general relativa a lo que se considera una vida buena y feliz. Habermas identifica este nivel ético con la idea de vida buena de Aristóteles.

Habermas establece un tercer nivel de respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer?, cuando consideramos el contexto de la disputa de intereses y los conflictos que ello genera. La pretensión o la aspiración de llegar a soluciones imparciales supone un planteamiento moral que introduce una nueva «cualidad» en el orden de los valores, una cualidad que contrasta con lo dicho en los niveles anteriores.

La idea de *imparcialidad* implica la idea de *imperativo moral* en sentido kantiano: determinar la acción de manera que dicha

²⁴ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., p. 104.

determinación pueda ser aceptada por cualquier ser humano. En todo conflicto de acción se requiere un procedimiento que permita encontrar una regulación de la actividad de todos los individuos, una máxima de conducta que sea aceptada por todos como ley universal de orientación de la acción.

Kant llama máximas a «toda regla de acción más o menos trivial, según la cual se orienta la praxis de un individuo de una manera habitual»²⁵. Ahora bien, las máximas pueden contemplarse en una doble vertiente: como reglas éticas o como reglas morales. Como reglas *éticas* se refieren a lo que puede o no puede ser bueno para mí, como reglas *morales* han de permitir la regulación de la vida en común, han de ser leyes universales. Desde el punto de vista ético, podemos hablar de las máximas que orientan la vida de cada persona, según una idea de *bien* considerada desde los individuos. Desde el punto de vista moral, necesitamos reglas que permitan dirimir las distintas situaciones de conflicto en el ámbito social y, por tanto, han de explicitar un *deber* especialmente vinculado a *lo justo, lo imparcial*, la consideración *simétrica* de todas las personas que participan en una situación determinada. La noción de bien preside la concreción de las máximas éticas, mientras que las máximas morales han de determinarse por la necesaria regulación de lo justo. Habermas estima que esta distinta inflexión de los dos tipos de máximas nos ayuda a entender por qué se producen disparidades entre ellas, por qué no existe una correspondencia inmediata entre unas y otras.

Una vez establecida la distinción entre la significación pragmática, ética y moral de la pregunta «¿qué debo hacer?» y de las distintas implicaciones de las respuestas posibles sobre dicho deber, Habermas introduce el tema de la racionalidad en su dimensión empírica y en su dimensión conceptual-valorativa.

En qué medida podemos considerar que una acción es racional depende de la adecuación de las determinaciones empíricas y de la armonización de los factores volitivos, valorativos y de orientación general de la vida (decisiones a corto y largo plazo, coherencia de los procesos de toma de decisiones). Pero Habermas nos advierte que no se trata tan sólo de una adecuada relación entre los niveles pragmático, ético y moral, sino que el terreno propio del desarrollo de la racionalidad es el ámbito de lo ético y moral.

²⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 106.

En el ámbito de lo pragmático la adecuación medios-fines viene determinada por las relaciones empíricas y las técnicas de «elección racional» derivadas de la optimización de los recursos. «Algo distinto es la disposición racional de una decisión cargada de valoración, que orienta la dirección de la praxis de toda una vida. El término *ad quem* de un discurso ético-existencial correspondiente es un consejo para la adecuada orientación de la vida, para la consecución de una guía de conducta personal. Por el contrario, otra cosa distinta es el enjuiciamiento moral de acciones y máximas. Éste sirve para la clarificación de expectativas de conducta legítimas con relación a conflictos interpersonales, que dificultan la regulada vida en común a causa de los intereses encontrados. Por ello, trata de la fundamentación y aplicación de normas, que establecen a la vez derechos y deberes. El término *ad quem* de un discurso moral-práctico correspondiente es una comprensión sobre la solución justa de un conflicto en el ámbito de la acción regulada por normas»²⁶.

Habermas llama razón práctica «a la facultad de fundamentar imperativos correspondientes, en los que no sólo se cambia el sentido inlocutivo del “tener que” o “deber” según el referente de la acción y el tipo de las decisiones alternativas, sino también el *concepto de voluntad*, que se debe dejar determinar por imperativos racionalmente fundados»²⁷. El orden moral es concebido por Habermas como el ámbito de conciliación de razón y voluntad, conocimiento y motivación, y por ello es el ámbito de la racionalidad en sentido pleno por excelencia.

Para este autor continua siendo relevante el concepto kantiano de *voluntad libre* como *voluntad autónoma*, en el sentido de que «se deja determinar completamente por la consideración moral». Es decir, el arbitrio del individuo asume la perspectiva más general de la evaluación de la situación y se autolegislata en concordancia con el orden moral.

Kant, sin embargo, parece confundir la voluntad autónoma con la voluntad omnipotente, por lo que tiene que recurrir a un mundo de inteligibles que permita una explicación verosímil de su planteamiento. El problema de la voluntad en el mundo real es que sólo puede ser efectiva en la medida en que las buenas razones tengan una fuerza motivadora suficiente para contrarrestar la presión de otros factores.

²⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 108-109.

²⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 109.

Por ello, Habermas entiende que no podemos aislar el ámbito de la razón práctica al nivel de lo moral. Las tres perspectivas, pragmática, ética y moral, constituyen el espacio propio de la razón práctica, que tiene su culminación en la autodeterminación moral. Ésta supone la superación del egocentrismo y del individualismo de lo pragmático y de lo ético, pero no es posible sin el paso previo y la experiencia necesaria (en la que se forjan conocimiento y voluntad) de dichos contextos y determinaciones. De ahí la crítica del autor a la consideración kantiana en la que se identifica razón práctica con moralidad (*sólo*), así como a la empirista por reducirla a su uso pragmático y a la de tradición aristotélica por limitarla al «horizonte histórico de vida de un *ethos* adaptado».

La consideración pragmática se encuentra estrechamente vinculada con las determinaciones empíricas y, por tanto, con el conocimiento empírico. No podemos hablar ahí de una relación *interna* entre razón y voluntad. Las preferencias subjetivas deben adaptarse a las posibilidades fácticas. La situación es distinta cuando nos planteamos la orientación de nuestra vida; dentro de un marco histórico concreto, compuesto de un conjunto variado de formas de vida, proyectamos nuestra vida en una dirección determinada; esta opción existencial implica un proceso evaluativo que se deriva, consciente o inconscientemente, de las experiencias vitales que van construyendo la personalidad del individuo, singularizando su conocimiento de las cosas y sus preferencias. Conocimiento y motivación entran en una relación que puede ser objetivada y regulada en la reflexión ética, en el ideal de vida buena que dicho contexto nos permite entrever.

Con todo, el ámbito de lo ético se inscribe en los contextos del mundo de vida cotidiano. El discurso moral exige un paso más: el distanciamiento de la subjetividad del mundo de vida y la asunción de una intersubjetividad abstracta que permita alcanzar la universalidad necesaria del discurso moral. La universalidad moral supone el punto de vista *imparcial* de una voluntad que asume las distintas perspectivas subjetivas, sin eliminarlas, delimitando la perspectiva de todos y cada uno con la de los demás. El uso moral de la razón práctica nos pide que amplíemos el campo interno de referencia de nuestra voluntad al ámbito general de la comunidad de comunicación que constituimos todos los seres humanos. Y la característica fundamental de esta ampliación consiste en que se asume *sin coacción*, como realización libre de una voluntad autónoma, que decide

trascender sus intereses particulares y asociarse a la voluntad general. De ésta depende el equilibrio y el desarrollo de las relaciones intersubjetivas.

Habermas puede afirmar que «la voluntad autónoma es completamente internalizada por la razón», porque «la voluntad determinada por razones morales no es externa a la razón argumentadora»²⁸, sobre la base de la reconstrucción teórica de los elementos implícitos en toda acción, que la configuran con carácter reglado, esa tarea que ha llavado a cabo en la teoría de la acción comunicativa.

El conjunto normativo que se pueda establecer a ese nivel mayor de generalidad presenta dos tipos de problemas básicos a la hora de decidir sobre acciones concretas: 1) la *aplicación* y 2) la relación entre juicio moral y motivación.

La primera cuestión pone de manifiesto la distancia existente entre los principios universales y las situaciones cambiantes de la realidad concreta; Habermas apela a un «principio de adecuación» (*Prinzip der Angemessenheit*, término y concepto tomados de K. Günther²⁹) como complemento necesario para la aplicación; es decir, además de los argumentos sobre pretensiones de validez de normas generales, hay que introducir también argumentos de adecuación para su aplicación a situaciones y casos concretos. Esta adecuación requiere tanto la explicitación de la compatibilidad de la norma con otros aspectos normativos relevantes para la situación como la determinación de índices relativos a un tiempo y saber (experiencia) concretos. En este sentido Habermas discute y asume aportaciones de Günther, Alexy, Wellmer, etc.

La segunda cuestión hace referencia al desajuste posible entre los juicios morales y la motivación de la acción. La consideración moral no garantiza de por sí una actuación realmente autónoma, guiada por las apreciaciones morales. Habermas acepta la idea de Kant de que el *deber* incide en la afección de la voluntad mediante la pretensión de validez de los imperativos morales; pero la fuerza de esta afección puede no ser suficiente para provocar la acción correspondiente. Es claro que si existe lo que lla-

²⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 113: «In diesem Sinne bleibt der durch moralische Gründe bestimmte Wille der argumentierenden Vernunft nicht äußerlich; der autonome Wille wird der Vernunft vollständig internalisiert.»

²⁹ K. GÜNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.

mamos «mala conciencia» y sentimientos de culpa se debe a faltas de cumplimiento del deber, a transgresiones de aquellas máximas que nos eran dictadas por el deber, y, por tanto, constituyen un índice evidente de la escisión de la voluntad, de la tensión existente entre estimaciones morales asumidas en lo que hemos llamado la determinación general de la voluntad autónoma y los estímulos que condicionan nuestra actuación concreta de cada momento.

En esta argumentación es fundamental recordar el concepto de «formación de voluntad», del que hemos hablado en distintas partes de este trabajo. El proceso de socialización-individuación de las personas implica una configuración singularizada de la capacidad estimativa y judicativa que determinan la dinámica de la voluntad; esta configuración no es ajena a la perspectiva de «los otros», porque ésta forma parte de los procesos de aprendizaje que constituyen la personalidad.

Habermas utiliza las expresiones «voluntad autónoma» y «voluntad empírica» para hablar de esta dinámica, a veces tan contradictoria. El enfrentamiento entre una y otra voluntad manifiesta las «debilidades de la voluntad».

Las máximas de la moral vinculadas a la voluntad autónoma deben diferenciarse claramente de los imperativos que enmascaran intereses y motivaciones enraizadas en otras perspectivas. La distinción entre uso pragmático, ético y moral puede ayudarnos a dilucidar con claridad lo que son verdaderos principios universales morales (así como su aplicación contextualizada) y lo que son mandatos falsamente generales que encubren intereses concretos.

Habermas destaca un elemento decisivo: no se puede excluir a nadie en nombre del universalismo moral («ni las clases infra-privilegiadas, ni las naciones explotadas, ni las mujeres domesticadas, ni las minorías marginalizadas»), es decir, no hay que confundir el universalismo moral con la opinión o el acuerdo de la mayoría. El paso del yo al nosotros que supone el acceso del nivel ético al moral, tiene que ver con «el todos y cada uno»; no puede tener excepciones si somos consecuentes con el requisito de la universalidad.

Ya he indicado que Habermas considera que la perspectiva kantiana por sí sola es insuficiente. Él mismo declara que pretende superar a Kant con recursos kantianos, que permiten salir al paso de las críticas que Hegel hizo de su predecesor. Estos reproches hegelianos pueden esquematizarse como sigue:

1) La ética kantiana es *formal y tautológica*: «La materia de las máximas permanece la que es, una determinación o particularidad; y la universalidad que le confiere su introducción en la forma es, por tanto, una unidad meramente analítica, y cuando la unidad así conferida queda simplemente expresada en una oración, se trata de una oración analítica, de una tautología»³⁰.

2) El *universalismo* de la ética kantiana es *abstracto*: los juicios válidos conforme al principio del imperativo categórico resultan insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada cosa se pretende solucionar y, por tanto, permanecen externos al caso particular³¹.

3) El concepto de *deber es impotente* con relación a «cómo poner en obra las ideas morales»³².

4) La idea de *intención pura*, que acompaña al imperativo categórico, introduce un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y las situaciones históricas concretas, que puede conducir a un verdadero «terrorismo» de la intención (Hegel escribe sobre el terrorismo de la ética jacobina, en la que, para hacer realidad el bien, se sacrifica al individuo)³³.

Hegel afirmó que «la verdadera conciencia moral es la disposición de querer lo *en y para sí* bueno»³⁴, es decir, la unión de saber y querer, la identidad de lo subjetivo con el bien objetivo. El formalismo y la abstracción de la ética kantiana son impotentes con relación a la determinación del querer. Frente al imperativo categórico siempre puede alzarse victorioso un «¿y qué si no lo hago?». Hegel cree que sólo en el «reino de la eticidad» el individuo trasciende las determinaciones de la subjetividad y asume la objetividad de la universalidad que toma cuerpo en la familia, la sociedad civil y el estado, elementos institucionales constitutivos de la universalidad concreta.

Habermas no cree que las cuatro objeciones indicadas sean pertinentes respecto de la teoría moral kantiana; es obvio que la

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969 ss., vol. 2, p. 460; cf. J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 9.

³¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 9-10.

³² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 10.

³³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 10-11.

³⁴ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, parág. 137, p. 168.

máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y el espíritu del universalismo kantiano y que el reproche del punto cuarto sólo es atribuible a ciertas deformaciones de la moral universalista; también los otros puntos deben ser matizados para que realmente afecten a la posición kantiana. Así Habermas reconoce y matiza las debilidades teóricas de ésta (básicamente, formalización y abstracción como consecuencia de la separación entre la estructura y los contenidos del juicio moral, entre los enunciados normativos abstractamente generales y los enunciados evaluativos dependientes de los marcos históricos concretos), afirmando la superioridad teórica de la ética del discurso. Ésta se distancia de la moral kantiana en los siguientes aspectos:

1) Renuncia a la distinción categorial entre el «reino de lo inteligible» (deber y voluntad libre) y el «reino de lo fenoménico» (inclinaciones, motivos subjetivos, instituciones del Estado y de la sociedad).

2) Abandona el planteamiento monológico de Kant, por el que el establecimiento de las máximas de acción depende sólo del foro interno de cada sujeto. Con ello el concepto de *autonomía* deja de entenderse sólo desde el ámbito de la conciencia individual y se inscribe en una comprensión intersubjetiva, en la que cobra fuerza el hecho de que «el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas»³⁵.

3) Kant apela en última instancia a un *factum* de la razón para fundamentar el imperativo categórico y el deber; la ética del discurso se fundamenta en los presupuestos universales de la argumentación.

Estas diferencias posibilitan la superación del hiato entre el nivel moral de principios normativos procedimentales y el de los contenidos éticos referidos a bienes involucrados por las tradiciones y el marco histórico concreto. La idea de eticidad queda subsumida en el amplio concepto de razón práctica habermasiano.

La ética del discurso establece un postulado o principio discursivo y un principio universal de la moral, que sirven de base para la fundamentación de normas y máximas de acción, y define las condiciones del procedimiento de discusión racional por el

³⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 25.

que han de concretarse los contenidos éticos. Un planteamiento que puede interpretarse como una traducción y ampliación de la propuesta kantiana en términos pragmático-lingüísticos, capaces de justificar (o fundamentar en sentido amplio) normas morales y de orientar la resolución racional de los conflictos sobre «bienes» e intereses que se presentan en las distintas situaciones de la vida. «La ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares, sin caer por ello en las tenazas metafísicas del neoaristotelismo»³⁶.

Además de la confrontación entre la moralidad de Kant y la eticidad de Hegel, Habermas desarrolla una argumentación crítica respecto del neoaristotelismo y del neoutilitarismo, basada en las insuficiencias teórico-prácticas que comporta el tratamiento unilateral de las cuestiones que afectan al uso de la razón práctica. Las teorías de Böhner, MacIntyre, Charles Taylor o Rawls, entre otros, son consideradas insatisfactorias.

La teoría de Rawls, por ejemplo, presupone un concepto de persona individualista y autosuficiente, y una concepción contractualista determinada por dicho concepto. «El concepto de persona asume por completo el peso de la explicación del contenido normativo de la razón práctica. Las intuiciones morales cotidianas cuentan con personas que disponen originariamente de un sentido de la justicia, se forman una concepción de lo bueno, se comprenden a sí mismos como fuente de pretensiones legítimas y se entregan a las condiciones de una cooperación más limpia. En resumen, el problema de fundamentación teórica se desplaza de las características de procedimiento a las atribuciones de las personas»³⁷. Por ello, la relación entre contrato social, libertad y justicia no se apoyan en una explicación teórica suficiente. Esta teoría se ha beneficiado, probablemente, del contexto institucional americano, que le ha proporcionado un respaldo y un grado de evidencia que no resultan tan claros en otras tradiciones culturales. Habermas no discute la relevancia de la aportación, pero critica la falta de justificación de algunos elementos clave de la construcción teórica. La obra de Rawls es una muestra de la precariedad que supone adoptar el punto de vista del uso pragmático

³⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 129.

de la razón práctica y pretender resolver desde ahí toda la problemática ética.

4. 4. PRINCIPIO ÉTICO UNIVERSAL

Basándose en la estructura dialógica de toda acción comunicativa y en los requisitos de toda argumentación según la perspectiva discursiva (recuérdese lo expuesto en 2.6), Habermas formula el *postulado o principio discursivo (D)*:

toda norma válida podría lograr la aceptación de todos los afectados, siempre que éstos pudieran *participar en un discurso práctico*³⁸.

O según aparece en *Faktizität und Geltung*:

válidas son en rigor aquellas normas de acción que podrían aceptar todos los posibles afectados como participantes en discursos racionales³⁹.

El paso siguiente de Habermas consiste en determinar el principio universal que expresa la vinculación de dicho principio discursivo con la perspectiva general de los intereses de todos los afectados (moral). Establece el siguiente *principio ético universal (U)*:

Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados⁴⁰.

En la formulación de *Faktizität und Geltung*:

válidas son aquellas normas de acción que *sólo* pueden ser justificadas bajo el punto de vista de la consideración igualitaria de intereses⁴¹.

Habermas propone un principio ético universal que concierne explícitamente la dimensión de la justicia, sobre la base del *a priori* pragmático del discurso enumerado en la formulación D.

³⁸ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., p. 132; también p. 76.

³⁹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 138.

⁴⁰ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., p. 131; en la p. 75 se da la misma definición con un paréntesis añadido al final: «(y preferidos a los efectos que tendrían las alternativas de reglamentación posibles conocidas)».

⁴¹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 139.

Este principio (U) funciona en el sentido de una regla que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas (*formalismo*), pero tiene en cuenta que los juicios morales incluyen un contenido cognitivo (*cognitivismo*).

El principio ético universal presupone el *principio discursivo (D)*; éste objetiva una condición necesaria de (U). Por principio discursivo entiende Habermas el supuesto implícito en todo discurso de que los participantes en el proceso argumentativo han de poder participar en igualdad de condiciones, según los requisitos del mismo: reversibilidad, universalidad, reciprocidad (reversibilidad de los puntos de vista, universalidad en el sentido de inclusión de todos los afectados y reciprocidad en el reconocimiento igualitario de las pretensiones de validez de cada participante por parte de todos los demás). «“D” pone de manifiesto que “U” se limita a expresar el contenido normativo de un procedimiento de formación discursiva de la voluntad y, en consecuencia, debe distinguirse cuidadosamente de los contenidos argumentativos»⁴². El «procedimiento de *formación discursiva de la voluntad*» implica un *contenido normativo*, que no debe confundirse con un *contenido argumentativo*.

La *voluntad* individual y colectiva no es algo abstracto o monadológico, sino una realidad que se configura en el tiempo y en la trama de procesos discursivos dentro de los cuales toda persona y toda sociedad llevan a cabo sus experiencias propias. Si la relación individuo-contexto forja voluntad y la voluntad es una pieza clave de la decisión moral, la ética debe proceder consecuentemente.

¿Qué significa que la ética puede extraer un *contenido normativo* del procedimiento de formación discursiva de la voluntad? Todo procedimiento implica unas reglas que determinan la corrección o incorrección de la acción con relación a dicho procedimiento. La consideración moral de una acción no puede ignorar las reglas del procedimiento de formación discursiva de la voluntad, puesto que suponen el marco de referencia de todo querer posible, de toda motivación, de toda decisión. Sin embargo, también queda claro, por lo que acabo de decir, que se opera en un marco de carácter procedimental, pragmático-formal, no material.

⁴² J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 143-144.

4.5. UNIVERSALIDAD, FORMALISMO, COGNITIVISMO, PROCEDIMENTALISMO

La consideración de esta base discursiva a partir de la cual se construye la ética comunicativa permite establecer las características de *universalidad, formalismo, cognitivismo y procedimentalismo*. Con estas delimitaciones Habermas quiere superar las posiciones relativistas, ético-materiales, escépticas y sustancialistas (respectivamente).

UNIVERSALIDAD

El principio moral universal se basa en estructuras de la realidad y operatividad humanas, en las reglas que rigen todo entendimiento y toda argumentación posibles; por ello ningún ser humano es ajeno a ellas y opera con ellas cuando enjuicia problemas morales. Tanto la reconstrucción teórica de estos *a priori* pragmáticos que hace Habermas como las aportaciones de saber empírico de la psicología evolutiva del desarrollo moral permiten salir al paso de todo relativismo ético. «Con la fundamentación de "U" la ética discursiva niega el supuesto fundamental del *relativismo ético* de que la validez de los juicios morales únicamente pueda medirse según las pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida a la que en cada caso pertenezca el sujeto»⁴³.

FORMALISMO

El principio moral universal funciona como una regla «que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas, imbricadas en la totalidad de una forma de vida o de una historia vital individual, por considerarlas contenidos no susceptibles de universalización, al tiempo que únicamente mantiene de los aspectos evaluativos de la "vida buena" las cuestiones estrictamente normativas de la justicia en cuanto cuestiones que pueden decidirse argumentalmente. Con la fundamentación de "U" la ética discursiva se enfrenta a los supuestos básicos de las *éticas materiales*, que se

⁴³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 142. Entre los muchos autores con los que discute este autor sobre el relativismo se encuentra Rorty; véase más adelante, apartado 6.10.

ocupan de las cuestiones de la felicidad y, en consecuencia, determinan ontológicamente un tipo concreto de vida ética. En la medida en que distingue la esfera de validez del deber ser de las normas de acción, la ética discursiva delimita el ámbito de lo moralmente válido frente al de los *contenidos* valorativos culturales»⁴⁴.

COGNITIVISMO

La teoría habermasiana muestra y defiende que las cuestiones práctico-morales pueden decidirse mediante razones. Los enunciados morales no sólo expresan actitudes afectivas, o preferencias arbitrarias, sino que incluyen un contenido cognitivo sobre el que se puede argumentar y lograr un acuerdo comunicativo. La fundamentación de las decisiones morales (o la justificación de las pretensiones de validez sobre la rectitud) es posible, con lo que se refuta el *escepticismo ético*.

PROCEDIMENTALISMO

La ética discursiva y la teoría de la argumentación sobre la que se asienta nos sitúan en un tipo de discurso que no pretende definir el contenido material de un concepto de bien o de acción virtuosa, ni un concepto material de justicia o de felicidad, sino que explicita las reglas de procedimiento inherente a todo juicio ético posible. «La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un *procedimiento* lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético. A partir de este procedimentalismo se diferencia la ética discursiva de *otras* éticas cognitivas, universalistas y formalistas, incluso de la teoría de la justicia de Rawls»⁴⁵.

El procedimentalismo del planteamiento habermasiano no es apto para establecer decálogos en abstracto o inferir principios de contenido sustantivo. Es adecuado para el análisis de cuestiones

⁴⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁴⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 143-144.

que han entrado en crisis, procurando una metodología que supere el relativismo, el escepticismo y el irracionalismo. La perspectiva procedimental hace posible articular el nivel de la universalidad y la necesidad con el de la contextualización contingente, los principios normativos procedimentales con las orientaciones concretas de las acciones, que demandan una reflexión crítica por los conflictos existentes.

La posición de Habermas es, pues, explícitamente antirrelativista, distanciada de las éticas materiales y antiescéptica. Universalidad, formalismo, cognitivismo y procedimentalismo se relacionan y complementan.

4.6. ÉTICA DEONTOLÓGICA

La teoría de Habermas suministra un procedimiento para dilucidar las cuestiones problemáticas de orientación de la acción, a partir de los universales pragmáticos que intervienen en todo discurso y proceso enjuiciador. Esta orientación se decanta de forma explícita hacia el establecimiento de una ética deontológica, claramente diferenciada por Habermas de una ética de la «vida buena». «Más allá de la estéril oposición entre un universalismo abstracto y un relativismo contradictorio consigo mismo, pretendo defender la primacía de lo justo, entendido deontológicamente, sobre lo bueno. Esto no significa que las cuestiones éticas en sentido estricto tengan que ser descartadas de la consideración racional»⁴⁶. Y un poco más adelante de este mismo libro: «El fenómeno básico de la necesidad de explicación teórico-moral es, ciertamente, la validez del deber de mandatos y normas de acción. En este aspecto hablamos de una ética *deontológica*. Ésta entiende la rectitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica. Sin embargo, la “verdad” moral de las oraciones de deber no debe asimilarse, como ocurre con el intuicionismo o en la ética de los valores, a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. [...] Yo entiendo la rectitud normativa como pretensión de validez análoga a la de verdad»⁴⁷.

Esta contundente definición deontológica de la ética del discurso de Habermas no hace más que confirmar la posición ya

⁴⁶ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 7.

⁴⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 11.

mantenida en *Conciencia moral y acción comunicativa*. En esta obra leemos: «Únicamente bajo este punto de vista estrictamente deontológico de la rectitud normativa o de la justicia puede extraerse de la multiplicidad de cuestiones prácticas las que son susceptibles de una decisión racional»⁴⁸.

Pero es importante darse cuenta de que no es suficiente la mera referencia al deber como rasgo peculiar de la ética habermasiana. Hay que destacar al mismo tiempo que el autor vincula este aspecto deontológico a la *justicia*. La declaración de principios antes citada reza exactamente «pretendo defender la primacía de lo justo, entendido deontológicamente, sobre lo bueno». Estamos, pues, ante una ética deontológica de lo justo.

4.7. ÉTICA DE LA JUSTICIA Y LA SOLIDARIDAD

El principio ético universal habermasiano pone a la justicia en el centro de su concepción. También la solidaridad es un elemento básico; no hay integración social sin solidaridad y habla de ella desde la perspectiva de la acción; y desde la perspectiva sistémica, de la evolución de la solidaridad mecánica a la orgánica según Durkheim, etc. Este concepto, como el de justicia, tiene un carácter sistemático en su teoría. Sin embargo, no voy a referirme ahora a ellos en este sentido, sino en una consideración empírica que se encuentra asimismo en la obra de Habermas.

Las distintas concepciones morales coinciden en la promoción del bien común y la solidaridad. Pero hay que distinguir aquellas que se limitan a tratar estas cuestiones dentro de un contexto concreto de aquellas otras que se sitúan en el nivel de lo universal, de la humanidad en su conjunto. La ética del discurso así lo hace, tomando pie en la acción comunicativa, en «la comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción».

Pero, además, la aplicación de normas requiere la ayuda de «principios generales de la razón práctica», puesto que ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación.

Imparcialidad y solidaridad son elementos requeridos por la teoría de la acción comunicativa. «El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del “sí” o del “no” insustituibles de cada

⁴⁸ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *op. cit.*, p. 143.

individuo, como de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la ilimitada libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, no puede tener verdadero carácter general un acuerdo fácticamente obtenido; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el acuerdo general»⁴⁹.

El problema teórico y práctico, en este momento, no es tanto el cómo se llega a la situación de la orientación de la acción por principios universales, sino el desentendimiento generalizado de dichos principios. Habermas apuesta por la fuerza de convicción de la argumentación para combatir la irresponsabilidad y la injusticia que esto genera.

Con todo, es muy consciente de los obstáculos que la realidad opone con fuerza a este proceso de racionalización en sentido pleno y llama la atención sobre dos cuestiones: 1) «la progresiva plasmación de principios morales en las formas de vida concretas no es asunto que, como hizo Hegel, quepa confiar a la marcha del espíritu absoluto. Se debe sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos. Tampoco la filosofía ha de sentirse eximida de la dimensión histórica a la que pertenecen estos movimientos»⁵⁰; 2) «la máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y espíritu del universalismo moral, y más que nunca cuando se trata de la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas»⁵¹.

La situación internacional actual es un buen ejemplo de desequilibrios y problemas gravísimos, provocados por actuaciones políticas que se desentienden de la perspectiva ética universalista, imparcial, integradora y solidaria que constituye el núcleo de la idea de mayoría de edad de la humanidad.

Los juicios críticos del autor sobre la situación alemana e internacional son bastante conocidos, aunque también es frecuente leer comentarios equivocados y hasta contrarios sobre lo que son sus verdaderas opiniones. Por ello, no voy a referirme aquí al amplio abanico de temas de actualidad que podemos encontrar enjuiciados en sus textos, sino tan sólo a algunos aspectos especialmente relevantes que definen su posición crítica.

⁴⁹ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., p. 19.

⁵⁰ J. HABERMAS, op. cit., p. 26.

⁵¹ J. HABERMAS, op. cit., p. 26.

En una entrevista con Robert Maggiori, publicada en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Habermas afirma: «Hemos de emanciparnos de la idea de que la exclusión del 10 % de parados sea algo normal, de que el comercio internacional de armas sea algo normal, de que la discriminación de turcos y argelinos sea algo normal, de que la apelación a un patriotismo decimonónico sea algo normal, de que la miseria en el Tercer Mundo, el hambre en la zona de Sahel y el racismo en Sudáfrica sean algo normal. Hemos de emanciparnos de la idea de que la conexión entre una soberanía que se ha vuelto obsoleta y la fuerza de arrastre que representa el armamento nuclear, haya de considerarse normal»⁵². Estas denuncias se reiteran y amplían en sus conversaciones con Michael Haller, recogidas en el libro titulado *Vergangenheit als Zukunft (Pasado como futuro)*⁵³ y en otros textos⁵⁴.

Habermas habla de las cuatro grandes «taras» político-morales⁵⁵ de nuestro tiempo:

- 1) el hambre y la miseria del llamado Tercer Mundo,
- 2) la tortura física y la violación de la dignidad humana,
- 3) el desempleo y la desigualdad de la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas,
- 4) el peligro de autodestrucción que supone el armamento atómico.

La resolución de estos graves problemas no se logrará por ninguna intuición especial de los filósofos morales, ni por la

⁵² J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 54.

⁵³ J. HABERMAS, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zürich, 1990.

⁵⁴ Por ejemplo, J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988. Un análisis del problema de las migraciones se encuentra en la tercera parte de su trabajo «Staatsbürgerschaft und nationale Identität», Erker, St. Gallen, 1991, reeditado al final de *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, y en edición bilingüe alemán-catalán en *Ciudadanía política i identitat nacional*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.

⁵⁵ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., p. 30. La expresión usada por el autor en alemán es «der vier grossen moralisch-politischen Belastungen unserer eigenen Existenz»; «Belastungen» puede significar también «hipoteca» y así se traduce en una referencia a este texto que se encuentra en el diálogo de Bárbara Freitag y Habermas publicado en J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, trad. de Manuel Jiménez Redondo. Es claro que se refiere a «seelische Belastungen», una expresión relacionada con el sentido de *Traglast*, *Schuld*, *Verpflichtung* (carga, culpa o deuda, obligación o compromiso).

mera consideración especulativa de reglas deontológico-universales, sino por la toma de decisiones adecuadas de carácter económico-político y jurídico.

El filósofo tiene su responsabilidad ante esta situación, su actividad filosófica no le exime de su responsabilidad política. Habermas distingue entre la tarea de iluminar «el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo», propia de la ética discursiva, la tarea de analizar y conocer la situación presente («a tal fin las ciencias históricas y sociales pueden contribuir mucho más que la filosofía») y aquellas otras de intervención en contextos concretos mediante la acción política, jurídica, etc.

Por supuesto, si bien los teóricos de la ética no pueden ofrecer fórmulas mágicas para la solución de los conflictos, como ciudadanos, tanto el filósofo, como el científico, el camarero o el empresario tienen su responsabilidad ante la inmoralidad de determinadas situaciones concretas, que requieren denuncia, debate público, definición política; éstos son los instrumentos para la búsqueda de las formas concretas de resolución que la política y el derecho pueden adoptar en un momento dado frente a los problemas que se plantean.

Para avanzar en la solución de las calamidades antes citadas son precisos «esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos»⁵⁶. Sólo en la medida en que el potencial racional de la discusión pública logre emerger como poder de la opinión pública (voluntad común) e introducirse en las actuaciones políticas y jurídicas, podrá establecerse una nueva dinámica internacional y los cambios estructurales necesarios para la superación de estos problemas. No podemos dejarnos llevar por el finalismo o pragmatismo que subordina la justicia (universal) a la eficacia (parcial); desde el universalismo moral es inaceptable la máxima de que el fin justifica los medios.

Para tomar decisiones con relación a problemas sociales concretos, debemos enjuiciarlos con ayuda del «microscopio de los datos y análisis sociológicos que la ciencia nos suministra», así como con la aplicación de normas «adecuadas» a la especificidad de la situación con la que nos enfrentamos. «Son necesarios análisis empíricos y una evaluación normativa de las instituciones estatales, de las normas jurídicas y de las distintas políticas. Sólo

⁵⁶ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., p. 26.

frente a un Estado que se presenta con la pretensión de ser legítimo puede plantearse la cuestión de si, y llegado el caso cuándo, la evidente injusticia de las relaciones vigentes justifica la desobediencia civil o la resistencia»⁵⁷.

⁵⁷ J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, op. cit., p. 162.

MORAL, DERECHO Y POLÍTICA

5.1. LA RELACIÓN ENTRE MORAL, DERECHO Y POLÍTICA

La teoría de la racionalidad discursiva puede desplegar su potencial reconstructivo en los ámbitos del derecho y la política, procurando una articulación entre moral, derecho y política especialmente relevante, dadas las especiales dificultades por las que atraviesa esta problemática.

La perspectiva de Habermas entronca con algunas ideas de Max Weber. la noción de desarrollo racional del proceso histórico que ha tenido lugar en Occidente y que ha conducido a la autonomización de las distintas esferas (ciencia, política, arte...), así como a la formalización y abstracción de procedimientos y principios rectores en cada una de ellas. El Derecho y la Política, como otros ámbitos de la vida, han evolucionado en este sentido y hoy podemos constatar, en las sociedades desarrolladas, el alto grado de formalización, tecnificación y burocratización que configuran el sistema del Derecho y el sistema de la Política, como grandes máquinas que tienen su dinámica propia, sus técnicas específicas y sus recursos teóricos peculiares. De este proceso se puede hacer una lectura funcionalista, como la de Luhmann, o positivista instrumental, o natural racional. Habermas cree que todas ellas son insuficientes.

Esta evolución se produce dentro de un contexto en el que se generan elementos que cuestionan la validez de los nuevos órdenes conceptuales y demandan justificaciones rigurosas. Entre éstas, especialmente relevante para la teoría del derecho y de la política, se encuentra el pensamiento crítico metodológico y epistemológico de los últimos cincuenta años, que ha dado buena cuenta de los dogmas del empirismo, el positivismo, el instrumentalismo, el operacionalismo y que ha consolidado las nociones de falibilidad del conocimiento, imposibilidad de «fundamentación última», imposibilidad de establecer límites absolutos

entre el mundo nouménico y el mundo fenoménico o, en términos postkantianos, que ha procurado la ruptura del hiato entre el mundo conceptual y el mundo empírico, y ha mostrado la insuficiencia del formalismo y el monologismo para el progreso de las ciencias sociales.

Sin embargo, en opinión de Habermas, «no se ha confirmado la suposición de Max Weber de que sea una racionalidad autónoma la base de la fuerza legitimadora que la legalidad posee, exenta de moralidad, inmanente al derecho como tal»¹. La historia no habla en favor de la tesis del positivismo jurídico según la cual «puede prescindirse de la garantía metasocial de validez jurídica que antaño había representado el derecho sacro, sin necesidad de *complementación*»². Mostrar la parte de razón que tenía Weber con su suposición, puede ayudarnos a precisar en qué sentido podemos y debemos aportar un razonamiento fundamentador o de justificación del derecho.

Tanto la historia del desarrollo histórico del derecho como las perspectivas de la lógica evolutiva, la concepción del Estado de Derecho, la reconstrucción de la teoría de la legitimación, las nuevas propuestas de solución a los problemas de justificación y aplicación del orden legal vigente, etc., requieren, por un lado, la distinción clara de los distintos ámbitos del derecho, la política y la moral, pero, por otro lado, la constatación de la *relación* existente entre ellos a partir de la *racionalidad* intrínseca que se les supone.

Desarrollaré brevemente la argumentación habermasiana relativa a los aspectos mencionados.

5.2. DERECHO TRADICIONAL Y AUTONOMÍA DEL DERECHO

Desde la perspectiva de una moral heterónoma, los principios supremos que rigen el orden moral son fuente de legitimación del

¹ J. HABERMAS, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», *Kritische Justiz*, 20, 1987, I, pp. 11-12; trad. cast. en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 131-172. Este texto corresponde a una parte de las conferencias que Habermas dio en Tanner Lectures, publicadas en inglés en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Salt Lake City, 1988, pp. 217-280, reeditadas ahora en alemán en J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, pp. 541-599. La paginación indicada en las citas siguientes se refiere siempre a la publicación que encabeza esta nota.

² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 3.

Derecho. Habermas se apoya en los estudios de Unger, Wesel, Schluchter³ y otros autores para afirmar que los sistemas jurídicos de las viejas civilizaciones se basan en un «derecho sacro, administrado en términos exegéticos por especialistas en teología y en derecho. Su pieza nuclear consiste en el derecho burocrático, establecido por el rey o el emperador (que es al mismo tiempo juez supremo) en concordancia con las tradiciones del derecho sacro»⁴.

La tradición europea medieval mantiene gran parte de la técnica jurídica y conceptual del derecho romano clásico dentro del marco general de la concepción teológico-católica, que desarrolló su propio Derecho Canónico. «[...] en los rasgos esenciales se repite la conocida estructura de todas las altas culturas: la ramificación en derecho sacro y derecho profano, con lo que el derecho sacro se integra en el horizonte del orden del cosmos o de la salvación de una de las grandes religiones universales. Este derecho divino o natural no está a disposición del gobernante. Representa más bien el marco legitimador dentro del cual el gobernante ejerce un dominio profano a través de las funciones de administración de justicia y de establecimiento burocrático del derecho. En este contexto Max Weber habla de “doble reino de la dominación tradicional”. [...] todo derecho recibe su modo de validez del origen divino de un derecho natural entendido en términos cristianos»⁵.

Cuando en las sociedades modernas se profundiza en la división entre el mundo subjetivo-privado de las convicciones últimas (el sentido religioso) y el mundo objetivo del estado, se produce la positivización del derecho. «El poder político del gobernante se emancipa de la vinculación al derecho sacro y se torna soberano.» Se abre el camino hacia la legitimación del derecho por la vía de la voluntad soberana del legislador político (ya sea como monarca absoluto o como cámara representativa de una voluntad general). Pero ¿es realmente posible «legitimar» la legalidad positiva desde su propia existencia contingente? ¿La creación, fundamentación y aplicación del derecho utiliza principios intrínsecos a su propio ámbito de realidad autonomizado o

³ R. M. UNGER, *Law and Society*, New York, 1976; U. WESEL, *Frühformen des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984; W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tübingen, 1979.

⁴ J. HABERMAS, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», *Kritische Justiz*, 20, 1987, I, p. 1.

⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 2.

se inscriben en un contexto más general? ¿Existe alguna relación entre la racionalidad del derecho y la racionalidad de la moral?

Habermas critica las posiciones del positivismo jurídico, que esquematiza del siguiente modo: 1) los autores que rechazan como residuo metafísico cualquier consideración que trascienda el ámbito del derecho vigente y del mandato soberano del cual depende (Austin, por ejemplo); y 2) aquellos otros autores que creen necesaria una garantía que avale la vigencia de la ley, como es el caso de Kelsen, cuando reclama la importancia de la *forma* del derecho positivo como garantía de validez jurídica; este autor cree que el sistema jurídico ha de ser autónomo, independiente de la política y de la moral, para poder establecerse con la neutralidad y el rigor formal necesarios para desarrollar su propia fuerza y su autoridad.

Según Habermas, una u otra forma de positivismo jurídico reducen el aparato legislativo a su dimensión instrumental, no dan cuenta del tipo de racionalidad sobre el que se asientan y ocultan su dependencia de los ámbitos de lo político y de lo moral, vulnerando con ello el rigor y la objetividad que reclaman. La historia del derecho clásico y del derecho moderno aporta razones suficientes para el rechazo de las tesis del positivismo jurídico.

El derecho moderno se ha desarrollado básicamente a partir de las ideas de racionalidad interna, contrato social y vinculación necesaria entre derecho y justicia (en un sentido no necesariamente sustantivo). Tanto el derecho natural racional ilustrado y postilustrado, como las reformulaciones neocontractualistas actuales se mueven en esta perspectiva.

Hobbes teoriza sobre el poder político y el derecho bajo supuestos que implican su autonomía respecto de la perspectiva moral. Su planteamiento desacralizado quiere objetivar el poder absoluto del soberano y el sistema de derecho positivo por él establecido como hechos cognoscibles y *racionalizables*. «Hobbes se ve envuelto en una contradicción realizativa [...]. El contenido manifiesto de su teoría, que explica cómo el derecho totalmente positivizado funciona de forma ajena a toda moral, cae en contradicción con el papel *pragmático* de la teoría misma, que quiere explicar a sus lectores por qué, como ciudadanos libres e iguales, podrían tener buenas razones para decidir someterse a un poder estatal absoluto»⁶.

⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 7. Con relación al desarrollo de la teoría política y del derecho en la época moderna, Habermas recupera telegráficamente en este

Kant propone una noción de derecho que sea consecuente con los supuestos de todo ordenamiento racionalizable, explicitando la idea inherente a dicha racionalidad: la conformidad de cada uno respecto de la ley general. Según él, el sistema del derecho establece «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según la ley general de libertad»⁷. Pero esta formulación, coherente con el imperativo categórico, no sólo salvaguarda el derecho subjetivo originario de cada uno, así como la autoridad supraindividual de la ley general, sino que, con la referencia a una libertad sustantiva, le confiere una vinculación subsidiaria de la moral. «Mientras que para Hobbes el derecho positivo es, en última instancia, un medio de organización del poder político, para Kant tiene un carácter esencialmente moral. [...] en Kant el derecho natural o moral, deducido *a priori* de la razón práctica, logra tal predominio, que el derecho corre el riesgo de disolverse en moral: el derecho queda rebajado a un modo deficiente de moral»⁸.

Habermas considera que la filosofía de Kant logra fundamentar el derecho natural racional en un concepto de autonomía que comporta todo el trasfondo racional del *noumenon*. Y ello supone que, si bien instaura un tipo de fundamentación basada en la propia autonomía racional de los individuos, no escapa a «las premisas metafísicas de su doctrina de los "dos reinos" para distinguir entre sí, de forma altamente contradictoria, legalidad y moralidad».

Ya en la teoría del contrato social de Rousseau se produjo el intento de justificar el derecho positivo y la dominación legal a partir de una noción de contrato («figura básica del derecho privado burgués») como pacto entre individuos autónomos que su-peditan su voluntad particular a una voluntad general, que puede

texto algunos resultados de investigaciones más extensas anteriores; deben tenerse en cuenta sus aportaciones de *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971^a amp.; *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981

⁷ I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre, B:VI, 230: «[...] Recht ist: [...] der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann» [Karl VORLÄNDER (ed.), F. Meiner, Hamburg, 1966].

⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 7.

satisfacer mejor los intereses de cada uno⁹. «Por esta vía sólo resultan aceptables aquellas regulaciones que puedan contar con el asentimiento no forzado de todos. Esta idea básica delata que la razón del derecho natural moderno es esencialmente razón práctica, la razón de una moral autónoma»¹⁰. Y esta moral autónoma distingue entre *normas, principios de justificación y procedimientos* de validación de las normas.

Esta justificación de los órdenes político y jurídico mediante los principios de la moral autónoma es una de las formas de concretar en qué sentido asumen la idea de justicia. Esta idea se diluye en la versión positivista reductora del ámbito del derecho a las leyes emanadas de un legislador político.

Ahora bien, el desarrollo del derecho moderno produce una profundización de la dogmática del derecho privado por un lado y las teorías del Estado de derecho por otro, de modo que se establece una amplia doctrina sobre los derechos subjetivos universales y las garantías de la libertad individual y autonomía privada, al mismo tiempo que algunos autores del siglo XIX constatan que «los derechos subjetivos son algo secundario frente al derecho objetivo y que ni siquiera pueden ofrecer los fundamentos conceptuales para el sistema del derecho privado»¹¹. Con ello se acentuará la tendencia positivista y la noción de ley restringida al marco legal del Estado de derecho, sobre todo en Alemania, donde no existía la tradición anglosajona del estado de derecho como *rule of law*, como institucionalización del modelo y la dinámica democrática basados en la imparcialidad procedimental, que se aplicaba tanto a la legislación como a la administración de

⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, Aguilar, Madrid, 1965^a, p. 82: «Muchas veces hay diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares.» Para un análisis de la obra de este autor y sus implicaciones, véase José RUBIO CARRACEDO, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

¹⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 6.

¹¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 8, con referencia al texto de H. COING, «Das Verhältnis der positiven Rechtswissenschaft zur Ethik im 19. Jahrhundert», en J. BLÜHDORN y J. RITTER (eds.), *Recht und Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970. COING es autor, entre otros, de *Zur Geschichte des Privatrechtssystems*, Frankfurt a.M., 1962; Klostermann, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, De Gruyter, Berlin/New York, 1950, 1976^a amp.; trad. cast. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1961; también hay traducción castellana de su texto *El sentido del Derecho*, UNAM, México, 1959.

justicia (*fair trial and due process*). Por tanto, en el área germánica se planteó con mayor dureza la cuestión de «cómo es posible estabilizar en el interior del derecho positivo mismo el punto de vista moral de una formación imparcial del juicio y de la voluntad. Esta exigencia no se satisface con que determinados principios morales del derecho racional queden positivizados como contenidos del derecho constitucional. Pues se trata precisamente de la contingencia de los contenidos de un derecho que puede cambiarse a voluntad. La moralidad integrada en el derecho positivo tiene más bien la fuerza trascendente de un procedimiento que se regula a sí mismo, que controla su propia racionalidad»¹⁷.

Me parece especialmente relevante este texto de Habermas. Más adelante perfilaré mejor su posición global sobre la relación derecho, política y moral, pero ahora conviene subrayar que para él la moralidad es inherente al derecho como *factum* (en sus reglas de constitución: imparcialidad, universalidad, etc.), desde el que es posible trascender la contingencia del derecho positivo mismo y generar los elementos críticos pertinentes a su racionalidad (autorregulación). Derecho y moralidad se inscriben en el ámbito de la «razón práctica», sin supeditaciones metafísicas del uno a la otra, sino encontrándose en el campo empírico de la acción humana y en el campo teórico de la explicitación y el análisis de su común racionalidad.

No se trata de que derecho y moral sean ámbitos separados y complementarios. Habermas habla de «simultáneo entrelazamiento de moral y derecho» (*gleichzeitige Verschränkung von Moral und Recht*). «La moral ya no flota sobre el derecho, como todavía sugiere la construcción del derecho natural racional, como un conjunto suprapositivo de normas; se desplaza al interior del derecho positivo, pero sin agotarse en derecho positivo. Esta moralidad que no sólo se contrapone al derecho, sino que también queda atada al derecho mismo, es de naturaleza puramente procedimental. Se ha desembarazado de todo contenido normativo determinado y se ha convertido en un procedimiento de fundamentación de contenidos normativos posibles. Así un derecho procedimental y una moral procedimentalizada pueden controlarse *mutuamente*»¹⁸.

¹⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 15.

5.3. DERECHO Y CONCIENCIA MORAL

¿Existe alguna relación entre la historia del derecho y la lógica evolutiva de la conciencia moral? ¿El concepto de derecho implica el fenómeno de la conciencia moral? Habermas responde afirmativamente.

La historia del derecho pone de manifiesto que la quiebra de determinadas formas de legitimación del derecho se ha producido en el contexto de emergencia de nuevas estructuras de conciencia moral. Fenómenos como la extensión del cristianismo, la reforma protestante o la ilustración y las consecuencias que tuvieron para el reordenamiento social, político y jurídico, son ejemplos de dicha dependencia. En distintas partes de su obra Habermas establece un paralelismo entre la lógica evolutiva de las estructuras de la conciencia y los distintos tipos de derecho, de acuerdo con otros autores como Eder o Schluchter¹⁴; así, en su *Teoría de la acción comunicativa*, presenta un esquema en el que los niveles de la conciencia moral (preconvencional, convencional y postconvencional) se corresponden con tres tipos de derecho (revelado, tradicional y formal) y tres concepciones éticas (mágica, de la ley, de la intención y de la responsabilidad —estas dos últimas consideradas conjuntamente dentro de un tercer nivel—)¹⁵. Y en otro lugar indica que «la forma del derecho moderno se explica mejor a partir de las estructuras postradicionales de conciencia que ese derecho encarna»¹⁶.

La cuestión es relevante también en otro sentido: el de la articulación entre derecho y poder estatal. «Sólo cuando las imágenes del mundo se van haciendo cada vez más complejas se desarrolla una conciencia moral de nivel convencional; sólo una conciencia de las normas ancladas en la tradición y moralmente obligatorias hace posible la transformación del poder fáctico en poder normativo; sólo la obtención del poder legítimo permite el establecimiento político de normas jurídicas; sólo el derecho coercitivo puede utilizarse para la organización del poder estatal; [...]»¹⁷.

¹⁴ K. EDER, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt a.M., 1976; W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tübingen, 1979.

¹⁵ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, p. 260.

¹⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 353.

¹⁷ J. HABERMAS, «Wie ist Legitimität durch...», *op. cit.*, p. 5.

5.4. RAZÓN Y PROCEDIMIENTO

Ya hemos visto en un capítulo anterior el contenido que varios autores atribuyen a los distintos estadios de la conciencia moral. La conciencia moral postconvencional se encuentra en el proceso de establecimiento del derecho postradicional o formal, en el que los *principios* permiten enjuiciar las normas¹⁸. Esto significa que las normas no se conciben sacralizadamente, ni se acepta el contexto político o social como justificación, sino que se objetivan y se dirimen a la luz de principios morales universalmente reconocidos. Este tipo de principios actúan como metarreglas de procedimiento.

La razón práctica se hace efectiva en procesos de argumentación que son la base del establecimiento de *convicciones* (y no meras *resoluciones* para salir del paso). Por ello está vinculada a la formación de la voluntad común, en su doble nivel de formación de opinión y formación de voluntad colectiva: de ahí que esta dinámica involucre cuestiones relativas a la conciencia moral (individual y colectiva) y a las instituciones sociopolíticas.

Habermas distingue entre

- 1) el procedimiento de formación del juicio moral y ético, y
- 2) el procedimiento jurídicamente institucionalizado de toma de decisiones políticas.

Por el primero asumimos la universalidad de la ley general, abstracta (plano moral) y las concreciones relativas al contexto sociohistórico y las determinaciones de las formas de vida buena posibles en él (plano ético); por el segundo nos situamos en la universalidad de la toma de decisiones propia de la democracia y de las leyes legitimadas por la institucionalización de la «voluntad general».

Se trata de aspectos relacionados pero diversos, que han sido sistemáticamente confundidos, a pesar de que ya Kant subrayó la

¹⁸ «Como es sabido, L. Kohlberg distingue tres niveles de la conciencia moral: el nivel preconvencional, en el que sólo se enjuician consecuencias de la acción; el convencional, en el que ya se enjuician la observancia y la transgresión de normas, y, finalmente, el nivel postconvencional, en el que también se enjuician las normas a la luz de principios» (J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., vol. 2, p. 260). Véase también *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983.

distancia existente entre 1) la universalidad de la ley abstractamente general y 2) la universalidad procedimental de la ley producida democráticamente como expresión de la «voluntad general».

El discurso racional permite «una práctica pública de recíproca asunción común de perspectivas», que abarca los diversos planos antes mencionados, haciendo patentes los diferentes tipos de normatividad y de deontología: moral, ética, pragmática, política, jurídica.

Muchas tradiciones intelectuales han considerado estos aspectos de forma jerarquizada, piramidal; la moral en la cúspide y la ley humana en la base, concretando parcelas de aquélla. Habermas rechaza tanto la dependencia jerárquica del derecho respecto de la moral, como la asimilación del derecho a la moral, como la concepción meramente positivista del derecho.

Sobre la divergencia de los ámbitos jurídico y moral (plano de la universalidad abstracta antes mencionado, que no debe confundirse con el plano ético ni con el pragmático), afirma: «[...] en Kant y en el primer liberalismo prevalece una idea del imperio de la ley que sugiere que el orden jurídico mismo es de naturaleza exclusivamente moral, o que, en todo caso no es más que una forma de implementación de la moral. Esta asimilación del derecho a la moral me parece errónea. Con el elemento político del derecho entran en juego momentos de naturaleza completamente distinta. No todas las materias que precisan de, y son accesibles a, una regulación jurídica son de tipo moral. Aun cuando la actividad legislativa se hubiese aproximado lo suficiente a las condiciones ideales de una formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes, las decisiones del legislador no podrían basarse sólo en razones morales, y mucho menos las de un legislador ligado a las condiciones del Estado social. [...] la pretensión de legitimidad del derecho positivo, aun cuando se apoyase en una formación racional de la voluntad común, no podría agotarse en la pretensión de validez moral. Con las razones pragmáticas y éticas, en la legitimidad del derecho confluyen elementos de distinta índole: la *legitimidad* se apoya en un más ancho espectro de aspectos de validez que la validez deontológica de las normas morales de acción»¹⁹.

¹⁹ J. HABERMAS, *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990; trad. cast., *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 176-177.

Habermas considera que en la validez jurídica intervienen dos componentes: el racional y el empírico. El primero concierne el conjunto de buenas razones que hace que un sistema jurídico pueda obtener un reconocimiento fundado en la convicción de su legitimidad; el segundo se refiere a la situación *de facto* de los sujetos afectados por dicho sistema, por la que se genera la «expectativa cognitiva de que, llegado el caso, se urgirá coactivamente la observancia general de las distintas normas jurídicas (de ahí que al derecho le baste con la legalidad del comportamiento, es decir, con un comportamiento conforme con las normas)»²⁰.

Una reflexión semejante concierne también a la política: «[...] las cuestiones políticas son susceptibles de un tratamiento discursivo, así desde puntos de vista empíricos y pragmáticos, como desde puntos de vista morales y éticos. Mas estos procesos jurídicamente institucionalizados de formación de opinión están programados para que acaben en una toma de decisiones a plazo más o menos fijo»²¹.

Imparcialidad y universalidad son las características definitorias de la razón práctica, entendida como la discursividad que se aplica a los distintos planos de la moral, la ética, la política y la jurisprudencia, articulando la orientación de las voluntades individual y colectiva cuando se enfrentan a conflictos de acción *con ánimo de justicia*. Habermas considera la *imparcialidad* como uno de los *principios de justicia*; «esta idea de imparcialidad constituye el núcleo de la razón práctica».

Escribe Habermas: «Si dejamos de lado el problema de la *aplicación* imparcial de las normas, la idea de imparcialidad aparece desplegada, bajo el aspecto sobre todo de la *fundamentación* de las normas, en las teorías de la moral y las teorías de la justicia que proponen un procedimiento para poder enjuiciar las cuestiones prácticas desde un punto de vista moral. La racionalidad de tal procedimiento puro, previo a toda institucionalización, se misura viendo si en él el *moral point of view* se hace explícito de forma adecuada»²².

²⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 177.

²¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 181.

²² J. HABERMAS, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», *Kritische Justiz*, 20 (1987), I, p. 12.

5.5. TEORÍAS DE LA JUSTICIA

Habermas considera que en la actualidad existen tres teorías significativas en esta línea de *concepción procedimental* de la justicia:

1) La teoría de la justicia de John Rawls, que utiliza el modelo del contrato social implementado con la idealización de la «posición originaria», a partir del cual establece «las restricciones normativas bajo las que el egoísmo racional de partes libres e iguales tiene que llevar a la elección de principios correctos. La *fairness* de los resultados viene garantizada por el procedimiento de obtención de los resultados»²³.

2) La teoría de L. Kohlberg, basada en el modelo antropológico-psicológico de G. H. Mead. «En vez de una «posición originaria» idealizada, introduce una asunción ideal de *rol*, que exige al sujeto que juzga moralmente ponerse en lugar de todos aquellos que serían afectados por la entrada en vigor de la norma en cuestión»²⁴.

3) La ética del discurso de K. O. Apel y J. Habermas que entiende la argumentación moral como «el procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional».

Habermas cree que la importancia de los análisis llevados a cabo por estas teorías constituye un buen argumento a favor de la superación del positivismo jurídico, de la justificación autónoma de la razón práctica, y de su tesis de que «el derecho procedimentalizado y la fundamentación moral de principios se remiten el uno al otro» y «pueden controlarse mutuamente», puesto que no se confunden, sino que se hacen permeables el uno al otro.

La perspectiva procedimentalista pone de relieve que derecho y moral tienen en común la necesidad de justificar la garantía de validez que es posible alcanzar a través de la racionalidad de sus propios procedimientos. Pero algo les separa de una forma decisiva: los procedimientos jurídicos se encuentran ligados a criterios institucionales que potencian el punto de vista externo del observador imparcial; «el procedimiento de los discursos morales, no regulados jurídicamente, no cumple esta condición. Aquí

²³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 12.

²⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 12.

la racionalidad procedimental es incompleta. La cuestión de si se ha enjuiciado algo desde un punto de vista moral, sólo se puede decidir desde la perspectiva de los participantes. Sobre este punto no hay criterios externos o previos»²⁵.

Una moral consecuentemente postkantiana (que no se apoya en principios metafísicos y que asume el criticismo de la teoría del conocimiento contemporánea), autónoma y procedimentalista, puede explicitar los elementos racionales implícitos en ciertos procedimientos, pero, en cuanto al logro de la determinación de contenidos cognitivos no puede garantizar «ni la infalibilidad, ni la univocidad, ni la obtención del resultado en el plazo deseado. Una moral autónoma sólo dispone de procedimientos falibilistas de fundamentación de las normas. [...] En todos aquellos ámbitos de acción en que conflictos, problemas de situación importantes y materias de carácter social exijan una regulación unívoca, en un plazo determinado y de forma vinculante, han de ser las normas jurídicas las encargadas de resolver las inseguridades que se presentarían si se dejaran a la orientación puramente moral del comportamiento. La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente»²⁶.

Por otra parte, la racionalidad ética atañe la raíz misma del propio procedimiento jurídico. «Un sistema jurídico no adquiere autonomía por sí mismo. Un sistema jurídico solamente es autónomo en la medida en que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa y para la administración de justicia garantizan una formación imparcial del juicio y de la voluntad y por esta vía logran que penetre, tanto en el derecho como en la política, una racionalidad procedimental ética»²⁷.

5.6. RACIONALIDAD Y EFICACIA SOCIAL, DERECHO Y VIOLENCIA

La significativa afirmación habermasiana de que se puede justificar racional y moralmente la necesidad del derecho (así como la coacción que le es inherente), nos lleva a la reflexión sobre qué ocurre con el carácter instrumental que tiene el derecho respecto de la política. «Las normas jurídicas son también me-

²⁵ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 13-14.

²⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 16.

dios para la consecución de objetivos políticos», «para la puesta en práctica de programas políticos», dice el autor. ¿Justifica la moral esta cara del derecho?

Habermas se muestra de acuerdo con Dworkin en su constatación de que en la interpretación y aplicación de las leyes se combinan razones jurídicas con otras de carácter sociopolítico y también moral. «El derecho se sitúa entre la política y la moral.»

La comprensión adecuada de esta cuestión exige poner de manifiesto la base común de los distintos aspectos de la razón práctica y la dependencia de lo político respecto de la legitimación que le procura la racionalidad propia del Estado de derecho, consistente en el desarrollo de instituciones basadas en la soberanía popular, la autonomía de los individuos y la capacidad de éstos de crear una voluntad común mediante el ejercicio de la libre opinión y discusión en el ámbito público. En la interconexión de la racionalidad jurídica, política y moral se decide la posibilidad de resolución de conflictos *socialmente eficaz*, articulada, o la degeneración de los problemas en una diseminación de sus elementos conflictivos, de consecuencias depredadoras.

El uso instrumental que hace la política del derecho puede entenderse en un sentido negativo y en un sentido positivo. Por una parte, el político tiene la obligación de plasmar en leyes los objetivos comunes surgidos de su compromiso con la sociedad, es decir, institucionalizar jurídicamente la voluntad común consensuada en una determinada situación sociopolítica. Por otra parte, esta actuación puede ser negativa si se hace un uso partidista o injusto de esta obligación.

La crítica marxista ha insistido en el hecho del compromiso y la sumisión del poder político tradicional respecto de un sector minoritario de la sociedad, poniendo de relieve la instrumentalización de todo el aparato institucional tradicional en favor de los intereses de dicho sector; con ello planteaban explícitamente el aspecto negativo del uso y abuso del derecho por el poder político, mientras el aspecto positivo se encontraba tan sólo implícito en su práctica política: el pueblo debía tomar el poder para cambiar esta situación. La realidad histórica del último siglo ha mostrado que la lucha armada y el autoritarismo revolucionario tampoco permiten un cambio radical satisfactorio y que es preciso el lento proceso de profundización democrático institucional propio de los Estados de derecho para consolidar las disposiciones racionales en los conflictos sociales.

Son frecuentes los análisis y las teorías unilaterales que insis-

ten tan sólo en un aspecto del complejo proceso por el que se desarrollan en una sociedad las instituciones políticas y jurídicas. Es aún habitual la idea simplista de que el poder político impone leyes y que la vigencia de éstas sólo se sustenta en la fuerza del dominio político.

Aquí deberíamos recordar lo tratado en otra parte de este libro: la discusión sobre la *auctoritas* o la *veritas* (autoridad o razón) como fuentes de jurisprudencia y la diferencia ético-política fundamental que introduce el estado constitucional moderno con la creación de un espacio público libre en el que los actores sociales dirimen sus conflictos y determinan sus objetivos comunes, dotando a la sociedad de una fuente de legitimación basada en razones (capaces de proporcionar no sólo un entendimiento cognitivo, sino convicciones motivadoras de acción).

El poder político no surge en el vacío, su legitimación requiere un marco complejo de carácter institucional, y las actuaciones jurídicas, aunque tengan carácter coactivo, no pueden descansar en la fuerza y en una justificación autoritaria (por lo menos en el Estado de derecho).

Por supuesto, hay que distinguir entre lo que ocurre en los sistemas políticos autoritarios y en el sistema democrático del Estado de derecho, como ha quedado plasmado al hablar del derecho tradicional y de la autonomía del derecho. Una cosa es la organización social basada en la sacralización y jerarquización de los que ostentan el poder (soberano, casta sacerdotal, jueces que administran justicia en nombre del soberano) y la dominación por la violencia de los súbditos de un Estado, y otra distinta la articulación social basada en una legitimación racional de los mecanismos de decisión y arbitraje de conflictos. En la teoría democrática del Estado moderno, surgida a partir de los procesos revolucionarios y constitucionales de los Estados Unidos y Francia, se apela a la razón y a la autonomía de los individuos como fuente de legitimación sustitutiva de los fundamentalismos sacros. Ello implica un cambio significativo en la dinámica de lo que es el poder y sus formas de concreción. La discusión pública de los conflictos de intereses y la definición de objetivos comunes que concretan la voluntad de la soberanía popular son resortes insoslayables de los mecanismos sociopolíticos democráticos.

El concepto de «poder» de Hannah Arendt permite sistematizar la complejidad que introduce esa nueva dimensión transformadora de las relaciones sociopolíticas y jurídicas.

Frente a las definiciones de «poder» y «dominación» de M. We-

ber²⁸ o de T. Parsons, H. Arendt considera que «poder» (*Macht*) es algo que «surge entre personas, cuando actúan conjuntamente, y desaparece tan pronto como se dispersan»²⁹. «El fenómeno que fundamenta el poder no es para Hannah Arendt, como es el caso de Max Weber, la posibilidad de imponer la propia voluntad en una relación social frente a los opositores, sino el potencial de una *voluntad común* elaborada en una comunicación libre de coacción. La autora contrapone el “poder” al “dominio”, es decir, distingue entre la fuerza de una comunicación orientada a la comprensión que logra consenso y la facultad de instrumentalizar una voluntad ajena para fines propios: “El poder tiene su origen en la facultad humana no sólo de actuar o de hacer algo, sino de decidir conjuntamente con otros y de actuar con ellos de común acuerdo”»³⁰.

²⁸ «Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática» (MAX WEBER, *Economía y sociedad*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, p. 43).

²⁹ H. ARENDT, *Vita activa*, Kohlhammer/Piper, Stuttgart/München, 1960, p. 194; vid. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, p. 182 (trad. cast., H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993). Este autor ya se ocupó del concepto de poder en H. Arendt en su trabajo «Hannah Arendts Begriff der Macht», *Merkur*, 1976, 10, pp. 946-960, reeditado luego en J. HABERMAS, *Politik, Kunst, Religion*, Reclam, Stuttgart, 1978, pp. 103-126, y en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, ed. ampliada, pp. 228-248. También en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) Habermas hacía referencias y asimilaba ideas de esta autora: «Como *pendant* de la autoridad se constituye la sociedad burguesa. [...] La actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realiza están emplazadas fuera de los confines del propio hogar; por vez primera son de interés general. Esta esfera privada de la sociedad, esfera que ha adquirido relevancia pública, ha caracterizado, en opinión de Hannah Arendt, la moderna relación de la publicidad con la esfera privada, tan diferente de la antigua, engendrando lo “social”. “La sociedad es la forma de vivir en común en la que la dependencia del hombre respecto de su igual tiene lugar por amor a la vida misma, y ninguna otra cosa llega a alcanzar relevancia pública; y en la que, como consecuencia de ello, las actividades que sirven sencillamente al mantenimiento de la vida no sólo se manifiestan públicamente, sino que están llamadas a determinar la fisonomía del espacio público” (Hannah ARENDT, *Vita activa*, Stuttgart, 1960, p. 47)» (J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, G. Gilj, Barcelona, 1981, pp. 57-58).

³⁰ H. ARENDT, *Macht und Gewalt*, München, 1970, p. 45; vid. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, op. cit., pp. 183-184.

Habermas subraya que para H. Arendt el poder político no es una potencia que impone intereses o decisiones, sino una fuerza «autorizada» que se concreta en la creación del derecho legítimo y el establecimiento de instituciones; la autora desarrolla ampliamente la idea del «hermanamiento del poder comunicativo con la producción del derecho legítimo», tomando como modelo los acontecimientos relativos a la Revolución americana.

A partir de la reflexión sobre esta perspectiva, Habermas llega a la siguiente propuesta: «considerar el derecho como el medio gracias al cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo. Pues la transformación del poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de una *autorización* en el marco de las licencias de la ley. La idea del Estado de derecho se puede interpretar en general como la exigencia de unir el sistema administrativo orientado según el código del poder con el poder comunicativo productor de derecho, y de liberarlo de las influencias del poder social, o sea, de la fuerza entremezclada de los intereses privilegiados. El poder administrativo no debe reproducirse *por sí mismo*, sino que sólo debe regenerarse por la transformación del poder comunicativo. Finalmente, esa transferencia es la que debe regular el Estado de derecho, aunque sin violentar el código del poder mismo, y de ese modo intervenir en la lógica de la autorregulación del sistema administrativo. Considerada desde una perspectiva sociológica, la idea del Estado de derecho sólo ilustra el aspecto político del establecimiento de un equilibrio entre las tres fuerzas de la integración social: dinero, poder administrativo y solidaridad»³¹.

Habermas considera que sus ideas pueden ser una ayuda para profundizar en la idea de Estado de derecho, superando las posiciones positivistas, sin caer en fundamentalismos metafísicos, ni obviar las exigencias metodológicas requeridas por el rigor racional. Dentro de este marco también puede definirse con mayor precisión el protagonismo del derecho en los procesos sociales y su íntima conexión con las otras piezas clave del sistema político.

El ordenamiento jurídico se produce en una lucha de fuerzas contradictorias que proceden de esferas diversas (grupos privilegiados, poder político, poder administrativo, poder de la opinión pública, fuerza autorreguladora del propio sistema jurídico, etc.) y, según Habermas, es un medio fundamental de racionalización

³¹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, op. cit., pp. 186-187.

social, gracias a su unión con el poder comunicativo que se desarrolla en el ámbito público y con el poder político legitimado por éste.

En este marco teórico es fácilmente comprensible la posición de Habermas respecto de algunos conflictos concretos como el de la desobediencia civil. Su forma de plantear esta cuestión ejemplifica su distinción y articulación comprensiva de las distintas formas de poder, la legalidad, la legitimidad y los usos de la fuerza. Trataré de resumir su razonamiento.

El autor distingue entre desobediencia civil y resistencia al ordenamiento constitucional. El concepto de resistencia está contemplado en la Ley Fundamental alemana (*Grundgesetz*, artículo 20) como derecho constitucional de los ciudadanos al rechazo de ordenamientos injustos. Si se aplica este principio a los que practican la desobediencia civil se concluye imputándoles el desprecio y el intento de subversión del Estado de derecho. Pero éste no es el caso de la mayor parte de movimientos de protesta frente a determinadas disposiciones práctico-políticas (el estacionamiento de misiles nucleares, disposiciones y leyes segregacionistas, la intervención armada de un país en los conflictos de otros países, etc.); la discrepancia tiene que ver con cuestiones concretas, con la imposición de determinadas formas de vida, pero no cuestiona ni el Estado democrático de derecho, ni el conjunto de sus leyes, ni el principio jurídico de seguridad que le caracteriza. Como ha indicado Rawls, «para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución, el problema es el de un conflicto de deberes. ¿En qué punto cesa de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos adoptados por tal mayoría) a la vista del derecho a defender las propias libertades y del deber de oponernos a la injusticia?»³².

Habermas opina que la buena salud de la cultura democrática de un Estado de derecho se refleja en su capacidad de hacer aflo-

³² J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 404; vid. J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 57. Este autor subraya la formulación que hace Rawls del concepto de desobediencia civil: «un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno» (vid. HABERMAS, op. cit., p. 55), añadiendo por su parte el carácter eminentemente simbólico del acto, dirigido a apelar «a la capacidad de raciocinio y sentido de la justicia de una mayoría de ciudadanos».

rar y ponderar las razones y la voluntad de justicia que hay detrás de este tipo de actos. Aunque es un terreno difícil, de límites imprecisos³³, es preciso reconocer sus fundamentos morales. La pieza clave de éstos no es para Habermas la conciencia individual³⁴, sino la petición pública de reflexión y de cambio de rumbo en cuestiones que afectan a la colectividad, sobre la base de razones justificadas (especialmente la discutible legitimidad de ciertas normas legales, es decir, la presumible injusticia de ciertas normas legales formalmente correctas). «La posibilidad de una desobediencia civil justificada solamente puede darse a los ojos del sujeto a partir de la circunstancia de que las normas legales de un Estado democrático de derecho pueden ser ilegítimas; e ilegítimas no sólo según las pautas de alguna moral privada, de un privilegio o de un acceso privilegiado a la verdad. Lo determinante son exclusivamente los principios morales evidentes para todos en los que el Estado constitucional moderno fundamenta su esperanza de ser reconocido libremente por sus ciudadanos. No se trata del caso extremo de un orden injusto, sino de un caso normal que se producirá siempre ya que la realización de los más ambiciosos fundamentos constitucionales de contenido universalista es un proceso a largo plazo que no discurre históricamente de modo rectilíneo, sino que se caracteriza por errores, resistencias y derrotas»³⁵.

Ni el Estado democrático ni el sistema jurídico que lo constituye son realidades históricas perfectas, sino «una empresa accidentada, irritante, encaminada a establecer o conservar, a renovar o ampliar un ordenamiento jurídico legítimo en circunstancias cambiantes». Por ello, «la presión plebiscitaria de la desobediencia

³³ «Por supuesto, también pueden equivocarse quienes toman sus convicciones morales no como un privilegio, sino como justificación exculpatoria de su desobediencia en casos concretos. Los locos de hoy no tienen por qué ser los héroes de mañana; muchos de ellos siguen siendo mañana los locos de ayer. La desobediencia civil se mueve en la penumbra de la historia contemporánea, lo cual hace que sea difícil para los coetáneos una valoración político-moral del acto» (J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 61).

³⁴ «Quien quebranta las leyes apelando a su conciencia, recaba para sí derechos que nuestro Estado democrático de derecho no puede reconocerle a nadie si quiere salvaguardar la seguridad y la libertad de todos los ciudadanos. Quien practica la desobediencia civil en el Estado de derecho juega con la seguridad jurídica, uno de los supremos y más vulnerables logros culturales, ya que, como dice Geissler, "suspende el hacha sobre la democracia"» (J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., pp. 56-57).

³⁵ J. HABERMAS, op. cit., p. 60 (trad. corregida según original alemán, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., p. 87).

cía civil suele ser a menudo la última oportunidad para corregir los errores en el proceso de la aplicación del derecho o para implantar innovaciones. [...] Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia *prima facie* puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos la violación civil de los preceptos son experimentos moralmente justificados, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni la creencia de sus ciudadanos en su legitimidad»³⁶.

La frágil concreción histórica de los Estados democráticos difícilmente puede reducir la tensión entre «la garantía de seguridad jurídica de un Estado que ejerce el monopolio de la violencia y la aspiración legitimatoria del ordenamiento del Estado democrático de derecho». Pero ello no puede ser una justificación para el autoritarismo de Estado (aunque éste sea constitucional) o el legalismo autoritario³⁷.

El Estado democrático de derecho aspira a consolidarse en una doble dimensión: garantizar la paz interior y la seguridad jurídica y legitimar sus actuaciones por el reconocimiento racional y la convicción de los ciudadanos. Genera, por tanto, una dinámica entre dos fuerzas, la aplicación sin excepciones de la coacción de la ley y la búsqueda razonada de convicciones, de la que depende el desarrollo institucional equilibrado.

A partir de esta idea, Habermas distingue entre *la obediencia incondicional a la ley* y *la obediencia cualificada*. En cuestiones fundamentales no puede exigirse la primera, sino que debe alcanzarse la segunda, basada en principios morales, sean legales o no.

³⁶ J. HABERMAS, op. cit., p. 61. Las últimas frases son tomadas de R. Dworkin.

³⁷ «Encajonados entre el positivismo jurídico y el fetichismo del poder, muchos de nuestros juristas están tan anclados en el monopolio estatal de la violencia que aplican incorrectamente la línea de separación entre el derecho y la violencia, precisamente allí donde escinde la cultura política de una comunidad democrática avanzada y arranca las raíces político morales de los órganos del Estado» (J. HABERMAS, «Derecho y violencia. Un trauma alemán», en *Ensayos políticos*, op. cit., p. 73). Y más adelante: «[...] hoy la seguridad jurídica en la República Federal aparece amenazada desde dos lados: no solamente desde el instrumentalismo y la enajenación jurídica de quienes están dispuestos a cruzar la frontera de la desobediencia civil, sino también por el legalismo autoritario de aquellos que, provistos del escueto poder de definición de los juristas, trazan de tal modo la frontera entre el derecho y la violencia que no solamente cabe pensar al desobediente civil, sino también descalificarlo moralmente.»

«De un lado, el Estado, apoyado en el monopolio de la violencia, tiene que garantizar el respeto a las leyes si todas las personas han de moverse dentro de su marco con igual libertad y autonomía. De otro lado, la aspiración a la legitimación del Estado democrático de derecho no queda satisfecha por el hecho de que las leyes, sentencias o medidas se dicten, pronuncien o adopten según el procedimiento prescrito. En cuestiones fundamentales no es suficiente la legitimidad procedimental: el propio procedimiento y la totalidad del ordenamiento jurídico han de poder justificarse fundamentándose en principios. Estos fundamentos que legitiman la propia Constitución han de contar con reconocimiento por lo demás con independencia de que el derecho positivo coincida con ellos o no. Si ambos órdenes están escindidos ya no cabe exigir una obediencia incondicional frente a las leyes»³⁸.

5.7. EL PRINCIPIO DE DEMOCRACIA. DERECHOS FUNDAMENTALES

La noción de «derechos fundamentales» es inseparable de la noción de Estado democrático de derecho que ha cristalizado en el mundo occidental en los dos últimos siglos y del proceso evolutivo (teórico y empírico) que ha tenido lugar en la vertebración de las instituciones políticas desde el Estado liberal de derecho y la formulación de la democracia formal hasta llegar al Estado social de derecho (que pretende responder a las exigencias de justicia social y profundizar en los cauces jurídicos de participación y representación de la soberanía popular)³⁹.

Las ideas reguladoras del Estado democrático de derecho implican no sólo la salvaguardia institucional de la soberanía popular y la realización efectiva de la participación y el control del poder, sino también la materialización de la no discriminación y de la igualdad de oportunidades mediante la introducción de fórmulas racionales de justicia social.

Con todo, tener en cuenta esta relación histórica entre el esta-

³⁸ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 83.

³⁹ Una ampliación de estas ideas se encontrará en mi trabajo «Derechos fundamentales y ciudadanía europea según J. Habermas», presentado en las XVI Jornadas de Estudio sobre «La Constitución española en el ordenamiento Comunitario Europeo (I)», diciembre de 1993, organizadas por el Ministerio de Justicia, Centro de Publicaciones, Madrid, 1995.

blecimiento del Estado democrático de derecho y los derechos fundamentales, si bien contribuye a disipar confusiones, no alcanza a resolver la determinación precisa del conjunto de los derechos fundamentales universales y su justificación o fundamentación. Ello significa asimismo una carencia explicativa del vínculo entre la perspectiva de las realizaciones histórico-políticas (con sus limitaciones empíricas) y la perspectiva del universalismo racional.

En *Faktizität und Geltung*⁴⁰ Habermas considera que «la comprensión de los derechos fundamentales propuesta desde la teoría del discurso debe aclarar la conexión interna entre derechos humanos y soberanía popular y resolver la paradoja del origen de la legitimidad a partir de la legalidad»⁴¹.

El derecho es un *medium* que presupone derechos y constituye un sistema de acción que permite sistematizar las expectativas de conducta, organizar el dominio político y justificar la fuerza coactiva de la ley. Pero el *derecho legítimo* sólo admite una base para esta coacción: la justificación racional y la fuerza de la convicción que deben acompañar el establecimiento y la práctica del derecho. La facticidad del derecho legítimo va de la mano de la facticidad del acuerdo racional sobre su validez. El derecho sanciona derechos según procedimientos y fórmulas que a su vez pueden ser válidos o no⁴².

Cualquier sistema de derechos moderno implica la noción de *autonomía* de los ciudadanos, ya que es el elemento indisoluble de la concepción democrática de derechos de la persona.

Hay que distinguir entre *autonomía privada* y *autonomía pública*. Ambas son fundamentales para la definición del ciudadano. El Estado democrático moderno se caracteriza por el reconocimiento de autonomía personal en ese doble sentido, asumiendo el presupuesto de que los ciudadanos a los que concierne la ley son a su vez los autores de la misma. A partir de la noción de autonomía, en su doble vertiente privada y pública, podemos comprender la íntima relación que existe entre derechos humanos y soberanía popular.

¿El concepto de autonomía tiene su raíz en la perspectiva moral o en la perspectiva del derecho? Habermas cree que se puede

⁴⁰ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.

⁴¹ J. HABERMAS, op. cit., p. 157.

⁴² J. HABERMAS, op. cit., pp. 151 ss.

concebir la idea de autonomía en un sentido general y «neutro» (respecto de la disyuntiva moral/derecho) a partir de dos principios: 1) el principio del discurso y 2) el principio de democracia. El primero subyace a la institucionalización de las formas jurídicas que posibilitan el segundo, así como al proceso de implementación del derecho; el segundo ensambla el principio del discurso y la forma jurídica.

El principio del discurso (D) establece:

válidas son en rigor aquellas normas de acción que podrían aceptar todos los posibles afectados como participantes en discursos racionales⁴³.

El principio de democracia se refiere al

sentido realizativo de la praxis de autodeterminación de aquellos que forman parte de un colectivo de derecho y se reconocen mutuamente como miembros libres e iguales de una asociación voluntariamente aceptada⁴⁴.

Habermas cree que este principio de democracia debe situarse a un nivel distinto del principio moral⁴⁵. El principio de democracia aporta una especificación relevante al principio general del discurso:

[son válidas aquellas normas de acción] que se presentan en forma jurídica y pueden ser justificadas con ayuda de razones pragmáticas, ético-políticas y morales (y no sólo con ayuda de razones morales)⁴⁶.

⁴³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 138. Por «discurso racional» el autor entiende «la búsqueda del entendimiento acerca de pretensiones de validez problemáticas, en la medida en que tiene lugar bajo condiciones de comunicación que hacen posible la libre discusión de temas y aportaciones, informaciones y razones, dentro del espacio público constituido por obligaciones inlocutivas. Indirectamente la expresión se refiere también a las negociaciones (*Verhandlungen*) en cuanto reguladas por un procedimiento discursivamente fundado» (*op. cit.*, pp. 138-139).

⁴⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵ Entiende por principio moral la especificación del principio general del discurso relativa a «aquellas normas de acción que sólo pueden ser justificadas bajo el punto de vista de la consideración igualitaria de intereses» (J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 139).

⁴⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 139. Como se ha expuesto en un capítulo anterior, en esa obra y en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, el autor ha distinguido tres usos de la razón práctica: el pragmático (perspectiva utilitarista), el ético (perspectiva de la vida buena) y el moral (principios universales).

El concepto de forma jurídica (*Rechtsform*) permite «estabilizar las expectativas de conducta social de una manera explícita». El *status* de las personas de derecho puede delimitarse con el concurso de este concepto y el principio del discurso (que permite examinar la legitimidad de las normas de acción).

Con la ayuda de dichas nociones, Habermas introduce cinco categorías generales de derechos fundamentales, a partir de las cuales se ha de llegar a formulaciones más concretas:

- (1) «Derechos fundamentales que se derivan de la conformación (*Ausgestaltung*) políticamente autónoma del *derecho al mayor grado posible de libertades de acción subjetivas iguales para todos*»⁴⁷.

Esta caracterización explícita el contenido del principio del discurso en la forma jurídica; la forma de derechos subjetivos por sí sola no permite conocer las leyes legítimas; la legitimación requiere las condiciones de la compatibilidad y la garantía de la autonomía de todos y cada uno por igual; autonomía y reciprocidad vienen exigidas por el principio del discurso.

Estos derechos implican de manera necesaria otras dos categorías de derechos:

- (2) «Derechos fundamentales que se derivan de la conformación políticamente autónoma del *status de un miembro* en una asociación voluntaria de aquellos que forman parte de un colectivo de derecho»⁴⁸.

Aquí se incluye la referencia a la situación jurídica de los distintos miembros de cada sociedad concreta. Todo código establece límites entre los que son miembros y los que no lo son, entre ciudadanos y foráneos, y determina formas coactivas de protección de tales límites. En las sociedades organizadas como Estado se trata del concepto de nacionalidad y el *status* legal de cada nacional dentro de la organización social. «De la aplicación del principio del discurso resulta que cualquier persona ha de ser protegida del desposeimiento unilateral de los derechos de nacionalidad, pero ha de tener el derecho a renunciar al *status* de un nacional. El derecho a la emigración implica que la asociación

⁴⁷ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 155.

debe sustentarse en un acto (por lo menos supuesto) de consentimiento por parte del nacional. Igualmente, la inmigración (dicho de otro modo, la ampliación de la comunidad de derecho a los foráneos que quieren adquirir los derechos de ciudadanía) requiere una regulación que interesa tanto a los ciudadanos-miembros como a los candidatos»⁴⁹.

- (3) «Derechos fundamentales que resultan directamente de la *reivindicabilidad* de los derechos y la conformación políticamente autónoma de la *protección jurídica* individual»⁵⁰.

La concreción de esta formulación general tiene que ver con las garantías procesales. «A la luz del principio del discurso se pueden fundamentar los derechos fundamentales de acceso a la administración de justicia, los cuales aseguran a todas y cada una de las personas idéntica protección jurídica, igual derecho a ser oído, igualdad en la aplicación del derecho, igual trato ante la ley, etc.»⁵¹.

Estas tres categorías de derechos se refieren a los participantes en el sistema en cuanto personas sujetas al derecho; la siguiente tiene que ver con las personas en cuanto *autores* del ordenamiento jurídico (puesto que éste depende de la soberanía popular):

- (4) «Derechos fundamentales a la participación, en condiciones de igualdad de oportunidades, en los procesos de formación de opinión y voluntad común, en los cuales los ciudadanos ejercen su *autonomía política* y a través de los cuales establecen el derecho legítimo»⁵².

Finalmente, en referencia a las condiciones materiales de las distintas situaciones concretas y con el objetivo de hacer posible el cambio en la interpretación y la configuración de la autonomía privada y pública,

- (5) «Derechos fundamentales a la satisfacción de las condiciones de vida que estén garantizadas social, técnica y ecológi-

⁴⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 156.

⁵¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 159.

⁵² J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 156.

camente, en la medida en que sea necesario para un disfrute en igualdad de oportunidades de los derechos cívicos mencionados en (1) a (4)»⁵³.

La posición de Habermas pretende establecer la justificación de los derechos fundamentales sobre la base de la *reconstrucción racional* de lo que es inherente a las capacidades realizativas del ser humano (principio del discurso), las cuales han permitido el desarrollo sociopolítico que ha dado lugar al Estado democrático de derecho (principio de democracia).

No es por consiguiente una justificación iusnaturalista, ni positivista, ni moral. El hecho de apelar al principio del discurso sitúa la fundamentación en esa zona previa y también constitutiva del razonamiento moral; y compaginar esto con la forma jurídica y el principio de democracia implica la imbricación de la discursividad de los principios fundamentales respecto de la positividad del derecho y de la realización del sistema político democrático.

La moralidad, que concierne a los principios de acción y que no debe confundirse con la teoría ética, es inherente al derecho como *factum* (en sus reglas de constitución: imparcialidad, universalidad, etc.) desde el que es posible trascender la contingencia del derecho positivo mismo y generar los elementos críticos pertinentes a su racionalidad (autorregulación). Derecho y moralidad se inscriben en el ámbito de la «razón práctica», sin supeditaciones metafísicas del uno a la otra, sino encontrándose en el campo empírico de la acción humana y en el campo teórico de la explicitación y el análisis de su común racionalidad.

Desde la perspectiva cognoscitiva y normativa, derecho y moral son ámbitos separados y complementarios; pero Habermas subraya que desde la perspectiva procedimental se produce un «simultáneo entrelazamiento de moral y derecho» (*gleichzeitige Verschränkung von Moral und Recht*).

Habermas considera que la moral y el derecho desarrollan juicios y argumentos de características diferentes a partir de una raíz común (principio del discurso) y no estima acertada la subordinación jerárquica del derecho respecto de la moral característica de las concepciones tradicionales.

⁵³ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 156-157.

5.8. EL MODELO DE POLÍTICA DELIBERATIVA

Esta enunciación de derechos fundamentales, así como lo tratado en los apartados precedentes, nos permite comprender que para Habermas la piedra de toque de la democracia consiste en la posibilidad real de que los individuos puedan «influir en la transformación democrática de su propia situación» («posición jurídica reflexiva»); esto requiere que tanto las formulaciones de las leyes como la práctica jurídica garanticen los derechos de participación política incluyendo la posición jurídica reflexiva. Ni el Estado de derecho liberal, ni el Estado de derecho social garantizan por sí mismos la democracia en este sentido; ambos pueden otorgar derechos de forma paternalista. Habermas aboga por un sentido de ciudadano democráticamente activo⁵⁴, que implica un *modelo de política deliberativa*, «un modelo que ya no parte del macrosujeto de una totalidad social, sino de discursos enlazados entre sí de forma anónima. Y que atribuye la carga principal de las expectativas normativas al procedimiento democrático y a la infraestructura de una opinión pública política alimentada por fuentes espontáneas»⁵⁵.

Estas ideas se desarrollan en el capítulo VII de *Facticidad y validez* y en otras investigaciones recientes⁵⁶. La teoría del discurso permite delimitar un modelo de democracia que supera la concepción liberal (que legitima el Estado sobre la base del contrato social, por el que los individuos ceden parte de sus derechos al poder político y éste tiene la función de arbitrar en los conflictos entre intereses privados e intereses sociales) y también supera la concepción republicana (que concibió el poder político como gestor y garante de la soberanía del pueblo y como el instrumento para la construcción de una comunidad política, pero que se ha visto enfrentada a los problemas de diversas disfunciones de organización, la burocratización, etc.).

⁵⁴ Cita a R. Grawert y su concepto de ciudadanía como «la institución jurídica a través de la cual el individuo que pertenece a un Estado es incluido como miembro activo en el contexto concreto de acción de este Estado» (vid. R. GRAWERT, «Staatsvolk und Staatsangehörigkeit», *Handbuch des Staatsrechts*, J. ISENSEE y P. KIRCHHOF (eds.), Müller, Heidelberg, 1987, p. 684; cit. en J. HABERMAS, *Ciudadanía política e identidad nacional*, op. cit., p. 69).

⁵⁵ J. HABERMAS, op. cit., p. 81.

⁵⁶ J. HABERMAS, «Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit», en *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*, Reclam, Leipzig, 1990 y otros trabajos en curso de publicación como «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat».

El concepto de soberanía popular cobra nuevo vigor desde la perspectiva de un proceso permanente de intercambio comunicativo y formación de opinión pública. Ésta se articula desde la intersubjetividad y la interacción permanente de los miembros de una sociedad y tiene la fuerza social integradora de la solidaridad. Sólo cuando la trama comunicativa permite este ejercicio permanente de derechos individuales y de expresión social puede desarrollarse una dinámica de relaciones entre la sociedad civil y el Estado en la que se haga efectivo el vínculo permanente entre las instituciones políticas y la voluntad común que las justifica.

Con la idea de democracia deliberativa, basada en las nociones de acción comunicativa y discurso (perspectiva crítica, autorreflexiva), Habermas quiere esbozar la imagen de una «sociedad descentralizada» que se caracteriza por un espacio público político que sirve para la manifestación, la identificación y el tratamiento de los problemas sociales. En ella son posibles las «interacciones entre la formación de la voluntad institucionalizada jurídica y estatalmente y la opinión pública movilizadora por la cultura, que, a su vez, encuentran una base en las asociaciones de una sociedad civil equidistantes del Estado y la economía»⁵⁷.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 365.

CAPÍTULO 6

LAS CRÍTICAS A HABERMAS

6.1. EL AMPLIO PANORAMA DE LA CRÍTICA

Son muchas las críticas que han llovido y llueven sobre la filosofía habermasiana. Presentaré aquí una selección, intentando mostrar la riqueza de materiales conceptuales generada por la discusión y las perspectivas abiertas por este debate.

Me referiré a autores de distintas áreas lingüístico-culturales. En primer lugar, un filósofo alemán situado en una línea dialógico-crítica (Wellmer) y otros representantes de posiciones hermenéutico y analítico-fenomenológicas (Apel, Bubner, Tugendhat); en segundo lugar, autores como Fulda y Agnes Heller; en tercer lugar, Hans Albert, defensor del racionalismo crítico, que mantiene su debate con Habermas desde hace treinta años; en cuarto lugar, el sociólogo británico A. Giddens y el estadounidense Rorty; en quinto lugar, en el capítulo siguiente, trataré de algunos investigadores españoles que se han destacado por su actitud crítica ante la obra de Habermas. Finalmente, llevaré a cabo una reflexión personal, subrayando aquellos aspectos que, en mi opinión, merecen especial atención.

Los interesados en ampliar estas referencias críticas pueden estudiar la posición de otros autores en las obras colectivas siguientes: J. B. Thompson y D. Held (ed.), *Habermas: Critical debates*¹; R. J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*²; A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*³; S. Benhabib y F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*⁴; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*⁵, así como en

¹ The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.

² Polity Press, Cambridge/Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. 35-66; trad. cast., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.

³ Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989².

⁴ The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

⁵ The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

diversos trabajos críticos que se citan en la bibliografía que figura al final de este libro.

6.2. ALBRECHT WELLMER

Albrecht Wellmer (1933), antes profesor de filosofía de la Universidad de Constanza (Alemania) y ahora de la Universidad Libre de Berlín, es autor de *Teoría crítica de la sociedad y positivismo* (1969), *Filosofía práctica y Teoría de la sociedad* (1979), *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (1985) y *Ética y diálogo* (1986)⁶. En este último desarrolla sus críticas a Habermas, ampliadas en trabajos posteriores como «¿Qué es una teoría pragmática del significado? Variaciones sobre el enunciado "entendemos un acto de habla cuando conocemos aquello que lo hace aceptable"»⁷.

En el primer número de la revista *Isegoría* (1990) se publicó la traducción de un trabajo suyo titulado «Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el "giro lingüístico" de la Teoría Crítica», escrito originalmente en inglés en 1974. Por ello el autor se vio obligado a añadir un *Postscriptum* (1989) en el que advierte de los cambios históricos e intelectuales que separan el contexto del primer escrito y el contexto de este último.

En artículos como «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración»⁸ ha clarificado conceptos relevantes de la obra habermasiana

⁶ Albrecht WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969; trad. cast., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979; *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Konstanz, 1979; *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985; trad. cast., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993; *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986; trad. cast., *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994.

⁷ Albrecht WELLMER, «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz "Wir verstehen einer Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht"», en A. HONNETH, T. MCCARTHY, C. OFFE y A. WELLMER (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989², pp. 318-370.

⁸ Albrecht WELLMER, «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment» en R. J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 35-66; trad. cast., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 65-110.

frente a otros críticos menos minuciosos, mostrando «que lo que el crítico *accepta* es suficiente para validar la postura general de Habermas» (se refiere a argumentos característicos de autores «aristotélicos de izquierdas» o «hermeneutas de izquierda»). Utilizaré estas reflexiones como introducción al trabajo de Wellmer, para seguir luego con su intensa crítica.

Wellmer considera que Habermas ha «traducido» la teoría crítica de la sociedad a los términos de una teoría de la acción comunicativa, de tal modo que ha establecido un nuevo marco conceptual desde el que se pueden distinguir diferentes tipos de racionalidad y de acción y, con ello, superar algunos planteamientos de Marx, Weber, Horkheimer y Adorno.

Frente a Marx, Habermas muestra «que las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse *simplemente* como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que [...] deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo»⁹ y que éste debe diferenciarse de los aprendizajes científicos y técnicos.

Frente a Weber, la teoría habermasiana considera que ese proceso de aprendizaje colectivo en el que surge la moralidad universal y las concepciones legales universales (concepción democrática moderna sobre la base de los derechos humanos) debe distinguirse de los procesos de racionalización formal y burocrática.

Frente a Horkheimer y Adorno, la teoría de la acción comunicativa permite analizar la racionalidad implícita en las instituciones democráticas modernas (aunque en sus realizaciones concretas sólo aparezca de forma distorsionada).

La perspectiva dialógica y el concepto de racionalidad comunicativa (basada en el reconocimiento mutuo entre los diferentes individuos) permite medir hasta qué punto el desarrollo de la sociedad capitalista se caracteriza por la preponderancia de la dinámica funcional sistémica en detrimento de la racionalidad comunicativa, a pesar de las declaraciones de principios constitucionales.

La distinción entre integración sistémica e integración social muestra los distintos mecanismos que subyacen a las dinámicas que facilitan o entorpecen la integración. Las acciones sociales requieren coordinación y ésta puede reducirse a la mera adecuación a los mecanismos sistémicos relativos a los medios (dinero,

⁹ A. WELLMER, *op. cit.*, versión española, p. 89.

poder, por ejemplo), o, por el contrario, puede también incluir las orientaciones de la acción que los actores individuales son capaces de asumir gracias al intercambio comunicativo (éste implica compartir un mundo simbólico, pretensiones de validez referidas a fines, etc.). «Sin embargo, lo que ha sucedido en la historia real del capitalismo es que las fuerzas de racionalización del sistema y la diferenciación del sistema han demostrado ser superiores a las de la racionalización comunicativa»¹⁰. Por ello Habermas denuncia la «colonización del mundo de la vida» por parte de los mecanismos sistémicos.

Wellmer presenta la nueva configuración de los conceptos de «sociedad emancipada» e «institucionalización de la libertad» que supone esta perspectiva: «en una sociedad emancipada el mundo de la vida no estaría ya sometido a los imperativos del mantenimiento del sistema; un mundo de la vida racionalizado sometería más bien los mecanismos sistémicos a las necesidades de los individuos asociados»¹¹. «La teoría de Habermas, en primer lugar, establece un puente en el vacío existente entre una perspectiva «hegeliana» sobre los diferentes procesos de diferenciación de las sociedades modernas, por un lado, y la perspectiva utópica, por otro, de la crítica de la economía política llevada a cabo por Marx. Ésta hace posible que podamos comprender el problema marxista de la emancipación como el problema político e histórico de una nueva *institucionalización* de la libertad en el mundo moderno, mientras que hace inteligible al mismo tiempo la perspectiva utópica inherente a este proyecto *histórico*. Y la teoría de Habermas establece un puente, en segundo lugar, entre el vacío existente entre una perspectiva weberiana, por un lado, y la idea de Marx del progreso histórico, por otro. Así pues, establece un vínculo inteligible entre la dinámica *negativa* que existe en el progreso del capitalismo actual y un *proyecto* histórico emancipatorio en sentido marxista»¹².

Contra este «racionalismo utópico» se han planteado críticas basadas en la idea de que la acción comunicativa y el discurso racional «no pueden generar en último término instituciones legítimas (el poder legítimo), sino que sólo las instituciones legítimas (el poder legítimo) podría establecer la libre acción comunicativa

¹⁰ A. WELLMER, *op. cit.*, p. 94.

¹¹ A. WELLMER, *op. cit.*, p. 97. (He introducido alguna variante en la traducción. Véase texto inglés, p. 57.)

¹² A. WELLMER, *op. cit.*, p. 99. (Texto inglés, p. 58.)

como un mecanismo de coordinación social». De ello se deriva que «no existe una solución racional del problema de una institucionalización de la libertad»¹³.

Lo que aquí se discute es una cuestión nuclear de la concepción de la democracia, puesto que si es imposible la legitimación racional del ejercicio de la libertad, la única posibilidad que queda ha de apoyarse en la opinión de la mayoría, con toda la fragilidad y casuística que ello supone. La diferencia entre un discurso racional legitimador o la cancelación de conflictos por la decisión de la mayoría representa dos formas de entender los procesos de legitimación. «Discurso racional» significa aquí la posibilidad de establecer enunciados generales válidos *a priori*, incontrovertibles porque su negación supondría caer en una autocontradicción realizativa (abarca pues la dimensión trascendental y de facto), mientras que apelar a la opinión de la mayoría implica la aceptación de enunciados generales sancionados de facto (validez *a posteriori*). En el caso concreto de la democracia, la concepción racional cree poder desarrollar un discurso legitimador desde el que se establecen sus bases, la concepción no racional (meramente empírica) cree que no hay más fuerza justificadora que el hecho del consenso realizado en cada contingencia histórica.

Wellmer considera que incluso los que defienden la alternativa de la sanción de la mayoría, al aceptar la legitimación del consenso democrático, admiten de hecho la fuerza de la argumentación racional y la coordinación de la acción mediante la comunicación. «El resultado de mis consideraciones es que el principio de coordinación consensual debe considerarse como el núcleo normativo del mismo consenso democrático»¹⁴. Si se admite este principio como base de toda legitimación normativa, debemos convenir «que existe un “más” o “menos” con respecto a la legitimidad democrática; el estándar (interno) de este “más” o “menos” se expresa precisamente por medio de la idealización normativa que Habermas deriva de su noción de la racionalidad comunicativa. Esto significa, sin embargo, que la acción comunicativa en el caso ideal se convertiría en el mecanismo exclusivo; no de la coordinación de la acción, ya que suponemos que persisten formas sistémicas de integración, sino

¹³ A. WELLMER, *op. cit.*, p. 100.

¹⁴ A. WELLMER, *op. cit.*, p. 103.

de asegurar el consenso y considerar la divergencia. Ni que decir tiene que tal forma de vida no se hará nunca realidad; lo importante aquí no es qué será históricamente posible, sino cómo debe entenderse la “gramática profunda” de nuestros proyectos históricos»¹⁵.

Desde esta perspectiva en la que puede profundizar gracias a Habermas, Wellmer desarrolla una crítica minuciosa del principio universal de la ética del discurso.

Con el principio fundamental (U)¹⁶ Habermas cree poder dilucidar y justificar la validez de las acciones morales y también la de las normas; ello implica una «asimilación conceptual» entre problemas de validez moral y jurídica que Wellmer considera errónea. En *Ética y diálogo* escribe: «En el principio fundamental (U) se “mezcla” un principio moral universal con un principio de legitimidad democrático de forma tan poco clara que, en último término, no puede ser convincente ni como principio moral, ni como principio de legitimidad»¹⁷.

Wellmer analiza las distintas imbricaciones de la consideración moral y jurídica del principio con los planos ideal y fáctico, poniendo de manifiesto las insuficiencias del enunciado habermasiano para la articulación de uno y otro de forma coherente. El principio moral establece que todas las personas, en las condiciones ideales de discurso, podrían estar de acuerdo en que el cumplimiento general de normas como «no debes mentir» presupone las condiciones ideales del entendimiento e iguales intereses de todos; pero no dice nada de cómo debemos actuar en las condiciones de entendimiento reales. Cuando consideramos su aplicación a situaciones concretas se presentan dificultades de diversa índole: en la medida en que tengamos que establecer un discurso bajo las condiciones de que la mentira puede salvar a las víctimas de los verdugos, no podemos hablar de un consenso no coactivo, ni de la aplicación sin excepciones de la norma citada. Y los con-

¹⁵ A. WELLMER, *op. cit.*, p. 104.

¹⁶ Principio moral U: «Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, pueda ser aceptada libremente por todos los afectados.»

Postulado ético discursivo D: «toda norma válida podría lograr la aceptación de todos los afectados, siempre que éstos pudieran participar en un discurso práctico» (vid. J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, *op. cit.*, p. 132, recuérdese el capítulo 4 del presente libro).

¹⁷ A. WELLMER, *Ethik und Dialog*, *op. cit.*, p. 55.

senso reales, en condiciones no ideales, no solucionan nuestros problemas morales reales.

Asimismo, según Wellmer, la teoría de Habermas se construye sobre el supuesto de la equiparación de la problemática de la rectitud moral y la de la validez normativa. Se utiliza la idea de consenso como teoría de la verdad y concepto de justificación.

Es preciso distinguir entre la racionalidad y la verdad de los consensos, decir con claridad que el consenso racional no puede ser un criterio de verdad, y no caracterizar la racionalidad de los consensos de una manera formal.

El concepto de consenso y la *racionalidad* del consenso implican el rasgo distintivo de un acuerdo basado en buenas razones, en razones convincentes, no en la fuerza de la coacción, el miedo o el «bloqueo psicológico». La *verdad* del consenso depende del carácter concluyente de las razones. Desde la perspectiva interna de los participantes en la comunicación la racionalidad y la verdad del consenso van parejas; pero esto no significa que la racionalidad del consenso sea una «razón complementaria» de la verdad. De la no-verdad de los consensos no puede inferirse automáticamente su falta de racionalidad, ni de la racionalidad de los consensos puede inferirse su verdad.

La necesidad de recurrir a la distinción entre consenso y consenso racional «infinito» que se encuentra en Habermas y Apel para solucionar los problemas de la distancia existente entre el acuerdo alcanzado en una situación concreta (contextual y falible) y las reformulaciones que pueden advenir posteriormente muestra hasta qué punto pende de un hilo la pretensión de superar el relativismo y el formalismo propia de la teoría consensual de la verdad.

El «consenso racional infinito» no es ningún «objeto de experiencia posible», sino una idea relativa a los límites de la experiencia posible. «De acuerdo con esto, cambia el posible *sentido* de una teoría consensual de la verdad: si la carga de verdad no se encuentra en *todo* consenso racional, sino sólo en un consenso racional *infinito*, entonces la teoría pierde todo el contenido explicativo que Habermas le quería dar»¹⁸.

La idea de un consenso infinito es una caracterización formal posible a partir de la situación ideal de habla; el concepto de consenso alcanzado con argumentos no puede ser equiparado al con-

¹⁸ A. WELLMER, *op. cit.*, p. 78.

cepto de un consenso definido como aquel que no tendrá contraargumentos posibles en el futuro. Por ello Wellmer distingue dos versiones de la teoría del consenso, una fuerte y otra débil: la débil es aquella que convierte el consenso racional infinito en instancia de verdad. Tanto Habermas como Apel trabajan con las dos ideas, si bien Apel ha desarrollado más extensamente esta versión débil.

Para Wellmer sólo una versión fuerte de la teoría del consenso, que establezca criterios de racionalidad y de verdad, puede lograr la justificación de deberes y normas morales.

La comunidad ideal de comunicación está presente en la comunidad *real* de comunicación, en el sentido de que «está presente en la forma de todos los argumentos posibles que pudieran ser expresados por los participantes de una comunidad de comunicación ilimitada. Sin embargo, esta comunidad de comunicación virtualmente presente es «ideal» en un doble sentido: es ideal, primero, porque sólo está presente en la forma de *argumentos* posibles, que pudieran ser expresados por personas reales y desde un gran número de perspectivas; está presente como una comunidad de argumentadores, en la que sólo cuenta la coacción de la no coacción del mejor argumento. Y, en segundo lugar, esta comunidad es ideal porque nos referimos con ello a una comunidad de comunicación ilimitada que estuviera reunida en un mismo tiempo ideal. En este sentido, pues, se puede establecer fácilmente que la consideración de una comunidad ideal de comunicación es también constitutiva para las situaciones reales de argumentación. La idealización explícita aquí de hecho una condición de sentido, lo que nosotros entendemos por «argumentación racional» o también «deliberación racional»¹⁹.

La comunidad ideal así entendida es un concepto que expresa las condiciones de racionalidad que subyacen en toda comunidad real de comunicación. Wellmer, de acuerdo con Apel, admite el carácter «irrebasable» de las reglas del discurso explicitadas por estos conceptos, pero denuncia también la imposibilidad de lograr un fundamento último de la moral o un indicio de reconciliación última a través de esa consideración idealizada de la argumentación.

¹⁹ A. WELLMER, *op. cit.*, pp. 111-112.

6.3. KARL OTTO APEL

Karl Otto Apel (1924), profesor emérito de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Francfort, ha sido durante años colega y dialogante crítico de Habermas.

Como he indicado en un libro anterior²⁰, Apel asume conceptos de la filosofía hermenéutica, la fenomenología, la filosofía de Wittgenstein y el pragmatismo americano. Propone una ética dialógica basada en el *a priori* de la comunidad de comunicación, que tiene muchos puntos en común con la propuesta de Habermas; sin embargo, ambos divergen en una cuestión de la mayor importancia, que evidencia otras discrepancias teóricas: Apel defiende la fundamentación última de la ética, mientras Habermas considera que toda teoría es hipotética y que la ética discursiva se basa en una justificación racional pero no en una fundamentación última. Esta contraposición genera la perspectiva crítica de Apel con relación a Habermas.

Como indiqué en mi libro antes citado, para Apel la «comunidad de comunicación» opera como elemento trascendental de la acción humana y la teorización a partir de su análisis permite superar las insuficiencias de la ética kantiana. Existe un principio moral fundamental implícito en el *a priori* de la argumentación y de toda posible discusión sobre normas. La ética puede, por tanto, fundamentarse y desarrollarse como verdadera «razón práctica», razón de la argumentación y del pensamiento reflexivo, de sus condiciones de posibilidad y de la justificación de sus exigencias. «Quien argumenta [...] puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente *en tanto argumentador*, ya ha reconocido una *norma ética básica*. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la *razón es práctica*, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las *pretensiones de validez ética* de la razón, al igual

²⁰ M. BOLADERAS, *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Pub. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993, pp. 133 ss. Otros autores españoles que han escrito sobre Apel: Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Sigüeme, Salamanca, 1985; «La ética discursiva», *Historia de la Ética*, vol. III, V. CAMPS (ed.), Crítica, Barcelona, 1989, pp. 533-576; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, parte 5; «Karl Otto Apel. Verdad y responsabilidad», Introducción a K. O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991; José RUBIO CARRACEDO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 79-84.

que su *pretensión de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; o sea, que las *reglas ideales de la argumentación* en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso* y que, en la praxis *habría que aspirar a este consenso*²¹.

Apel considera que una cosa son los enunciados empíricos y las hipótesis explicativas relativas a los fenómenos empíricos y otra distinta los enunciados filosóficos relativos al conocimiento reflexivo de los universales y sus implicaciones. En su opinión, «no es posible tener *universales* auténticos sin fundamentación trascendental»²². Los enunciados de la reflexión trascendental no pueden tratarse como hipótesis filosóficas de explicación, ya que «las razones decisorias para la *revisión de hipótesis* trascendentales de *explicación* no pueden estar en evidencias *empíricas externas* (porque sólo pueden pensarse y conseguirse de forma válida bajo presunción de los presupuestos que están en cuestión); sólo pueden consistir en que nosotros, como filósofos, ya siempre y una y otra vez, *podemos poner en servicio nuestro saber infalible a priori de los presupuestos de la argumentación, también contra los resultados de su explicación*»²³ (cursivas del autor).

La reflexión pragmático-trascendental explicita los presupuestos de toda argumentación. El principio de no autocontradicción realizativa «sirve como criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última»²⁴. No se trata del mero principio de no contradicción lógico-formal (que es absolutamente no informativo), sino que es el principio que subyace, al mismo tiempo, a la formulación de la pregunta por la racional-

²¹ Karl Otto APEL, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», *Festschrift K. Tsatsos*, P. KANELLOPOULOS (ed.), Athen, 1980; trad. cast., «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 161.

²² K. O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 142.

²³ K. O. APEL, *op. cit.*, p. 143.

²⁴ K. O. APEL, *op. cit.*, p. 130.

dad y a la decisión de ser racional que el hecho de preguntar supone. La reflexión sobre la argumentación muestra la relación existente entre las preguntas «¿por qué hay que ser racional?» y «¿por qué hay que evitar la autocontradicción realizativa?». La necesidad evidenciada del principio de consistencia realizativa presenta a éste como «órgano y criterio de un autoesclarecimiento de la razón absolutamente explorativo e informativo y por eso, en mi opinión, es el criterio esencial de la racionalidad autorreflexiva del discurso»²⁵.

Para Apel el carácter irrebable y constitutivo de los *a priori* del discurso, puestos de manifiesto por la reflexión trascendental, los convierte en elementos de fundamentación última. Para Habermas los elementos que articulan la teoría discursiva son constructos de la reflexión susceptibles de revisión analítica.

Desde esta posición Apel ataca los planteamientos falibilistas de los racionalistas críticos²⁶ y también los de Habermas. En la obra habermasiana el discurso ético es caracterizado como «hipotético» y «falible» por lo que respecta a contenidos (según Habermas siempre relativos a un contexto, una situación histórica y, por tanto, contingentes). La fundamentación de todo discurso y argumentación en reglas pragmático-formales no permite la fundamentación última porque se refiere a elementos realizativos que son condiciones de posibilidad de acción, pero no contenidos cognitivos. Según Habermas no se puede confundir el «principio moral U» con

- cualquier principio o norma fundamental de contenido, ya que éstos son el *objeto* de las argumentaciones morales;
- el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación que se pueden exponer en forma de reglas²⁷;
- «D», «el postulado de la ética discursiva, que expresa la idea fundamental de una teoría moral pero no pertenece a la lógica de la argumentación»²⁸.

²⁵ K. O. APEL, *op. cit.*, p. 134.

²⁶ Es famosa la polémica Apel-Albert. Recordemos los trabajos críticos de Hans ALBERT, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1975; «Hermeneutik als Heilmittel? Der ökonomische Ansatz und das Problem des Verstehens», *Analyse und Kritik*, 11, 1989, pp. 1-22. Me ocupé de esta disputa en mi libro *Razón crítica y sociedad*, PPU, Barcelona, 1985.

²⁷ Por ejemplo: «todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión».

²⁸ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 117.

«Hasta la fecha, los intentos de fundamentar una ética discursiva se resienten del hecho de que se confunden las reglas de la argumentación con sus contenidos y los presupuestos con los "principios morales" como fundamentos de la ética filosófica. "D" es la afirmación de finalidad que el filósofo trata de fundamentar en su condición de teórico moral. El programa de fundamentación bosquejado hasta ahora señala que el camino con mayores posibilidades es la fundamentación pragmático-trascendental de una regla de argumentación de contenido normativo. Ésta es, evidentemente, selectiva, aunque formal; no es conciliable con todos los principios de contenido moral y jurídico pero, en su condición de regla de argumentación, no prejuzga ninguna regulación de contenido. Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción fundamentales, han de hacerse dependientes de discursos reales (o, en sentido sustitutorio, que se realizan en sentido advocatorio). El teórico moral puede participar en ellos como afectado y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos»²⁹.

Apel considera inconsecuente la caracterización que hace Habermas de los universales *a priori* puestos de manifiesto por la reflexión trascendental. Las restricciones que impone este autor, su mera consideración pragmático-formal, impiden una articulación adecuada de la teoría entendida como reconstrucción y la base universal pragmático-trascendental en la que se asienta la teoría ética. La escisión que introduce entre los contenidos del mundo de la vida y los universales pragmático-formales permanece irresuelta a lo largo de toda la exposición de su compleja teoría.

En «¿Fundamentación normativa de la "Teoría crítica" mediante el recurso a la moralidad del mundo de la vida? Intento trascendental-pragmático de pensar con Habermas contra Habermas»³⁰ Apel ha escrito: «Por una parte, Habermas ha encontrado en el principio del discurso el "punto arquimédico" de una fundamentación última de la filosofía, que ya no es ni ontológica ni de teoría de la consciencia sino pragmático-trascendental [...]. Pero, por otra parte, no hace ninguna utilización arquitectónicamente apropiada de este descubrimiento, ya que la preocupación

²⁹ J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 117-118.

³⁰ K. O. APEL, «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en *Zwischenbetrachtungen*, *op. cit.*, pp. 15-65.

manifiesta de perder el contacto con la praxis del mundo de la vida como base material de la filosofía le lleva a retrotraer en última instancia a los recursos internos de la comunicación del mundo de la vida no sólo la *constitución de sentido*, p.e. condicionada por intereses (ahí yo le seguiría), sino también la justificación de validez, p.e. la fundamentación de la validez de la moral. Se podría hablar aquí de un naturalismo reconstructivo de la justificación de validez»³¹.

6.4. RÜDIGER BUBNER

También desde la perspectiva hermenéutica, Bubner ha llevado a cabo una crítica más distante y no menos radical de las posiciones habermasianas. Profesor de filosofía en la Universidad de Tübinga, es autor de los libros: *Experiencia estética; Dialéctica como tópica. Fundamentos para una teoría de la racionalidad del mundo de la vida; Procesos históricos y normas de acción. Investigaciones sobre filosofía práctica; Acción, lenguaje y razón. Conceptos fundamentales de filosofía práctica; Temas antiguos y su transformación moderna*³². Ya en los años sesenta participó en el debate que Habermas mantuvo con los hermeneutas y que recopiló él mismo en el volumen *Hermenéutica y dialéctica*³³.

Bubner considera que el concepto de «diálogo ideal» que define Habermas no consigue resolver ninguno de los problemas que pretende abordar. El diálogo ideal se define como «contrafáctico», como conjunto de determinaciones apriorísticamente dadas a partir de la «situación ideal de diálogo», «antes de entrar en una investigación concreta»; así pues, se trata de un modelo de diálogo desprovisto de «cualquier contenido históricamente y so-

³¹ K. O. APPEL, *op. cit.*, pp. 51-52.

³² Rüdiger BUBNER, *Ästhetische Erfahrung; Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität; Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie; Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie; Antike Themen und ihre Moderne Verwandlung*, todos ellos publicados en Suhrkamp, Frankfurt a. M.

³³ BUBNER, CRAMER y WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, 2 vols., Mohr, Tübingen, 1970. Rüdiger Bubner es asimismo autor del trabajo titulado «Habermas's Concept of Critical Theory», que forma parte del volumen editado por John B. THOMPSON y David FIELD, *Habermas. Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.

cialmente informativo»³⁴. Bubner afirma que, si se opera con este modelo de diálogo fácticamente inexistente ahora y en el pasado, «no sirve al propósito para el que se introdujo, a saber, para la reconstrucción histórica de las sociedades del pasado según el grado de racionalidad que se alcanzó en ellas o para la guía práctica de la sociedad de nuestros días»³⁵.

La apelación a un concepto apriorístico de diálogo pretende establecer unas coordenadas de racionalidad sin restricción, pero falla el proyecto de conexión interna con la acción, con las situaciones prácticas en las que se desarrolla la comunicación. «Por lo tanto, debería establecerse una teoría de la acción junto a la teoría de la comunicación»³⁶.

Según Bubner, la equiparación habermasiana entre lenguaje y razón conduce a confusiones irreparables. El lenguaje es el elemento indispensable de la razón, que permite reunir distintos puntos de vista y configurar una opinión común; pero el logro del entendimiento del punto de vista común no permite identificar el lenguaje ni con la razón, ni con la verdad, ya que el lenguaje también introduce opacidades y preeminencias que la razón debe detectar y corregir. Bubner llama a esta ilusión racionalizadora el *problema de sofistería*: «El engaño se halla en la creencia de que, con el perfeccionamiento de métodos racionales, con el discurso ilustrado regulado por el consentimiento mutuo, se posee la racionalidad del asunto en cuestión. Todo el mundo está familiarizado, no sólo a partir de discusiones políticas, sino incluso, y precisamente, a partir de debates académicos, con el malestar sentido de que, bajo la suave capa de la racionalidad, entran en funcionamiento procesos extremadamente irracionales. La adherencia a principios racionales que todo el mundo aclama y despliega auto-conscientemente contiene a menudo un elemento de hipocresía y desvía desde un principio todas las demandas de criticismo. La *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno expresó evidentemente sus dudas perfectamente apropiadas acerca de este problema de sofistería que se encuentra en el postulado de racionalidad»³⁷.

³⁴ R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 230.

³⁵ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 230.

³⁶ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 231. Bubner escribe esto antes de la publicación de los dos volúmenes de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

³⁷ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 233.

Esta desafortunada equiparación de lenguaje y razón y su distancia de las acciones y situaciones reales antes denunciada se combinan de tal manera en la obra de Habermas, según Bubner, que su teoría resulta totalmente ociosa. «Normal y originariamente, los diálogos surgen como estrategia para superar problemas ante la presión de dificultades que se explican por la ausencia de condiciones ideales en la interacción social. El tópico del discurso resulta de circunstancias de no-claridad teórica y discordia práctica. Si estas circunstancias, que son precisamente las que van a constituir el diálogo, se ponen entre paréntesis y las condiciones para entablar un diálogo están definidas ya en términos de su objetivo, a saber, la racionalidad perfecta y el consenso obtenido, entonces el proceso dialógico pierde su función»³⁸.

La filosofía de Habermas no resuelve tampoco los problemas de la relación teoría-praxis, razón-historia, vinculación entre acciones humanas, procesos históricos, racionalidad e intereses. La reivindicación de la intersubjetividad mediada por el lenguaje como base de toda actividad humana, sea práctica, sea teórica, no es suficiente para superar las desigualdades inherentes a los distintos roles sociales, ni la distinta «presión creada por el trabajo para llegar a un acuerdo con la objetividad».

Con el concepto de interés Habermas intenta establecer un puente entre las formas de vida históricamente dadas y la interacción racional. Frente a los intereses privados, los intereses universales sólo pueden ser reconocidos por el proceso de racionalización producido por la intersubjetividad y el diálogo; el resultado de este proceso conduce a un consenso que «impone obligaciones a todo el mundo». Habermas traduce así en términos de un modelo dialógico «la idea del Derecho Natural, según la cual la razón debe asumir el carácter de norma. [...] El diálogo es el lugar donde se lleva a cabo el establecimiento de normas y el descubrimiento de los mismos intereses»³⁹.

Sin embargo, este planteamiento presupone algunas ideas muy difícilmente justificables. Bubner se refiere en primer lugar a la identificación entre actuar y hablar: los participantes en el diálogo se presentan como actores en el doble sentido de individuos que razonan al dialogar y actúan racionalmente, según un nexo indisociable entre el habla y la acción. En segundo lugar, los sujetos individuales son considerados plenamente autónomos

³⁸ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 234.

³⁹ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 244.

al mismo tiempo que seres racionales «sometidos a las leyes universales de comunicación racional. De aquí que lo que se discute en el diálogo sea también inmediatamente relevante para la acción, o que los intereses que son materia de su tema sean directamente válidos como normas obligatorias»⁴⁰. Esta autonomía regida por las leyes universales de la comunicación y que asume los imperativos de las normas consensuadas le parece a Bubner una reedición de la ética idealista. «Sería una falacia pensar que lo que *debe* idealmente ser, basándose simplemente en lo que de forma constante se da por supuesto como punto de partida es lo que de una forma u otra *existe*»⁴¹.

Habermas cree poder enfrentarse a estos problemas con la distinción tradicional entre sujeto empírico y sujeto racional. Pero Bubner recuerda la clara indicación kantiana según la cual «para un sujeto empírico los requisitos puramente inteligibles de la ley moral siguen siendo un imperativo eterno y sólo para la "santa voluntad" de un Dios aquello que debiera ser sería directamente lo que se deseara»⁴².

La posición de Habermas no supera el idealismo y el formalismo kantiano y supone también una «mala comprensión de la dialéctica hegeliana». Habermas cae en el error de proponer una teoría para superar la escisión entre teoría y praxis, pensando que puede alcanzar una concepción unitaria de los elementos o condiciones subyacentes a toda teoría y acción. Extiende la teoría más allá de los límites de la teoría. Resulta difícil encontrar el camino por el que la teoría pueda superar de manera no paradójica la escisión entre teoría y praxis.

Es preciso recordar que también la distinción entre una y otra es teórica, y que la propuesta hegeliana consistía precisamente en un procedimiento dialéctico destinado a superar los límites de esos dos aspectos de la realidad sin contradicción, a partir de la superación de las distinciones abstractas del entendimiento en la unidad más elevada de la razón entendida como realización histórica; la conciliación entre los conceptos del entendimiento y la acción histórica se produce en el plano superior de la razón. En la obra de Habermas no se lleva a cabo una articulación consistente de la teoría con la realidad histórica.

⁴⁰ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 245.

⁴¹ R. BUBNER, *op. cit.*, p. 245.

⁴² R. BUBNER, *op. cit.*, p. 246.

6.5. HANS FRIEDRICH FULDA

En un trabajo titulado «¿Es instrumental la acción comunicativa?»⁴³ Fulda ha criticado algunas cuestiones básicas de la teoría de la acción comunicativa de Habermas: la distinción entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento, la diferenciación entre acción instrumental y estratégica, la primacía de la acción comunicativa respecto de la acción instrumental, así como las caracterizaciones de ambas.

Fulda considera que la posición habermasiana se apoya en cuatro argumentos fundamentales: 1) las reglas técnicas de la acción instrumental no tienen nada en común con las reglas que rigen la acción comunicativa; 2) la acción instrumental es deudora de las estructuras de la intersubjetividad lingüística constitutivas de toda experiencia humana posible, lo que implica su carácter secundario en los procesos de aprendizaje ligados al desarrollo lingüístico; 3) el necesario uso coherente y constante de los signos con relación a sus significados permite tanto la delimitación de expectativas entre los interlocutores (fijación de conductas probables conectadas con las acciones lingüísticas), como «expectativas de conducta complementarias», divergentes u opuestas; 4) en la distinción entre acción comunicativa y acción instrumental se apela al «conocimiento interno» de los participantes en una comunicación como característica necesaria para la primera y no para la segunda.

Contra estos argumentos Fulda aporta la siguiente reflexión:

La idea expuesta en el último punto no puede mantenerse, ya que «es falsa la afirmación de que hay un modo privilegiado de acceso (a partir del conocimiento interior) sólo válido para la comunicación lingüística, pero no para la acción instrumental. Al menos en relación con algunas acciones instrumentales, ya bien dominadas, conseguimos los criterios de lo que se hace y se debe hacer, así como el juicio sobre si es correcto o no lo que se ha hecho, también a partir del conocimiento interior [...]. La distinción

⁴³ H. F. FULDA, «¿Es instrumental la acción comunicativa?», en *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 257-270. Otras obras de este autor: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M., V., 1965; *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Klostermann, Frankfurt a.M., V., 1967; «Theoretische Erkenntnis und pragmatische Gewißheit» en *Hermeneutik und Dialektik. Die Trennung von Natur und Geist*, Fink V., München, 1990.

a la que Habermas hace referencia es, por lo tanto, en todo caso gradual; pero como tal es estéril para el argumento»⁴⁴.

Con relación a los puntos dos y tres Fulda cree que pierden toda plausibilidad si tenemos en cuenta algunos análisis de la filosofía trascendental o incluso ciertas perspectivas de conocimiento empírico. Se discute aquí el problema de la génesis de la competencia individual de la acción humana y su relación con la génesis de la formación de los conceptos; a pesar de las dificultades que presenta la investigación de los primeros estadios de este tipo de procesos, Fulda piensa que tanto la reflexión trascendental como las consideraciones empíricas ofrecen orientaciones suficientes para constatar «el hecho de que los seres humanos, aun antes de que aprendan a hablar, aprenden una utilización instrumental de sus órganos de movimiento en la experiencia y en el trato manipulador con las cosas que son distintas de ellos, y en ello muestran coincidencias mutuas muy importantes; este hecho no habla en favor de la tesis de que toda acción instrumental está fundamentada en la acción comunicativa y que todas las «expectativas de expectativas» características de la socialización del individuo tendrían como condición de su existencia significaciones simbólicas intersubjetivamente válidas y constantes»⁴⁵. Incluso podemos encontrar en la práctica usos de signos técnico-instrumentales («a los que no corresponde ninguna significación simbólica intersubjetivamente «válida» y constante») por parte de personas adultas para «informarse mutuamente de sus intenciones»; éste sería el caso de ciertos usos de señales, por ejemplo los que pueden hacer los conductores, a través de los cuales se puede transmitir un mensaje mediante una acción de carácter instrumental que no depende de la competencia lingüística de las personas involucradas.

Finalmente, el primer punto puede negarse con ayuda de la semántica intencional de H. P. Grice, el análisis convencional de D. Lewis y algunas aportaciones de la lógica de la decisión. Según Fulda, Habermas no ha prestado a Grice la atención que merece y por ello considera que sus análisis son inadecuados para la clarificación del mecanismo de coordinación de las interacciones lingüísticamente mediadas. A partir de la distinción entre el significado de x y entender la intención que S persigue con la uti-

⁴⁴ H. F. FULDA, *op. cit.*, pp. 261-262.

⁴⁵ H. F. FULDA, *op. cit.*, p. 263.

lización de x , la semántica intencional pretende explicar lo uno a partir de lo otro y comprender su génesis; las investigaciones de Grice sobre la relevancia de la intención de la manifestación del hablante y su comprensión por el oyente deberían haber aclarado a Habermas que la perspectiva intencional no implica de ninguna manera que «la manifestación tiene en lo que ella significa —no de modo natural— el significado *constante* de una expresión lingüística, o del equivalente funcional de algo semejante»⁴⁶, es decir, no supone necesariamente las reglas de la acción comunicativa tal como la entiende Habermas.

Para juzgar la racionalidad de la significación intencional de muchas acciones resulta adecuado el análisis en términos de la teoría de la decisión, del juego coordinación-estrategia; ello permite explicar la coordinación de la acción y la comunicación necesaria para ésta en términos de acción instrumental y de reglas técnicas que permiten la organización de los medios adecuados para la consecución de fines; podemos decir que dichas reglas técnicas «son reglas de una comunicación eficaz», sin dejar de ser acción instrumental.

6.6. ERNST TUGENDHAT

Ernst Tugendhat ha sido catedrático de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín desde 1980; antes fue profesor de la Universidad de Heidelberg e investigador en Starnberg (1975-1980)⁴⁷.

⁴⁶ H. F. FULDA, *op. cit.*, p. 264.

⁴⁷ Nació en Brno (Checoslovaquia) en 1930, emigró a Suiza en 1938 y a Venezuela en 1941. Estudió filología clásica en la Universidad de Stanford y se doctoró en filosofía en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (1956). Un esbozo de su filosofía se encuentra en mi libro *Libertad y tolerancia. Ética para sociedades abiertas*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.

Entre sus publicaciones destacan: *Ti katu tinós: eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg a.B., 1958; *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlín, 1967; *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976; *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982; trad. cast., *Autoconciencia y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993; *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984; trad. cast., *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988; *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, Rotbuch, Berlín, 1986; trad. cast. de uno de los trabajos que forman parte de dicha publicación, «Factores irracionales en la discusión sobre política de seguridad», *Mientras tanto*, 1987,

Ernst Tugendhat ha profundizado en el problema de la verdad y sus repercusiones en la filosofía práctica con ayuda de conceptos hermenéuticos, fenomenológicos y analíticos, intentando una síntesis no reductiva de las distintas dimensiones relevantes desde un punto de vista teórico y práctico.

¿Qué significa comprender un enunciado? Significa reconocer su sentido como unidad semántica, conocer su verdad como la correcta caracterización del objeto de una aserción y dicha caracterización por medio del predicado presupone la identificación de un objeto para ser caracterizado. Todo ello requiere partir del enunciado como unidad significativa y no del nombre, como ya indicara Frege⁴⁸. En la fenomenología se encuentra una orientación lógica basada en la relación del nombrar, pero este nominalismo no puede explicar la síntesis predicativa.

Por ello critica la definición de verdad de Tarski⁴⁹. Decir que «La aserción "a es F" es verdadera si y sólo si el predicado F se refiere al objeto que representa el término singular a» no resuelve ningún problema, ya que la cuestión reside en el «representa». La definición de verdad de Tarski gira sobre el problema de si un predicado es «verdad de» un objeto. Una presuposición de esto es, sin embargo, la identificación de un objeto como objeto. Esta tarea precede a la afirmación de la verdad de los enunciados en el sentido de la aplicación de los predicados.

Tugendhat propone una teoría de la predicación que pertenece al análisis lingüístico en el sentido significativo de que no se contenta con el análisis de las expresiones lingüísticas como tales, sino que tiene en cuenta que nuestras relaciones con los signos lingüísticos además de ser medios de expresión, se presentan como el elemento del entendimiento mismo.

En el enfrentamiento que se ha producido entre los defensores

33, pp. 87-106; *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992; *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.

⁴⁸ Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, pp. 148 ss. Sobre Frege véase también «Die Bedeutung des Ausdrucks "Bedeutung" bei Frege», en Ernst TUGENDHAT, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, pp. 230-250.

⁴⁹ Ernst TUGENDHAT, «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus», en *Philosophische Aufsätze, op. cit.*, pp. 179-213.

de la teoría semántica de la verdad y los partidarios de la teoría pragmática Tugendhat ocupa un lugar muy especial, porque en su reflexión ha reformulado ambas posiciones. Sus aportaciones constituyen una base de crítica dura a Habermas.

Según Tugendhat, ha de atribuirse a Carnap la determinación de los conceptos de semántica y de pragmática (aplicado en referencia a Charles Morris). Según ese contexto, «la teoría semántica establece el significado de nuestras expresiones lingüísticas por medio de un metalenguaje»⁵⁰, mientras que la pragmática se refiere al uso de las expresiones lingüísticas. Tugendhat considera que este concepto de semántica infravalora las implicaciones que conlleva el hecho de comprender una expresión lingüística y subraya que «se comprende exactamente una expresión lingüística cuando se comprende su uso»⁵¹. No debe confundirse esta referencia al uso y las reglas pragmáticas implícitas con la perspectiva de la comunicación, que puede estar presente o no en la actividad lingüística. En la filosofía de Habermas se producen dos reducciones:

- 1) una infravaloración del aspecto semántico, ya que si una teoría pragmática tiene «por argumento las reglas del uso comunicativo de las expresiones lingüísticas, no puede llamarse entonces "pragmática" a una teoría que trate de aquellas reglas que determinan su significado»⁵²;
- 2) una homogeneización de toda acción lingüística como acción comunicativa.

Tugendhat restringe la acción comunicativa al acto en que un hablante o escritor da a entender algo a uno o varios oyentes (o lectores), considerando que hay acciones lingüísticas que no son comunicativas, ya que no pretenden dar a entender algo a alguien; en la comunicación es fundamental la distinción entre hablante y oyente, en los otros casos no existe esa doble perspectiva.

Para evitar vacuas discusiones sobre palabras, este autor propone llamar reglas semánticas «a las reglas que determinan aquel uso de una oración en el que es indiferente que sea o no utilizada comunicativamente, y reglas pragmáticas a aquellas que hay que

⁵⁰ E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984; trad. cast., *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 124.

⁵¹ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 124.

⁵² E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 125.

observar en una comunicación, más allá de las semánticas»⁵³. Según estas definiciones Habermas debería poder probar que los conceptos no pueden ser pensados fuera del uso comunicativo de las expresiones lingüísticas.

Podemos analizar el caso de las *convicciones morales*. ¿Las expresiones lingüísticas relativas a convicciones morales requieren la perspectiva de la comunicación? Las expresiones lingüísticas normativas (que son normas), en cuanto que expresan exigencias recíprocas, son esencialmente comunicativas; pero los enunciados que expresan convicciones morales son juicios o afirmaciones sobre la praxis comunicativa (no comunicaciones).

Tampoco son comunicaciones los enunciados de la fundamentación de las convicciones morales, ya que consisten en afirmaciones demostrativas «de que el predicado de fundamentación corresponde a la norma».

Esta fundamentación de la correcta relación existente entre un predicado y la norma, debe diferenciarse de las cuestiones relativas a «qué propiedad debe tener una norma con la que se fundamenta la propia subordinación a la norma y la exigencia de que los demás se sometan a ella». La discusión sobre la justificación de las exigencias que obligan a actuar según determinadas normas, trata de las razones que pueden aducirse para establecer una praxis común. Este nivel de fundamentación podría considerarse comunicativo en el sentido de que se trata de «justificar algo con respecto a alguien».

Tugendhat acepta que «una norma social está fundamentada cuando es igualmente buena para todos», de manera que todos pueden asentir racionalmente a ella, es decir, puede lograrse un consenso universal⁵⁴.

La idea de consenso universal se encuentra en autores muy diversos (Rawls o Habermas, por ejemplo) asociada a la teorización de la imparcialidad. Sin embargo, lo peculiar de Habermas es que convierte el consenso en criterio de verdad y en base de la justificación racional. Curiosamente, el acuerdo intersubjetivo «no debe ser la consecuencia, sino el criterio de fundamentación de un enunciado».

La oposición de Tugendhat a este planteamiento es total: «para los enunciados empíricos, esto me parece claramente falso.

⁵³ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁴ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 129.

El criterio de fundamentación de las proposiciones enunciativas empíricas está contenido en las reglas de verificación que constituyen su significado. Verdad y verificación son conceptos semánticos. La aplicación de las reglas relevantes no tiene un carácter constitutivamente comunicativo. Y el hecho de que diferentes personas, al fundamentar así una proposición, lleguen a un acuerdo, se basa simplemente en que aplican las mismas reglas de fundamentación. La concepción opuesta, a resultas de la cual es el propio acuerdo el criterio de fundamentación, está expuesta a la objeción de que el acuerdo fáctico no puede ser normativo, sino sólo un acuerdo cualificado.» «[...] hasta donde llega una justificación mediante razones, permanecemos en la dimensión semántica y, tan pronto como aparece algo irreductiblemente comunicativo, no se trata ya de una cuestión de argumentación, sino de decisión, no tiene ya un carácter cognitivo, sino volitivo»⁵⁵.

Por otro lado, si bien las condiciones de la situación ideal de habla pueden considerarse reglas pragmáticas concernidas por los requisitos de simetría de toda comunicación no distorsionada, Tugendhat precisa que tales reglas tienen que ver con «factores pragmáticos extraargumentales» (condiciones de la situación), no con «la estructura de fundamentación como tal» (reglas de argumentación).

Las conclusiones a las que llega Tugendhat pueden resumirse así:

- 1) La teoría del consenso es inaceptable como teoría general de fundamentación.
- 2) El concepto de comunicación habermasiano presupone la imparcialidad y no la puede fundamentar. El hiato entre condiciones ideales de la comunicación y las condiciones reales no se resuelve.
- 3) La ética comunicativa y la teoría de la democracia estrechamente relacionada con ella se construyen priorizando los aspectos cognitivos y relegando los aspectos volitivos. Ello conduce a una infravaloración del problema del poder. Hay una acción «irreductiblemente comunicativa y ello precisamente porque no se trata de un acto de la razón, sino de un acto de la voluntad, de la decisión colectiva. El problema de que aquí se trata no es un problema de fundamentación, sino del problema de la

⁵⁵ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, pp. 130-131.

participación en el poder que decide qué es lo legalmente permitido y lo que no»⁵⁶.

En trabajos posteriores, Tugendhat ha insistido en su crítica al concepto habermasiano de acción comunicativa y ética discursiva⁵⁷.

6.7. AGNES HELLER

Agnes Heller (1929), la discípula y colaboradora de Lukács que tuvo que abandonar Hungría junto con otros miembros de la Escuela de Budapest por problemas políticos y ahora es investigadora de la New School of Social Research de Nueva York⁵⁸, ha llevado a cabo una crítica de la obra de Habermas, desde la posición que ha ido articulando en los últimos años y en la que también asume algunos conceptos habermasianos.

Primero fue su contribución «Habermas and Marxism» para

⁵⁶ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁵⁷ E. TUGENDHAT, «Habermas' concept of communicative action», en G. SEEBAB y R. TOUMELA (eds.), *Social Action*, 1985, pp. 179-186, y en E. TUGENDHAT, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, pp. 433-440; «Die Diskursethik», en E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, pp. 161-176.

Con su obra, Tugendhat trata de fundamentar desde un hecho empírico-existencial una moral del respeto recíproco. En este sentido es relevante su obra *Autoconciencia y autodeterminación*. Sólo podemos afirmar nuestra vida en el sentido del querer seguir vivos, si entendemos que es digna de afirmación, es decir, digna de aprecio, y esta afirmación supone un juicio de valor; por tanto, la «afirmación» vital de una persona implica a la vez un hecho biológico y una autoafirmación en sentido valorativo, intersubjetivo. «[...] el tránsito a una moral del respeto igual y universal sólo puede tener lugar en el seno de esta conexión entre la autoafirmación y la conciencia de poder ser objeto de afirmación moral, porque el "debe" (*muss*) específicamente moral se constituye sólo en esta conexión, y por lo tanto ella constituye el terreno específicamente moral que debe estar en la base de todas las particularizaciones.»

⁵⁸ De su extensa bibliografía citaré: *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Grijalbo, Barcelona, 1973; *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1986; *Teoría de la Historia*, Fontamara, Barcelona, 1985; *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1985; *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980; *Para cambiar de vida*, Crítica, Barcelona, 1981; *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1982; *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983; *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984; *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990; *Historia y futuro: ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona, 1991; A. HELLER y G. CAMPBELL, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1987; A. HELLER y F. FINER, *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1990.

la recopilación de aportaciones críticas editada por Thompson y Held⁵⁹; más adelante, los análisis contenidos en su libro *Más allá de la justicia*. Voy a referirme a estos últimos.

Agnes Heller entiende el principio universal de la ética discursiva habermasiana como «una alternativa a una teoría del contrato social»⁶⁰ y cree que presenta ciertas ventajas respecto de este tipo de teorías (por ello adopta parcialmente la formulación de aquel principio), pero no supera ni puede sustituir al imperativo categórico kantiano como pretende Habermas. La autora afirma incluso que, en cierto sentido, es «totalmente antikantiano», en la medida en que apela a consecuencias e intereses.

El principio moral de Habermas no es un sustituto del imperativo categórico, sino un principio de justicia. «Pero el principio de justicia no es un puro principio moral *por excelencia* (como lo es el imperativo categórico), porque tiene que recurrir a intereses y consecuencias, cosa que no debe hacer un principio moral puro. Desde este punto de vista, la propuesta habermasiana es totalmente antikantiana. Pero en otro sentido entra en la pura ortodoxia kantiana. Habermas desea reducir todos los principios morales a un «único» principio, y lo hace de forma más concluyente de lo que lo hizo nunca Kant. En mi opinión [...] la moralidad no puede basarse en un único principio, ni siquiera en una especie de principio»⁶¹.

Habermas pretende establecer un principio ético *único*, en base a la capacidad discursiva, que incorpore a la vez las dimensiones de la universalidad y de los intereses que mueven la voluntad. Agnes Heller defiende que «lo que informa la voluntad es la «satisfacción de los intereses», y lo hace *directamente*»⁶², lo que dificulta los procedimientos cognitivos de la discusión racional que requiere el consenso habermasiano y su formación de voluntad colectiva. Los intereses o necesidades «están ellos mismos informados por valores y normas», lo que implica que los discursos deben plantear el debate sobre valores. Sin embargo, éste no puede lograr el libre consenso de todos, como reclama Habermas, sin un «consenso de orden superior» sobre un valor único,

⁵⁹ J. B. THOMPSON y D. HELD (eds.), *Habermas. Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982, pp. 21-41.

⁶⁰ Agnes HELLER, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 297.

⁶¹ Agnes HELLER, *op. cit.*, p. 298.

⁶² Agnes HELLER, *op. cit.*, p. 302.

prediscursivo. «Ningún discurso puede abocar a un «verdadero consenso» a menos que los participantes compartan al menos un valor, norma o principio antes de entrar en el discurso («consenso de orden superior»)»⁶³.

Este razonamiento lleva a la autora a reformular el principio ético habermasiano, a fin de que pueda ser también «el fundamento normativo de un universo cultural pluralista, en el que cada cultura está ligada a las demás por lazos de reciprocidad simétrica». La nueva fórmula, que denomina «principio fundamental de universalización», se sitúa en el plano sociopolítico (normas y leyes sociales y políticas) de la ética de la ciudadanía, ámbito que pretende diferenciar del plano existencial de la moral personal, de la vida buena (normas morales).

Heller explicita dicho «principio fundamental de universalización» en los siguientes términos: «Toda norma y regla social y política (toda ley) debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios previsibles que impone la observancia general de esta ley (norma) a la satisfacción de las necesidades de cada individuo serían aceptados por todas las personas afectadas, y que la pretensión de la norma de realizar los valores universales de libertad y/o vida pudiera aceptarse por todos los individuos independientemente de los valores en que estuvieran comprometidos. Las consecuencias y efectos secundarios de estas normas deben preferirse a los derivados de todas las normativas alternativas, y la norma debe actualizar los valores universales de la libertad y/o vida en mayor medida (más plenamente) que lo harían otras normativas alternativas»⁶⁴.

Esta modificación, que puede parecer un mero añadido en una consideración superficial, viene, sin embargo, motivada por una teorización profundamente divergente de la posición de Habermas. Ya he aludido a la separación que lleva a cabo Agnes Heller de los ámbitos sociopolítico y personal, hechos discursivos y prediscursivos, etc. Esta autora cree que hay que tratar de manera distinta el plano ético (ético-político) y el plano moral. Los problemas de la filosofía moral no se pueden abordar con el principio ético; la moral tiene que ver con la «vida buena» y ésta se compone de tres elementos: rectitud, desarrollo de dotes y «la profundidad emocional en las vinculaciones personales», en un sentido neorristotélico bien definido. Para Heller, «la moral se

⁶³ Agnes HELLER, *op. cit.*, pp. 299-300.

⁶⁴ Agnes HELLER, *op. cit.*, p. 305.

compone de aquellos vínculos humanos que han sido interiorizados»⁶⁵. La bondad está más allá de la justicia.

Esto no significa que no sea preciso racionalizar y sistematizar las cuestiones relativas a la justicia, al ordenamiento social, al establecimiento de normas y leyes éticas. En este sentido el principio ético universal es relevante y de ahí su interés en reelaborar la propuesta de Habermas para precisar su propia teoría.

6.8. HANS ALBERT

Siguiendo las huellas de Karl Popper, Hans Albert⁶⁶ encabezó el movimiento racionalista crítico en Alemania. Sus primeros escritos polémicos contra Habermas datan de los años sesenta y fueron recopilados en la llamada *Disputa del positivismo en la sociología alemana*⁶⁷. Ahora, treinta años más tarde, Hans Albert ha dedicado sus últimos trabajos a la crítica de las aportaciones habermasianas más recientes («Una recaída hermenéutica. Jürgen Habermas y el racionalismo crítico»⁶⁸) y a la reiteración de los planteamientos del racionalismo crítico en el ámbito de la filosofía moral, política y del derecho, incluyendo referencias críticas a otros autores (*Ciencia del derecho como «Realwissenschaft»*. El

⁶⁵ Agnes HELLER, *op. cit.*, p. 344.

⁶⁶ He dedicado a Hans Albert varias partes de mi libro *Razón crítica y sociedad*, PPU, Barcelona, 1985, así como algunas páginas de *Libertad y tolerancia. Ética para sociedades abiertas*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993. Entre sus obras destacan: *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973; *La miseria de la teología*, Alfa, Barcelona, 1982; *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1975; *Aufklärung und Steuerung. Aufsätze zur Sprachphilosophie und zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1976; *Traktat über rationale Praxis*, Mohr, Tübingen, 1978; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1982; *Freiheit und Ordnung*, Mohr V., Tübingen, 1986; *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Mohr, Tübingen, 1987; (con Kurt SALAMUN), *Mensch und Gesellschaft aus der Sicht des Kritischen Rationalismus*, Rodopi, Amsterdam, 1993.

⁶⁷ POPPER, ALBERT, ADORNO, HABERMAS y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; trad. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

⁶⁸ Hans ALBERT, «Ein hermeneutischer Rückfall. Jürgen Habermas und der kritische Rationalismus», en *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, N.F., 1, 1993, pp. 3-34; «Rückfall» puede traducirse como recaída o como reincidencia.

derecho como hecho social y la labor de la jurisprudencia, «Crítica de la jurisprudencia pura. Derecho y ciencia del derecho en la perspectiva del racionalismo crítico», «Conocimiento, derecho y orden social. Sobre la filosofía social y del derecho del racionalismo crítico»⁶⁹, etc.).

Las debilidades y las inconsistencias teóricas de Habermas señaladas por Hans Albert pueden compendiarse en los siguientes puntos:

1) Las ideas que Habermas toma de la obra de Max Weber están viciadas por la inadecuada lectura que el autor hace de las aportaciones weberianas.

2) Lo mismo puede decirse de la referencia a los análisis de Karl Bühler de las tres funciones del lenguaje y a otros autores como Skjervheim.

3) Habermas procede a una ontologización innecesaria (referencia a los tres mundos: objetivo, social, subjetivo), que se acompaña de una ambigüedad metodológica generada por argumentos erróneos derivados de una noción falaz del «sentido comprensivo» aplicado a las ciencias sociales.

4) Dicha perspectiva le lleva a un esencialismo normativo, semejante al que defienden los conservadores, críticos de Max Weber (como Leo Strauss y Georg Weippert).

5) El concepto de racionalidad comunicativa no proporciona nuevas salidas para los problemas de la validez y de la verdad. El intento de aunar la posición hermenéutica con la pragmática no sólo no aporta soluciones sino que produce una construcción teórica imprecisa y equívoca en muchos aspectos.

Hans Albert considera que las nociones de «neutralidad valorativa» (*Wertfreiheit*) y «sociología comprensiva» desarrolladas por Max Weber son necesarias y suficientes para tratar convenientemente distintos aspectos de la filosofía práctica. Habermas se desentiende de la primera y malinterpreta la segunda, situando

⁶⁹ Hans ALBERT, *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz*, Nomos, Baden-Baden, 1993; «Zur Kritik der reinen Jurisprudenz. Recht und Rechtswissenschaft in der Sicht des kritischen Rationalismus», en *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung*, Manzsche/Universitätsbuchhandlung, Wien, 1992, pp. 343-357. «Erkenntnis, Recht und soziale Ordnung. Zur Rechts- und Sozialphilosophie des kritischen Rationalismus», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 44, ALEXY, DREIER y NEUMANN (eds.), 1991, pp. 16-29.

algunos aspectos de su reflexión a un nivel preweberiano carente de interés, o, cuando asume perspectivas weberianas, tergiversa el pensamiento del autor. Hans Albert destaca la concepción weberiana de la «explicación comprensiva», de carácter nomológico y causal, algo bien distinto de la interpretación habermasiana.

Max Weber vio con claridad, según Hans Albert, que la explicación de las acciones humanas debe incluir la perspectiva de los actores, pero esto no significa «adoptar la perspectiva del participante, como sugiere la formulación habermasiana, sino que se puede limitar a mirar desde la perspectiva del observador la perspectiva del participante»⁷⁰. «La afirmación habermasiana de que desde el "status objetivante del observador" sean "absolutamente inaccesibles las relaciones internas de sentido", aunque se le concediera que la valoración de razones siempre forma parte de la captación del sentido, es completamente equívoca»⁷¹. La asimetría entre observador y participante, entre investigador y actor, que presenta Habermas está mal planteada. La suposición de que la perspectiva del observador no presupone valoraciones, no puede mantenerse ni tan siquiera para la praxis científica más rigurosa u «objetivista». Todo observador científico intenta lograr un conocimiento objetivo de su campo de estudio, pero para ello utiliza criterios de relevancia y de valoración de sus objetivos, que orientan y dirigen su investigación. Hans Albert no da ningún valor a la distinción entre «sentido descriptivo» y «sentido racional» y a la contraposición que se establece entre ellos para luego poder afirmar que en la acción comunicativa se produce la síntesis de la significación racional y el discurrir fáctico, considerando que la relevancia que Habermas le otorga en su teoría no se corresponde con su eficacia heurística fuera de dicho contexto.

Ya Weber comprendió muy bien que la tarea investigadora presupone la aceptación de unos valores y la aplicación de estándares de selección. Sin embargo, delimitó el concepto de «neutralidad valorativa» o «neutralidad axiológica» porque supo distinguir entre los distintos ámbitos implicados en toda ciencia (sociológico, teórico, metodológico y objetual), mostrando que existen valores y criterios de decisión necesarios o útiles en cada ámbito y que esto no es óbice para que sea posible tratar los objetos de conocimiento desde la perspectiva del observador impar-

⁷⁰ Hans ALBERT, «Ein hermeneutischer Rückfall...», *op. cit.*, p. 14.

⁷¹ Hans ALBERT, *op. cit.*, p. 22.

cal, analítico, que desmenuza causas y consecuencias de la forma más exhaustiva posible.

Según Hans Albert, estas y otras cuestiones se presentan en la obra de Weber de forma mucho más clara y definitiva que en los textos de Habermas, a pesar de su intento de asumir lo mejor de ese autor.

Por lo que respecta al «esencialismo normativo», sólo voy a indicar el núcleo de la crítica albertiana. Según este autor, Habermas se aparta del contexto inicial de la teoría crítica, en el que se desarrollaban aspectos normativos e ideales basados en una filosofía de la historia de raíz hegeliana y marxista, y asume el «giro lingüístico» como forma de superar los planteamientos anteriores. Considera que los conceptos de acción comunicativa, acuerdo intersubjetivo, proceso de entendimiento (o comprensión), etc., permiten alcanzar un concepto de racionalidad dialógica que puede explicar y justificar «la validez universal» (*Allgemeingültigkeit*). Pero la teoría de la acción comunicativa se construye sobre un concepto de racionalidad comunicativa ideal, ya que la comprensión no distorsionada de la que habla Habermas es un ideal, no una realidad empírica. La introducción de otros conceptos como el de «estructura interna racional de los procesos de comprensión» o «las consideraciones formal-pragmáticas» para establecer puntos de apoyo empíricos a su idea de comunicación no soluciona los problemas suscitados.

El tipo de validez y normatividad que puede delimitarse a partir de un concepto de racionalidad ideal es esencialista, según Hans Albert; de ahí su calificativo de «esencialismo normativo» aplicado a la pretensión habermasiana de poder establecer un criterio de «validez» práctico-moral con su teoría de la acción comunicativa⁷².

6.9. ANTHONY GIDDENS

Anthony Giddens es profesor de sociología de la Universidad de Cambridge y especialista en autores como Durkheim, Max Weber, Marx, Parsons, etc. (al estudio de los tres primeros dedica su libro *El capitalismo y la moderna teoría social*⁷³). Entre sus

⁷² Hans ALBERT, *op. cit.*, pp. 25 ss.

⁷³ A. GIDDENS, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, 1971; trad. cast., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona,

obras se encuentran: *Estudios de teoría social y política*; *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*; *Sociología*; *Las nuevas reglas del método sociológico*; *Las consecuencias de la modernidad*; *La teoría social hoy* (con otros autores); *Sociedades humanas* (ed.)⁷⁴. Ha llevado a cabo una crítica de Habermas en su trabajo «¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas»⁷⁵.

Giddens hace una hábil presentación de objeciones desde dos perspectivas distintas:

- 1) desde una actitud de comprensión de la obra habermasiana, que detecta lagunas e insuficiencias, y
- 2) desde una posición de confrontación con sus teorías.

Desde la primera concreta las siguientes preguntas:

a) ¿En qué medida se relacionan los tres intereses cognoscitivos del conocimiento (analizados en *Conocimiento e interés*) con los tres mundos y las tres pretensiones de validez desarrollados posteriormente?

b) Habermas entiende la «razón» como racionalidad, como algo procesual; y la verdad «conciene al modo cómo pueden justificarse los enunciados sobre el mundo-objeto», pero no ofrece un criterio de discernimiento para otro tipo de referentes del lenguaje y su enjuiciamiento racional. No establece criterios claros de justificación de las valoraciones que se requieren en todo proceso discursivo. «¿Cuál es la "evidencia" para justificar las valoraciones?»

c) Las teorías de Habermas se apoyan en gran medida en la psicología evolutiva (Piaget y Kohlberg) para explicar los distintos niveles de desarrollo de la razón (paralelismo entre estadios

Labor, 1992². También *Política y sociología en Max Weber*, Alianza, Madrid, 1976.

⁷⁴ A. GIDDENS, *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, London, 1979; *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, Madrid, 1979; *Sociología*, Alianza, Madrid, 1991; *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987; *The Consequences of modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990; con otros autores, *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, 1990; ed., *Human societies: an introductory reader in sociology*, Polity Press, Cambridge, 1992.

⁷⁵ Publicado en el libro de R. J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas y la modernidad*, op. cit., pp. 153 ss.

psicológicos y grados de racionalidad sociocultural). Si se quiere demostrar «que las culturas orales y las civilizaciones agrarias operan en un nivel inferior de racionalidad respecto a la cultura occidental o modernizada, ¿no es cierto que es necesario realizar un estudio más detallado?»⁷⁶.

d) Habermas es crítico de la teoría de sistemas y del funcionalismo, pero admite que no pueden desecharse sin más e incluso ha adoptado la noción de sistema para analizar la dinámica característica de la modernidad entre sistema y mundo de la vida. Asimismo, siguiendo a Parsons, considera que «el gobierno es el medio de organización del poder político. Como el gobierno se define en términos de una aplicación institucional específica de acción racional deliberada, esto parece limitar el concepto de poder de un modo bastante considerable»⁷⁷. ¿Cómo relacionar la crítica de la ideología con la crítica de la dominación?

e) En sus estudios sobre Max Weber, Habermas ha mostrado la valía del diagnóstico que ofreció de los procesos de modernización, así como algunas de sus insuficiencias. La teoría habermasiana de la colonización del mundo de la vida por parte de los mecanismos sistémicos y su reconstrucción de la teoría de la cosificación en estos términos supone una conexión entre ciertos conceptos weberianos y marxianos. «Los aspectos del mundo de la vida tienen que defenderse contra los abusos de los mecanismos directivos económicos y políticos. Pero ¿cómo puede lograrse tal defensa sin transformar esos mismos mecanismos?» ¿Qué tipo de transformaciones son posibles?

Estas cinco cuestiones son radicalizadas desde la perspectiva 2):

A) Hay discrepancias graves entre las distintas etapas de la obra de Habermas: del conocimiento orientado por intereses al «requisito de universalidad» existe una gran distancia y probablemente una contradicción. Desde su concepción de los intereses cognoscitivos Habermas argumentó contra Gadamer y acusó a la filosofía hermenéutica de «unidimensional»; pero luego ha tenido que reconocer «que existe un momento hermenéutico necesario en la descripción de la actividad social».

Ha distinguido entre varios tipos de ciencias: la hermenéutico-histórica y la analítico-empírica. ¿Mantiene esta clasificac-

⁷⁶ A. GIDDENS, op. cit., p. 187.

⁷⁷ A. GIDDENS, op. cit., p. 190.

ción? ¿Dónde quedan las consideraciones nomológicas en las ciencias sociales?

La teoría de los tres mundos habermasiana lo delata como neokantiano (o, quizás incluso, como realista), concepciones que evitaba en sus primeras obras.

B) La equiparación entre razón y racionalidad se lleva a cabo dentro de una teorización que no resuelve ninguno de los grandes problemas planteados por el relativismo. Pretende sustituir la filosofía primera por el enfoque procedimental de argumentación racional, pero no parece que éste sea efectivo para superar el relativismo. Por otra parte, la identificación entre verdad y justificación de los enunciados es un supuesto de la teoría habermasiana y no algo demostrado por ella; sin embargo, aun aceptando este supuesto, «una vez que la verdad se ha convertido en una noción procesual, una teoría de la verdad no trata ya las cuestiones de cómo una genera "evidencia", qué cuenta como "evidencia", y en qué sentido son "comprobables" las proposiciones»⁷⁸. Dificultades semejantes pueden atribuirse al «discurso práctico» y la justificación de pretensiones normativas. El formalismo de Habermas no logra encauzar los problemas de fondo. La relación entre lenguaje, racionalidad y situación ideal de habla postulada contrafacticamente, sobre la que descansa todo lo anterior, no es convincente.

C) El apoyo empírico que pueden dar las teorías de Piaget y de Kohlberg a la reconstrucción racional habermasiana es débil, puesto que han recibido muchas críticas basadas en su insuficiente consideración de la realidad. La pretensión de Habermas de justificar las etapas evolutivas de los procesos de aprendizaje y los estadios morales de manera *universal* se hace aún más sospechosa cuando se afirma que el estadio superior coincide con los ideales de la Ilustración occidental. Esta posición no tiene una buena defensa frente a la acusación de etnocentrismo y sería deseable que Habermas tuviera en cuenta teorías como la de Lévi-Strauss para superar su infravaloración de las culturas orales.

D) Se presenta la distinción entre sistema y mundo de la vida como una distinción metodológica, pero luego tiene una función sustantiva en la teoría explicativa de la dinámica de las sociedades modernas. Si bien Habermas critica la teoría de sistemas y la «razón funcionalista», utiliza algunos conceptos de la teoría de sistemas de tal forma que no se sabe muy bien en qué

⁷⁸ A. GIDDENS, *op. cit.*, p. 184.

lugar quedan las luchas activas de los individuos y de los grupos sociales que hacen la historia.

E) Habermas asimila más aspectos del pensamiento de Weber que del pensamiento de Marx. Sin embargo, algunos conceptos de sus teorías suponen un optimismo respecto de la evolución social que no se corresponde con el pesimismo weberiano y que también entra en contradicción con otras ideas de su propia obra.

6.10. RICHARD RORTY

Richard Rorty, profesor de las universidades de Princeton y Virginia (EEUU), es autor de una especie de best-seller filosófico, un libro titulado *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁷⁹. Es un compendio de filosofía pragmática poskuhniana, poswittgensteiniana y postheideggeriana... El impacto de su posición ha sido muy importante, quizá acentuado por el hecho de que era un investigador conocido por su sólida formación analítica y lógica; en el prefacio del libro citado reconoce su deuda con autores como Carnap, Hempel, Quine, Sellars, etc., y en un libro anterior, *The Linguistic Turn*, del cual es editor e introductor, recopila textos de los principales autores analíticos.

La tesis de Rorty es que hemos de abandonar la idea de la mente y del lenguaje (y por ende del conocimiento) como «espejo» de la naturaleza; es preciso profundizar en la dinámica hu-

⁷⁹ Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979; trad. cast., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983. Otras obras: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991; *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982; «Pragmatism, Categories, and Language», *Philosophical Review*, 70 (1961), pp. 197-223; «Incorrigibility as the Mark of the Mental», *Journal of Philosophy*, 67 (1970), pp. 406-409; «The World Well Lost», *Journal of Philosophy*, 69 (1972), pp. 649-665; «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Ass.*, 53 (1980), pp. 719-738; «Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism», *Monist*, 64 (1981), pp. 155-174; «Solidarity and Objectivity?», *Postanalytical Philosophy*, J. RAICHMAN y C. WEST (eds.), New York, 1985; «Pragmatism, Davidson and Truth», *Truth and Interpretation*, E. LE PORE (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1986; con otros: *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; trad. cast.: *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona, 1990; ed., *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967; trad. cast., *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

mana que se genera a partir de la diversidad de discursos. A la discursividad que crea esta pluralidad de voces la llama «la conversación» (la conversación de la Humanidad), intercambio de opiniones sin pretensiones universalistas, trascendentalistas ni fundamentalistas.

Esta posición parece situarle cerca de algunos autores postmodernos, pero su pensamiento pragmatista, abiertamente opuesto a todo escepticismo, es tan crítico de los universalismos abstractos como del relativismo contingencialista. Por esa razón su contribución a la discusión entre autores defensores de la modernidad y los defensores de la postmodernidad resulta doblemente crítica.

Rorty ha discutido con Lyotard⁸⁰ y con Habermas a propósito

⁸⁰ En el año 1979 Lyotard publicó un libro titulado *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Minuit, Paris), con el que se inició la reflexión filosófica sobre «la postmodernidad» (aunque es preciso advertir que este concepto se había empleado en distintos ámbitos, como la arquitectura, la estética, la sociología, etc., desde varios años antes). Lyotard se refiere con este término a las características peculiares de la vida social de nuestros días, determinada por fenómenos innovadores que modifican las formas de conocimiento y de la actividad de los seres humanos, conduciéndonos hacia situaciones nuevas, que debemos prever y asimilar procurando el mejor provecho posible. Para Lyotard los fenómenos de mayor relevancia transformadora provienen de las ciencias y técnicas relacionadas con los lenguajes: teorías lingüísticas y de la comunicación, cibernética, lenguajes algebraicos e informáticos, organización de bancos de datos, telemática, etc., que sitúan a la información, su acceso y control bajo nuevos parámetros en su relación con los aparatos de poder, sistema económico, etc., repercutiendo incluso en los problemas de legitimación y autocomprensión social. Las sociedades informatizadas crearán una planificación que les permitirá optimizar la organización en todos los órdenes; esta reestructuración de los distintos sectores sociales en función de la pragmática de eficacia ha empezado ya y nos sitúa en el futuro-presente de la sociedad del siglo XXI.

Los diferentes principios de racionalidad, el positivismo (y el concepto de eficiencia que le es propio), la legitimación mediante principios trascendentales, las utopías universalistas, en suma, los grandes discursos unitarios construidos sobre la base de una ciencia o de un saber universal, son insuficientes para resolver las situaciones nuevas que presenta la sociedad tecnológica de nuestros días, tan dependiente de la informática como abocada a una profunda crisis de legitimación en todos los terrenos. «La ciencia juega su propio juego, no puede legitimar los otros juegos del lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa. Pero, ante todo, la ciencia tampoco puede legitimarse a sí misma como suponía la especulación. En esta diseminación de los juegos de lenguaje, parece que se disuelve el mismo sujeto social. El nexo social es lingüístico, pero no está hecho de una sola fibra. Se trata de una textura en la que se cruzan por lo menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguaje, que obedecen a reglas diferentes.» Pluralidad de lenguajes, de textos, diseminación, recomposición libre y heterogénea de elementos dispersos, son los fenómenos que configuran la condición postmoderna.

de la contraposición entre modernidad y postmodernidad. Como se sabe el debate incide especialmente en las diferentes consideraciones de la pluralidad de los discursos, la interrelación de los discursos de la ciencia, la moralidad y el arte, los problemas de legitimación y justificación, la posibilidad de establecer principios universales, etc. «La discusión que se realiza del “pragmatismo de la ciencia” en *La condición postmoderna* intenta “destruir la investigación realizada por Habermas, esto es, que la humanidad como sujeto colectivo (universal) intente emanciparse comúnmente a través de la reglamentación de los ‘movimientos’ permitidos en todos los juegos del lenguaje, y que la legitimidad de cualquier enunciado reside en la contribución aportada a esa emancipación”. Lyotard pretende haber demostrado que “el consenso es únicamente un estado de discusión particular (en las ciencias), no su fin. Su fin es, al contrario, la paralogía”. Parte de su argumento para hacer esta extraña sugerencia es que “la ciencia postmoderna —al preocuparse de cosas tales como los indecibles, los límites del control preciso, los conflictos caracterizados por una información incompleta, los *fracta*, las catástrofes y las paradojas pragmáticas— está teorizando su propia evolución como discontinua, catastrófica, no-rectificable y paradójica”. No creo que tales ejemplos referentes a las cuestiones actuales que preocupan a la ciencia sirvan para apoyar la pretensión de que “el consenso no es el fin de la discusión”. Lyotard argumenta inválidamente a partir de los intereses actuales de las diversas disciplinas científicas la pretensión de que la ciencia está de algún modo descubriendo que debería aspirar a una revolución permanente, más bien que a la alternancia entre normalidad y revolución que Kuhn hizo familiar entre nosotros. Decir que la “ciencia aspira” a acumular paralogía sobre paralogía es como decir que la “ciencia aspira” a acumular revolución tras revolución. Ninguna inspección que se haga de las preocupaciones que tiene la ciencia contemporánea o de la política contemporánea podría demostrar algo así. Lo más que podría demostrarse es que hablar sobre los objetivos que tiene cualquiera de ellas no sirve de ninguna ayuda en particular»⁸¹.

Según Rorty, Lyotard y Habermas hacen filosofías contrapuestas en muchos sentidos, pero hay algo en común especial-

⁸¹ R. RORTY, «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en Richard J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas y la modernidad*, op. cit., pp. 256-257.

mente significativo: la articulación de la filosofía con la política (entendida ésta en su sentido primigenio del pensamiento de la organización de la *polis*, de la estructura social). Rorty manifiesta esta idea con una expresión muy rotunda: «Lo que vincula a Habermas con los pensadores franceses que él critica es la convicción de que la historia de la filosofía moderna (como las sucesivas reacciones a las disyunciones kantianas) es una parte importante de la historia de los intentos realizados por las sociedades democráticas para restablecer la autoconfianza»⁸².

Rorty también atribuye a Habermas el viejo ideal hegeliano de tomar con la razón el espacio dejado por el retroceso de la religión. Rorty es sensible a este problema, ya desde sus lecturas de Dewey, del que aprende que «el modo de volver a encantar el mundo, de volver a aceptar la religión que nos transmitieron nuestros antepasados, es aferrarse a lo concreto»⁸³. Una idea que tiene que ver con lo que nos indica en otro texto, cuando afirma que Dewey «al pensar la democracia como una “metafísica de la relación entre el hombre y su experiencia en la naturaleza”, nos dice que las instituciones de una sociedad realmente no feudal producirán un pensamiento no dualista acerca de la realidad y el conocimiento, a la vez que tales instituciones serán producidas por ese tipo de pensamiento. Por vez primera, éste pondría a los intelectuales al servicio de la clase productora en vez de al de la clase ociosa»⁸⁴.

Rorty se define con claridad frente a Lyotard y Habermas: «Podríamos estar de acuerdo con Lyotard en no necesitar más metanarrativas, pero con Habermas en necesitar menos sequedad. Podríamos estar de acuerdo con Lyotard en que los estudios realizados sobre la competencia comunicativa de un sujeto transhistórico son poco útiles para reformar el sentido que tenemos de identificación con nuestra comunidad, mientras que seguimos insistiendo sobre la importancia que tiene ese sentido»⁸⁵.

En el fondo de estas filosofías europeas se encuentra el viejo problema del pensamiento racionalista, introductor de «la falsa dirección que nos ofreció Descartes [...] y que nos hizo pensar que la verdad y el poder *podían* separarse. Adoptaríamos así la

⁸² R. RORTY, *op. cit.*, p. 266.

⁸³ R. RORTY, *op. cit.*, p. 274.

⁸⁴ R. RORTY, «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría*, 8, 1993, p. 10.

⁸⁵ R. RORTY, «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», *op. cit.*, p. 273.

máxima baconiana de que “el conocimiento es poder” con una doble seriedad»⁸⁶. La obra de Nietzsche fue un primer intento radical de mostrar la urgencia de dicha tarea y el neoestructuralismo francés ha recorrido a su manera dicho camino. La obra de Lyotard responde a esta necesidad del quehacer filosófico contemporáneo, pero asume una vía contradictoria insistiendo en un criticismo acerbo hacia las instituciones heredadas que, en opinión de Rorty, constituyen nuestra vida social de forma insoslayable. «Lyotard retiene desafortunadamente una de las ideas más tontas de la izquierda, la de que escapar a tales instituciones sea automáticamente algo bueno, porque ello asegura que uno será “utilizado” por las fuerzas del mal por las que han “optado” estas instituciones. Este tipo de izquierdismo devalúa necesariamente el consenso y la comunicación, porque el intelectual se “compromete” en la medida en que pueda seguir hablando con la gente que se halla fuera de la vanguardia. Lyotard exalta lo “sublime”, y argumenta que la esperanza de Habermas respecto a que las artes puedan servir para “investigar una situación histórica viva” y para “servir de puente del vacío existente entre los discursos cognitivo, ético y político”, demuestra que Habermas posee sólo una “estética de lo bello”. Según esta idea que estoy sugiriendo, debería considerar la búsqueda de lo sublime, el intento (tal y como dice Lyotard) de “representar el hecho de que lo impresentable existe”, como si se tratara de una de las flores azules naturales más bonitas de la cultura burguesa. Pero esta búsqueda es salvajemente irrelevante para el intento de consenso comunicativo que es la fuerza vital que dirige esa cultura»⁸⁷.

Para comprender y enjuiciar adecuadamente esta última afirmación rortiana, conviene recordar el contexto y el conjunto de la obra de este autor. Su posición incorpora elementos del pensamiento de Dewey y del pragmatismo clásico estadounidense y de autores contemporáneos como Quine, Davidson, Putnam, etc., que él interpreta desde el pragmatismo. En su opinión, «el pragmatismo entendería la teoría como ayuda de la práctica, en lugar de comprender ésta como una degradación de aquélla»⁸⁸.

En «Norteamericanismo y pragmatismo»⁸⁹ podemos apreciar hasta qué punto su reflexión relaciona sin solución de continui-

⁸⁶ R. RORTY, *op. cit.*, pp. 273-274.

⁸⁷ R. RORTY, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁸⁸ R. RORTY, «Norteamericanismo y pragmatismo», *op. cit.*, p. 10.

⁸⁹ R. RORTY, *op. cit.*, pp. 5-25.

dad pragmatismo, americanismo cultural y político, comunitarismo, liberalismo, teoría de la verdad, etc.

Rorty propone una teoría pragmatista de la verdad que se inscribe en «un programa más general que pretende sustituir los dualismos griegos y kantianos que diferencian entre contenido transitorio y estructura permanente por una nueva distinción entre el pasado y el futuro»⁹⁰. Este programa se pone al servicio de «reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro satisfactorio», la certeza por la esperanza, la fijación por la imaginación, la búsqueda de fundamentos por la búsqueda de alternativas interesantes para nuestras creencias presentes. Le interesa de Davidson su insistencia en que la verdad es lo mismo en ciencia y en ética, de lo que Rorty infiere que la verdad no es un concepto epistémico y que no podemos establecer una relación significativamente profunda entre verdad y justificación en general; de Putnam le interesa que haya criticado «el cientismo que aprendió de Carnap»; de ambos su rechazo del representacionismo (teoría de la verdad como representación o correspondencia).

En realidad desarrollamos nuestra vida a partir de una multiplicidad de creencias de diverso tipo y «sólo existe, simplemente, el proceso de justificar creencias ante públicos diversos. Ninguno de éstos se halla más cercano a la naturaleza que otros, ni ninguno de ellos es el representante de algún ideal ahistórico de racionalidad. También se desvanece, con ello la idea de que existe un tema de estudio denominado "racionalidad" y, por la misma razón, desaparece también la idea de un tema de investigación llamado "conocimiento"»⁹¹.

Nada más alejado de las pretensiones habermasianas; pero no así la crítica a la ahistoricidad y a la consideración privilegiada de determinados actores sociales, ni sus referencias a comunidades de comunicación reales. A pesar de la oposición central existente entre sus filosofías, estos puntos de contacto estimulan el debate crítico entre ellos.

⁹⁰ R. RORTY, *op. cit.*, p. 11.

⁹¹ R. RORTY, *op. cit.*, p. 15.

CAPÍTULO 7

CRÍTICOS ESPAÑOLES

7.1. LA CRÍTICA DE HABERMAS EN ESPAÑA

La obra de Habermas ha tenido y está teniendo un amplio seguimiento por parte de los estudiosos universitarios españoles de distintas especialidades (filosofía, pedagogía, sociología, teoría del derecho, política, teoría de la comunicación, etc.). Por esta razón la bibliografía sobre Habermas es abundante y no pretendo aquí establecer un catálogo de todos los autores que se han ocupado del tema (los interesados en ello pueden consultar la bibliografía al final de este libro).

Trataré de sintetizar algunas aportaciones críticas especialmente relevantes, sin pretender desdeñar otros trabajos que merecerían idéntica atención. En las páginas que siguen expondré las ideas críticas de Javier Muguerza, Manuel Jiménez Redondo y Cristina Lafont. Otros autores como Carlos Thiebaut¹, Antoni Domènech², José Rubio Carracedo³, Enrique Menéndez Ureña⁴, Adela Cortina⁵, José M. Mardones⁶, Agapito Maestre⁷, Salvador

¹ C. THIEBAUT, «Los límites del procedimentalismo», *Daimon*, 1, 1989, pp. 113-132; «De la ética y el presente», *La balsa de la medusa*, 2, 1987, pp. 51-57.

² Véase su largo e interesante prólogo («El diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después») al libro de J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981, traducido por él mismo.

³ J. RUBIO CARRACEDO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992. «Los dos paradigmas de la ética: estrategia y comunicación», en J. MUGUERZA, F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 353-368; *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1987.

⁴ E. MENÉNDEZ UREÑA, *Ética y modernidad*, Un. Pontificia, Salamanca, 1984.

⁵ A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

⁶ J. M. MARDONES, *Razón comunicativa y Teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985.

⁷ A. MAESTRE, «¿El fracaso de la teoría crítica?», *Daimon*, 1, 1989, pp. 225-236; «Reflexión para una ética en democracia: discurso ético y utopía», en J. M. GONZÁLEZ y F. QUESADA (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 79-107.

Giner⁸, Victoria Camps⁹, Ferrán Requejo¹⁰, y un largo etcétera, también han hecho aportaciones críticas contra las pretensiones de la filosofía habermasiana, pero no serán tratados en estas páginas. En la parte final del capítulo expondré mis reflexiones sobre la obra de Habermas.

Deseo recordar también a Raúl Gabás y su investigación de tesis de doctorado (dirigida por Emilio Lledó), que presentó en la Universidad de Barcelona con el título de «La unidad de la razón en Jürgen Habermas»; luego, tras una revisión que acortó el texto, dio lugar a su libro *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*¹¹. Éste incluye una breve referencia a una larga conversación con Habermas, en la que discutieron las principales tesis críticas de Raúl Gabás a su filosofía. Fue el primer libro de autor español que abordó las teorías habermasianas sobre la comunidad lingüística, en un momento en que el grueso de sus aportaciones con relación a la teoría de la acción comunicativa y la ética discursiva aún no había aparecido, por lo cual la crítica de Gabás supone tan sólo una primera aproximación evaluativa, que debería complementarse y perfilarse en la actualidad.

Con relación a la filosofía del lenguaje de Habermas, sus críticas se centran en los dos puntos siguientes:

1) La teoría consensual de la verdad es confusa, como ya indicaron también McCarthy y Bruno Puntel, porque el consenso «se presenta en algunos pasajes como la verdad misma, en otros como condición de la verdad y en otros como criterio de verdad»¹². El propio Habermas se da cuenta de ello y admite que «quizá, para evitar confusiones, sería mejor que yo hablara de una teoría de la verdad como discurso, en lugar de una teoría de la verdad como consenso»¹³. Gabás considera que «Habermas tendría que introducir, en su concepto de verdad, la problemática de la "adecua-

⁸ S. GINER, «Desventuras de la razón o la historia sin astucia», *Sistema*, 26, 1978, pp. 107-117.

⁹ V. CAMPS, «La "situación ideal de diálogo", de Habermas», en *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983, pp. 51 ss.

¹⁰ F. REQUEJO, *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Anthropos, Barcelona, 1991.

¹¹ RAÚL GABÁS, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980.

¹² RAÚL GABÁS, *op. cit.*, p. 260.

¹³ J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, *op. cit.*, nota 33.

ción», no para restablecer un objetivismo, sino para evitar un dualismo entre mundo de percepción y mundo de pensamiento. El sujeto del consenso veritativo es el estructurado en forma empírico-trascendental. La percepción no es todavía el lugar de la verdad, pero la afirmación lingüística nunca se deshace por completo de las concomitancias del mundo de la experiencia y de las categorías trascendentales. Se produce un consenso sobre un enunciado en tanto éste articula el mundo experimental-lingüístico de las personas que consienten. Brevemente, Habermas debería incluir, en la definición de la verdad, el hecho de que se trata en ella de una pretensión de validez precisamente *constatativa*¹⁴. Sin embargo, Gabás no lleva a cabo una confrontación con las críticas de Habermas a los conceptos de «adecuación» y «correspondencia», que se encuentran en el citado texto de «Teorías de la verdad».

2) Respecto de la «situación ideal de diálogo», cree Gabás que tiene un carácter paradójico, ya que por una parte se afirma que los diálogos reales se encuentran en gran medida distorsionados y, por otra parte, «hacemos como si en ese hablar mismo se realizara la situación ideal». «La posición de Habermas tiende a producir un efecto desconcertante, que sin duda se debe a restos del prejuicio ontológico o del prejuicio platónico. Entiendo bajo esas expresiones la idea de que el conocimiento es una aproximación progresiva a un mundo dado ya como existente»¹⁵. Estas apreciaciones no se articulan con las ideas expresadas al hablar del problema de lo trascendental, con lo que Gabás pierde la oportunidad de entrar a fondo en el planteamiento habermasiano.

Gabás ofrece breves apuntes críticos con relación a otras cuestiones, como los argumentos esgrimidos en los debates de Habermas con Luhmann, con el racionalismo crítico, con los hermenéutas, los problemas de legitimación, etc. Ahora me referiré tan sólo a su crítica del «materialismo» habermasiano.

El «materialismo» de Habermas se diluye en un universalismo idealizante que sitúa la tematización de «intereses», «acciones sociales», etc., en una perspectiva «del espíritu» que no se corresponde con sus pretensiones de «materialista cabal». «[...] su interaccionismo simbólico sugiere —sin categorizar— dimen-

¹⁴ RAÚL GABÁS, *op. cit.*, pp. 261-262.

¹⁵ RAÚL GABÁS, *op. cit.*, p. 267.

siones históricas, perdidas ya para la unidad social, que de suyo se acercan a lo que acostumbramos a entender por "espíritu". [...] Habermas tiene que responder con precisión a la pregunta: ¿puede la discusión política versar sobre intereses humanos generales, o más bien ha de atender a la conciliación de los intereses por los que en el fondo luchan los hombres, a saber, los económicos? Sobre una base estrictamente materialista, parece obvia la segunda opción»¹⁶.

7.2. JAVIER MUGUERZA

Ya en 1972 Javier Muguerza dio una conferencia en el Instituto Alemán de Cultura de Madrid sobre «Teoría crítica y razón práctica. A propósito de J. Habermas», cuyo texto fue publicado en la revista *Sistema* (3, 1973) y más tarde como parte de su libro *La razón sin esperanza*¹⁷. Luego han seguido: un prólogo («La sociedad como lenguaje») al libro de Raúl Gabás sobre Habermas antes aludido; otro prólogo a un libro de Adela Cortina¹⁸, posteriormente reeditado con el título de «¿Se encuentra en Frankfurt la razón perdida?»¹⁹; «Habermas en el reino de los fines»²⁰; «Ética y comunicación. (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)»²¹, más tarde reproducido como parte de «Más allá del contrato social (Aventuras y desventuras de la ética comunicativa)»²²; «La alternativa del disenso», ponencia leída en 1988 y publicada en el libro colectivo *El fundamento de los derechos humanos*²³. En la elaboración de su crítica ha tenido en cuenta, entre otros pero especialmente, el conjunto de trabajos recopilados en *Habermas: Critical Debates*²⁴.

¹⁶ Raúl GABÁS, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁷ Taurus, Madrid, 1977.

¹⁸ Adela CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985.

¹⁹ En J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990.

²⁰ En Esperanza GUIZÁN (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

²¹ En J. M. GONZÁLEZ y F. QUESADA (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

²² En J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, *op. cit.*

²³ G. PECES-BARBA (ed.), *Debate*, Madrid, 1989.

²⁴ J. B. THOMPSON y D. HELD (eds.), *Habermas: Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982; el libro incluye «A Reply to My Critics» de J.

Javier Muguerza siempre ha mostrado su escepticismo y su desconfianza ante las pretensiones teóricas de Habermas. Si el racionalismo y el universalismo son el camino habitual hacia los excesos de la abstracción y el absolutismo, por qué habríamos de creer que la filosofía habermasiana nos conduce a algo distinto, parece indicarnos Muguerza en varios pasajes de su obra. Este talante se conjuga con una reflexión que incluye una propuesta alternativa, algo poco usual en los críticos.

Para entrar en las objeciones explícitas me referiré a su denuncia del estilo intelectual de Habermas y las consecuencias de fondo que tiene. En «Más allá del contrato social (Aventuras y desventuras de la ética comunicativa)»²⁵ critica la «fraseología cognoscitivista y descuidada» de Habermas, así como el apoyo de su pensamiento en las anfibologías de la lengua alemana.

Por lo que respecta a la primera objeción, Muguerza afirma que Habermas habla, por ejemplo, de «verdades» éticas por analogía con las verdades científicas, de forma injustificada y poco rigurosa, puesto que el ámbito de la ética tiene que ver con actos de habla relativos a decisiones y valoraciones para los que no es posible recabar un criterio de validez semejante al que justifica los enunciados verdaderos de la ciencia.

Con relación al recurso a la figura retórica de la anfibología, nos señala como muestra su empleo del término «*Verständigung*». Este vocablo alemán, de forma semejante a lo que sucede con el español «entendimiento», se refiere tanto al acto de entender o comprender como al hecho de llegar a un entendimiento o acuerdo; los conceptos de consenso y de racionalidad comunicativa que configuran su teoría del discurso se apoyan en esta ambivalencia de sentido²⁶. Otras ambigüedades manifiestas se encuentran en sus conceptos de interés y de acción.

Efectivamente, en las argumentaciones habermasianas Javier Muguerza detecta graves insuficiencias en la teoría de la acción comunicativa (que incluye una apelación a «la verdad consensual» de definición y alcance imprecisos), carencia de un concepto claro de la acción teleológica, una «doctrina de los intereses» inconcreta que luego se transforma en una teoría de la

Habermas. Las aportaciones críticas pertenecen a los autores siguientes: Agnes Heller, R. Bubner, T. McCarthy, H. Otmann, Mary Hesse, J. B. Thompson, S. Lukes, A. Giddens, M. Schmid, D. Held y A. Arato.

²⁵ En J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, *op. cit.*

²⁶ J. MUGUERZA, *op. cit.*, p. 288.

intersubjetividad lingüísticamente considerada, una identificación entre interés emancipativo y voluntad racional más supuesta que justificada, una posición universalista que en opinión de Muguerza se contraponen al pluralismo, y, finalmente, una concepción ético-política que tiende a la abolición de la diferencia.

Este último peligro que Muguerza atribuye al pensamiento de Habermas le lleva a proponer «La alternativa del disenso»²⁷, presentada como antítesis de la teoría del consenso.

El sentido procedimental de la racionalidad de Habermas, ligado a su formulación de la comunidad ideal de diálogo y a la dimensión contrafáctica de las condiciones requeridas por el consenso racional, así como la relación que establece en sus últimas obras entre ética y derecho, no permiten vislumbrar una orientación satisfactoria de los problemas de la vida práctica. «Pensemos, por ejemplo, en esos derechos humanos relativos a las exigencias de libertad e igualdad [...]. Habermas parecía darlos por supuestos cuando afirmaba que los participantes en la praxis argumentativa habían de tomar en cuenta la posibilidad, y aun la necesidad, de que todos los potencialmente interesados participasen (precisamente como libres e iguales, y no de otra manera) en una búsqueda cooperativa del consenso. En cuyo caso la libertad y la igualdad vendrían a ser ahí *condiciones trascendentales, o cuasi-trascendentales, de posibilidad* del discurso mismo. Y, cuando de ese plano trascendental o cuasi-trascendental descendamos al miserable mundo sublunar de la realidad política cotidiana, aquellas condiciones no bastarán para excluir la eventualidad de que una decisión mayoritaria atente contra la libertad y/o igualdad de algunas personas, como los integrantes de una minoría oprimida y/o explotada (para nuestros efectos, sería suficiente con que lo hiciera contra la libertad y/o la igualdad de un solo individuo). Como pudiera asimismo acontecer que aquella decisión resulte atentatoria contra la dignidad de esas personas si a la opresión y/o explotación se les añaden, supongamos, la humillación y hasta la misma denegación de su condición de personas»²⁸.

El pensamiento sobre este tipo de problemas y el carácter no resolutivo de la ética formalista y universalista lleva a Javier Muguerza a considerar fundamental la prescripción «obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la

²⁷ Ponencia leída en 1988 y publicada en G. PECES-BARBA (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

²⁸ J. MUGUERZA, «La alternativa del disenso», *op. cit.*, p. 42.

de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio». Ésta implica una moral del respeto recíproco, del reconocimiento mutuo de los miembros de la comunidad moral como un fin en sí mismos, con una dignidad inalienable, es decir, como personas y no como objetos²⁹. A partir de este imperativo propone el «imperativo de la disidencia», como una fórmula basada en la dimensión práctico-concreta de la dignidad humana: el libre y efectivo ejercicio del disenso, «la posibilidad de decir "no" a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad»³⁰.

Con relación al problema entre legalidad y legitimidad, esta posición teórica destaca con nitidez que tan importante como la legitimidad crítica es la *crítica de la legitimidad*, «esto es, de cualquier legitimidad que pretendiera situarse por encima de la condición de fin en sí mismo que aquel imperativo asigna al hombre»³¹. El imperativo de la disidencia prescribe «decir que *no* frente al Derecho injusto, por muy consensuada que esa injusticia pueda estar»³².

7.3. MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Manuel Jiménez Redondo, profesor de la Universidad de Valencia, ha traducido al castellano la mayor parte de las obras de Habermas, tarea que ha requerido grandes y largos esfuerzos dada la fecundidad del autor alemán y las dificultades de dicha traslación. Por ello su opinión tiene una especial relevancia.

Hasta ahora no se ha prodigado en la labor de comentarista y crítico. Mi exposición se basa en dos textos: «Problemas de construcción en *Teoría de la acción comunicativa*»³³ y su recensión del libro de Habermas, *Faktizität und Geltung* (*Facticidad y vali-*

²⁹ Muguerza discute algunas ideas de Tugendhat, el filósofo que ha formulado «una moral del respeto recíproco», como hemos visto en el capítulo precedente. Vid. J. MUGUERZA, *op. cit.*, p. 47; también páginas anteriores y posteriores.

³⁰ J. MUGUERZA, *op. cit.*, p. 43.

³¹ J. MUGUERZA, *op. cit.*, p. 45.

³² J. MUGUERZA, *op. cit.*, p. 55.

³³ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, «Problemas de construcción en *Teoría de la acción comunicativa*», *Daimon* (Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia), 1989, 1, pp. 133-158.

dez)³⁴. Ha escrito también «Filosofía y ciencia reconstructiva»³⁵ y «Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas»³⁶.

En el primero de dichos trabajos considera que la construcción teórica de Habermas incurre en autorreferencialidad y circularidad, careciendo por tanto de una justificación adecuada y del rigor constructivo deseable. Según Manuel Jiménez, «Habermas, al negar la posibilidad de una filosofía trascendental en sentido estricto se ve remitido a una inclusividad de la teoría, para hacer frente a los problemas resultantes de la cual no dispone de nada análogo al marco categorial de Hegel, que pese a todo toda la tradición hegeliano-marxista siguió en realidad suponiendo. En el caso de Habermas la reconstrucción de las estructuras simbólicas universales a través de las cuales se reproducen las esferas de la vida dependientes de la acción orientada al entendimiento es una tarea a resolver en una división del trabajo entre filosofía y "ciencias reconstructivas", en la que la filosofía tiene el mismo *status* hipotético que estas ciencias. [...] El problema de circularidad que acabo de señalar obliga a preguntarse si sigue siendo posible una teoría de tipo global, que pueda tematizarse a sí misma como elemento de su ámbito objetual»³⁷.

Una teoría que tenga pretensiones holísticas debe tener recursos conceptuales capaces de dar cuenta de su propia emergencia y de la pertinencia y adecuación del marco teórico establecido. La teoría habermasiana quiere abarcar la doble vertiente de saber reflexivo-crítico (filosofía) y teórico-empírico (teoría sociológica, situada en un plano metateórico relacionado con las ciencias empíricas) sin recurrir a supuestos metafísicos, ni fundamentaciones trascendentales, ni estrategias dialéctico-hegelianas. Su posición epistemológica hipotético-falibilista y constructivista no le permite, según Manuel Jiménez, lograr una justificación suficiente.

Este crítico advierte, no obstante, que cualquier enjuiciamiento de la posición habermasiana requiere matizaciones consecuentes con su complejidad; la autocomprensión que ofrece Ha-

³⁴ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, «Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*», *Debat*, 1993, 43-44, pp. 116-120.

³⁵ En J. A. GIMBERNAT y J. M. GONZÁLEZ (eds.), *Actas del II Encuentro Hispanoamericano de Filosofía moral y política*, Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1988.

³⁶ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, Introducción a J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

³⁷ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, «Problemas de construcción en *Teoría de la acción comunicativa*», *op. cit.*, pp. 135-136.

bermas del carácter de su teoría «oscila entre dos formas»: al principio de *Teoría de la acción comunicativa* se presenta como «una teoría en sentido estricto, con pretensiones de verdad», mientras que al final de la obra se perfila como «un fundado punto de vista sociológico que ha de acreditarse aún sobre la base de teorías más concretas que puedan desarrollarse en ese marco»³⁸.

Para precisar su crítica Manuel Jiménez distingue dos tipos de presuposición o inclusión de las teorías: 1) inclusividad ontológica y 2) inclusividad metodológica. «Toda teoría, cuando describe o diagnostica algo en el mundo, presupone, por así decirlo, ontológicamente que el mundo es de esta o aquella manera; en cambio cuando una teoría, metodológicamente, es decir, como condición de posibilidad de la propia teoría, ha de presuponer que el mundo es de esta o aquella manera, resulta ociosa como teoría; la teoría presupone lo que tiene que decir sobre el mundo, es decir, se está presuponiendo a sí misma. Se trata de dos cosas muy distintas»³⁹.

La *Teoría de la acción comunicativa* «presupone en el plano metodológico aquello que describe o diagnostica en el plano sustancial, es decir, aquello que diagnostica o describe como teoría»⁴⁰. Es sustancial la teoría de la «colonización del mundo de la vida», en la que tienen un lugar central los conceptos de «mundo de la vida» y «sistema». El concepto de «mundo de la vida» sólo se puede concebir y delimitar a través de la reflexión y, por tanto, como escribe el mismo Habermas, «el análisis del mundo de la vida es una tarea autorreferencial». Pero la forma con la que este autor pretende superar los problemas de objetivación de tal tipo de teorías no escapa a los dilemas que ha señalado con relación a otros sociólogos como A. Schütz, además de plantear otros nuevos.

Con la reconstrucción teórica que lleva a cabo de los conceptos de racionalización social, modernidad, emergencia de las estructuras de la conciencia, etc., a través de la revisión de las obras de Weber, Mead y Durkheim, no logra articular las tareas de la filosofía y del saber empírico. Jiménez señala (a) Que si en esos análisis han de compenetrarse planteamientos propios de una ciencia empírica y planteamientos filosóficos, acabamos obteniendo una teoría empírica muy distinta según optemos por la pragmática universal de Habermas o por los planteamientos liga-

³⁸ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 136.

³⁹ *Op. cit.*, p. 135.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 134-135.

dos de uno u otro modo a la "semántica filosófica". Además ambas teorías parecen tener el mismo alcance explicativo. En todo caso, no veo por qué de las teorías de Weber, Mead y Durkheim no podría hacerse una reconstrucción en términos del contenido, por ejemplo, del mencionado artículo de Rawls, que las dejara intactas en su sentido y en contenido empírico. b) Que en esta discusión entre pragmática formal y semántica filosófica, no veo que, aunque sea de forma indirecta, pueda decidirse nada empíricamente (en un sentido de "empírico" que aún resulte inteligible)⁴¹. De donde concluye que «si "las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos mantienen un carácter hipotético" y "precisamente debido a su fuerte carácter universalista precisan de ulteriores comprobaciones indirectas", no veo de dónde podrían obtenerse tales comprobaciones indirectas, pues si el "pragmático" formal (o el "semántico" formal) pretenden que la coherencia y fuerza explicativa de la teoría empírica global representa una confirmación indirecta de su posición filosófica, se mueven en un círculo, están suponiendo lo que tendrían que demostrar. El círculo se produce en el caso de Habermas cuando en cierto modo se niega la posibilidad de una teoría filosófica autónoma y al mismo tiempo esa teoría queda entrelazada con planteamientos empíricos en una teoría empírica global»⁴².

Los argumentos que utiliza Manuel Jiménez para desarrollar su crítica se apoyan en aspectos teóricos y autores muy diversos. Desde consideraciones lógicas y semánticas, conceptos evolutivos, plano trascendental, etc., pasando por Hegel, Marx, Wittgenstein, Austin, Putnam, Davidson, etc., hasta Tugendhat y Rawls se relacionan en un texto demasiado breve para su densidad y prolijidad.

Finalmente, la recensión que Manuel Jiménez ha hecho del libro de Habermas *Facticidad y validez* vuelve a incidir en la crítica a cuestiones de gran calado filosófico, así como en aspectos de estilo y procedimiento. Aunque este texto habermasiano no ha sido objeto de estudio particular en la presente investigación, me parece oportuno incluir también algunas referencias de alcance general.

No voy a detenerme en su juicio inicial de que «el libro es excesivamente largo» y las explicaciones que da para justificarlo, ya que éstas me parecen irrelevantes desde un punto de vista teó-

⁴¹ *Op. cit.*, p. 150.

⁴² *Op. cit.*, pp. 150-151.

rico (los argumentos de Jiménez no sólo son externos, como él mismo dice, sino psicológicos y pedagógicos con relación a sí mismo y a otros posibles lectores, por lo que pueden resultar interesantes desde estos puntos de vista).

Pasaré a lo que el propio autor presenta como «un tema más de fondo, que creo que afecta a las tesis centrales del libro». Se trata de la pretensión de Habermas de proceder a una reconstrucción racional de la idea del estado de derecho, con una teoría que asume y se proyecta en varios frentes (sociología, política, teoría crítica de la sociedad, teoría del derecho), intentando alcanzar el proceso político real; Manuel Jiménez cree que la teoría de Habermas no consigue este objetivo, porque queda atrapada en la dimensión normativa que orienta la formulación de la misma. «[...] no es que el proceso político real quede idealizado, sino que simplemente no llega a comparecer, queda sustituido por el modelo normativo, ha sido suplantado por su propia autocomprensión normativa»⁴³. La explicación teórica habermasiana llega a dar por presupuesto el estado moderno y su entrelazamiento con la economía capitalista, «como configuración lógica, como una configuración de sentido que pretende ser válida por encima del contexto en que ha nacido».

«Pero a uno se le ocurre que lo absurdo, o por lo menos lo hartamente dudoso, quizá radique en la idea misma de "génesis lógica" del sistema de los derechos fundamentales y de la soberanía popular como naciendo de una misma fuente y en la "cuasideducción" que Habermas hace de la idea de "estado democrático de derecho" como respuesta a la cuestión de cómo ha de quedar juridificado el poder que el derecho positivo articulado sobre los derechos fundamentales y la soberanía popular supone. A uno le resulta casi sospechoso que, de la mano de Habermas, todo case tan bien con todo aunque sea en el terreno de las ideas. Lo que a uno, en fin, no le convence es la idea misma de "reconstrucción racional", de la "autocomprensión" del derecho moderno. Uno no acaba de entender del todo de qué se trata, y desearía más empiria»⁴⁴.

Ciertamente, Manuel Jiménez está planteando un problema tan de fondo que afecta al trabajo intelectual mismo. La reconstrucción teórica habermasiana, que se presenta como una concep-

⁴³ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, «Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*», *op. cit.*, p. 117.

⁴⁴ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 118.

tualización capaz de explicar la concatenación «lógica» de la génesis del Estado democrático de derecho, soberanía popular y sistema de derechos fundamentales (con todo lo que ello implica de justificación del derecho, instituciones políticas, etc.), ¿qué tiene de «real», qué razón permite pensar que la configuración de los fenómenos que lleva a cabo es algo más que un constructo ideal?

Nuestro crítico avanza un paso más e indica qué es lo que falla en la construcción habermasiana. A pesar de su complejidad, escribe Jiménez, «en realidad opera con muy pocos elementos; sólo con tres: con la condición humana moderna o desacotamiento de la acción comunicativa, con la “forma jurídica” de la integración social y con el “principio de discurso” como principio de legitimación» y esta reconstrucción no resulta convincente porque «por lo menos conceptualmente, no digo ya en la realidad, se da cada uno de esos elementos por separado. Y no hay tal cosa. [...] No hay individuos modernos con independencia del reconocimiento de derechos, no hay individuos modernos que después quieran regular su convivencia por medio del derecho positivo, sino que esos individuos modernos son resultado de una convivencia así regulada, no hay derecho positivo moderno que no venga cincelado en su forma por el desenvolvimiento de la cuestión de la legitimidad y que sea independiente de ella, e incluso cabría decir que no hay tal “principio del discurso” sin derecho positivo moderno»⁴⁵.

Jiménez concluye su reseña de *Facticidad y validez* diciendo que en este libro de Habermas sobra «deducción» y faltan sociología e historia.

7.4. CRISTINA LAFONT

Cristina Lafont ha publicado una investigación titulada *La razón como lenguaje*⁴⁶, en la que lleva a cabo un análisis de los supuestos e implicaciones de la filosofía del lenguaje desarrollada por Hamann en su crítica a Kant, por Humboldt, Heidegger, Habermas y otros autores contemporáneos. Defiende la tesis de que en esta tradición se produce una teoría del significado holista, intensionalista, en la que predomina el significado sobre la referencia y que comporta las consecuencias de hipostatización del len-

⁴⁵ Manuel JIMÉNEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁶ Cristina LAFONT, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

guaje, contextualismo, etc.; en la medida en que Habermas comparte los supuestos fundamentales de esta concepción, su pretensión de defender una perspectiva universalista es ilusoria.

La autora señala dos tipos de «déficit estructurales» en la reconstrucción teórica habermasiana: desde una perspectiva interna, la evolución del pensamiento habermasiano se presenta como el «resultado de un proceso de mejora de dificultades inherentes al proyecto mismo, a lo largo del cual (y sólo al final de él) se hacen patentes, sin embargo, un tipo de problemas que no parecen resolubles mediante modificaciones “en la superficie” —sirviéndonos de la expresión de Quine— sino que parecen depender de dificultades inherentes a la concepción misma que subyace al planteamiento en su conjunto»⁴⁷; desde una perspectiva temática los problemas giran en torno al formalismo y al universalismo.

Para la discusión de estos problemas Cristina Lafont se centra en el análisis del trabajo de Habermas «¿Qué significa pragmática universal?»⁴⁸, algunas partes de *Teoría de la acción comunicativa y Pensamiento postmetafísico*, teniendo en cuenta también otros textos relevantes⁴⁹.

Con el concepto de acción comunicativa Habermas pretende resolver el problema de la racionalidad (asociado a la universalidad y normatividad) en términos de una teoría del lenguaje en la que se prima, según Cristina Lafont, el aspecto comunicativo frente al cognoscitivo, en una versión pragmática que resulta insuficiente porque no explica sino que presupone tanto la competencia lingüística como la comprensión del contenido proposicional.

Habermas quiere mostrar la relación interna entre significado y validez, a partir de la dinámica comunicativa en la que se hallan involucrados sentido y entendimiento. Sin embargo, la teoría de los actos de habla, que permite profundizar en la acción comunicativa, «no parece poderse extender con el mismo éxito a una

⁴⁷ Cristina LAFONT, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁸ J. HABERMAS, «Was heißt Universalpragmatik?», publicado en 1976, luego revisado y reeditado en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, pp. 353-440; trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 299-368.

⁴⁹ Cristina Lafont (1963) estudió filosofía en la Universidad de Valencia y ha realizado y presentado su tesis en la Universidad de Frankfurt, dirigida por Habermas, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994.

teoría del significado: "comprender el lenguaje" no es una acción. Esta dificultad pone de manifiesto las razones internas de esa implícita "división del trabajo" por la que Habermas siempre ha prescindido de llevar a cabo un análisis del contenido proposicional de los actos de habla. Si este análisis (siempre postergado) no es posible desde la perspectiva pragmático-formal, la pretendida teoría pragmática del significado no puede, sin embargo, aspirar a ser considerada como tal»⁵⁰.

El entrelazamiento de entendimiento (sentido compartido) y validez (aceptabilidad) que Habermas pretende, parece resuelto en la definición pragmática que nos propone: «entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable». La noción de significado como uso induce a identificar la dimensión pragmática y la dimensión semántica. Pero Cristina Lafont advierte que esta definición debería completarse añadiendo «y cuando disponemos de un lenguaje compartido», si queremos explicitar con rigor aquello que es condición de posibilidad de dicho acto de habla; este añadido equivale a tener que aceptar que validez y significado no se resuelven en el momento de la acción definida desde la perspectiva pragmática habermasiana; la validez es concebida de tal modo que presupone «lo que habría que explicar: la "comprensión del lenguaje"».

La dimensión pragmática aquí conceptualizada pretende subsumir el plano semántico y superar las posiciones verificacionistas, pero no logra ni lo uno ni lo otro, en opinión de esta autora: «El supuesto común de la semántica veritativa y la pragmática formal es, pues, la intuición, inherente a la teoría "verificacionista" del significado, según la cual éste sólo puede explicarse por referencia a la verdad, es decir, a las "condiciones de aceptabilidad" de los enunciados. La importante ampliación que la pragmática formal propone, dentro de esta perspectiva, es, por una parte, extender la conexión entre significado y validez no sólo a la verdad sino también a la "veracidad" y a la "rectitud" y, por otra parte, en consecuencia con ello, no limitar el análisis a las oraciones asertóricas sino extenderlo igualmente a las oraciones expresivas y normativas»⁵¹.

Así pues, el cambio de paradigma propuesto por Habermas no escapa al supuesto de la filosofía del lenguaje tradicional y a

⁵⁰ Cristina LAFONT, *op. cit.*, pp. 198-199.

⁵¹ Cristina LAFONT, *op. cit.*, p. 208.

la del "giro lingüístico". «Este supuesto compartido por las dos tradiciones descansa en la distinción esencial en el paradigma del lenguaje entre el significado y la referencia, así como la consiguiente "epistemologización" de esta diferencia por la que se considera dicho significado o "modo de ser dado lo designado" como condición de posibilidad del "acceso" al referente. La sustitución del paradigma de la "percepción" por el de la "comprensión" trae consigo que dicho acceso al referente se vea mediado por el "sentido" desde el cual es comprendido»⁵². Esta «preeminencia del significado sobre la referencia» comporta la idealización e hipostatización del lenguaje, así como un conjunto de consecuencias indeseables que se derivan de ello.

7.5. REFLEXIONES A PARTIR DE HABERMAS Y SUS CRÍTICOS

En los cinco primeros capítulos de este libro he intentado explicar la filosofía de Habermas desde su propia perspectiva y coherencia interna, mostrando los hilos conductores del despliegue teórico habermasiano. En las páginas que anteceden he resumido y esquematizado algunas críticas importantes, presentándolas asimismo desde la lógica interna respectiva. Ahora propongo distintas líneas críticas a partir de mi propia lectura, de los materiales anteriormente descritos y de otros, así como de la defensa y las correcciones de su obra que ha hecho Habermas frente a sus críticos. Aunque la amplitud de estos problemas requeriría un libro entero, trataré de forma sucinta los siguientes:

- 1) dificultades terminológico-conceptuales;
- 2) filosofía postmetafísica y falibilismo: el problema de la fundamentación;
- 3) la acción comunicativa y su contenido normativo: el problema del consenso;
- 4) la teoría discursiva de la verdad y el problema de satisfacer las pretensiones de validez a partir de la idea de consenso;
- 5) las etapas del desarrollo de la conciencia moral: el problema del estadio 6 de la teoría de la evolución del juicio moral;

⁵² Cristina LAFONT, *op. cit.*, p. 130.

- 6) la idea de la complementariedad de la ética y el derecho: obligación moral y obligación jurídica;
- 7) el problema del concepto de «mundo de la vida».

1) DIFICULTADES TERMINOLÓGICO-CONCEPTUALES

A lo largo del tiempo la filosofía habermasiana multiplica la pluralidad de dimensiones teóricas consideradas y, con ello, se introducen nuevos eslabones y reformulaciones conceptuales. Este proceder prolijo y autocorrectivo comporta ciertas variaciones de estrategia teórica. Es preciso advertir estos cambios para salir al paso de las dificultades de comprensión que suponen y constatar los problemas de construcción teórica a los que se enfrenta Habermas. Daré algunos ejemplos como botón de muestra.

A) La distinción entre el uso del lenguaje orientado al entendimiento y el uso del lenguaje orientado al éxito, así como la primacía del primero sobre el segundo, se presenta y justifica desde dos perspectivas: *a)* en términos de una teoría del significado, y *b)* en términos de una teoría de la acción. Desde la primera se argumenta sobre la base de la contraposición entre actos interlocutivos y actos perlocutivos; desde la segunda se consideran los distintos tipos de acción y la subsidiaridad de las acciones instrumentales y estratégicas respecto de una necesaria base de coordinación de la acción y de interpretaciones comunes de la situación (acción comunicativa). Esta doble vertiente se presenta de forma poco clara en *Teoría de la acción comunicativa*; sólo en obras posteriores aparece con mayor nitidez; en *Pensamiento postmetafísico* el autor objetiva el tema y afirma que para explicar la tesis de la subordinación del uso estratégico del lenguaje al uso comunicativo es suficiente con atenerse a la vía de la teoría del significado⁵³.

A Habermas le ha costado articular la acción comunicativa dentro de un esquema general de actos de habla que respondiera a las exigencias de una teoría crítica de la racionalidad. En su introducción a *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* comenta con sinceridad: «Sólo con los dos trabajos recogidos en la parte cuarta logré aclarar el concepto de acción comunicativa en grado suficiente como para obtener una

⁵³ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 67 ss., 135, etc.

perspectiva teórica desde la que poder resumir la teoría weberiana de la racionalización. En el artículo sobre pragmática universal no se distingue, empero, suficientemente todavía entre actos de habla y acciones comunicativas, es decir, interacciones en que el entendimiento sirve de mecanismo a la coordinación de los planes de acción de los distintos actores»⁵⁴. En su trabajo «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», publicado como capítulo 4 de *Pensamiento postmetafísico*, delimita con claridad estas cuestiones.

B) Aunque no siempre sea perceptible, el interés de Habermas en su proyecto de filosofía racional se inclina siempre hacia el lado crítico y no hacia el utópico. Con relación al carácter utópico de la razón comunicativa, Habermas acepta que implica una dimensión utópica, pero no está de acuerdo en que pueda derivarse una utopía histórica *concreta*. Así pues, a pesar de las interpretaciones a las que dan lugar algunos textos habermasianos, su delimitación del concepto de utopía es inequívoca: «Ciertamente que el concepto de racionalidad comunicativa contiene también una perspectiva utópica. De las estructuras de la intersubjetividad no menguada pueden inferirse condiciones *necesarias* para un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí, así como para la identidad de un individuo que pueda entenderse consigo mismo sin hacerse violencia. Pero esa perspectiva *sólo* comprende determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de las formas de vida y biografías *posibles* — no se extienden a la forma concreta de lo que sería una forma de vida ejemplar o de lo que sería un modelo paradigmático de biografía»⁵⁵. Y en esta misma obra, un poco más adelante, encontramos el motivo de esta negativa: «No hay nada que me ponga más nervioso que esa *suposición*, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas como tales proyecta, o a lo menos sugiere, una utopía racionalista de la sociedad. Ni considero un ideal una sociedad que se haya vuelto del todo transparente, ni pretendo sugerir ideal *alguno*— no es sólo a Marx a quien aterran las huellas del socialismo utópico.» Esta posición le acarrea a Habermas críticas entrecruzadas: formalismo, carencia de utopía concreta, etc.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., p. 16.

⁵⁵ J. HABERMAS, op. cit., pp. 410-411.

C) Sobre las distintas clases de pretensiones de validez Habermas hace delimitaciones diversas: en el trabajo «Teorías de la verdad» (1972) afirma que «hay a lo menos cuatro clases de pretensiones de validez, que son cooriginarias, y que esas cuatro clases, a saber: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad»; sin embargo, en ese mismo texto presenta una tabla de las pretensiones de validez, donde la inteligibilidad aparece como «condición de la comunicación», la veracidad como pretensión de validez no discursiva, la rectitud y verdad como pretensiones de validez discursivas. En mi opinión, esta última delimitación es más apropiada, pero en «¿Qué significa pragmática universal?» (1976) el autor vuelve a situar «la inteligibilidad» dentro de un esquema de «pretensiones de validez implícitas». Finalmente, en otros textos se reitera la tríada: verdad, rectitud, veracidad.

D) Conceptos como «interés» y «discurso», muy importantes en la obra de Habermas, son utilizados con un sentido específico y sistemático, que tiene poco que ver con el uso común y que ha dado lugar a malas interpretaciones: el primero aparece en *Conocimiento e interés* con el sentido de «intereses universales» frente a intereses individuales o concretos (expuse esta cuestión en el primer capítulo); el segundo es usado en un sentido metalingüístico: «discurso» se refiere a «la argumentación en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no. Para iniciar un discurso tenemos en cierto modo que salir de los contextos de acción y experiencia; en los discursos no intercambiamos informaciones, sino argumentos que sirven para razonar (o rechazar) pretensiones de validez problematizadas»⁵⁶; este concepto añade la exigencia del consenso posible, como leemos en su *Teoría de la acción comunicativa*: «Sólo hablaré, pues, de "discursos" cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí "en principio" la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente»⁵⁷. En la obra citada distingue entre discursos teóricos, prácticos y práctico-morales.

⁵⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. I, p. 69.

En textos posteriores el autor se refiere a discursos empíricos, pragmáticos, ético-existenciales y morales.

E) Otros conceptos problemáticos:

Habermas habla del *a priori* de la experiencia (la estructura o forma de los objetos de la experiencia posible), del *a priori* de la argumentación (las condiciones de posibilidad o estructura pragmático-formal de los discursos posibles) y del *a priori* relativo que éste supone: el entendimiento (forma de entendimiento)⁵⁸. El *a priori* habermasiano tiene raíces kantianas, pero es una versión debilitada de la noción de Kant. Habermas caracteriza como apriorísticas las formas, estructuras o reglas que configuran de manera universal y necesaria los distintos tipos de experiencia coherente posible, pero difiere de Kant en la idea de que podamos tener de ello un conocimiento racional definitivo. «Toda reconstrucción de un sistema de conceptos básicos o sistema categorial de la experiencia posible ha de considerarse una propuesta hipotética que puede ser sometida a comprobación mediante nuevas experiencias»⁵⁹. Con este cambio conceptual tan importante en la noción de *a priori*, el autor insiste en la necesidad de analizar las condiciones de constitución de la experiencia (en términos de pragmática universal), pero asume que esta reconstrucción debe ser revalidada por la experiencia.

En su «Réplica a objeciones» de 1980⁶⁰ indica que no comparte el apriorismo kantiano con relación a las reconstrucciones teóricas (ya que las considera como hipótesis que quedan abiertas a las comprobaciones y revisiones habituales en las reconstrucciones racionales). Efectivamente, ya en el trabajo citado «¿Qué significa pragmática universal?» había indicado que «por un lado, la conciencia de regla de los hablantes competentes es para estos mismos un saber *a priori*; por otro lado, la reconstrucción de ese saber exige averiguaciones que se hacen recurriendo a sujetos empíricos —el lingüista se procura un saber *a posteriori*—»⁶¹.

Evidentemente, esta delimitación del concepto de *a priori* tiene su correlato en el concepto de trascendencia. La idea de trascendencia aparece bajo distintos aspectos: afirma la «semi-

⁵⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. II, p. 264.

⁵⁹ J. HABERMAS, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, *op. cit.*, p. 321.

⁶⁰ En J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, *op. cit.*

⁶¹ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 324.

trascendencia» del medio del entendimiento; «el mundo de la vida» es «el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro»⁶², etc. En su investigación sobre pragmática universal el autor afirma: «Llamamos "trascendental" a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad pueda darse una prueba *a priori*»⁶³. Desde posiciones kantianas y hermenéuticas⁶⁴ se ha criticado el uso habermasiano de estos conceptos.

El propio Habermas es consciente de los problemas que para sus lectores supone este desarrollo constructivo de sus ideas y procura paliar la situación ofreciéndonos explicaciones sobre sus evoluciones mentales en prólogos y epílogos a sus obras: de ahí la relevancia de la introducción a la cuarta edición (1971) de *Teoría y praxis* (1963) y del *postfactum* de 1973 añadido a *Conocimiento e interés* (1968). Asimismo, en los dos volúmenes de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y en sus obras posteriores se desprende o redefine conceptos elaborados previamente, algunos de ellos directamente relacionados con la acción comunicativa y publicados en la recopilación titulada en castellano *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (publicada en alemán en 1984, ofrece trabajos de los años 1970 a 1982); en la introducción el autor advierte del carácter provisional y meramente indagatorio de estos materiales, pero han sido una fuente importante para los críticos (sobre todo en lo que concierne a la teoría de la verdad, de la que trataré en un apartado próximo). Aun aceptando el carácter evolutivo de todo pensa-

⁶² J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., vol. II, pp. 169 ss.

⁶³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., p. 321.

⁶⁴ Paul Ricoeur es autor de un trabajo titulado «Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue», *Philosophy Today*, 2, 1973, pp. 153-165; un estudio dedicado al análisis del pensamiento de J. Habermas y Paul Ricoeur es el de J. B. THOMPSON, *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, 1981. Otras investigaciones: A. GIDDENS, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Hutchinson, London, 1976; D. INGRAM, «The Historical Genesis of the Gadamer-Habermas Controversy», *Auslegung. A Journal of Philosophy*, 10, 1983, pp. 86-151; M. JAY, «Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate», en D. LACAPRA y S. L. KAPLAN (eds.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and new perspectives*, Cornell Un. Press, London, 1982, pp. 86-110.

miento, el sufrido lector desearía una destilación más reposada de sus obras y mayor concreción en la exposición de su alternativa filosófica.

En favor de Habermas podemos imaginar una respuesta a este tipo de objeciones: su filosofía despliega lo que podríamos llamar «un programa de investigación», un trabajo que requiere el esfuerzo de múltiples aportaciones (incluso de distintos autores, ya que se concibe la tarea de los filósofos inscrita en una comunidad investigadora) y sucesivas correcciones y redefiniciones. Ya en «¿Para qué aún filosofía?» indicó la necesidad de pensar la filosofía contemporánea como un proyecto amplio de debate y cooperación a fin de lograr una teoría crítica que permita desarrollar con plenitud el potencial de racionalidad implícito en el mundo humano. Habermas se sitúa conscientemente en el camino de un proyecto que requiere el esfuerzo de muchos para acrisolar una comprensión del mundo en términos de una racionalidad dialógica, comunicativa y universalista, en la que tengan su lugar propio las diferencias y las disidencias. Sin embargo, una explicación de este tipo difícilmente convencerá a los críticos de Habermas y, en algunos casos, incrementará su beligerancia.

2) FILOSOFÍA POSTMETAFÍSICA Y FALIBILISMO: EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN

Habermas ha expuesto reiteradamente su posición falibilista respecto de toda teoría científica o filosófica, es decir, acepta la imposibilidad de una fundamentación última. Como ya indiqué, otro postulador de la ética discursiva, K. Ö. Apel, no reconoce esta implicación para el ámbito de la filosofía, porque cree poder demostrar que la estructura dialógica del lenguaje proporciona una base sólida para establecer una fundamentación última filosófica, aunque debamos aceptar el falibilismo para las teorías explicativas del mundo empírico.

Los argumentos a favor del falibilismo acumulados a lo largo de este siglo hacen difícil la defensa de la fundamentación última. Sin embargo, incluso desde una posición falibilista y postmetafísica, se puede criticar la falta de claridad terminológica de Habermas.

En primer lugar hay que señalar que este autor no adopta la distinción conceptual de los términos «*Begründung*» (fundamentación) y «*Rechtfertigung*» (justificación). Algunos autores falibilis-

tas (Hans Albert, por ejemplo) consideran inapropiado hablar de «fundamentación» cuando se defiende una concepción falibilista. Habermas utiliza las expresiones «*Begründung*», «*letzte Begründung*» y «*Rechtfertigung*» (respectivamente, «fundamentación», «fundamentación última» y «justificación»); con la primera se refiere a la idea de «justificación», lo que puede provocar confusiones innecesarias. Probablemente en este uso habermasiano ha influido el hecho de que en el marco de una teoría de la argumentación tiene especial interés la relación de los términos alemanes «*Grund*» (fundamento, base, pero también *razón*) y «*Begründung*» (fundamentación, *justificar con razones*). A este posible motivo, se une la situación filosófica general, en la que las divergencias respecto del falibilismo hacen que la diferenciación terminológica indicada no tenga un reconocimiento generalizado. Sin embargo, merece atención, sobre todo si se quiere tratar con rigor la perspectiva epistemológica.

En segundo lugar, Habermas quiere construir una filosofía que, apoyándose en conocimientos analítico-trascendentales (lenguaje) y empíricos (antropológicos, psicológicos y de la dinámica sociohistórica), pueda estructurar el dominio metateórico de la justificación, tanto de las teorías científico-naturales, como de las teorías de la ética, el derecho y la política. Hay razones, patentes en la exposición de su obra, para reprochar a Habermas un decantamiento de su filosofía hacia los problemas epistemológicos y de la justificación teórica en detrimento de otros aspectos.

A pesar de que él mismo admite que «la tentativa de fundamentar una teoría crítica de la sociedad por vía de una *teoría del conocimiento*, si no representó una vía sin salida, sí que supuso un rodeo innecesario»⁶⁵, creo que sus obras continúan desplegando una estrategia conceptual que gira de forma muy particular en torno de los problemas de justificación.

De la posición epistemológica de Habermas destaca una consecuencia que parece derivarse de su investigación: la disolución parcial de la distinción entre lo empírico y lo trascendental, algo ya propiciado por la perspectiva pragmática y que se acentúa en las indagaciones sobre lo empírico y lo normativo.

⁶⁵ J. HABERMAS, «Réplica a objeciones», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., p. 417.

3) LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y SU CONTENIDO NORMATIVO: EL PROBLEMA DEL CONSENSO

Con el concepto de acción comunicativa se pretende poner de manifiesto la base de la estructura cuasitrascendental que subyace a los ámbitos de los mundos objetivo, social y subjetivo. La acción comunicativa pone en juego el potencial de convicción del lenguaje (con sus reglas internas, sus sentidos intersubjetivamente compartidos) y permite alcanzar la justificación de las distintas pretensiones de validez (verdad, rectitud y veracidad).

La idea de consenso se pone al servicio de un criterio de justificación válido tanto para el ámbito teórico-objetivo (ciencia) como para el práctico (mundos social y subjetivo, en sus distintas facetas cognitivas: moral, jurídica y política).

Se ha criticado a Habermas por pretender justificar las pretensiones de validez de la verdad, la rectitud y la veracidad por la vía del consenso. Puesto que el consenso, en definitiva, consiste en la opinión de la mayoría, está equiparando la verdad con la opinión de la mayoría y es obvio que la realidad de los acontecimientos desmiente a cada paso dicha identificación. Sin embargo, Habermas no hace tal aseveración y distingue con claridad entre los consensos empíricos (históricos, contingentes, parciales) y el consenso de la comunidad ideal de diálogo (contrafáctico, imparcial). La apelación a un consenso de una comunidad de comunicación ideal es un procedimiento para enjuiciar los conflictos desde la perspectiva, no de la mayoría, sino de la comunidad universal de las personas involucradas (reales o posibles), en una anticipación contrafáctica a partir de las condiciones de posibilidad de todo discurso posible. Esta racionalidad procedimental es la base de una concepción normativa racional. El problema estriba en que este tipo de idealizaciones implican peticiones de principio por las que se asumen muchos supuestos. La relación entre dichos supuestos y los resultados del consenso no está exenta de circularidad.

4) LA TEORÍA DISCURSIVA DE LA VERDAD Y EL PROBLEMA DE SATISFACER LAS PRETENSIONES DE VALIDEZ A PARTIR DE LA IDEA DE CONSENSO

En 1972 Habermas llevó a cabo una investigación sobre «Teorías de la verdad», en la que defendía una teoría consensual de la

verdad frente a otros criterios y definiciones tradicionales. Las críticas que el autor hace a las concepciones de la verdad como correspondencia, evidencia, redundancia, a las teorías metafísicas, positivistas y trascendentales de la verdad son convincentes, pero su propuesta de un criterio consensual de verdad no lo es y presenta múltiples dificultades que han sido ampliamente destacadas por la crítica (Tugendhat, Wellmer, Mary Hesse, Thompson, Rorty, etc.). Habermas ha sido muy sensible a dichas críticas y ha anunciado una revisión de sus ideas: «Hubo una serie de objeciones que me impresionaron tanto, que tengo en proyecto proceder a una réplica detallada y algo prolija», escribió en 1980. Aunque ha reiterado su propósito en varias ocasiones y ha llevado a cabo algunas reflexiones en obras como *Pensamiento postmetafísico* y *Faktizität und Geltung*, sin embargo, sigue demorándose por el momento una redefinición teórica completa. Ha desterrado la expresión «teoría consensual de la verdad» y prefiere hablar de «teoría discursiva de la verdad».

La principal dificultad consiste en que la discusión racional sobre las pretensiones de validez es un procedimiento de justificación de las creencias intersubjetivas basadas en razones sobre la pertinencia de determinadas declaraciones relativas a hechos, normas, principios, etc., pero no es ni un criterio ni una definición de las condiciones que satisfacen la verdad de un enunciado empírico o la rectitud de una expresión moral o normativa en un sentido referencial. Desde la perspectiva pragmática se pretende disolver la cuestión de las determinaciones semánticas y situar los problemas del sentido en el ámbito de las creencias intersubjetivas. Habermas acepta la distinción entre la perspectiva semántica y la pragmática; considera también la relación decisiva de la verdad de una proposición respecto de su referencia, pero cree que «la diferencia aparentemente clara» entre la explicación del significado de «verdad» y la cuestión de los criterios con que decidir sobre la verdad de un enunciado queda sensiblemente relativizada cuando tenemos en cuenta que la pregunta acerca de qué significa que se cumplen las condiciones de verdad de «p», sólo puede responderse con la explicación de qué significa desempeñar o fundamentar con argumentos la pretensión de que se cumplen las condiciones de verdad de «p»⁶⁶.

⁶⁶ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., p. 464. Y más adelante: «en la cuestión de cómo la verdad de los enunciados elementales de observación queda anclada en las experiencias

Esta posición da pie a Tugendhat para acusarle de infravalorar la dimensión semántica desde su pragmática (como he explicado en el apartado 6.6); Wellmer⁶⁷ de utilizar el consenso a la vez como teoría de la verdad y concepto de justificación, Mary Hesse⁶⁸ de diluir la dimensión referencial, etc.⁶⁹.

que hacemos en nuestro trato con los correspondientes objetos, al que sirven de control los éxitos que cosechamos. Pero esta cuestión, cuya relevancia no discutido, yo la entiendo como problema de una teoría del conocimiento, que habría de aclarar en términos de pragmática trascendental el fundamento que las experiencias posibles tienen en el mundo de la vida, no como problema de una teoría de la verdad: [...].»

⁶⁷ A. WELLMER, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986; «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz "Wir verstehen einer Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht"», en A. HONNETH, T. MCCARTHY, C. OFFE y A. WELLMER (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, pp. 318-370.

⁶⁸ MARY HESSE, «Science and Objectivity», en J. B. THOMPSON y D. HELD (eds.), *Habermas, critical debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982, pp. 98-115.

⁶⁹ He indicado anteriormente las objeciones que Cristina Lafont presenta contra la concepción del lenguaje de Habermas. Sin embargo, su intento de mostrar las consecuencias indeseables que lastran la concepción del lenguaje habermasiano tiene una base realmente problemática: la suposición de que podemos y debemos dar prioridad a la referencia sobre el significado. Si bien es cierto que esta primacía de la referencia procuraría una dimensión objetivadora capaz de trascender el relativismo, no es menos cierto que las investigaciones sobre el lenguaje de nuestro siglo han puesto de manifiesto la interconexión referencia-sentido, de manera que resulta difícil de comprender en qué podría consistir esta primacía. Lafont presenta su tesis apoyada en la teoría del «realismo interno» desarrollada por Putnam en los últimos tiempos, en un intento de superación de los argumentos críticos que la filosofía contemporánea ha acumulado contra los planteamientos objetualistas y referencialistas. Por supuesto, la autora no pretende retornar a un realismo ingenuo. Cree «que si establecemos la prioridad de la referencia sobre el significado podremos salir al paso de las idealizaciones e hipostatizaciones del lenguaje que, inevitablemente, conducen al relativismo, contextualismo y formalismo». Frente a la perspectiva que concibe la referencia como una objetivación secundaria mediada por el mundo simbólico previamente compartido por los miembros de una comunidad (con su red de significados ya existente de forma previa y trascendental a los hablantes individuales), reivindica la perspectiva *realista interna*: aun aceptando el carácter holista del lenguaje, debemos reconocer la piedra de toque que permite sistematizar una teoría de las pretensiones de validez de los enunciados y de los distintos tipos de expresiones lingüísticas. Pero mientras no aclare cómo conjuga ese referencialismo con las ideas habermasianas que asume, no se puede saber si esta posición podría ser una buena alternativa teórica. Con su interpretación de la filosofía del lenguaje de Habermas la autora tampoco hace justicia al esfuerzo de este autor por establecer una teoría que permita la superación de los esencialismos metafísicos y los reduccionismos referencialistas.

Además, los problemas suscitados inciden en una doble vertiente, ya que la idea de consenso no sólo es regulativa con relación a la justificación de las pretensiones de verdad, sino también con relación a las pretensiones de validez de la rectitud de las normas y los actos morales. La distinción entre los consensos empíricos y el ideal no ayuda a resolver algunos problemas de fondo.

5) LAS ETAPAS DEL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA MORAL:
EL PROBLEMA DEL ESTADIO 6 DE LA TEORÍA
DE LA EVOLUCIÓN DEL JUICIO MORAL

En el capítulo 4 (apartado 4.2) me he referido a la teoría de la evolución del juicio moral y a los seis estadios de desarrollo. Como ya indiqué, Habermas ha tomado parte en la discusión sobre las dudas que suscitan los estadios superiores y ha expuesto su posición en algunas partes de *Conciencia moral y acción comunicativa* y en *Erläuterungen zur Diskursethik* (en concreto su trabajo titulado «Justicia y solidaridad. La discusión sobre el "nivel 6"»).

¿La explicación teórica que da la ética discursiva de los niveles superiores del estadio postconvencional se concibe como una descripción de los hechos empíricos relativos a la culminación de un desarrollo «natural»? ¿La psicología evolutiva es una base suficiente para decidir cuál de las teorías morales que compiten es la pertinente? Habermas considera como alternativas teóricas los planteamientos utilitaristas, contractualistas y deontológicos; cada uno de estos tipos de teorías proporciona interpretaciones distintas de las estructuras y los fenómenos involucrados por la capacidad de juicio postconvencional; Habermas considera que los fenómenos empíricos constatados y analizados por la psicología no son suficientes para determinar de forma unívoca la adecuación de una teoría moral. Esta determinación requiere argumentos que se sitúan en un ámbito interteórico y filosófico.

Con esta posición Habermas discrepa de algunas pretensiones de Kohlberg y asume aportaciones de Thomas McCarthy. «La disputa entre los filósofos morales no se puede dilucidar a partir de la aseveración *psicológica* de que los kantianos tendrían un acceso mejor, estructuralmente privilegiado, a las intuiciones morales que los utilitaristas de la regla, o que los teóricos contractualistas de origen hobbesiano. Algo así se podría extraer de la

lectura de las primitivas descripciones de Kohlberg de las dos etapas postconvencionales. Entre los filósofos morales, la controversia de los cognitivistas trata más bien de cómo y con qué medios conceptuales puede ser explicitado de manera más adecuada el mismo potencial de intuiciones que se revela *por igual a todos* con la transición al nivel postconvencional de la moral autónoma. Se trata de cuál es la mejor y más fecunda traducción explicativa de un saber intuitivo que, en el nivel postconvencional, ha adquirido ya por sí mismo un carácter reflexivo, y, en cuanto tal, está intrínsecamente predispuesto para la reconstrucción racional»⁷⁰.

La consecuencia de este planteamiento es la identificación del pensamiento postconvencional con el nivel teórico; el enjuiciamiento moral según principios universales se sitúa en un nivel de reflexión de segundo grado, que Habermas llega a equiparar con el ámbito de la teoría ética. Ya en *Conciencia moral y acción comunicativa* Habermas escribió que «los juicios morales basados en principios no son posibles si no se han dado previamente los pasos para la reconstrucción de las intuiciones morales que sirven de fundamento y, por lo tanto, tiene ya *in nuce* el sentido de los juicios teórico-morales. En la medida en que el pensamiento postconvencional se separa del mundo tradicional de las normas se mueve en el mismo terreno en el que tiene lugar la polémica de los teóricos morales; esta polémica es atizada por las experiencias históricas y —*for the time being*— se resuelve mediante argumentos filosóficos y no mediante vías de desarrollo que se identifiquen psicológicamente»⁷¹. Estas formulaciones son inequívocas en cuanto al predominio de lo teórico abstracto frente a las orientaciones situacionales para la resolución de conflictos de acción.

La ética discursiva habermasiana, sobre la base de las capacidades cognitivas y de acción de los seres humanos, *propugna* que los individuos y las sociedades han de desarrollar la moralidad regulando sus prácticas sociales o sus acciones individuales según criterios procedimentales que incorporan contenidos cognitivos compartidos por la comunidad (aunque sea a través de una consideración dialógico-individual de lo que es aceptable) y que han de asumir los intereses de todos los posibles involucrados en

⁷⁰ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 51.

⁷¹ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 204.

la acción. Esta postulación de la existencia de una perspectiva universal que subsume las perspectivas particulares de las distintas necesidades e intereses y que debe ser la guía moral de nuestras acciones no viene provista de los suficientes recursos orientativos para poder solucionar los conflictos. El principio del discurso y el principio moral universal, como principios procedimentales que son, se aplican a problemas, situaciones y contenidos específicos; la idea de acuerdo universal sobre contenidos como condición necesaria para la dilucidación de conflictos se encuentra presa en un laberinto, sea cual sea el camino que tome: como acuerdo ideal se refiere a una comunidad ilimitada (universal abstracto) y es supuesto e hipotetizado desde una cognición histórica, como acuerdo fáctico es necesariamente limitado y, aunque puede alcanzar el universal concreto (la totalidad de una comunidad de comunicación concreta), en la práctica se reduce al acuerdo de la mayoría. Esta situación afecta a cualquier reflexión sobre lo que pudiera ser la alternativa aceptada por los afectados.

La posición cognitivista y procedimentalista habermasiana ofrece análisis metateóricos muy relevantes, pero como propuesta moral no nos ayuda suficientemente a la orientación de los conflictos de acción.

La mayoría de los conflictos morales tienen su origen en la complejidad de las situaciones, en las dificultades que ofrece su delimitación y evaluación, en las controversias que éstas suscitan y las diferencias respecto al cálculo de las consecuencias de las distintas alternativas posibles. Habermas ha complementado su ética discursiva con la teoría del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica para poder dar cuenta en alguna medida de esta complejidad característica del conflicto moral y de los distintos aspectos de la realidad involucrada. Con todo, tiene razón Wellmer cuando argumenta sobre la escasa atención que Habermas ha concedido a los problemas de la evaluación de situaciones y conductas, así como a los de la *aplicación* de normas morales.

6) LA IDEA DE LA COMPLEMENTARIEDAD DE LA ÉTICA Y EL DERECHO: OBLIGACIÓN MORAL Y OBLIGACIÓN JURÍDICA

El primer esbozo del proyecto de moral universalista habermasiano se encuentra en su obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* de 1973 y se presenta ya como un intento de superación de la dicotomía entre moral pública y moral privada,

así como de la jerarquización o escisión entre la justificación de la ley (positiva) y la justificación de la normatividad moral. En dicho texto el autor propone la «relativización» de los distintos ámbitos normativos (derecho, moral) y su enraizamiento en una perspectiva de principios universales que legitimen la obligatoriedad de las normas, como he expuesto en capítulos precedentes. El desarrollo posterior de la ética discursiva realiza este proyecto y construye una teoría ética universalista, cognitivista, formal-pragmática y deontológica. Una de las posibilidades que ofrece este marco teórico consiste en la justificación de la normatividad, tanto moral como jurídica, a partir del principio discursivo; la satisfacción de las pretensiones de validez de la rectitud justifica los distintos tipos de exigencias normativas.

Sin embargo, Wellmer y otros autores han puesto de manifiesto que no se puede abordar el ámbito de las normas jurídicas sólo a partir del principio universal; es preciso contar con otras determinaciones de principio. También denunció Wellmer la equiparación habermasiana de la validez normativa y la rectitud moral; se trata de dos ámbitos diferentes. ¿Pueden tener una misma base de justificación? Apelar al consenso permite establecer un procedimiento de justificación que admite objetivaciones y contenidos diferentes con los que zanjar las problematizaciones de diversa índole, pero parece que en ciertas formulaciones se confunde la idea de las características del consenso como resultado de un diálogo y las condiciones de posibilidad de dicho diálogo.

Me parece asimismo pertinente la pregunta que hace Wellmer sobre la relación entre normatividad argumentativa y normatividad moral. ¿Es reducible la una a la otra? ¿Podemos inferir la obligación moral de las reglas de la racionalidad argumentativa? ¿Puede basarse el deber moral en los principios requeridos por la no contradicción realizativa de las interacciones comunicativas y en las reglas constitutivas de la argumentación racional? Wellmer afirma que esto es sólo posible «cuando se presupone una teoría consensual de la verdad, ya que bajo ese supuesto la producción argumentativa de consensos ha sido *definida* como la forma básica de tratamiento racional de las respectivas pretensiones de validez»⁷². Si esto es así y la teoría consensual de la verdad se halla teóricamente en precario como hemos visto anteriormente, debemos concluir que se encuentran en precario aspectos fundamentales.

⁷² A. WELLMER, *Ethik und Dialog*, op. cit., p. 106.

En *Facticidad y validez* Habermas ha introducido nuevas determinaciones para abordar las diferencias entre la normatividad moral y la normatividad del derecho: el principio del discurso (base de toda comunicación coherente, de toda racionalidad argumentativa), el principio universal moral (inherente al reconocimiento recíproco de los participantes en el diálogo), el principio de democracia (regla básica de las relaciones que se establecen entre los miembros de toda comunidad, en la que las personas se reconocen como libres e iguales) y la «forma del derecho» como condición formal permiten derivar de manera diferenciada las distintas argumentaciones sobre pretensiones de validez normativas a partir de la misma raíz común de la racionalidad dialógica. Ello significa una complementación fundamental de sus planteamientos anteriores, con la que quiere resolver las objeciones ahora aludidas. Sin embargo, se mantiene y refuerza la tesis crítica anterior de que estamos ante una filosofía abocada a los problemas de la justificación teórica (fundamentación), en detrimento de los problemas de evaluación, aplicación, búsqueda de alternativas situacionales, etc. Habermas no rehúye hablar de algunos problemas concretos, pero deja un gran espacio vacío entre el discurso sobre principios universales de justificación racional y los sentidos de la vida histórica concreta, el paso a paso de los problemas de interpretación, enjuiciamiento y aplicación normativa. Se requieren nuevas investigaciones para decidir si los cimientos que ha puesto Habermas pueden coadyuvar a la resolución de dichos problemas.

Desde esta perspectiva crítica cobran nueva dimensión algunas insuficiencias. Especialmente relevante es la que se refiere a la noción de mundo de la vida. La importancia que el autor concede al mundo de la vida no se corresponde con el tratamiento que ofrece de dicho ámbito. Me referiré a ello en el próximo apartado.

7) EL PROBLEMA DEL CONCEPTO DE «MUNDO DE LA VIDA»

Habermas considera acertada la idea husserliana de que el ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza no se constituye directamente a partir de los objetos de la experiencia posible en general, sino que se construye a partir de la experiencia del mundo de sentido de la vida cotidiana. La experiencia cotidiana

del mundo de la vida se desarrolla a partir de las tradiciones culturales y los sistemas simbólicos; «en este plano nos salen al encuentro los objetos culturales, las manifestaciones vitales de sujetos capaces de lenguaje y acción. Y a estos objetos culturales pertenecen también las ciencias mismas»⁷³. Habermas muestra el carácter intersubjetivo del mundo de la vida, articulado en universos simbólicos compartidos, a partir de los cuales se hace posible la constitución del yo.

En respuesta a algunas objeciones de Giddens, Habermas llama la atención sobre la equivocación que supone considerar los contextos de acción como meros productos de una actividad instrumental, como si el contexto de la vida social se generara de forma similar a la fabricación de objetos. El autor afirma que prefiere «introducir el concepto de *mundo de la vida* como concepto complementario del de acción comunicativa» y entiende la acción comunicativa «como el *medio* a través del cual se *reproducen* las estructuras simbólicas del mundo de la vida»⁷⁴. Los componentes del mundo de la vida son la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad; actúan como fuentes de sentido intercomunicadas. Existen sistemas de acción que se han especializado en las funciones de reproducción cultural (escuela), o de integración social (derecho) o de socialización (familia) e interactúan en su dinámica de producción de sentido.

A pesar de las referencias a Wittgenstein y otros autores para explicar el concepto de reglas constitutivas de formas de vida y otros aspectos de la vinculación entre sentido y mundo de la vida, la caracterización de éste no resuelve muchos de los problemas que plantea, sobre todo en lo que se refiere al engarce entre el mundo de la vida y la lógica de los sistemas sociales. La intención de Habermas de «concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida»⁷⁵ es heurísticamente relevante, pero su articulación conceptual no está resuelta.

Las acciones pueden basarse en los sentidos de los universos simbólicos compartidos y orientarse por el entendimiento y la coordinación comunicativa o pueden ser mecánicamente regidas por la dinámica funcional de los subsistemas sociales. Esto úl-

⁷³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 39; J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 90 ss.

⁷⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 458.

⁷⁵ J. HABERMAS, op. cit., vol. II, p. 170.

timo tiende a imponerse a lo primero, resultando «una violencia estructural que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento posible». Se produce entonces la medialización del mundo de la vida, que pasa a ser cosificado y colonizado por el funcionalismo sistémico. Por ello denuncia Habermas la situación creciente de «patologías del mundo de la vida inducidas sistémicamente»⁷⁶.

Queda claro que el tratamiento metodológico habermasiano de los tres mundos (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo), con el problema central del sentido y las distintas pretensiones de validez, requiere un punto de partida previo, que es asumido por el concepto de «mundo de la vida». Pero la contraposición que establece Habermas entre éste y la dinámica de los mecanismos sistémicos se lleva a cabo a costa de dejar en la ambigüedad su interrelación necesaria.

Así, por un lado, se afirma que no podemos sustraernos a la lógica de los sistemas económico, político, etc., y, por otro lado, se pone el énfasis en la importante tesis crítica de la «colonización del mundo de la vida» por parte de determinados medios del funcionalismo sistémico (por ejemplo, del medio «dinero» del sistema económico, que se convierte en fin, con un sentido simbólico-social que trasciende ampliamente su propia realidad sistémica). La distinción entre los distintos subsistemas sociales y el ámbito del mundo de la vida permite a Habermas detectar el origen de ciertas patologías sociales, pero a un nivel tan general que queda por ver si su teoría será fructífera, en el combate contra dichas patologías.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS

- *Das Absolute und die Geschichte*, Universidad de Bonn, 1954 (tesis de doctorado, sólo existen ejemplares fotocopiados).
- Con L. VON PRIEDEBURG, C. OEHLER y F. WELTZ: *Student und Politik*, Luchterhand, Neuwied, 1961.
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied, 1962 (nuevo prólogo en la edición de Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990); trad. cast., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981.
- *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, 1963; ed. ampliada, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971; trad. cast., *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966; ed. ampliada, Tecnos, Madrid, 1987.
- *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968; trad. cast., *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984; trad. cat., *La ciència i la tècnica com a ideologia*, Tres i Quatre, València, 1974.
- *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968; ed. ampliada, 1973; trad. cast., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982; trad. cat., *Coneixement i interès*, Eds. 62, Barcelona, 1987.
- Con otros: *Antworten auf Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968; trad. cast., *Respuestas a Marcuse*, Anagrama, Barcelona, 1969.
- Prólogo a la edición de F. NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968; trad. cast. del texto de Habermas, *La crítica nihilista del conocimiento de Nietzsche*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1977; *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1994¹.
- *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969.
- Con ADORNO, ALBERT, DAHRENDORF, PILOT y POPPER: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; trad. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970; ed. ampliada, 1982; trad. cast., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
- «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en BUBNER, CRAMER y WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1970.
- Con APEL, BORMANN, BUBNER, GADAMER y GIEGEL: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971.
- *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971; ed. ampliada, 1981; trad. cast., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1985.
- Con N. LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971. Reed. de la aportación de Habermas en la edición ampliada de 1982 de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., traducida al castellano, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.

⁷⁶ J. HABERMAS, *op. cit.*, vol. II, pp. 264 y 280, respectivamente.

- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973; trad. cast., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973.
- «Wahrheitstheorien», en H. FAHRENBAACH (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullingen, 1973.
- Con otros: *Capital monopolista y sociedad autoritaria*, Fontanella, Barcelona, 1973.
- Con HENRICH: *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.
- Con SOELLE, BAHK y otros: *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied, 1975.
- Con APEL y otros: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976.
- *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976; trad. cast., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- Con R. DOBBERT y G. NUNNER-WINKLER (eds.): *Entwicklung des Ichs*, Keizenheimer/Keipenheuer und Witsch, Köln, 1977.
- *Politik, Kunst, Religion*, Reclam, Stuttgart, 1978.
- Con APEL, BAUMGARTNER y otros, *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, W. ORLMÖLLER (ed.), Schöningh, Paderborn, 1978.
- Con H. MARCUSE y otros: *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978; trad. cast., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980; trad. parcial, *Teoría y política*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1980.
- Con H. G. GADAMER: *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979.
- Con otros y ed.: *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»*, vol. 1, *Nation und Republik*; vol. 2, *Politik und Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979.
- *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981.
- *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981; trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.
- Con otros, THOMPSON y HELD (eds.): *Habermas: Critical Debates*, Londres, Macmillan, 1982.
- *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983; trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- Con L. VON FRIEDEBURG (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983.
- «Un modelo del compromiso del estado social», *Teorema*, XIII, 1-2 (1983), pp. 9-20.
- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984; trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Con W. EDELSTEIN: *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.
- «Moralidad y eticidad. Problemas de la ética del discurso», *Teorema*, XIV, 3-4 (1984), pp. 289-297.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp,

- Frankfurt a.M., 1985; trad. cast., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985; trad. cast., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.
- Con R. J. BERNSTEIN, M. JAY, T. MCCARTHY, R. RORTY, A. WELLMER y otros: *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge/Basil Blackwell, Oxford, 1985; trad. cast., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Con J. BAUDRILLARD y otros: *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- Con otros, W. EDELSTEIN y G. NUNNER-WINKLER (eds.): *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986; trad. cast. de J. HABERMAS, «Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)», K. O. APEL y otros: *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987; trad. parcial cast., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989.
- *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988; trad. cast., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- Con otros, J. RÜSEN, E. LÄMMERT y P. GLOTZ (eds.): *Die Zukunft der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.
- Con otros, Josep Picó (comp.): *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988.
- Con otros, FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.): *Die Ideen von 1789*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.
- Con otros, S. BENHABIB y F. DALLMAYR (eds.): *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, 1990.
- *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990; trad. cast., *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991; el texto «¿Qué significa el socialismo hoy?» ha sido publicado como pequeño libro por Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Reclam, Leipzig, 1990.
- *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zürich, 1990.
- *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991.
- *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, Erker, St. Gallen, 1991; ed. bilingüe alemán-catalán, *Ciudadanía política i identitat nacional*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.
- *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991; trad. cast. de un capítulo en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991; otro trabajo titulado «Justicia y solidaridad», en *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991. Próxima trad. comp. en Crítica, Barcelona.
- *Sobre la relación entre política y moral*, Almagesto, Buenos Aires, 1991.
- *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; trad. cast., Crítica, Barcelona, próx. pub.
- (Recopilación de varios trabajos) *Assaigs filosòfics*, Eds. 62, Barcelona, 1993.
- «Israel y Atenas o ¿a quien pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la multiplicidad multicultural», *Isegoría*, 1994, n.º 10, pp. 107-116.
- *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1995.

- «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, 1995, XCII, 3, pp. 109-131.
- *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung und andere Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., próx. pub.
- *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., próx. pub.

ESTUDIOS SOBRE HABERMAS Y COMPLEMENTARIOS

- AARNIO, A.: *Lo racional como razonable*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- ABENDROTH, W.: *El estado social*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
- ADORNO, T. W.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Monte Ávila, Caracas, 1970.
- *Mínima Moralia*, Monte Ávila, Caracas, 1975; Taurus, Madrid, 1987.
- *Prismas*, Ariel, Barcelona, 1962.
- *La ideología como lenguaje*, trad. de Jargon der Eigentlichkeit, Taurus, Madrid, 1971.
- *Justificación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1964.
- *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969.
- *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1969, 1973¹ (difiere de *Prismas* en un par de artículos).
- *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- *Terminología filosófica*, 2 vols. Taurus, Madrid, 1976.
- *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1980; Orbis, Barcelona, 1984.
- *Filosofía y superstición*, Alianza/Taurus, Madrid, 1972.
- ADORNO, T. W., y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966.
- ADORNO, T. W., y otros: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; trad. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- *Freud en la actualidad*, Barral, Barcelona, 1971.
- *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila, Caracas, 1974.
- ÁGUILA, R. del, y VALLESPÍN, F.: «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», *Zona Abierta*, abril-junio de 1984, pp. 93-125.
- ALBERT, H.: *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz*, Nomos, Baden-Baden, 1993.
- «Ein hermeneutischer Rückfall. Jürgen Habermas und der kritische Rationalismus», *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, N.F., 1, 1993, pp. 3-34.
- ALBERT, H., y otros: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; trad. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- ALEXY, R.: *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985.

- «Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 40, 1, 1986, pp. 3-31.
- *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.
- *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- APEL, K. O., y otros: *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- APERGI, E.: *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950)*, La Nuova Italia, Florencia, 1977.
- ARANGUREN, J. L. L.: «Ética comunicativa y democracia», en K. O. APEL y otros (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- *La comunicación humana*, Tecnos, Madrid, 1986.
- ARATO, A.: «Notes on History and class consciousness», *Phil. Forum*, Boston, 3, 1972, pp. 386-400.
- ARATO, A., y COHEN, J.: «Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society», en A. HONNETH y otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989².
- ARENDT, H.: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. cast., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1981.
- *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.
- ARENS, E. (ed.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns*, Patmos, Düsseldorf, 1989.
- ARNASON, J. P.: «Universalgeschichte und Emanzipation», *Praxis*, 1971, pp. 167-175.
- ASSOUN, P. L., y RAULET, G.: *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978.
- AUSTIN, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.
- *Ensayos filosóficos*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- AVINERI, S., y SHALIT, A. de (eds.): *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- BAHR, H. D.: *Kritik der «politischen technologie». Eine Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse und J. Habermas*, Europa, Frankfurt a.M., 1970.
- BAR-HILLEL, Y.: «On Habermas' Hermeneutik Philosophy of Language», *Synthese*, vol. 26, n.º 1 (1973), pp. 1-12.
- BARREAU, H.: *Connaissance et intérêt. À propos des thèses de Jürgen Habermas*, Un. Louis Parten, Strasbourg, 1975.
- BAYNES, K.: *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, SUNY Press, Albany, 1992.
- BECKERMANN, A.: «Die realistischen Voraussetzungen der Konsens Theorie von J. Habermas», *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 72, pp. 63-80.
- BENHABIB, S.: «The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas», *Neue Hefte für Philosophie*, 21, pp. 47-74.
- *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia Un. Press, New York, 1986.
- «Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue», en A. HONNETH y otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989².
- «Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität», *Deutsche Z. für Philosophie*, 43, 1995, 1, pp. 3-29.

- BENHABIB, S., y DALLMAYR, F. (eds.): *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, 1990.
- BENJAMIN, W.: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Monte Ávila, Caracas, 1970.
- *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.
- *Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1977.
- *Imaginación y sociedad. Iluminaciones 1*, Taurus, Madrid, 1980.
- *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2*, Taurus, Madrid, 1980.
- *El Berlín demoníaco*, Icaria, Barcelona, 1987.
- *Escritos autobiográficos*, Alianza, Madrid, 1996.
- BERK, V.: *Konstruktive Argumentations theorie*, Fromann-Holzboeg, Stuttgart, 1979.
- BERNSTEIN, J. M.: *Recovering ethical life. Jürgen Habermas and the future of critical theory*, Routledge, London, 1994.
- BERNSTEIN, R. J. (ed.): *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge/Basil Blackwell, Oxford, 1985; trad. cast., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- BEYER, W. R.: «Der Begriff "Interaktion" -eine Sackgasse im Verwirklichungsprozess der Philosophie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 25, 1977, pp. 305-321.
- *Vom Sinn oder Unsinn einer «Neuformulierung» des Historischen Materialismus. Zu den Versuchen einer philosophischen «Stabilisierung» von Herrschaft im sogenannten Spätkapitalismus*, Akademie, Berlin, 1974.
- BILBENY, N.: *El discurso de la ética*, PPU, Barcelona, 1990.
- BIRCHALL, B. C.: «Radicalisation of the Critique of Knowledge: Epistemology overcome or reinstatement of an error?», *Man World, B.C.*, vol. 10, 1977, pp. 367-381.
- BÖCKENFÖRDE, E. W., y otros: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976.
- BOHNER, A.: «Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung: Zur Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas», *Zeitschrift für Soziologie*, 1984, 13, pp. 191-203.
- BOLADERAS, M.: *Razón crítica y sociedad*, PPU, Barcelona, 1985.
- «La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas», *Taula*, 7-8, 1987, pp. 99-112.
- «Desarrollo cognitivo y conciencia moral según J. Habermas», en el vol. col. *Homenaje Prof. Sanvisens*, Fac. de Pedagogía Un. Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1989.
- «Jürgen Habermas», en J. HABERMAS, *Ciudadanía política i identitat nacional*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.
- «Éticas del discurso», cap. 7 de *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993.
- «Derechos fundamentales y ciudadanía europea según J. Habermas», en *XVI Jornadas de Estudio sobre «La Constitución Española en el Ordenamiento Comunitario Europeo»*, diciembre de 1993, Ministerio de Justicia, Centro de Publicaciones, Madrid, 1995.
- BOURDIEU, P.: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985.
- BRAATEN, J.: *Habermas's Critical Theory of Society*, SUNY Press, Albany, 1991.
- BRAND, M. A. A.: «Interest and the Growth of Knowledge. A Comparison of

- Weber, Popper and Habermas», *The Netherland's Journal of Sociology*, 13, 1977, pp. 1-20.
- BUBNER, R.: «Racionalidad, forma de vida e historia», *Daimon*, 1, 1989, pp. 75-86.
- *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1984.
- «Habermas's Concept of Critical Theory», en B. THOMPSON y D. HELD, (eds.), *Habermas. Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.
- BUBNER, CRAMER y WIEHL (eds.): *Hermeneutik und Dialektik. H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, 2 vols., Mohr, Tübingen, 1970.
- BURTSCHER, P.; DONNER, W.; FISCHER, M. W. y RIESINGER, R. (eds.): *Postmoderne - Philosophen und Arabeske*, P. Lang, Frankfurt a.M., 1989.
- CALHOUN, C. (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.
- CAMPS, V.: «La "situación ideal de diálogo", de Habermas», en *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- (ed.): *Historia de la Ética*, vol. 3, *La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989.
- CARABAÑA, J.: «La teoría dialéctica del conocimiento de Jürgen Habermas», *Teorema*, 1971, 1, pp. 43-56.
- CARR, W., y KEMMIS, S. (eds.): *Teoría crítica de la enseñanza. La investigación-acción en la formación del profesorado*, Martínez Roca, Barcelona, 1988.
- COING, H.: *Gründzuge der Rechtsphilosophie*, De Gruyter, Berlin/New York, 1950, 1976² amp.; trad. cast., *Fundamentos de filosofía del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1961.
- *Zur Geschichte des Privatrechtssystems*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1962.
- COLOM GONZÁLEZ, F.: *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos/UAM, Barcelona/México, 1992.
- CORTINA, A.: *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985.
- *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- «La ética discursiva», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1989.
- *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- DÍAZ, E.: *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1984.
- «Socialismo democrático: instituciones políticas y movimientos sociales», *Revista de Estudios Políticos*, 1988.
- DOMÈNECH, A.: «El diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después», prólogo al libro de J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981.
- DREIER, R.: «Rechtsphilosophie und Diskurstheorie. Bemerkungen zu Habermas' Faktizität und Geltung», *Zeitschrift für Phil. Forschung*, 1994, 48, pp. 90-103.
- DUBIEL, H.: *Identität und Institution. Studien über moderne Sozialphilosophien*, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1973.
- «Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der Kritischen Theorie», en A. HONNETH y otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989².
- DURKHEIM, E.: *Pragmatismo y sociología*, Schapire, Buenos Aires, s.f.
- *La división del trabajo social*, D. Jorro, Madrid, 1928.

- EDER, K.: *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.
- «Politik und Kultur. Zur kultursoziologischen Analyse politischer Partizipation», en A. HONNETH y otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989².
- DWORKIN, R.: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.
- *El imperio de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- FERRY, J. M.: *Habermas: l'éthique de la communication*, PUF, Paris, 1987.
- Entrevista con J. Habermas, *Die Neue Gesellschaft: Frankfurter Hefi*, 4 de abril de 1989; trad. inglesa, «Ethics, politics and history: an interview with Jürgen Habermas», en D. RASMUSSEN (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*. The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- FRANK, M.: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.
- FREUNDLIEB, D.: «Zur Problematik einer Diskurstheorie der Wahrheit», *Zeitschrift für allgemeine Wissenschafts Theorie*, 6. Jg., 1975, pp. 82-107.
- FULDA, H.F.: «¿Es instrumental la acción comunicativa?», en *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 257-270.
- *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1967.
- GABÁS, R.: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980.
- GARCÍA AMADO, J. A.: «La filosofía del Derecho de Jürgen Habermas», *Doxa*, 13, 1993, pp. 235-258.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, E.: *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución francesa*, Alianza, Madrid, 1994.
- GARCÍA MARZÁ, V. D.: *Ética de la justicia, J. Habermas y la ética discursiva*, Tecnos, Madrid, 1992.
- GARZÓN VALDÉS, E. (comp.): *Derecho y filosofía*, Alfa, Barcelona, 1985.
- GEUSS, R.: *The Idea of a Critical Theorie. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- GIDDENS, A.: «Habermas' critique of hermeneutics», en *Studies in Social and Political Theory*, London, 1977, pp. 134-164.
- *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona, 1992.
- *The Consequences of Modernity*, Stanford Un. Press, Stanford, 1990.
- GIDDENS, A.; HABERMAS, J.; JAY, M.; MCCARTHY, T.; RORTY, R.; WELLMER, A., y WHITEBOOK, J.: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- GIEGEL, H. J.: *System und Krise. Beitrag zur Habermas-Luhmann Diskussion*. Supplement III. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975.
- GINER, S.: «Desventuras de la razón o la historia sin astucia», *Sistema*, 26, 1978, pp. 107-117.
- GÓMEZ-HERAS, J. M. G.: *Historia y razón*, Alhambra, Madrid, 1985.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C.: «La Escuela de Frankfurt: J. Habermas», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Alianza, Madrid, 1995.
- GONZÁLEZ, J. M., y QUESADA, F. (coords.): *Teorías de la democracia*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- GÖRTZEN, R.: *Jürgen Habermas. Eine Bibliographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982.
- «Bibliographie zur Theorie des kommunikativen Handelns», en A. HONNETH y H. JOAS (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.

- «Jürgen Habermas: A Bibliography» en D. M. RASMUSSEN, *Reading Habermas*, Basil Blackwell, Cambridge, Mass., 1990, pp. 114-140.
- «Habermas: Werk und Internationale Wirkung», en D. HORSTER, *Jürgen Habermas*, Metzler, Stuttgart, 1991, pp. 130-163.
- GRIPP, H.: *Jürgen Habermas*, Schöningh, Paderborn, 1984.
- GRONDIN, J.: «Rationalité et agir communicationnel chez Habermas», *Critique*, enero-febrero de 1986.
- GÜNTHER, K., *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.
- GUZZI, G.: *Linguaggio, Stato, Lavoro. Jürgen Habermas: Teoria e Ideologia*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.
- HELD, D.: *Introduction to critical theory. Horkheimer to Habermas*. Un. of California Press, Berkeley, Cal., 1980.
- HELLER, A.: «Habermas and Marxism», en J. B. THOMPSON y D. HELD (eds.), *Habermas. Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982, pp. 21-41.
- «What is and what is not practical reason?», en D. RASMUSSEN (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, pp. 163-182.
- *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
- HERSH, R.; REIMER, J., y PAOLITTO, A.: *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid, 1984.
- HÖFFE, O.: «Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)», *Philos. Jahrbuch*, 1976, 82, 2, pp. 313-332.
- *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979.
- HÖHN, H. J.: *Kirche und kommunikatives Handeln*, J. Knecht, Frankfurt a.M., 1985.
- HOLUB, R. C.: *Jürgen Habermas. Critic in the public sphere*, Routledge, London, 1991.
- HONNETH, A.: «Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno», *Telos. A Quarterly Journal of Radical Thought*, Saint-Louis, 1969, n.º 39, Special in Honor of Jürgen Habermas on the Occasion of his 50 Birthday, 1979, n.º 39, pp. 45-61.
- (ed.): *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
- «Adorno und Habermas. Zur Kommunikationstheoretischen Wende kritischer Sozialphilosophie», *Merkur*, Stuttgart, 1979, vol. 33, n.º 7, pp. 648-665.
- *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.
- «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en K. O. APEL y otros (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- HONNETH, A., y JOAS, H. (eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.
- HONNETH, A., y otros (eds.): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989².
- HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Península, Barcelona, 1976.
- *La función de las ideologías*, Taurus, Madrid, 1966.
- *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1970.
- *Teoría crítica*, Barral, Barcelona, 1973; Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

- *Apuntes: 1950-1969*, Monte Ávila, Caracas, 1976.
- *Historia metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1992.
- *Hora foscant*, Eds. 62, Barcelona, 1984; *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W.: *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966.
- HORSTER, D.: *Habermas zur Einführung*, SOAK, Hannover, 1980.
- Jürgen Habermas, Metzler, Stuttgart, 1991 (incluye una bibliografía a cargo de René Görzten, pp. 130-163).
- Recensión del libro de J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 79/4, 1993, pp. 588-591.
- HOWARD, D.: «Moral Development and Ego-identity: a Clarification», *Telos*, 27, 1976, pp. 176-182.
- ILTING, K. H.: «Geltung als Konsens», *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen, 10, 1976, pp. 20-50.
- INGRAM, D.: *Habermas and the dialectic of reason*, Yale Un. Press, New Haven/London, 1987.
- INNERARIFTY, D.: «Habermas y el discurso filosófico de la modernidad», *Daimon*, 1, 1989, pp. 217-224.
- ISENSEE, J., y KIRCHHOF, P. (eds.): *Handbuch des Staatsrechts*, Müller, Heidelberg, 1987.
- JAKOB, S.: *Zwischen Gespräch und Diskurs. Untersuchungen zur sozialhermeneutischen Begründung der Agogik anhand einer Gegenüberstellung von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas*, Haupt, Berna/Stuttgart, 1985.
- JAY, M.: *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1974.
- JAY, M., y otros: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- JIMÉNEZ REDONDO, M.: «Problemas de construcción en Teoría de la acción comunicativa», *Daimon*, 1, 1989, pp. 133-158.
- «Introducción» a HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- «Jürgen Habermas, Facticidad y validez», *Debats*, 1993, 43-44, pp. 116-120.
- KELLY, M. (ed.): *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, 1990.
- KMITA, J.: *Problems in Historical Epistemology*, Reidel, Dordrecht, 1988.
- KOHLBERG, L., y otros: *Essays on Moral Development*, vol. 1, *Moral Stage and the Idea of Justice*; vol. 2, *Moral Stages and the Life Cycle*; vol. 3, *Moral Stages and Practice*; Harper and Row, San Francisco, 1981, 1984, 1986; trad. cast. del vol. 2. *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.
- *Lawrence Kohlberg. Consensus and Controversy*, The Falmer Press, Philadelphia/London, 1986.
- KORTIAN, G.: *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, New York, 1980.
- KUHLMANN, W.: «Philosophie und Rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 40, 2, 1986, pp. 224-234.
- «Acerca de la fundamentación de la ética del discurso», en *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- KUHLMANN, W., y BÖHLER (eds.): *Kommunikation und Reflexion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982.
- KUNSTMANN, W.: «Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie», *Beiheft 8 zur Philosophischen Rundschau*, Mohr, Tübingen, 1977.

- KÜSTERS, G. W.: «Rechtskritik ohne Recht. Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns», *Rechtstheorie*, 1983, 14, 1, pp. 95-114.
- LACAPRA, D.: «Habermas and the grounding of critical theory», *Hist. Theory*, 1977, 16, pp. 237-264.
- LADMIRAL, J. R.: «Lire Habermas», *Allemagne d'aujourd'hui*, 1977, 58, pp. 104-115.
- LAFONT, C.: *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.
- LOBKOWICZ, N.: «Erkenntnisleitende Interesse», en K. HÖBNER, N. LOBKOWICZ, H. LÜBBE y G. RADNITZKY (eds.), *Die Politische Herausforderung der Wissenschaft*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1976, pp. 55-66.
- LÓPEZ CALERA, N.: «La "colonización jurídica" según J. Habermas», en *Yo, el Estado*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 39-44.
- LUHMANN, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981.
- *Teoría política en el estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1993.
- LUHMANN, N., y HABERMAS, J.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
- LYOTARD, J. F.: *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.
- MAESTRE, A.: «Reflexión para una ética en democracia: discurso ético y utopía», en J. M. GONZÁLEZ y F. QUESADA (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 79-107.
- «¿El fracaso de la teoría crítica?», *Daimon*, 1, 1989, pp. 225-236.
- MANFRIN, S.: «Il Vico di Habermas», *Filosofia oggi*, 1978, 1, pp. 31-36.
- MARDONES, J. M.: «La ideología según la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (M. Horkheimer, T. W. Adorno y J. Habermas)», *Pensamiento*, vol. 36, 1980, pp. 387-399.
- «La reconstrucción de la teoría crítica por J. Habermas. A propósito de *Theorie des kommunikativen Handelns*», *Pensamiento*, 40, 1984, pp. 159-177.
- «El comienzo de la teoría crítica. La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas», *Sistema*, 65, 1985.
- *Razón comunicativa y Teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985.
- MARINAS, J. M.: «Ética discursiva y comunicación distorsionada», *Revista de Occidente*, n.º 79, 1987, pp. 63-76.
- MARTENS, E.: «Der Zwang der Wahrheit. Zum Dezisionismusproblem bei Jürgen Habermas», *Philos. Jahrbuch*, 1976, 83, 2, pp. 392-401.
- MAURER, R. K.: «Jürgen Habermas, "Aufhebung der Philosophie"», *Philosophische Rundschau*, 1977, 24, 8, pp. 1-70.
- MCCARTHY, T.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987.
- *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992.
- MCCARTHY, T., y otros: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- MCGUIRE, R. R.: «Authority», *Phil. Rhet.*, vol. 10, 1977, pp. 30-45.
- MCINTOSH, D.: «Habermas on Freud», *Soc. Res.*, 44, 1977, pp. 562-598.
- MEAD, G. H.: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982 (1.ª reimp.).
- MENÉNDEZ UREÑA, E.: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 1978.
- «Teoría y praxis en la fenomenología trascendental (H. Husserl) y en la teoría crítica (J. Habermas)», *Pensamiento*, vol. 29, 1973, pp. 175-194; vol. 31, 1975, pp. 231-244.
- *Ética y modernidad*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1984.

- MERIZGI, M. G.: «Habermas, Il Movimento Studentesco e la Classe Operaia», Introd. a *Jürgen Habermas, Lavoro e Interazione*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- MILIC, V.: «Method of Critical Theory», *Praxis*, 1971, pp. 625-656.
- MILLER, J.: «Jürgen Habermas. Legitimation Crisis», *Telos*, n.º 25, 1975, pp. 210-220.
- MILLS, C. W., *Sociología y pragmatismo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.
- MILLS, C. W., y GERTH, H.: *Carácter y estructura social*, Paidós, Buenos Aires, 1963.
- MONTORO, R.: «Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, abril-junio de 1981.
- MOYA, C.: «Razón dialéctica y razón analítica en las ciencias sociales», *Teorema*, 1971, 1.
- MUGUERZA, J.: «Teoría crítica y razón práctica. A propósito de J. Habermas», *Sistema*, 3, 1973.
- *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.
- «La sociedad como lenguaje», prólogo al libro de R. GABÁS, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980.
- «Habermas en el reino de los fines», en E. GUIÑAN (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- «Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)», en J. M. GONZÁLEZ y F. QUESADA (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- «La razón con minúscula (o por qué somos postmodernos)», en *Historia, Lenguaje, Sociedad, Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 424-430.
- «La alternativa del disenso», en G. PECES-BARBA (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990.
- MUGUERZA, J.; QUESADA, F., y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.): *Ética día tras día*, Trouta, Madrid, 1991.
- NINO, C.: *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989.
- NUSSER, K. H.: «Totalität ohne Subjekt. Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, 1985, 4, pp. 590-600.
- OFFE, C.: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1972.
- *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Kiepenheuer und Witsch, Köln, 1985.
- *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1988.
- PARSONS, T.: *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.
- PÉREZ LUÑO, A. E.: *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984.
- PIAGET, J.: *Le jugement moral chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1932.
- *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1936.
- PICÓ, J. (comp.): *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988 (textos de D. FRISBY, J. HABERMAS, A. WELLMER, A. HUYSEN, D. ROBERTS, H. FOSTER, A. CALLINCOS, A. KROKER, G. RAULET, K. R. SCHERPE).

- PREUB, U. K.: *Revolution, Fortschritt und Verfassung. Zu einem neuen Verfassungsverständnis*, Wagenbach, Berlin, 1990.
- RASMUSSEN, D. M.: «Communicative action and philosophy: reflections on Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns», *Philosophy and Social Criticism*, 9, 1983, pp. 3-28.
- *Reading Habermas*, Basil Blackwell, Cambridge, Mass., 1990, con una bibliografía de R. GÖRTZEN, «Jürgen Habermas: A Bibliography», pp. 114-140.
- (ed.): *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990.
- *Political Liberalism*, Columbia Un. Press, New York, 1993; trad. cast. *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, 1995, XCII, 3, pp. 132-180.
- RAY, L.: *Rethinking Critical Theory. Emancipation in the Age of Global Social Movements*, Sage, London, 1993.
- RAZ, J.: *Razón práctica y normas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- REESE-SCHÄFER, W.: *Jürgen Habermas*, Campus, Frankfurt a.M., 1991.
- REHG, W.: *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- REID, H. G., y YANARELLA, E. J.: «Critical Political Theory and Moral Development. On Kohlberg, Hampden-Turner, and Habermas», *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, Amsterdam, 1977, vol. 4, n.º 4.
- REQUEJO, F.: «Estado social y teoría crítica», *Revista de Estudios Políticos*, noviembre-diciembre de 1986, pp. 167-187.
- *Teoría crítica y estado social*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- ROCKMORE, T.: *Habermas on Historical Materialism*, Indiana Un. Pres., Bloomington/Indianapolis, 1989.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E.: *Teoría crítica y sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979; trad. cast., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.
- *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
- «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism», *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Ass.*, 53 (1980), pp. 719-738.
- «Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism», *Monist*, 64 (1981), pp. 155-174.
- «Solidarity and Objectivity?», en J. RAYCHMAN y C. WEST (eds.), *Postanalytical Philosophy*, New York, 1985.
- «Pragmatism, Davidson and Truth», en E. I. E. PORE (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- (ed.): *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967; trad. cast., *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.
- RORTY, R., y otros: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; trad. cast., *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona, 1990.

- ROTENSTREICH, A.: *Time and Meaning in History*, Reidel, Dordrecht, 1987.
- RUBIO CARRACEDO, J.: «La psicología moral (De Piaget a Kohlberg)», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1989.
- *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992.
- «Los dos paradigmas de la ética: estrategia y comunicación», en J. MUQUERZA, F. QUESADA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991.
- SCHNÄDELBACH, H. (ed.): *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.
- SEARLE, J.: *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; trad. cast., *Actos de habla*, Tecnos, Madrid, 1990.
- «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», *Teorema*, VI, 1976, pp. 43-77; reed. en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos/Un. de Murcia, Madrid, 1991.
- *¿Qué es un acto de habla?*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1977.
- *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992.
- SEITZ, W.: «Jürgen Habermas über die Dialektisierung der Dialektik», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1971-1972, vol. 15-16, pp. 357-365.
- SERRANO GÓMEZ, E.: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- SEVILLA, S.: «La transformación materialista de la filosofía trascendental», *Daimon*, 1, 1989, pp. 159-176.
- SIMON-SCHAEFER, R., y ZIMMERLI, W. Ch. (eds.): *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule*, Frommann, Stuttgart, 1975.
- STRAWSON, P. F.: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983.
- SULLIVAN, W. M.: «Communication and the Recovery of Meaning: An Interpretation of Habermas», *Intern. Philosophical Quart.*, XVIII, 1978, pp. 69-86.
- THERBORN, G.: «Jürgen Habermas: un nuevo eclecticismo», *Teorema*, junio de 1972, pp. 57-80.
- THIEBAUT, C.: «De la ética y el presente», *La Balsa de la Medusa*, 2, 1987, pp. 51-57.
- «Los límites del procedimentalismo», *Daimon*, 1, 1989, pp. 113-132.
- «La Escuela de Frankfurt», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la Ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1989.
- *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- THOMPSON, J. B.: *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge Un. Press, 1981.
- THOMPSON, J. B., y HELD, D. (eds.): *Habermas: Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.
- TOULMIN, S.: *La comprensión humana*, Alianza, Madrid, 1977.
- TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976.
- *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988.
- *Autoconciencia y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.
- *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.
- *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.
- UJALDON, E.: «Informe bibliográfico sobre la obra de Habermas», *Daimon*, 1, 1989, pp. 255-270.

- ULMER, K.: «Wissenschaft, Vernunft und Humanität. Eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, pp. 485-506.
- VAN HOOFT, S.: «Habermas' Communicative Ethics», *Soc. Praxis*, 1976-1977, pp. 147-175.
- VARIOS AUTORES: *Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas*, Italo-Latino-Americana, Palermo, 1983.
- *Habermas on Modernity and Post-Modernity*, Revista Praxis intern., abril de 1984.
- VILAR, G.: «Introducción», en J. HABERMAS, *Assaigs filosòfics*, Eds. 62, Barcelona, 1993.
- VILLACAÑAS, J. L.: «Racionalización y evolución: Teoría e historia de la Modernidad en la obra de Habermas», *Daimon*, 1, 1989, pp. 177-216.
- WEBER, M.: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 1991.
- *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1983-1988.
- WEINER, R. R.: «Sociological Implications of the Habermas Related Second Generation of the Frankfurt School: a Bibliographic Essay», *Mid-American Review of Sociology*, Lawrence, 1978, vol. 3, pp. 33-107.
- WELLMER, A.: «Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie», en U. JAECCI y A. WELLMER (eds.), *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Universität Konstanz, 1979.
- *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969; trad. cast., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.
- *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985; trad. cast., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.
- *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986; trad. cast., *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- «¿Qué es una teoría pragmática del significado?», *Daimon*, 1, 1989, pp. 9-38.
- «Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en K. O. APEL y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- WELLMER, A., y otros: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- WERNER, M.: «Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas», *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/Br. 81, I, 1974, pp. 50-76.
- WHITE, S. K.: *The recent work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge Un. Press, 1988.
- WIETHÖLTER, R.: *Rechtswissenschaft*, Fischer, Frankfurt a.M., 1968; trad. cast., *Las fórmulas mágicas de la ciencia jurídica*, Eds. de Derecho Reunidas, Madrid, 1991.
- WIGGERSHAUS, R.: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Hanser, München, 1986.
- WINGERT, L.: *Gemeinsinn und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.
- WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988; *Investigacions filosòfiques*, Laia, Barcelona, 1983.
- WOLFE, A.: *The Limits of Legitimacy*, The Free Press, New York, 1977.

- WOLFF, J.: «Hermeneutics and the Critique of Ideology», *The Sociological Review*, 23, 1975, pp. 811-828.
- WUNDERLICH, D.: *Studien zur Sprechakttheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976.
- WUTHNOW, R.; HUNTER, J. D.; BERGESEN, A., y KURZWEIL, E.: *Análisis cultural. La obra de P. L. Berger, Mary Douglas, M. Foucault y J. Habermas*, Paidós, Buenos Aires, 1988.
- YOUNG, R.: *A Critical Theory of Education. Habermas and Our Children's Future*, Haervester Wheatsheaf, New York/London, 1990.
- ZIMMERLI, W. Ch.: «Jürgen Habermas: Auf der Suche nach der Identität von Theorie und Praxis», en J. SPECK (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, IV, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1981.
- ZIMMERMANN, R.: *Utopie - Rationalität - Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Alber, Freiburg/München, 1985.
- ZOLLER, M.: *Die unfähigkeit zur Politik. Politikbegriff und Wissenschaftsverständnis von Humboldt bis Habermas*, Westdeutscher, Opladen, 1975.

COLECCIÓN VENTANA ABIERTA

- Pobreza, conflicto y esperanza: un momento crítico para Centroamérica*. Informe de la Comisión Internacional para la Recuperación y el Desarrollo de Centroamérica (Informe Standford).
- Andrés Ibáñez, P.: *Justicia/conflicto*.
- Aranguren, J. L. L.: *La comunicación humana* (2.ª ed.).
- Aranguren, J. L. L.: *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (2.ª ed.).
- Ballesteros, J.: *Ecologismo personalista*. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre.
- Ballesteros, J.: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*.
- Bilbeny, N.: *Humana dignidad*. Un estudio sobre los valores en una época en que siguen tan escasos.
- Boláderas, M.: *Comunicación, ética y política*. Habermas y sus críticos.
- Bonete Perales, E.: *Aranguren: La ética, entre la religión y la política*.
- Bonete Perales, E.: *Éticas contemporáneas*.
- Bonete Perales, E.: *La faz oculta de la modernidad*. Entre la teoría sociológica y la ética política.
- Bonete Perales, E. (Coord.): *Éticas de la información y deontologías del periodismo*.
- Borbón Parma, M. T. de: *Cambios en México*.
- Brufau Prats, J.: *Hombre, vida social y Derecho*.
- Calvo Buezas, T.: *Crece el racismo, también la solidaridad*. Los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI.
- Calvo Buezas, T.: *El racismo que viene*. Otros pueblos y culturas vistos por profesores y alumnos.
- Calvo González, J.: *El discurso de los hechos*. Narrativismo de la interpretación operativa.
- Castresana, A.: *Catálogo de virtudes femeninas*. De la debilidad histórica de ser mujer versus la dignidad de ser esposa y madre.
- Conill, J.: *El enigma del animal fantástico*.
- Corraliza, J. A.: *La experiencia del ambiente*. Percepción del medio construido.
- Cortina, A.: *Ética aplicada y democracia radical*.
- Cortina, A.: *Ética mínima* (3.ª ed.).
- Cortina, A.: *Ética sin moral* (2.ª ed.).
- Eymar, C.: *El funcionario poeta*. Elementos para una estética de la burocracia.
- Eymar, C.: *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*.
- Eymar, C.: *La Revolución francesa y el marxismo débil*.
- Fairén Guillén, V.: *Ensayos sobre procesos complejos*. La complejidad en los litigios.
- Fernández de la Gándara, L., y Calvo Caravaca, A. L.: *Libertad de establecimiento y Derecho de sociedades en la Comunidad Económica Europea*.
- Fuentes, J.: *La unidad europea*.
- Gallego-Díaz, S., y De la Cuadra, B.: *Crónica secreta de la Constitución*.
- García Marzá, V. D.: *Ética de la justicia*. J. Habermas y la ética discursiva.
- Giscard d'Estaing, V.; Nakasone, Y., y Kissinger, H.: *Relaciones Este-Oeste*. Informe para la Comisión Trilateral.
- Gómez de Liaño, I.: *El idioma de la imaginación*. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo.
- González García, M. I., y otros: *Ciencia, tecnología y sociedad*.
- González Seara, L.: *China: cien flores que esperan*.
- Gulsán, E.: *La ética mira a la izquierda*.
- Hernández-Pacheco, J.: *La conciencia romántica*. Con una antología de textos.
- Hernández-Pacheco, J.: *Los límites de la razón*. Estudios de filosofía alemana contemporánea.
- Herrero de Miñón, M.: *Las transiciones de Europa Central y Oriental*.
- Jiménez Blanco, J.: *De Franco a las elecciones generales*.
- Landau, G. W.; Feo, J., y Hosono, A.: *América Latina en la encrucijada*. El desafío a los países de la Trilateral.