

Sesión Plenaria del Proyecto
Filosofía después del Holocausto: memoria y justicia

2 de febrero de 2007
TEORÍAS MODERNAS DE LA JUSTICIA

J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas

José A. Zamora
Instituto de Filosofía (CSIC)

I. Teoría de la Acción Comunicativa: una reconstrucción crítica

- *De la Teoría Crítica a la Teoría de la Acción Comunicativa*
- *El nuevo fundamento: la separación de trabajo e interacción*
- *Transcendentalización de los intereses cognitivos y deshistorización del interés emancipador*
- *Acción comunicativa y pragmática universal*
- *Teoría de la evolución social*
- *Colonización del mundo de vida*
- *Observaciones críticas*

II. J. Habermas y la razón anamnética

- *El déficit anamnético de la Teoría de la acción comunicativa*
- *J. Habermas y el pasado catastrófico*

I. Teoría de la Acción Comunicativa: presentación y evaluación

De la Teoría Crítica a la Teoría de la Acción Comunicativa

Como es bien conocido el proyecto teórico J. Habermas está guiado por la intención de superar las que él denomina aporías de la primera generación de la Teoría Crítica (filosofía del sujeto, filosofía negativa de la historia, crítica total, derrotismo teórico y social, negativismo paralizante, escapismo esteticista, etc.) y de darle un nuevo fundamento a la misma. Si la primera generación estaba preocupada por desentrañar en la estela de Marx los vínculos entre modernidad y barbarie a la vista de un presente catastrófico, Habermas centra sus esfuerzos en reconstruir la racionalidad de las sociedades modernas subrayando los potenciales indestructibles de justicia que les son inherentes y que resultan del proceso de racionalización (occidental) interpretado como maduración de competencias capaces de posibilitar una integración social sin menoscabo de la complejidad alcanzada en dichas sociedades gracias a la emancipación de los subsistemas económico y administrativo.

El marxismo atribuía el incumplimiento de las expectativas modernas de emancipación y superación de toda opresión al bloqueo que imponía a la sociedad el sistema de producción capitalista, que en sus comienzos había dado cobijo a aquellas mismas expectativas. Ir más allá del capitalismo era pues condición de posibilidad de realización de la racionalidad que había servido de bandera a la revolución burguesa. La actualización de sus potenciales críticos dependían de las contradicciones del propio sistema productivo y de las crisis que emanaban de ellas. En dichas crisis quedaban convocados los sujetos oprimidos a celebrar una alianza revolucionaria entre teoría y praxis que pusiese fin al irracionalidad, la inhumanidad y la injusticia del sistema capitalista y a inaugurar la historia libre de alienación.

Sin embargo, el mismo concepto de razón, que en sus diferentes caracterizaciones define de modo constitutivo la idea de modernidad, seguía sirviendo de instancia crítica frente a los procesos de modernización y sus efectos destructivos. También la Teoría Crítica había confiado en sus comienzos en los potenciales teóricos y prácticos de la modernidad para llevar a cabo dicha autocrítica. Sin embargo, la barbarie a la que se enfrentaba esa primera generación en los años cuarenta ya no permitía esa confianza. Ya no era posible señalar un sujeto revolucionario ni volver a vincular la crítica del presente catastrófico a los potenciales de la modernidad cultural, que en Auschwitz había experimentado un derrumbamiento sin paliativos. Para Horkheimer y Adorno la barbarie que el siglo veinte nos pone ante los ojos no es la obra de fuerzas atávicas o poderes irracionales, sino el resultado del mismo proceso de emancipación del que ha surgido la sociedad moderna y que ella reclama para sí. A diferencia de Marx, ellos ya no se encontraban en situación de recurrir afirmativamente a los potenciales no desarrollados de la modernidad para hacer frente a la evolución catastrófica de la modernización. Por ello optaron por persistir en sus aporías, pues era sobre todo en ellas donde se podían hacer visibles las contradicciones de la sociedad capitalista paradójicamente estabilizada.

Las aporías representan una especie de figuras enigmáticas que hay que desplegar con ayuda del método constelativo aportado por Benjamin hasta alcanzar su extremo aporético, para de esta manera hacer visible y recordar lo que no está a la vista: el sufrimiento pasado y lo otro del *statu quo* existente. Pues lo que ha llevado el proyecto de la modernidad a un callejón sin salida es precisamente la creciente *amnesia* que anida en su idea de historia, en el pensamiento identificador y en la administración del arte por parte de la industria de la cultura y de los espectáculos nostálgico-burgueses. Si este diagnóstico es acertado, como señala A. Wellmer, «entonces no sorprende que la humanidad en su globalidad, en contraste

con el mono en *Bericht für eine Akademie* de Kafka, no pueda recordar ya con qué finalidad echó sobre sí la inmensa cantidad de sufrimiento que implica el esfuerzo de evolucionar hasta el ser humano; y, sin embargo, el que la humanización llegue a realizarse depende sólo de que se encienda de nuevo la chispa de la memoria.»¹

Horkheimer y Adorno tendrían que haber considerado, según Habermas, las razones que pueden hacer dudar de una crítica radical la modernidad, pues «por ese camino quizá habrían podido colocar los fundamentos normativos de la teoría crítica de la sociedad a un nivel tan profundo que no hubieran sido afectados por la descomposición de la cultura burguesa tal y como tuvo lugar en la Alemania de entonces ante los ojos de todos»². Pero a la vista de los acontecimientos de los que Horkheimer y Adorno tuvieron que ser testigos en la primera mitad del siglo XX, su preocupación principal no era encontrar una fundamentación irrefutable de la teoría, sino intentar comprender lo incomprensible: la aniquilación industrial y burocráticamente planificada de millones de seres humanos precisamente en medio de una sociedad altamente «civilizada». Por ello se vieron obligados a un difícil ejercicio de trapezio sin red, cuyo posible contenido de verdad está íntimamente unido al contenido de experiencia histórica que se recoge en él.³ Auschwitz es el signo de una experiencia de negatividad extrema que se sustrae a una comprensión tanto por medio de la razón substancial-metafísica como por medio de la razón (inter)subjetiva. Aceptar el reto de esa negatividad supone por tanto tener que moverse al límite de lo pensable, incluso tener que pensar contra el pensamiento mismo.

Habermas, sin embargo, no parece afectado del mismo modo por este acontecimiento, sino que más bien exige «retornar a la fase anterior a la Dialéctica de la Ilustración, dado que con las aporías de una filosofía que se niega a sí misma no es posible vivir como científico».⁴ Para él, las experiencias de los antiguos miembros del Instituto de Investigación Social en los años treinta sólo poseen un valor relativizador, en el sentido de que aquel horizonte histórico fue un condicionamiento importante de la evolución aporética de la teoría. Hoy ya no es necesario someterse a dichas aporías, pues «ese clima anímico, esa actitud no es la nuestra» (*PhDM*, 130). La reducción que ponen de manifiesto estas palabras, convierte la facticidad histórica en origen de una disposición de ánimo sin relevancia teórica. Como veremos, dicha reducción no tiene sólo un valor periférico, sino que afecta al núcleo teórico de la concepción habermasiana. Por ello intentaremos, con la brevedad exigida aquí, presentar su alternativa a la «antigua» Teoría Crítica y verificar los costes de su supuesta fundamentación.

El nuevo fundamento: la separación de trabajo e interacción

Mientras que Marx intenta poner de manifiesto el carácter aparente y engañoso de la separación de la esfera de la producción basada en la relación «hombre-naturaleza» y la esfera

1. A. Wellmer: «Reason, Utopia, and the *Dialectic of enlightenment*», en: R.J. Bernstein (ed.): *Habermas and Modernity*. Cambridge/Massachusetts 1985, p. 47.

2. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (cit. *PhDM*) Frankfurt a.M. 1988, p.156.

3. Es dicha experiencia histórica, precisamente, la que obliga a renunciar a una consistencia formal-conceptual si el precio a pagar por la consistencia es la pérdida de contacto con tal experiencia, incluso aunque de la renuncia se derive una contradicción performativa (cfr. Th. Mirbach: *Kritik der Herrschaft. Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*. Frankfurt a.M./New York 1979, p 13).

4. J. Habermas: «Dialektik der Rationalisierung», en: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt a.M. 1985, p. 172.

de la circulación basada en la relación <hombre-hombre>, desvelando su mediación mutua y con ello la separación misma como apariencia superficial producida por el sistema capitalista⁵, Habermas rehabilita dicha separación⁶ y la cimienta en «estructuras situadas en un fundamento antropológico profundo» (*ThkH* II, 561). La separación de trabajo e interacción es ciertamente la base que él da a toda su teoría ya desde muy temprano.⁷ Sobre ella se levanta su concepto de racionalidad, su teoría de la evolución social y su teoría de la acción comunicativa.

En su temprano distanciamiento respecto a la crítica que Marcuse hace a la técnica, Habermas asume la convicción de A. Gehlen, según la cual entre la técnica y la estructura de la acción instrumental existe una conexión inmanente. Se podría pues hablar de un núcleo lógico básico de dicha acción que no depende de las relaciones institucionales históricamente variables y determinantes de las formas específicas de ciencia y técnica. Dicho núcleo se corresponde con la estructura del trabajo y es neutral desde el punto de vista normativo, por lo menos mientras que no pase a apoderarse del resto de esferas de la praxis social. Por esta razón resulta comprensible que Habermas se oponga de modo categórico a la idea de un cambio esencial de la estructura del trabajo en la que rige la acción instrumental. Dicha estructura y la estructura de la interacción mediada simbólicamente representan más bien dos proyectos originariamente diferenciados que afectan al género humano en su globalidad y para los que no disponemos de alternativas. La idea de una técnica transformada substancialmente alberga según Habermas la ilusión romántico-mística de una relación con la naturaleza como si ésta fuera un sujeto (Bloch, Benjamin, Adorno). Dicha idea ignora que no existe de hecho ningún proyecto alternativo a la dominación científico-técnica de la naturaleza.⁸

-
5. Para Marx está claro que la «distribución aparece en la concepción más superficial como distribución de los productos, y así tanto más alejada de la producción y cuasi autónoma frente ella. Pero ella es, antes de ser la distribución de los productos, 1) distribución de los instrumentos de producción y 2), lo que supone otra determinación de la misma relación, distribución de los miembros de la sociedad en los distintos tipos de producción. [...] La distribución de los productos es obviamente sólo el resultado de esa distribución que está comprendida dentro del proceso de producción y determina la articulación de la producción. Contemplar la producción prescindiendo de la distribución incluida en ella es evidentemente una abstracción vacía, mientras que por el contrario la distribución de los productos está dada de suyo con la distribución que constituye originariamente una dimensión de la producción» (K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf 1857-1858). Berlin 1974, p. 17s.).
 6. Habermas declara libre de normatividad (*normfrei*) el ámbito de la producción (cfr. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Tomos. (cit. *ThkH* I y II). 4ª ed. revis. Frankfurt a.M. 1988, T. II, p. 256) e intenta situar el ámbito de la distribución bajo el control de la interacción comunicativa: «Las reglas de la distribución no se refieren a la elaboración del material o al empleo eficaz de medios, sino a la conexión sistemática de expectativas recíprocas e intereses. El reparto de los productos elaborados exige por consiguiente unas reglas de interacción, que en el plano de la comprensión lingüística en cuanto normas reconocidas intersubjetivamente o *reglas de la acción comunicativa* puedan ser desligadas de las situaciones concretas y establecidas de modo duradero» (J. Habermas: *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. (Cit. *RHM*) Frankfurt a.M. 1976, p. 146).
 7. Se puede leer ya en su artículo de 1967 «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser <Philosophie des Geistes>»: «No es posible reducir la interacción al trabajo, ni deducir el trabajo a partir de la interacción» (J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. (Cit.: *TWI*). Frankfurt a.M. 1970, p. 33).
 8. Cfr. *TWI*, p. 54. Respecto a la crítica de la idea de una resurrección de la naturaleza cfr. también J. Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. 1978, p. 348ss. y Id.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M. 1991, p. 163ss. No podemos renunciar, escribe Habermas, «a la explotación necesaria de la naturaleza externa por mor de la eliminación de una represión social

No es que la racionalidad técnica sea abandonada a sí misma, ignorando sus implicaciones sociales y políticas. Pero Habermas cree que el único camino posible contra la unilateralidad científico-técnica e instrumental es la *integración* del trabajo y la acción racional con respecto a fines dentro de un ámbito más global, el de la interacción social, al que correspondería la racionalidad comunicativa. Y esto exige paradójicamente una *delimitación conceptual* clara de ambos tipos de acción, ya que a los ojos de Habermas sólo una irreductibilidad fundamentada analíticamente de trabajo e interacción puede proteger contra la ideología tecnocrática que fusiona *techne* y *praxis*. Mientras que las acciones instrumental y estratégica se orientan por reglas que descansan sobre conocimientos empíricos verdaderos/falsos o deducciones analíticas correctas/incorrectas, la acción comunicativa se orienta por normas intersubjetivamente vinculantes, es decir, por normas que deben ser comprendidas y aceptadas por los sujetos de dicha acción y que descansan por tanto en un acuerdo sobre intenciones y obligaciones alcanzado a través de una interacción mediada simbólicamente (cfr. *TWI*, 62s.). Habermas es consciente de que esta distinción posee sólo un carácter analítico y que en la realidad ambos tipos de acción están profundamente entrelazados (cfr. *TWI*, 32), pero reclama la necesidad de dicha distinción de cara a un desentrañamiento adecuado de la realidad⁹.

Sin embargo habría que preguntarse si a través de una antropologización de la separación de trabajo e interacción no se estará ignorando la estrecha conexión entre las formas de apropiación de la naturaleza y las formas sociales de relación y circulación, y de este modo cuasi naturalizando el estado de cosas propio del capitalismo. Para Marx, la forma de evitar esta naturalización es desenmascarar el carácter de abstracción social del trabajo visto como una «relación natural». Habermas, por el contrario, reduce el trabajo a una acción instrumental conforme a fines en la que se realiza una relación abstracta y natural del ser humano con la naturaleza y le yuxtapone otro tipo de acción —la interacción— que sólo se media con aquella a posteriori y desde fuera, lo cual no le impide cargar sobre ella todo el peso de la fundamentación de la crítica que define —sigue definiendo— el discurso de la modernidad. La distinción analítica ha de conseguir lo que la mediación dialéctica supuestamente no pudo realizar.¹⁰

evitable. El concepto de una ciencia y una técnica categorialmente distintas es tan vacío como la idea de una reconciliación universal carece de fundamento. Esta idea tiene otra razón de ser: la necesidad de consuelo y de confianza frente a la realidad de la muerte, necesidad a la que la crítica más ferviente no puede dar satisfacción» (*ibid.*, p. 177).

9. Cfr. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Con un nuevo epílogo. (Cit.: *EI*). Frankfurt a.M. 1973, p. 382.

10. No podemos discutir aquí con el detenimiento que merece la acusación que Habermas hace a Marx de no captar verdaderamente la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (cfr. *EI*, p. 77) y de reducir la acción comunicativa a instrumental (cfr. *TWI*, p. 45). La crítica de la conexión lógica supuestamente establecida por Marx entre el desarrollo sistémico y el cambio estructural del mundo de vida conduce sin embargo a una neutralización normativa de los sistemas reguladores —dinero y poder—, que una vez superados los dolores de parto de la modernización asumen «sin dolor» (*ThKH II*, p. 549) y de forma incomparablemente eficaz las funciones de la reproducción material, de modo que los imperativos funcionales de los subsistemas sólo intervienen colonizadamente en el mundo de vida a posteriori y basta con establecer los límites de esa intervención para resguardar de la cosificación a los ámbitos del mundo de vida orientados por la comprensión intersubjetiva y la interacción mediada lingüísticamente. Sin ignorar los éxitos innovadores y emancipadores del sistema capitalista regulado por la ley de intercambio, Marx atribuye por el contrario la autonomización y desligamiento de los subsistemas a la lógica propia de la explotación del capital e intenta desentrañar el fundamento de las crisis sociales que se derivan de dicha explotación a partir del doble carácter del trabajo (cfr. F. Cerutti: «Habermas und Marx», en: *Leviathan* 11 (1983), p. 352ss.). Habermas sólo puede acusar a Marx de unilateralidad en el concepto de trabajo, porque

*Transcendentalización de los intereses cognitivos
y deshistorización del interés emancipador*

La teoría crítica de la sociedad no debe centrar sus esfuerzos, según Habermas, en la tarea de crear un nuevo tipo de ciencia, sino en el análisis crítico de la *relación* entre el ámbito del trabajo y el de la interacción, considerados como ámbitos inconmensurables desde el punto de vista lógico-formal. La problemática de dicha relación se manifiesta dentro de las sociedades modernas en el vuelco que sufre la superioridad del marco institucional sobre la esfera de la producción, todavía existente en de las sociedades tradicionales, por un primado de esta última debido a la institucionalización de la autonomía y la autorregulación de los subsistemas de acción instrumental dentro del sistema capitalista, institucionalización que garantiza y promueve la continua expansión de los mismos. Incluso la actividad política, que en las sociedades capitalistas avanzadas recupera una cierta autonomía respecto de la economía, amenaza con convertirse en un manojito de soluciones técnico-administrativas para las tareas que le vienen dictadas por el funcionamiento autorregulado del sistema técnico-productivo.

Es precisamente la «expansión» del ámbito de acción científico-técnico la que hace que «el dualismo de trabajo e interacción pase a un segundo plano en la conciencia de los seres humanos» (TWI, 80). En esto consiste, según Habermas, la forma de *ideología* propia del capitalismo tardío: en el *enmascaramiento de la diferencia entre la acción instrumental y la interactiva* por medio de un complejo económico-técnico no necesitado ya de legitimación. De modo que la ideología tecnocrático-positivista no es más que «un reflejo de la nueva constelación entre el marco institucional depotenciado y los sistemas autonomizados de la acción instrumental» (TWI, 91). Ante esta situación, la tarea de la teoría crítica de la sociedad consiste fundamentalmente en desenmascarar dicha ideología y buscar el diálogo con las fuerzas sociales interesadas en un cambio de las estructuras.

Sin embargo, la teoría crítica no puede originar dichas fuerzas. Desde el punto de vista histórico, sólo le cabe esperar que en la zonas conflictivas todavía existentes se formen potenciales de protesta a partir de los problemas sistémicos no resueltos y surja así una fuerza política capaz de limitar la proliferación sofocante del sistema técnico-productivo. Así pues, frente al proceso expansivo de los subsistemas de acción instrumental, Habermas no puede brindar de hecho más que un llamamiento bien intencionado a que dicha acción no sustituya la racionalización en el plano institucional. Por lo demás, todos sus esfuerzos tienen como meta mostrar las condiciones contrafácticas y por tanto históricamente inmovibles —aunque quizás también históricamente inoperantes— de la posibilidad de una comunicación libre, que por desgracia es impedida desde fuera.

¿Cómo se accede teóricamente a esa posibilidad? Habermas considera que, a pesar de la expansión colonizadora de los subsistemas de acción instrumental, el marco institucional no ha sido todavía completamente absorbido por ellos. Y aunque las contradicciones entre las clases sociales se mantienen en un estado latente gracias al sistema de compensaciones del estado social y los grupos marginales de desprivilegiados no pueden articularse políticamente en una forma capaz de transformar substancialmente el sistema, es posible mostrar la existencia de intereses no instrumentales en la estructura misma del *lenguaje* y por medio de

primero él mismo realiza una interpretación unilateralmente instrumental de dicho concepto que no hace justicia a los planteamientos marxianos, aunque el propio Marx no siempre se mantenga fiel a ellos. Pero querer desligar el proceso de trabajo del conjunto de mediaciones sociales al que está sometido es, referido a Marx, una tergiversación.

ellos poner al descubierto el enmascaramiento señalado más arriba, demostrando su falsedad. De este modo sería posible ofrecer una alternativa a la *Dialéctica de la Ilustración* que saque a la luz la ambigüedad de la racionalidad moderna sin caer en su crítica supuestamente autodestructiva.

Habermas coincide pues en cierto modo con los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* en ver en la hegemonía del interés cognitivo técnico-instrumental, inconsciente de su unilateralidad, la forma de ideología propia de la sociedad capitalista. En ella todos los intereses de la praxis vital se someten al único interés permitido: el interés de la disposición dominante sobre los procesos de la naturaleza. Sin embargo, su crítica a esta unilateralidad sigue una estrategia diferente a la de aquellos. Habermas no intenta cuestionar la constitución lógica de las ciencias empíricas y su aplicación técnica al dominio de la naturaleza, sino simplemente delimitar el ámbito de su aplicación e integrarlas en el marco normativo más amplio de la interacción social y de los intereses que se articulan en ella.

Tanto el ámbito objetual de las ciencias empíricas como el de las ciencias hermenéuticas se constituye en un sistema de referencia transcendental de intereses orientadores del conocimiento. Mientras que las ciencias empíricas aparecen como la prolongación de un proceso de aprendizaje precientífico en el ámbito funcional de la acción instrumental controlada por el criterio del éxito, la hermenéutica propia de las ciencias del espíritu está enraizada de modo también precientífico en el plexo de tradición de la interacción mediada simbólicamente. El conocimiento científico tiene pues su origen y su suelo nutricional en las estructuras del proceso de trabajo y en los intereses prácticos de disposición técnica sobre la realidad. Por tanto, hay que ver en el trabajo organizado socialmente la fuente de la actitud propia de las ciencias positivas de la naturaleza de objetivar lo real y establecer regularidades aprehensibles en leyes. Por el contrario, el objetivo de la hermenéutica regida por el interés práctico-cognitivo es llegar a un consenso en sí posible entre los sujetos de la acción dentro del marco de evidencias transmitidas por la tradición, es decir el mantenimiento y la ampliación del entendimiento intersubjetivo orientado a la acción.

Pero tanto el interés cognitivo técnico que determina la constitución de las ciencias positivas como el interés cognitivo comunicativo de las ciencias hermenéuticas están conectados con un interés profundo por la emancipación y por la liberación respecto a los poderes naturales incontrolados y las relaciones represivas de dominación social, interés que Habermas pone al cuidado de las ciencias sociales en cuanto ciencias con un carácter esencialmente reflexivo y crítico. Pues, aunque el interés emancipador es inherente tanto al interés por la disposición técnica sobre los procesos naturales como al interés comunicativo por el entendimiento mutuo, la unidad de teoría y praxis sólo se constituye en la autorreflexión del interés emancipador. El poder volverse reflexivamente sobre las condiciones de posibilidad de la acción instrumental y comunicativa es una propiedad del espíritu. Y es la autorreflexión la que puede en cierto modo recuperar el interés que está a la base de los citados ámbitos científicos, de modo que en la ejecución de la autorreflexión la razón se aprehende a sí misma como interés. En ella coinciden conocimiento e interés emancipador (cfr. *TWI*, 164; *EI*, 261). Como se puede ver, la transcendentalización generalizada de los intereses cognitivos lleva a Habermas a afirmar la evidencia del interés emancipador y la posibilidad de su constatación a priori: «El interés por la emancipación no es simplemente algo fluctuante, sino que puede ser conocido a priori» (*TWI*, 163). Habermas

corre peligro así de «naturalizar» el interés emancipador.¹¹

Los intereses orientadores del conocimiento poseen en Habermas un status cuasi-transcendental, es decir, son transcendentales y empíricos en la misma medida. Se originan en los contextos vitales concretos y en las estructuras de una humanidad que se reproduce a través de procesos de trabajo organizado socialmente y de interacción mediada lingüísticamente. Pero dichos intereses posibilitan de modo transcendental la objetividad del conocimiento, ya que sólo por referencia al plexo de intereses inherente a toda situación vital es posible atribuir sentido y validez a las proposiciones tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del espíritu. «Para sujetos con capacidad lingüística y de acción, ellos [los intereses, J.A.Z.] constituyen las condiciones necesarias de posibilidad de una experiencia que pueda reclamar objetividad».¹² Por otro lado, los intereses orientadores del conocimiento poseen un carácter invariante y abstracto, lo que impide su disolución tanto en estructuras psico-cognitivas o analizables por la sociología del conocimiento, como en mero potencial biológico-pulsional. Dichos intereses se distinguen así mismo de los intereses particulares que se articulan en las constelaciones históricas concretas, porque se trata de intereses específicos del género humano, constantes e invariantes.

Este enraizamiento cuasi-transcendental-antropológico de los intereses está al servicio de una deducción limpia de los mismos a partir de estructuras deshistorizadas, pues según Habermas el poder de la base natural llega hasta la lógica de la investigación misma. El antagonismo de los intereses mediado por la propiedad privada y propio de una sociedad estructurada en clases no necesita ser tematizado cuando se trata de explorar la estructura trinitaria de la razón, ya que dicha exploración trata de las capacidades y rendimientos de un sujeto *transcendental* que tienen su base en la historia natural del género humano (cfr. *TWI*, 161). Dado que los intereses —aunque surgidos en dicha historia— reciben un status cuasi-transcendental-antropológico, la determinación de la susodicha base de historia natural no se traduce en un reconocimiento del carácter de histórico-natural de los intereses mismos —en el sentido de la *Dialéctica de la Ilustración*—, que reproduciría junto con la emancipación también la regresión a la barbarie y la prolongación de la dominación.¹³ Por ello no puede extrañar que, según Habermas, la orientación exclusiva de la razón instrumental y de las ciencias positivas hacia la dominación de la naturaleza no haya que interpretarla como un factor distorsionador de la experiencia de la realidad, sino como la objetivación adecuada en las estructuras lógicas de la ciencia y la técnica de un sistema de comportamiento que si bien se ha formado contingentemente en la evolución natural del género humano, vehicula el interés invariante de su autoconservación por medio de la disposición técnica sobre los

11. M. Theunissen ha visto con acierto en esta estrategia un maniobra para encubrir la historicidad de los criterios de la autorreflexión, maniobra que está «en conexión evidente con la tendencia a naturalizar en estructuras invariantes el marco de referencia de los intereses rectores del conocimiento y a substraerlo a la historia» (M. Theunissen: *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*. Berlin 1981, p. 38).

12. J. Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. 1978, p. 16.

13. El concepto «Naturgeschichte» que sólo de modo insuficiente puede traducirse por «historia natural», tiene un sentido múltiple no evidente para el lector no familiarizado con los textos de Adorno. Baste recordar aquí su parentesco con el concepto de «Naturwüchsigkeit» en K. Marx que expresa la recaída de la historia en un estado pseudonatural debido a que el sistema económico-social capitalista se autonomiza respecto a los sujetos que lo constituyen y se les impone desde fuera con un poder semejante al de la naturaleza frente el hombre primitivo. El movimiento de escapar de las garras de una naturaleza prepotente y hostil conduce paradójicamente al sometimiento a un estado de cosas que se impone con un poder cuasi natural. Como veremos más adelante el concepto de «Naturgeschichte» tiene otros muchos matices. Pero estas indicaciones alertan ya sobre el sentido en que es tematizada en él la dialéctica de naturaleza e historia.

procesos naturales. Además dicha objetivación ha sido confirmada por el éxito.

Así pues, en vez de intentar aclarar la nefasta imbricación de la estructura pulsional de los individuos con las estructuras de dominación social y su implicación en la unilateralidad destructora de la razón instrumental, Habermas asume en su concepto de <interés> un esquema de explicación teleológico que reproduce inconscientemente la racionalidad medios-fines de la autoconservación, aunque eso sí, limpia de toda contradicción histórica: para él, la dominación de la naturaleza y el autodisciplinamiento del sujeto son en el fondo intereses de la razón, neutrales desde el punto de vista histórico.¹⁴ Por esta razón le resulta posible realizar una transición sin dificultades del interés natural por la autoconservación al interés cognitivo, lo que bien mirado tendría que caer bajo su propia crítica del estrechamiento instrumental de la razón.

Una deshistorización semejante pone de manifiesto también su análisis del <mundo de vida>. Habermas prescinde de entrada de la <colonización> capitalista existente fácticamente y recurre al concepto culturalista de mundo de vida (G.H. Mead, A. Schütz). Según dicho concepto, «los modelos culturales de interpretación, valoración y expresión sirven de *recursos* a los logros y las capacidades de entendimiento mutuo entre los participantes en la interacción, que negocian una definición común de la situación y desean lograr en el marco de dicha definición un consenso sobre algo en el mundo. La situación de acción interpretada circunscribe un espacio abierto de alternativas de acción inaugurado temáticamente, es decir un espacio abierto de condiciones y de medios para la realización de planes» (*ThkH II*, 203). El concepto de mundo de vida es definido pues de manera que siempre es posible partir de la interacción libre, mediada lingüísticamente y ya no conmocionable de modo substancial por nada, así que las intervenciones del sistema en él sólo pueden ser tematizadas como <restricciones> estabilizadoras o desestabilizadoras. Habermas analiza el mundo de vida y establece su concepto con ayuda de la sociología hermenéutica, para después criticarla porque dicha sociología reduce la sociedad al mundo de vida, haciéndola desaparecer en él. Pero en realidad esa crítica ya no hace verdadero daño, dado que Habermas se ha asegurado desde el punto de vista de ese mundo los <límites internos> de la integración sistémica, con los que confiadamente se puede adoptar la perspectiva exterior de un observador del sistema.¹⁵

Habermas realiza de este modo una obra maestra de gabinete: reformular desde un punto de vista gnoseológico, cuasi-transcendental-antropológico y evolutivo y, por lo menos

14. Habermas define los intereses como «orientaciones básicas que afectan a las condiciones de la posible reproducción y de la autoconstitución del género humano, a saber, el *trabajo* y la *interacción*. Esas orientaciones básicas no apuntan a la satisfacción de necesidades empíricas concretas, sino a la solución de los problemas del sistema en cuanto tales» (*EI*, p. 242). El cuño teleológico-instrumental de esta definición salta a la vista.

15. H. Schnädelbach ha llamado la atención sobre el dilema que implica el cambio de perspectiva de participante a observador. Si se quiere mantener la perspectiva de participante para tematizar la sociedad <desde dentro>, entonces lo que resulta del cambio es un híbrido de participantes observados y no es posible ir más allá de un perspectivismo universal del mundo de vida del observador correspondiente. Pero si se quiere utilizar un entramado conceptual independiente respecto a los participantes de cara a aplicar la doble perspectiva de sistema y de mundo de vida en la investigación de la acción social, entonces dicho entramado implica que «aquél que lo utiliza, se encuentra sometido él mismo a las pretensiones de validez que habrían de ser implementadas en el objeto de investigación» (H. Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a.M. 1987, p. 254). O se acepta la existencia de metadiscursos o la reconstrucción, es decir el hacer consciente las reglas interactivas del mundo de vida tiene que estar sometido él mismo a las reglas para alcanzar un consenso y no puede reclamar para sí validez mientras que dicho consenso no halla sido alcanzado.

sobre el papel, resolver un conflicto de carácter histórico y social. El resultado es una juxtaposición de ámbitos independientes unos de otros y coexistentes entre sí, provistos con tipos de racionalidad también diferentes e irreductibles. A través de una atribución exacta de competencias e incumbencias, Habermas ordena con pasión taxonómica los diferentes intereses y pretensiones de validez enraizados en el mundo de vida, articulables lingüísticamente y socialmente institucionalizables. La ciencia se encarga de la cuestión de la verdad y de la disposición racional del mundo. La cuestión de la justificación práctica de los principios jurídicos y morales universales le corresponde a la moral y al derecho. Por último, el arte se encarga del enriquecimiento de las vivencias subjetivas y de las expresiones individuales. Verdad, legitimidad y autenticidad, separadas analíticamente de esta manera, son puestas en manos de las diferentes ramas de expertos culturales. Tan sólo la pretensión de expansión global de la racionalidad instrumental que está a la base de los subsistemas «economía» y «estado» hace peligrar la coexistencia pacífica de las distintas esferas.

No puede extrañar que desde esta perspectiva el concepto de ideología se defina como «transgresión del límite» y que la crítica, por el contrario, se realice sobre todo por medio de la «separación». La contradicción en la que se ve envuelta una crítica entendida de este modo, tal y como Hegel le ha mostrado a los colocadores de límites, es que toda demilitación supone ya sobrepasar el límite que se quiere fijar. De hecho, la filosofía tendría que pertenecer a una esfera concreta y al mismo tiempo ser omniabarcante. Según el mismo Habermas, la filosofía está provista de una capacidad hermenéutica y de una intención universalista que le permiten actuar como un «polizón» en el barco de las ciencias especializadas y así cuidar de las pretensiones práctico-emancipadoras de las ciencias empíricas, al mismo tiempo que asumir una especie de papel de mediador entre las instituciones culturales del mundo de vida. La aseveración de la renuncia a todos los privilegios y la manifestación solemne de humildad por parte de la filosofía, no pueden engañar acerca de las pretensiones que ella reivindica para sí con dicha función, si se tiene en cuenta la profundidad de los límites trazados.¹⁶

Sin embargo, más allá de esta concepción del papel de la filosofía, discutible y discutida, se puede preguntar por la estrategia teórica que sigue su teoría de la racionalidad inspirada en Kant. La estrategia de Habermas se mueve en tres direcciones sobre la base de la distinción analítica hasta aquí analizada: 1. Por un lado intenta establecer por medio de una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa los fundamentos pragmático-universales de una dimensión de la racionalidad históricamente inmovibles, fundamentos que sean tanto la base normativa de la teoría crítica como también de la interacción en el mundo de vida.¹⁷ 2. Por otro lado, intenta explicar por medio de una teoría

16. Sobre el doble papel de la filosofía como «vigilante e interprete», cfr. J. Habermas.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, p. 9ss. Habermas niega la existencia de metadiscursos (cfr. Id.: «Entgegnung», en: A. Honneth - H. Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des Kommunikativen Handelns«*. 2ª ed., Frankfurt a.M. 1988, p. 343), pero le atribuye a pesar de ello a la racionalidad comunicativa, cuya custodia asume la filosofía, un carácter modélico para la conexión argumentativa de las diferentes esferas de la cultura (cfr. *ibid.*, p. 342 y *ThkH I*, p. 341). Habermas reserva además a la filosofía el papel indispensable, aunque no privilegiado o exclusivo, de mediar entre las culturas de los expertos y las culturas de la vida cotidiana. Cfr. Id.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophie Ansätze*. Frankfurt a.M. 1988, p. 26 y p. 46. La filosofía es aquí nuevamente parte y mediadora entre las partes al mismo tiempo: cultura de expertos y mediadora entre ésta y la cultura de la vida cotidiana.

17. H. Dubiel se ha referido a esta intención de la teoría de la acción comunicativa: «Habermas, cuando se le pregunta sobre el tema organizador de su filosofar, gusta de referirse a la intención de dar a la teoría crítica de la sociedad una base conceptual sólida. Y dicho fundamento, respecto al que él cree que ya no puede ser

de la evolución social tanto la universalidad de la racionalidad comunicativa alcanzada de modo pragmático-universal, como el hecho histórico de que dicha racionalidad se encuentre amenazada por el sistema. 3. Además analiza las intromisiones colonizadoras de la racionalidad sistémico-funcional que se articula en los subsistema de la economía (dinero) y el estado (poder).

Acción comunicativa y pragmática universal

Habermas realiza en su obra *Conocimiento e interés* una crítica del cientificismo sobre la base de una reconstrucción de la evolución constatable en la autocomprensión teórica de las mismas ciencias.¹⁸ Ahí intenta mostrar contra el positivismo militante que la interacción comunicativa constituye la base de la actividad de las ciencias empíricas orientada a la acción medios-fines. El resultado de ese intento queda resumido en la siguiente afirmación: «La comunicación de los investigadores exige [...] un uso del lenguaje que no está encerrado en los límites de disposición técnica sobre los procesos naturales objetualizados. Dicho uso se desarrolla a partir de las interacciones mediadas simbólicamente entre los sujetos socializados, que se conocen y reconocen de modo recíproco como individuos inconfundibles. Esta *acción comunicativa* es un sistema de referencia, que no es posible reducir al marco de la *acción instrumental*» (EI, 176). Con esto queda establecido, por lo menos desde el punto de vista formal-analítico, el primado de la acción comunicativa sobre la acción medios-fines.

Sin embargo, en las ciencias sociales, en las que la situación intersubjetiva ya está dada en la relación sujeto-objeto, existe la sospecha de una posible complicidad con las deformaciones de la realidad inherentes a la autocomprensión que tiene de sí el mundo de vida. Puesto que el estructura social objetiva no sólo se constituye por medio del lenguaje, sino también del trabajo y la dominación, no es suficiente una interpretación hermenéutica de las formas de vida y de las tradiciones mediadas simbólicamente, sino que también tiene que ser considerada la dimensión sistémica de la sociedad. Precisamente por ese motivo, el Materialismo Histórico defiende el primado de las estructuras de la reproducción social sobre las estructuras de entendimiento lingüístico interactivo y con ello el primado de las relaciones de dominio que gobiernan la producción, la distribución y el consumo.

Habermas, sin embargo, considera que el Materialismo Histórico ha fracasado en la fundamentación de la crítica. Dicho fundamento, según él, hay que buscarlo con ayuda de la pragmática universal. Para ello se remite a su antigua definición de «interés que guía el conocimiento», según la cual «el espíritu puede volverse reflexivamente sobre el plexo de intereses que ha conectado anteriormente a sujeto y objeto — y esto está reservado exclusivamente a la autorreflexión. Ella puede hacerse del interés, aunque no superarlo» (TWI, 163). Pues, aunque dentro de la sociedad determinada por el dominio el interés cognitivo emancipador no se desarrolla *de hecho* de forma libre de obstáculos, sin embargo

afectado por traumas epocales, consiste en un concepto *comunicativo* de racionalidad, es decir en un concepto que fija las posibilidades de una acción racional en estructuras fundamentales antropológicas y en formas institucionales de comprensión humana» (H. Dubiel: «Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie», en: A. Honneth et. al.(eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. (FS J. Habermas). Frankfurt a.M. 1989, p. 507).

18. Para una reconstrucción más exhaustiva de esa evolución cfr. H. Peukert: *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a.M. ²1978, p. 73ss.

dicho interés se encuentra anclado irreversiblemente en la «estructura del lenguaje» de manera *contrafáctica* y puede ser sacado a la luz por la autorreflexión.

Esto no quiere decir que Habermas no sea consciente de la diferencia entre autorreflexión crítica y reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las competencias cognitivas, lingüísticas y de acción del sujeto en cuanto tal (cfr. *EI*, 411). Pero desde su punto de vista, las ciencias críticas dependen de manera esencial de la reconstrucción de las competencias universales. «Así, por ejemplo, la pragmática universal, que comprende las condiciones de posibilidad del entendimiento lingüístico, es el fundamento teórico para la explicación de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y de los procesos de socialización anormales» (*EI*, 414).

La pragmática universal se entiende así misma pues como ciencia reconstructiva, es decir, como ciencia que hace explícito un saber inconsciente pero existente sobre las reglas de la comunicación por medio de una reconstrucción sistemática. Esto garantiza que el interprete/científico social en cuanto participante en el universo de comunicación pueda hacer explícita la racionalidad inmanente de la interacción lingüística, al mismo tiempo que la verifica. «Ese *camino de la acción comunicativa al discurso* se encuentra bloqueado frecuentemente en los contextos naturales, pero implicado continuamente en la estructura de la acción orientada al entendimiento» (*ThkH I*, 188).

Habermas distingue la acción orientada al entendimiento (comunicativa) de la acción orientada al éxito, ya sea dicha acción no-social (instrumental) o social (estratégica) (cfr. *ThkH*, 384). Acción comunicativa no puede ser deducida de las otras formas y se diferencia de ellas de modo esencial, pues en ella no se trata de disponer sobre objetos o personas, así como tampoco de tener éxito, sino de entenderse. La prioridad de esta acción tiene su fundamento en que el «entendimiento mutuo es inherente al lenguaje humano en cuanto su *telos*» (*ThkH I*, 387). Pero, ¿qué es propiamente entendimiento mutuo? Habermas hace referencia aquí a la distinción realizada por J.L. Austin entre actos de habla *ilocucionarios* (informar), *illocucionarios* (actuar) y *perlocucionarios* (provocar un efecto). El rol ilocucionario de un acto de habla es «aquella componente que especifica, *qué* pretensión de validez reclama un hablante con la expresión emitida, *cómo* la reclama y *para qué* la reclama» (*ThkH I*, 376). El acto de habla perlocucionario no representa según Habermas un uso originario del lenguaje, sino que significa más bien la integración de actos ilocucionarios en acciones de carácter teleológico. Considera, pues, «como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus acciones lingüísticas fines ilocucionarios y *sólo estos*» (*ThkH I*, 396).

Habermas quiere por todos los medios eliminar de la acción comunicativa todo lo que sea *teleológico*, para poder calificar a todas las acciones no orientadas al entendimiento mutuo de secundarias o, llegado el caso, de parásitas. Sin embargo, presenta el entendimiento mutuo como el *telos* de la comunicación, lo cual se deja notar en su definición de la acción comunicativa: ésta «se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios para alcanzar un acuerdo que ofrezca la base para una coordinación en mutua conformidad de los planes de acción individuales» (*ThkH I*, 397s.). La diferencia no habría pues que buscarla tanto en la estructura teleológica de la acción, cuanto en la forma de su coordinación. En todos los modelos de acción se «presupone la estructura teleológica de la acción, ya que se atribuye a los actores la capacidad de establecer fines y actuar orientados a ellos, así como el interés de llevar a cabo sus planes de acción. Pero sólo el modelo estratégico de acción se *da por satisfecho* con una explicación de los rasgos de la acción directamente orientada al éxito, mientras que el resto de modelos de acción especifican las condiciones bajo las cuales el actor persigue sus

objetivos — condiciones de legitimidad, de autopresentación o de acuerdo mutuo alcanzado comunicativamente, bajo las cuales *ego* puede “conectar” sus acciones con las de *alter*» (*ThkH I*, 151).

Desde la perspectiva de la semántica de la verdad, se entiende un acto de habla si se sabe lo que lo hace aceptable o viceversa, un acto de habla cumple las condiciones de su aceptabilidad si es entendido, es decir, si el oyente puede tomar postura frente la pretensión del hablante: éstas son las «condiciones para el *reconocimiento intersubjetivo* de una pretensión lingüística» (*ThkH I*, 401). Habermas interpreta el acto de habla comunicativo bajo la idea del reconocimiento recíproco de pretensiones de validez y de la libre aceptación o crítica de las mismas. Según esto, existen tres tipos de semejantes pretensiones que se corresponden exactamente con tres tipos de relación con el mundo o contextos: 1) normativas: ›corrección‹, 2) expresivas: ›veracidad‹ y 3) constatativas: ›verdad‹. Con esto quedan también nombradas las tres funciones fundamentales del lenguaje y las tres actitudes fundamentales de los comunicantes.¹⁹

Armado con los análisis de la pragmática del lenguaje, Habermas cree poder liberar la teoría de la acción y la racionalidad de una posible fijación reductora en la racionalidad instrumental y así hacer justicia al proceso social de racionalización en toda su amplitud. Con la acción teleológica, estratégica e instrumental se corresponde el discurso teórico del saber aprovechable desde el punto de vista técnico y estratégico, con la acción regulada por normas se corresponde el discurso práctico del saber práctico-moral y con la acción dramaturgica se corresponde la crítica terapéutica y estética con conocimientos estético-prácticos. Los discursos respectivos tienen su origen en la posibilidad de una toma de postura crítica frente a las pretensiones de validez que se articulan en los actos de habla y en su defensa por medio de argumentos. Pero la racionalidad comunicativa abarca todas las pretensiones de validez, porque todas ellas pueden ser fundamentadas y criticadas. Así pues, en cuanto racionalidad *procedimental*, ésta no sólo presenta la dinámica interna de las formas de racionalidad correspondientes, sino que también las vincula en una unidad formal, no substancial.

Habermas no se demora demasiado en tratar el problema de la constitución de los objetos de posible experiencia en las ciencias empírico-objetivadoras (cfr. *EI*, 389ss.). Las condiciones de objetividad de la experiencia se encuentran ciertamente en relación con las condiciones de la argumentación a través de las estructuras de intersubjetividad lingüística, pero la teoría de la verdad sólo es competente en relación con la lógica del discurso. La objetividad del contenido experiencial de determinadas afirmaciones únicamente puede ser fundamentada o rechazada en el marco de un discurso teórico, pero no puede ser reducida al cumplimiento discursivo de la pretensión de verdad. Dicha objetividad está establecida en un *apriori de experiencia posible* y se manifiesta en la *acción controlada por el éxito*.²⁰ Con esto

19. Llama la atención que Habermas encuentre en la comunicación lingüística precisamente la misma estructura trinitaria que caracteriza su teoría de la racionalización influida por M. Weber —diferenciación de las esferas valorativas: ciencia, moral/derecho y arte/identidad— y su teoría de la racionalidad influida por las tres críticas de Kant. Repetidamente se ha articulado a este respecto la sospecha de una esquematización forzada. Cfr. p. ej. M. Seel: *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt a.M. 1985, p. 30.

20. La teoría de los intereses cognitivos de Habermas parece excluir el carácter cognitivo de las formas de relación con la naturaleza o con el mundo de los objetos que no sean el empirismo analítico. Dichas formas son calificadas de protocientíficas o no cognitivas, es decir de actitudes miméticas, emocionales, apetitivas o expresivas. Las expresiones estéticas no tendrían según esto relación con la verdad, sino sólo con la veracidad. ¿No trabaja Habermas con dos conceptos de verdad, uno de carácter formal referido a las condiciones de realización del consenso y otro cognitivo referido a la objetividad de la experiencia posible

queda garantizada la separación de los diferentes ámbitos — objetivo, social, subjetivo — de objetos y las diferentes condiciones de su constitución, así como la generalidad formal del consenso y con ello el primado de la racionalidad comunicativa: «Los actores mismos son los que buscan el consenso y lo someten a los criterios de verdad, corrección normativa y veracidad, es decir a *fit* y *misfit* entre el acto de habla por un lado y por otro los tres mundos con los que el actor entra en relación con su expresión» (*ThkH I*, 149). La verdad es el consenso fundamentado en el lenguaje de la experiencia objetiva. La tarea más importante de una teoría consensual de la verdad es por ello establecer los criterios que distinguen un consenso falso de un consenso verdaderamente racional. Aquí es donde tienen su ámbito propio las reflexiones de Habermas sobre la lógica de la argumentación y sobre la situación ideal de comunicación.

En todo universo de comunicación concreto los actores confrontan unos a otros con «expectativas contrafácticas», es decir, con la suposición enraizada en la capacidad comunicativa misma, y por tanto necesaria, de que el entendimiento es alcanzable y que los malentendidos se pueden eliminar discursivamente. En el plano del discurso, los sujetos presuponen la posibilidad de principio de una situación ideal de comunicación. Dicha situación «excluye la desfiguración sistemática de la comunicación. Sólo entonces domina exclusivamente la coacción no coactiva del mejor argumento, que con conocimiento de causa da vía libre a la comprobación metódica de las afirmaciones y puede motivar racionalmente la decisión en cuestiones prácticas.»²¹ Esto significa que todos los posibles participantes pueden argumentar libremente sin ningún tipo de coacción.²² Pero esta situación ideal ni es un principio regulativo (Kant), ni es un concepto cargado de existencia (Hegel).

«Para toda comunicación, la anticipación de una situación ideal de diálogo tiene la significación de una apariencia constitutiva, que es al mismo tiempo preludeo de una forma de vida. A priori no podemos saber ciertamente si esa anticipación es puro engaño (*subreption*), aunque proceda de suposiciones necesarias, — o si se pueden producir *de modo práctico las condiciones empíricas de la realización, aunque sea sólo aproximativa, de la forma de vida supuesta.*»²³

La situación ideal de comunicación contiene pues según Habermas una hipótesis práctica, desde la que es posible desarrollar normativamente una teoría crítica de la sociedad.

¿Pero cómo es la relación entre las esferas de interés y los discursos que articulan las pretensiones de validez presentadas en ellas? Mientras que la *lógica* del discurso práctico no se diferencia esencialmente de la del discurso teórico (cfr. *ThkH I*, 39-40), a los ojos de Habermas resulta imposible fundamentar discursivamente la veracidad de las manifestaciones expresivas. Ésta sólo puede ser mostrada (cfr. *ThkH I*, 69), ya que se sustrae al discurso. «De ahí que las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares valorativos no cumplan las condiciones del discurso. En el caso prototípico tiene la forma de *crítica estética*» (*ThkH I*, 41). Con este planteamiento no puede extrañar que la exposición habermasiana referida al *status* de la racionalidad expresivo-estética sea considerablemente

de la naturaleza y el mundo? Por lo menos este segundo concepto estaría necesitado de una clarificación mucho mayor, lo que se refleja como veremos en los problemas que presentan las relaciones entre las esferas delimitadas por las tres pretensiones de validez básicas: ciencia, moral/derecho y arte.

21. J. Habermas: «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en: Id. y N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*. Frankfurt a.M. 1971, p. 137.

22. Cfr. J. Habermas: «Wahrheitstheorien», en: H. Fahrenbach (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion* (FS W. Schulz). Pfullingen 1973, p. 255ss.

23. *Ibid.*, p. 259.

más reducida que la que dedica a los otros dos tipos. Donde más extensamente ha tratado esa problemática es en su artículo sobre Benjamin de 1972, en el que intenta exponer su teoría mimética del lenguaje. Con Benjamin coincide en que «el estrato semántico más antiguo es el de las expresiones»²⁴. La capacidad mimética del lenguaje expresivo testimonia tanto la conexión del organismo humano con la naturaleza, como también la coacción a adaptarse a una naturaleza prepotente frente a la que se tiene una situación de dependencia. En dicha capacidad mimética se conserva un potencial semántico con el que los hombres pueden interpretar el mundo a la luz de sus necesidades.

La caracterización que hace Habermas de la interpretación de la historia del género humano por parte de Benjamin puede leerse hoy como una frase programática referida a la relación entre mundo de vida y discursos racionalizadores: «El destino del género humano es pues liquidar aquella dependencia [respecto a la naturaleza, J.A.Z.], sin que las fuerzas de la mimesis y los torrentes de energía semántica se agoten».²⁵ Según Habermas, la intención que puede reconocerse en un destino así definido, la unión de ilustración y mística, no llegó a tener realización cumplida en Benjamin. Su protohistoria de la modernidad habría que interpretarla como la búsqueda de las fantasías plásticas inscritas tanto en los caracteres expresivos de la vida cotidiana como en la literatura y el arte. Dichas fantasías, en las que entran en comunión los potenciales semánticos y arcaico-miméticos de experiencia con las condiciones de vida capitalistas, las quiere poner Benjamin al servicio de la emancipación política. Por este motivo rechaza una conservación y transmisión esotérica de esos potenciales de experiencia, ya sea teológica o artística, en favor de su expresión exotérica y su realización política.

Los fragmentos de experiencia auténtica, en los que «se hace sentir algo verdaderamente nuevo por primera vez con la sobriedad del amanecer»²⁶, los concibe Benjamin sin embargo a contrapelo de la «historia natural» del progreso en el que se prolonga el destino mítico de lo siempre igual. Existe pues una doble correspondencia entre el mundo técnico moderno y el mito, y aquí es donde se encuentra, según Habermas, la razón de la ambivalencia de Benjamin frente al fenómeno del desmoronamiento del aura de la obra de arte en el mundo moderno. Esta representa por una parte todo aquello que caracteriza la experiencia auténtica en cuanto experiencia de la reconciliación —tanto intersubjetiva como en relación con la naturaleza. Por otra parte, después del final de la autonomía del arte y del desmoronamiento del aura hay que buscar otros caminos para hacer efectiva la experiencia esotérica de felicidad de modo general y público. Pero esos caminos no pueden ser una prolongación del progreso de la «historia natural».

La cuestión entonces es, cómo puede vencerse al mito en cuanto expresión del destino y la fatalidad sin perder en ello la utopía de reconciliación contenida en la experiencia enfática de felicidad. Aquí es donde tiene su sitio la idea benjaminiana de historia, que en las imágenes dialécticas conecta de modo fulminante el pasado necesitado de redención y sus potenciales liberadores con el presente, para así hacer saltar en pedazos el continuo catastrófico del tiempo. Esa concepción de la historia permite, según Habermas, sólo una «posición extremadamente mediatizada respecto a la praxis política».²⁷ Por ese motivo

24. J. Habermas: «Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik», en: Id.: *Philosophisch-politische Profile, op.cit.*, p. 361.

25. *Ibid.*, p. 362s.

26. W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, en: *Gesammelte Schriften* [cit.: BGS]. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1972ss. T. V, p. 593.

27. J. Habermas: «Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik», *op.cit.*, p. 369.

recurre Benjamin a la teoría de la violencia de G. Sorel y conecta indebidamente el «acto de interpretación, que extrae de la obra de arte perteneciente al pasado la ruptura puntal del continuo de la historia natural y lo actualiza para el presente» con una praxis anarquista-revolucionaria, que «proscribe del ámbito de la praxis política el carácter instrumental de la acción».²⁸ En esta concepción no puede integrarse ni la praxis artística de los surrealistas ni la refuncionalización política del arte buscada por B. Brecht, por mucho que Benjamin se haya esforzado en realizar ambas cosas.

Pero, ¿qué actualidad posee entonces a los ojos de Habermas el intento de Benjamin de conectar historia, praxis política y arte? De la crítica del progreso habría que destilar según él un concepto más diferenciado de progreso que no sea ciego frente a las regresiones, pero que no ignore las evoluciones que se han producido tanto en el ámbito económico como en el moral y el jurídico. Frente a la concepción revolucionaria de la praxis, Habermas quiere hacer valer una política meliorista, que sin embargo no pierda el sentido para la diferencia entre lo que significa una reproducción mejorada de la vida y la vida en sentido pleno. Respecto a la idea totalizadora de felicidad y reconciliación quiere que se conserven las energías semánticas que protejan a la reforma participativa de las estructuras burocráticas de dominio de caer en un vacío de contenido y a los seres humanos los motive a seguir buscando la felicidad.

Mientras que Benjamin y con él Adorno muestran una conciencia bastante más aguda de los conflictos y contradicciones —la dialéctica de cultura y barbarie, de tiempo lineal progresivo y pérdida de experiencia, de autonomía del arte y su relevancia (crítica) para la vida, de la política y la idea de reconciliación, etc.— e intentan abrirse paso trabajosamente a través de esas contradicciones y conflictos, Habermas consigue una conjunción relativamente armónica bajo el lema «tanto lo uno... como lo otro», que reduce considerablemente la posibilidad de amenazarse mutuamente, pero también la significación y la crítica recíproca. Por un lado se defiende la posibilidad y la necesidad de una interacción entre las distintas esferas de la tradición cultural —ciencia, moral/derecho y arte—, pero por otra parte se reduce considerablemente la posibilidad de mutua penetración, por lo menos por lo que afecta al arte.²⁹ Habermas insiste con Adorno en la autonomía crítico-vanguardista del arte, pero rechaza su carácter esotérico. De este modo se acerca a la intención de Benjamin de hacer efectivos de modo exotérico los potenciales miméticos de la experiencia estética, pero se distancia de las «falsas» superaciones del arte. Así alcanza su representación *ideal* de un arte crítico-vanguardista pero no esotérico-formalista.³⁰

28. *Ibid.*, p. 370.

29. A este respecto, las referencias a los intentos de A. Wellmer de realizar una corrección del concepto de racionalidad con ayuda del concepto adorniano de «coherencia» de la obra de arte, no cambian nada de modo substancial. Cfr. J. Habermas: *PhDM*, p. 366, nota 18.

30. Cfr. J. Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. (cit. *LS*) Frankfurt a.M. 1973, p. 118ss.; Id.: «Die Moderne — ein unvollendetes Projekt», en: *Kleinere politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt a.M. 1980, p. 457-462. Cfr. M. Jay: «Habermas and Modernism», en: *Habermas and Modernity, op.cit.*, p. 125-139. Jay llama con acierto la atención sobre el problema del *status* de la esfera estético-práctica frente al de las otras dos —cognitiva y práctico-moral— y sobre las dificultades de una síntesis de autonomía y permeabilidad respecto al mundo de vida. «No está realmente claro precisamente lo que pueda ser esa relación mediada, especialmente cuando las actitudes cognitivas y estéticas con relación a la naturaleza pueden ser más contradictorias que complementarias. Tampoco es fácil de entender cómo puede reconciliarse el retorno al mundo de vida como ámbito de cooperación con la continua diferenciación de las esferas culturales separadas. La ambivalencia de Habermas con relación a las implicaciones del debate entre Adorno y Benjamin sobre la des-auratización del arte revela aquí una gran tensión en su obra que necesita tratarse de

La reconstrucción del proceso de hominización por medio de una teoría de la evolución social pretende por un lado fundamentar la universalidad de las condiciones de la racionalidad formuladas en la pragmática universal y por otro explicar el proceso de diferenciación de las esferas culturales y de su racionalización correspondiente en las sociedades modernas. Habermas cree poder sustituir de esta manera los fundamentos de filosofía de la historia en que se apoyaba la <vieja> Teoría Crítica y así «liberar al Materialismo Histórico de su lastre de filosofía de la historia» (*ThkH* II, 562). Su crítica de la filosofía de la historia de Marx comienza con la pregunta de «si el concepto de trabajo en sociedad caracteriza *suficientemente* la formas de reproducción de la vida humana» (*RHM*, 147).

La <forma de producción> de los homínidos habría abarcado ya según Habermas tanto la reproducción a través del trabajo en sociedad como formas estratégicas de cooperación y reglas de distribución; pero sólo la constitución de la familia origina formas de reproducción características de los <seres humanos>, tales como la economía de caza y la estructura familiar de la sociedad. Si hasta ese momento el rango social se basaba en el poder, el nuevo sistema

modo más explícito. Como afirma Bürger, puede que sea mucho más difícil reconciliar la autonomía del arte con su utilidad en el mundo de vida de lo que Habermas se imagina» (*op.cit.*, p. 137). Cfr. la respuesta de Habermas a esta problemática en Id.: «Questions and Counterquestions», en: *Habermas and Modernity*, *op.cit.*, p. 192-216, especialmente p. 199ss. Habermas habla aquí de un «potencial de verdad», que no puede ser identificado exclusivamente con una de las tres formas de racionalidad y que por tanto también puede ser atribuido a la racionalidad estético-expresiva. Sin embargo, esto tiene validez para el ensamblamiento de las tres esferas en la experiencia del mundo de vida, pero no para las pretensiones de validez articuladas en sus institucionalizaciones discursivas o, en su caso, no discursivas. En relación al arte sólo es posible hablar de <verdad> en un sentido *metafórico* (cfr. *ibid.*, p. 203). Dado que Habermas identifica toda vinculación de las tres esferas culturales en el plano de la teoría que vaya más allá de una unidad procedimental con la restauración de una unidad metafísico-substancial de la razón, considera que todo intento de este tipo sólo es posible renunciando a la diferenciación cultural alcanzada históricamente y con ello a la modernidad misma. M. Seel también ha abordado en su crítica a Habermas la cuestión de la relación entre integración de las esferas en el mundo de vida y su separación especializada en los discursos correspondientes a cargo de los expertos. El problema se encuentra según él en la relación entre la referencia a una validez y el darle cumplimiento efectivo de modo discursivo. Tanto en la crítica estética como también en los discursos teórico y práctico es posible mostrar «que se introducen en cada una de esas fundamentaciones supuestos y presuposiciones que por su parte no pueden ser tematizados en la argumentación correspondiente de modo crítico respecto a la validez» (M. Seel: «Die zwei Bedeutungen ›kommunikativer‹ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft», en: A. Honneth y H. Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln*, *op.cit.*, p. 57). Según esto, significación, validez y fundamentación son para él magnitudes diferentes que no pueden ser reducidas a un sólo modelo explicativo. Partiendo de estas premisas señala la conexión e interdependencia de las diferentes formas de argumentación así como la posibilidad y, dado el caso, la necesidad de un cambio de la forma de argumentación. Seel muestra que la reflexividad de la argumentación es propia de discurso teórico, pero que no puede ser universalizada. Esto debería hacer más patente las diferencias entre el discurso moral y el teórico. Pero a pesar de esas diferencias, todos los discursos presuponen elementos discursivos pertenecientes a los otros discursos y todos chocan con límites en los que sólo es posible seguir argumentando en otra forma de discurso. De este modo rechaza Seel una unidad puramente procedimental de la fundamentación argumentativa para las diferentes dimensiones de la razón. «La transición, el cambio de perspectiva, tiene que llevarse a cabo; por lo general sólo puede verse con posterioridad si dicho cambio fue justificado y razonable: en los argumentos de cada tipo por su lado, que a su vez quizás puedan ser puestos en duda desde otra perspectiva de la realidad» (*ibid.*, p. 63). Seel no intenta con esto defender el relativismo, sino definir la razón como la facultad de una capacidad de juicio *interrelacional*, «que no puede ser explicitada nuevamente como la forma de una lógica potente de argumentación» (*ibid.*, p. 67).

de roles significa una moralización de los motivos de acción, es decir, el reconocimiento intersubjetivo de expectativas de comportamiento normadas. La prioridad temporal del trabajo es superada, según esto, por una prioridad antropológica de la interacción, cuyas reglas no pueden ser deducidas de las reglas de la acción instrumental o estratégica.

Habermas establece de este modo un doble principio en el punto de partida de la evolución: trabajo y lenguaje. Se trata de estructuras universales de hondo carácter antropológico, que han de posibilitar a la teoría de la sociedad el prescindir del concepto de evolución lineal, necesaria y ascendente de un macrosujeto, sin que por otra parte sea necesario renunciar a un concepto de evolución social en el sentido de una pluralidad de progresos en las dos dimensiones nombradas.³¹

Habermas reinterpreta el teorema marxiano de la superestructura en el sentido de «que las innovaciones evolutivas sólo solucionan aquellos problemas que surgen en cada caso en el ámbito de la base de la sociedad» (*RHM*, 158). Pero esta base sólo adquiere carácter económico en la sociedad capitalista; por lo demás, se pueden constatar en otras sociedades determinadas «formas de integración social» en torno a las cuales cristalizan las formas de producción. Mientras que el progreso de las fuerzas productivas se realiza siguiendo un mecanismo de aprendizaje endógeno, que «proporciona el crecimiento espontáneo del conocimiento utilizable desde el punto de vista técnico y organizativo» (*RHM*, 160), la introducción de nuevas formas de integración social, que son las que dan respuesta satisfactoria a los problemas surgidos de la evolución de las fuerzas productivas, exige un saber práctico-moral que las haga posibles.

Pero Habermas va más allá. Él niega que el desarrollo de las fuerzas productivas sea el origen de las revoluciones en el plano de las relaciones de producción: «Los grandes impulsos evolutivos endógenos que dieron origen al capitalismo europeo, no tuvieron como su condición un desarrollo significativo de las fuerzas productivas, sino que éste fue la consecuencia» (*RHM*, 161). Aquí puede reconocerse ya claramente la intención de Habermas. La distinción entre relaciones de producción y núcleo institucional como forma de integración social que él lleva a cabo partiendo de sociedades primitivas, ha de servir en el fondo para probar la irreductibilidad del mundo de vida —integración social— al sistema económico-administrativo en el capitalismo —integración sistémica—, así como para probar el primado de la integración social: «Las reglas de la acción comunicativa se desarrollan ciertamente en reacción a las transformaciones que se dan en el ámbito de la acción instrumental y estratégica, pero se rigen por una *lógica propia*» (*RHM*, 163; cfr. *LS*, 27).

Habermas pretende caracterizar por medio del concepto de «núcleo institucional» los principios sociales de organización que determinan desde el punto de vista de la lógica de la evolución el nivel de aprendizaje alcanzado por una sociedad. Para ello se sirve de una analogía heurística con la ontogénesis del yo en conexión que el modelo elaborado por Piaget en su psicología evolutiva. Según dicho modelo, Habermas distingue entre cuatro fases evolutivas: la simbólica, la egocéntrica, la sociocréntrica-objetivística y la universalista (cfr. *RHM*, 14). Cada fase conlleva la adquisición de nuevas competencias cognitivas, interactivas y lingüísticas y con ello de nuevas capacidades para solucionar problemas (cfr. *RHM*, 67s.). La reconstrucción de la ontogénesis de la subjetividad establece las fases de un proceso de

31. Frente a una concepto dicotómico de evolución social, Adorno defiende una concepto «dialéctico» de progreso: «El concepto de progreso es dialéctico en el sentido estricto y no metafórico de que su órgano, la razón, es una; de que no se encuentra en ella un estrato dominador de la naturaleza y otro reconciliador, sino que ambos orientan todas su determinaciones.» Th.W: Adorno: «Fortschritt», en: *GS* 10, p. 627s.

aprendizaje cuya estructura lógica posee supuestamente carácter universal.

A pesar de todas las reservas manifestadas contra una paralelización de ontogénesis y filogénesis, la consecuencia que saca Habermas es: «Del mismo modo que en el comportamiento de los individuos, así también en el plano de los sistemas sociales se manifiestan diferencias de fase» (*RHM*, 172, cfr. también 30). Los aspectos que entran en consideración de cara la ordenación gradual de la evolución de las formas sociales de integración son: a) las estructuras universales de acción; b) las estructuras de las imágenes del mundo y c) las estructuras del derecho institucionalizado y de las concepciones morales vinculantes. Dependiendo de la configuración de estos aspectos de la integración, Habermas distingue entre sociedades neolíticas, civilizaciones tempranas, civilizaciones desarrolladas y modernidad. Los problemas sistémicos representan retos a los que hay que responder, pero no pueden ser considerados como los portadores de la evolución, pues sólo un nuevo nivel de integración social «permite la implementación de los conocimientos técnico-organizativos existentes (o la producción de nuevos conocimientos), es decir, un crecimiento de las fuerzas productivas y una expansión de la complejidad del sistema. Para la evolución social, los procesos de aprendizaje en el ámbito de la conciencia político-moral tienen consecuentemente una *función de marcapasos*» (*RHM*, 176; subrayado de J.A.Z.).

De este modo, la integración social pasa a través de determinados estadios, desde el sistema administrativo al sistema de poder estructurado en clases. Pero para llegar a una diferenciación de las distintas posiciones de poder en una sociedad, se tiene que haber constituido previamente un poder legítimo: la causa que origina la sociedad de clases no es pues la división del trabajo y la distribución desigual, sino la reorganización del derecho por lo que se refiere a la legislación convencional y la transformación de la imagen del mundo por lo que se refiere a la legitimación del poder. «El surgimiento del estado, por tanto, puede explicarse por medio de la estabilización eficaz de una posición judicial que permite la regulación consensual de conflictos de acción en la esfera de la moral convencional» (*RHM*, 177).

Cada nueva etapa de la evolución social conlleva una descarga respecto a los problemas de la etapa anterior. Pero la adquisición de capacidades para resolver problemas va unida a la conciencia de una nueva situación problemática, de modo que a partir de las nuevas competencias adquiridas surgen nuevas necesidades, cuyo negativo es el sufrimiento a causa de que, por el momento, dichas necesidades no alcancen satisfacción. Esto es lo que, a pesar de la explotación y la opresión históricas, permite afirmar: «El despliegue de las fuerzas productivas en conexión con la madurez de las formas de integración social significa una serie de progresos en la capacidad de aprendizaje en ambas dimensiones: progresos en el conocimiento objetivador y en la sabiduría práctico-moral» (*RHM*, 194).

Un momento esencial de la evolución social es la separación de sistema y mundo de vida, ya que ella permite por un lado el crecimiento de la complejidad de las estructuras sistémicas y por otro la racionalización autónoma de las estructuras del mundo de vida. Habermas parte de que en las sociedades tribales existe un entrelazamiento entre integración social e integración sistémica caracterizado por la congruencia entre institución, visión del mundo y persona. (cfr. *ThkH* II, 233). Desde ahí describe con la ayuda de Durkheim el proceso de racionalización de mundo de vida como «lingüístización de lo sacral», es decir, como «transformación en comunicación lingüística e integración orientada al entendimiento mutuo tanto de la reproducción cultural y la integración social, como de la socialización de los fundamentos de lo sacral» (*ThkH* II, 163). Este proceso entendido como racionalización comunicativa del mundo de vida significa una creciente diferenciación de sus componentes estructurales —cultura, sociedad y persona (Mead)— y de sus esferas culturales valorativas

—ciencia, moral y arte (Weber)—, así como una vinculación creciente de los procesos de reproducción —reproducción cultural, integración social y socialización— a un universo de interacción fundamentado racionalmente. Con ello queda interpretada la evolución social como un proceso de *desencantamiento* del mundo (cfr. *ThkH* II, 118s.) que ha llevado desde las sociedades tribales hasta la sociedad moderna.

Aquí le atribuye Habermas a la evolución de las imágenes del mundo y de las formas de acuerdo de la legitimación social —derecho y moral— una dinámica de progresivo descentramiento, apertura, autonomización, formalización, universalización, etc. que se debe a un crecimiento endógeno de saber³² y que en última instancia sostiene y posibilita el crecimiento de la complejidad del sistema. La reducción del mundo de vida a un subsistema, que en las sociedades modernas incluso es colonizado, no debe llevar al error de pensar que dicha reducción resulta del crecimiento de complejidad sistémica. «Al contrario, los crecimientos de complejidad dependen de la diferenciación cultural del mundo de vida. Y dicho cambio estructural, independientemente de como se explique su dinámica, obedece a su vez a la lógica propia de una racionalización comunicativa.» (*ThkH* II, 258s.). Habermas asume aquí la hipótesis de K. Eder, según la cual la disposición legítima sobre los castigos, que constituye el núcleo del poder político, proviene de la función real de un juez³³, lo que a su vez conlleva la formación de un nivel por lo menos convencional de conciencia moral. (cfr. *ThkH*, 265s.). Incluso el surgimiento en las sociedades modernas del sistema de acción «economía», neutral desde el punto de vista moral, presupone la constitución del derecho privado y de las fases postconvencionales de la conciencia moral que posibilitan dicho derecho (Kohlberg). Así pues, la institucionalización política y económica de la sociedad de clases depende de la transición de una concepción convencional a una postconvencional del derecho y la moral, de modo que a un nuevo nivel de diferenciación sistémica siempre le precede un grado más elevado de racionalización del mundo de vida.

Habermas define esa tendencia evolutiva del mundo de vida con ayuda del concepto de «generalización de los valores» de T. Parsons (cfr. *ThkH* II, 267). Dicha generalización desvincula la integración social respecto a los modelos normativos de comportamiento concretos y heredados y así también respecto al consenso fundamentado de modo religioso. Sólo con «la generalización de los valores y los motivos se origina el espacio libre para el subsistema de acción medios-fines» (*ThkH* II, 269). Todo comienza pues con la acción orientada al entendimiento. Después, la creciente generalización que sufren las orientaciones de la acción produce una red de interacciones cada vez más densa, que ya no pueden ser coordinadas al nivel de la acción orientada al entendimiento mutuo, sino que lo hacen a través de mecanismos descongestionadores en forma de medios de comunicación. Así surgen los subsistemas que se desvinculan de los contextos del mundo de vida y que están determinados por los medios de control «dinero» y «poder». Estos medios parten de vinculaciones motivadas empíricamente y coordinan la acción estratégica e instrumental. Para ello no necesitan de ningún proceso de cara a alcanzar dialógicamente el consenso. Pero también la integración orientada al entendimiento mutuo es descongestionada a través de medios: las tecnologías de la comunicación. Sin embargo, a diferencia de los medios

32. Habermas explica ese crecimiento de saber como un mecanismo cuasinatural: «Supongo el mecanismo fundamental de la evolución social en un automatismo de no-poder-no-aprender: no el aprender, sino el no aprender es el fenómeno que necesita explicación en un determinado estadio de la evolución socio-cultural. En eso consiste, si se quiere, la racionalidad humana; solo así adquiere relieve la irracionalidad abrumadora de la historia de este género humano» (*LS*, p. 27s.).

33. Cfr. K. Eder: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Frankfurt a.M. 1976.

sistémicos de control y en tanto que condensan y estratifican los procesos de entendimiento, dichas tecnologías no pueden renunciar completamente a la constitución dialogal del consenso. En cualquier caso, el resultado de la evolución social es «una polarización entre dos tipos de mecanismos de coordinación de la acción y una desvinculación profunda de la integración sistémica y la social» (*ThkH*, 275).

Es importante retener que el esquema dicotómico de racionalización del mundo de vida y de crecimiento de la complejidad sistémica va acompañado de la afirmación de una prioridad de aquella sobre éste. Dicha racionalización, que se rige por su lógica propia, es siempre la condición de posibilidad de crecimiento de la complejidad sistémica. Habermas quiere con ello garantizar que por lo menos una línea de la evolución social —la de la racionalización del mundo de vida— pueda ser interpretada como progreso de la racionalidad crítica, es decir, como un aumento ininterrumpido de universalización, descentralización, formalización, autonomía individual, etc., que termina abocando a una racionalidad comunicativa caracterizada por de la «coacción no coactiva» del mejor argumento.

Colonización del mundo de vida

Esa perspectiva utópica de racionalización del mundo de vida —la utopía de la razón ilustrada— va unida ›paradójicamente‹ con una cosificación inducida sistémicamente, que impide salvar la substancia comunicativa de las formas de vida tradicionales disueltas por la racionalización. El problema en sí no es la disolución, sino la colonización sistémica: ella es la que imposibilita de hecho una síntesis discursivo-comunicativa, en principio ahora posible a un nuevo nivel, de las esferas diferenciadas. Las así llamadas patologías de la modernidad, que encuentran en dicha problemática su suelo nutricio, no pueden ser atribuidas ni a la racionalización del mundo de vida, ni a la creciente complejidad sistémica, sino a la «penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en los ámbitos de acción que se resisten a una adaptación a los medios dinero y poder porque están centrados en la tradición cultural, la integración social y la educación y porque no pueden prescindir del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción» (*ThkH* II, 488). Esa penetración es lo que Habermas denomina la «colonización» del mundo de vida por el sistema (cfr. *ThkH* II, 293).

Desde la perspectiva de la evolución social, cuya teoría hemos expuesto más arriba, dicha colonización tiene que aparecer como *paradójica*, pues allí veíamos que es precisamente la racionalización del mundo de vida la que posibilita el nacimiento y el crecimiento de los subsistemas, que una vez emancipados se comportan destructivamente contra él (cfr. *ThkH* II, 277). Si ni la desvinculación ni la diferenciación de las esferas, así como tampoco la descarga de la integración sistémica o social a través de mecanismos de regulación o medios de comunicación neutrales desde el punto de vista normativo son responsables en principio de la colonización, ¿por qué se convierte entonces la mediatización del mundo de vida en colonización?

Al parecer, el modelo capitalista de modernización es el responsable del sometimiento de la estructuras simbólicas del mundo de vida a los imperativos de los subsistemas «economía» y «estado». La mediatización «adquiere las formas sociopatológicas de una *colonización interna* en la medida en que los desequilibrios críticos en la reproducción material [...] sólo puedan ser ya evitados por medio de perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de vida» (*ThkH* II, 452). La desvinculación respecto a los contextos del mundo de vida de los ámbitos de acción organizados formalmente y regulados medialmente, así como su inmunización frente a las tradiciones existentes en ellos persiguen, según

Habermas, una integración neutral desde el punto de vista normativo según los criterios de la acción estratégica y medios-fines y han sido *generadas* por el derecho positivo, es decir por la desvinculación de derecho y moral (cfr. *ThkH* II, 458). La nueva forma de producción se origina pues en un largo proceso de transformaciones económicas y políticas y sólo puede emanciparse de los contextos del mundo de vida a través de la institucionalización jurídica del medio <dinero> en el derecho privado burgués. Esta necesaria cimentación jurídica de los subsistemas <economía> y <estado> hablaría, según Habermas en favor del primado de los ámbitos de acción integrados socialmente respecto a las estructuras sistémicas objetivadas. Sin embargo, la positivización del derecho no puede explicar porque los desequilibrios críticos de la reproducción material sólo pueden ser regulados en las sociedades capitalistas por medio de una colonización interna del mundo de vida.

Esto sólo puede ser aclarado, si se adopta la perspectiva del sistema y desde ella se analizan las relaciones entre sistema y mundo de vida. Esas relaciones de intercambio tienen lugar entre los órdenes institucionales del mundo de vida y los subsistemas regulados medialmente: esfera privada] sistema económico y opinión pública] sistema administrativo. «El sistema económico intercambia salario a cambio del rendimiento laboral (como factor de entrada), así como bienes y servicios (como salida de productos propios) a cambio de la demanda de los consumidores. La administración pública intercambia prestaciones organizativas a cambio de impuestos (como factor de entrada) y decisiones políticas (como salida de productos propios) a cambio de la lealtad de las masas» (*ThkH* II, 472). Estas relaciones de intercambio conllevan una monetarización y burocratización del mundo de vida, que resultan ambivalentes: por una parte destruyen las formas tradicionales de vida y por otra permiten una efectividad mayor a la hora de hacerse del crecimiento de la complejidad sistémica impulsado por ellas.

Las relaciones de intercambio entre los medios <dinero> y <poder> someten los productos de las esferas del mundo de vida a una abstracción real, que los transforma en factores de entrada, si bien el grado de abstracción puede ser diverso. El intercambio de bienes y servicios a cambio de la demanda de los consumidores y el de las decisiones políticas a cambio de la lealtad de las masas se siguen sirviendo de la ficción de la autonomía de los consumidores independientes o ciudadanos soberanos, lo que da testimonio según Habermas de una vinculación insuprimible a contextos del mundo de vida. Sin embargo, tan pronto como la instrumentalización monetaria y la estructuración burocrática de los productos del mundo de vida sobrepasan los límites <de la institucionalización de dinero y poder necesaria desde el punto de vista funcional en las sociedades modernas>, conducen a efectos secundarios de carácter patológico, es decir, a una racionalización unilateral o cosificación del praxis cotidiana. Habermas constata aquí la existencia de una suplantación de formas de integración social por mecanismos sistémicos incluso en ámbitos en los que la constitución interactiva del consenso no puede ser sustituida.

Para poder explicar esta violación de fronteras Habermas tiene que recurrir al final a la teoría de capitalismo de K. Marx. Sin embargo, él quiere evitar a toda costa los supuestos errores de Horkheimer y Adorno: su fidelidad a la ortodoxia por lo que se refiere a la teoría del valor y la totalización de la racionalidad medios-fines de los subsistemas autorregulados en una razón instrumental omniabarcante. Según Habermas, la teoría del valor de Marx no ha conseguido mediar las dos perspectivas que él hasta aquí se ha esforzado por separar y distinguir y que ahora quiere poner en relación, es decir la del sistema y la del mundo de vida, pues esa teoría unifica en sí la explicación de las formas de producción capitalistas en cuanto autoexplotación del capital y en cuanto relación de clases: «La relación de intercambio de la fuerza de trabajo por capital variable, relación que es fundamental para la

forma de producción y que queda institucionalizada en el contrato de trabajo, puede explicarse a través de los conceptos de la teoría del valor como *mecanismo de control* de un proceso de reproducción autorregulado y *a la vez* como una *relación de reflexión*, que permite comprender el proceso global de acumulación como un proceso de explotación cosificado y anónimo» (*ThkH* II, 492). Las relaciones de dominación quedan enmascaradas por el mercado y su institucionalización jurídica, pero pueden ser desenmascaradas por medio de un análisis del doble carácter de la mercancía <fuerza de trabajo>. Los procesos de abstracción, que subsumen tanto al trabajo como a las relaciones sociales y son responsables de la llamada *autoexplotación* del capital, se basan en el engaño de tratar la fuerza de trabajo como una mercancía igual a las demás. Pero ella no es abstracta en su origen, sino vinculada al sujeto y por tanto perteneciente a contextos de acción no sólo sistémicos, sino también del mundo de vida.

Para Habermas la fuerza y al mismo tiempo la debilidad de la teoría del valor consiste en conectar la teoría de la acción y la teoría del sistema, ya que así la abstracción sistémica se interpreta como cosificación/explotación de las acciones/hombres enraizados en mundo de vida. «La *dualidad de lenguaje de la exposición teórica* es la que presta a esa conceptualidad dialéctica su mordiente crítica» (*ThkH* II, 498). Pero con ello se presupone una conexión lógica entre ambos ámbitos que, sin necesidad de recurrir a estudios empíricos de los procesos de abstracción, transforma el sistema capitalista en cuanto proceso autorregulado de explotación del capital en una totalidad que anonimiza y fetichiza las relaciones de clase. Debido a esto, Marx no valora en su justa medida según Habermas los logros del sistema capitalista en relación a sus posibilidades regulativas del crecimiento de la complejidad económica y administrativa, que no debe ser identificada sin más con las relaciones de clase. De esta manera no se distingue entre diferenciación y complejificación sistémica y las formas específicas de su institucionalización en la sociedad de clases, de lo cual es responsable supuestamente la >dialéctica<.

Otra diferencia que no tiene en cuenta la teoría del valor de Marx es la que existe entre cosificación y racionalización del mundo de vida, de modo que la eliminación de la cosificación sólo sería alcanzable al precio de una vuelta a un mundo de vida no diferenciado. Además, la teoría del valor provoca en última instancia un empobrecimiento del concepto de acción bajo el modelo de acción medios-fines. Debido a ello, se ignoran otros aspectos de la integración sistémica que, por una parte, no quedan absorbidos en la relación fuerza de trabajo/capital y que, por otra parte, bajo la ficción de la autonomía de los consumidores independientes y los ciudadanos soberanos, ponen de manifiesto el enraizamiento de los subsistemas en los contextos del mundo de vida — a pesar de la desvinculación de ambos y de la colonización. El intervencionismo del estado, la democracia de masas y estado del bienestar, cuya existencia no pueden ser explicadas satisfactoriamente desde la teoría del valor, son institucionalizaciones de una relación que se mantiene en tensión entre los imperativos de los subsistemas autorregulados y las pretensiones de un mundo de vida racionalizado. «Estos dos imperativos chocan en el ámbito público-político, en el que la autonomía del mundo de vida ha de mostrar su virtualidad frente al sistema de acción administrativa» (*ThkH* II, 508).

Para Habermas, el verdadero problema a afrontar es cómo regular institucionalmente ese conflicto. El moderno estado social democrático tiene que proteger por un lado la autodinámica del subsistema económico —propiedad privada y acumulación de capital— y por otro lado limitar y encauzar sus efectos disfuncionales así como compensar las desigualdades. Dicho estado sólo puede pacificar el mundo laboral configurando las relaciones de intercambio entre el sistema político y el ámbito social público de tal modo que

la participación de los ciudadanos en los procesos de decisión quede neutralizada por compensaciones conformes al sistema. Por su parte, esto sólo puede ser logrado a través de una planificación burocrático-monetary de los espacios vitales que destruye la reproducción simbólica de los mundos de vida posttradicionales. Este es el frente, según Habermas, donde se originan las patologías psicosociales y se forman los potenciales de protesta contra la expansión y densificación de los ámbitos de acción organizados formalmente.

La paradoja de la nueva situación consiste, según él, en que por un lado las ideologías integrativas y totalizadoras se han desmoronado con la racionalización de la cultura (D. Bell) y las acometidas del sistema no pueden ser ocultadas por más tiempo y por otro lado en que la conciencia de la vida cotidiana está de tal modo *fragmentada* y desconectada de la reflexión (expertos), que la fuerza de resistencia del mundo de vida frente a su colonización por parte de los subsistemas ha quedado esencialmente debilitada.

Habermas ve la tarea de una teoría crítica de la sociedad consecuentemente en «investigar la condiciones de un recoplamiento de la cultura racionalizada con una comunicación en la vida cotidiana que no puede prescindir de la tradición vital» (*ThkH II*, 522). Además, dicha teoría tendría que investigar empíricamente dentro del marco de una teoría de la integración sistémica y social los mecanismos que conducen a las extralimitaciones y excesos de la integración sistémica así como a los efectos secundarios patológicos. Aquí habría que tener en cuenta la relación entre las crisis de cada uno de los subsistemas originadas de modo endógeno y los conflictos y reacciones de oposición que dichas crisis provocan en sistemas de acción complementarios al dificultar la reproducción simbólica. En estos puntos conflictivos —formas de integración social, socialización familiar y evolución de la identidad, *mass media* y cultura de masas— no sólo han de ser investigados los efectos de los imperativos del sistema, sino también los procesos de racionalización original del mundo de vida, a partir de los que se originan los potenciales de racionalidad y protesta que pueden llegar a convertirse en una alternativa al compromiso del estado social del bienestar sostenido por el crecimiento capitalista.

Observaciones críticas

En este apartado trataré de analizar con más detalle algunos aspectos de la teoría habermasiana y de explicitar más mi crítica. Habermas asume en su concepto de racionalización de las imágenes del mundo el teorema weberiano del *desencantamiento* del mundo y define de este modo la conciencia moderna en contraposición al mito. Para él, la categoría desencantamiento no es sólo un concepto diagnosticador de carácter descriptivo, sino también el índice de una ganancia de universalidad, diferenciación y autonomía, en una palabra de racionalidad. Habermas se sitúa con esta concepción en línea con la crítica ilustrada del mito y la religión, que quiso negar, conservar y superar la particularidad de la religión positiva primero en el concepto universal de «religión natural» y después en el de razón. La racionalización, interpretada como lingüístización de lo sacral, supone la disolución de sus «recursos de sentido» y su subsumción en una ética comunicativa: «El desencantamiento y depotenciación del ámbito sacral se lleva a cabo por medio de una *lingüístización del acuerdo normativo básico garantizado de modo ritual*; ello va acompañado de la liberación de los potenciales de racionalidad inscritos en la acción comunicativa. El aura de lo fascinoso y tremendo que irradia lo sacral, la fuerza *cautivadora* de lo santo es sublimada y al mismo tiempo cotidiana en la fuerza *vinculante* de las pretensiones de validez criticables» (*ThkH II*, 119).

Siguiendo a Durkheim, Habermas interpreta el proceso por el que termina

imponiéndose la razón comunicativa como un proceso que hace superflua la función integradora de la religión, que es ahora asumida por el sistema moral y jurídico. La religión no está a la altura de la estructura *diferenciada y argumentativa* de la racionalidad moderna, que ha nacido de ella. Las imágenes mítico-religiosas del mundo sólo pueden dar sentido al precio de una interpretación incuestionable, totalizadora, indiferenciada y substancial del mundo y de la acción humana. Sin embargo, el surgimiento de las estructuras modernas de conciencia, diferenciadas y formalizadas, ha destruido esta substancialidad y establecido nuevos criterios: «Los núcleos de tradición garantizadores de identidad se separan en el plano cultural de los contenidos concretos con los que estaban estrechamente entrelazados en las imágenes míticas del mundo. Quedan reducidos a concepciones del mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos argumentativos, valores fundamentales abstractos, etc.» (*PhDM*, 399).

Se puede cuestionar por buenas razones la interpretación de la historia de las religiones que hace Habermas, ante todo su definición de la religión como una forma de integración social (Durkheim).³⁴ Pero aquí vamos a detenernos más sobre la concepción de racionalización que está a la base de dicha interpretación, pues si se la confronta con la definición de mundo de vida pone de manifiesto ciertas dificultades del planteamiento global. Habermas concibe el mundo de vida como el horizonte «no problemático» de la interacción mediada lingüísticamente (cfr. *ThkH I*, 107). Él habla de una amalgama de «supuestos de fondo, solidaridades y habilidades adquiridas en la socialización» que constituyen «el contrapeso conservador contra el riesgo de disenso en los procesos de entendimiento que se vehiculan a través de las pretensiones de validez» (*PhDM*, 379).

Habermas intenta reducir la tensión existente entre la disolución racionalizadora de las evidencias y la no problematicidad del horizonte del mundo de vida, describiendo el mundo de vida racionalizado como un equilibrio frágil entre evidencia y reflexión: «El mundo de vida racionalizado garantiza la continuidad de los universos de sentido a través de los medios de la crítica rompedores de continuidad; conserva el nexo de la integración social con los arriesgados medios de un universalismo particularizado individualistamente; y, con los medios de la socialización extremadamente individualizadora, sublima el poder abrumador de la estructura genealógica en una generalidad frágil y vulnerable» (*PhDM*, 400s.; cfr. *ThkH I*, 150).

Pero él tiene que reconocer que el horizonte del mundo de vida nunca puede ser hecho totalmente transparente en la racionalización (cfr. *PhDM*, 350), pues el tejido de las acciones comunicativas en las que se reproducen las formas de vida de la cotidianidad se alimenta de sus recursos.³⁵ En conexión con esto se puede constatar una serie de manifestaciones diseminadas en las que Habermas considera que el potencial semántico todavía vigente del lenguaje religioso es insustituible (¿por el momento?).³⁶ Debido a ciertas propiedades de la religión, tales como su fuerza retórica, su depósito semántico, su capacidad de dar consuelo, etc., él le reconoce «funciones» que la racionalidad comunicativa (¿de

34. Cfr. H. Peukert: «Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie», en: E. Arens (ed.): *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf 1989, p. 56ss.

35. Cfr. K.-M. Kodalle: «Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"», en: *AZPh* 12 (1987), p. 39-66, espec. p. 52ss.

36. Cfr. J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken, op.cit.*, p. 60. Sobre esto cfr. E. Arens: «Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie», en: Id. et al.: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, p. 172ss.

momento?) no puede asumir.³⁷ Sin embargo, la religión queda excluida del discurso público de carácter argumentativo.³⁸ La filosofía tiene que seguir prescindiendo de todo consuelo.

Se puede constatar pues una cierta perplejidad en el tratamiento que Habermas dispensa a la religión, que también está presente en el trato que dispensa a las esferas de valor no discursivas, p.ej. a la estético-expresiva. Esto posee relevancia más allá de las cuestiones de filosofía de la religión, porque aquí puede que se manifiesten aporías que afectan al conjunto de la concepción habermasiana. Un aspecto importante de su crítica a la <antigua> Teoría Crítica consiste precisamente en la afirmación de que ésta opone a la universalización de la racionalidad medios-fines una *teoría* contradictoria de la mimesis. El concepto de mimesis de Adorno y Horkheimer designa según Habermas lo otro de la razón instrumental, por ello no puede ser recuperada en el discurso (cfr. *ThkH I*, 512ss.). Más bien habría asumido «el papel de lugarteniente de una razón originaria, cuyo lugar ha sido usurpado por la razón instrumental» (*ThkH I*, 512, nota).³⁹ Pero esto es precisamente lo que ella no puede hacer, puesto que la mimesis representa lo otro de la razón.

Con su teoría de la acción comunicativa quiere Habermas hacer efectivo lo que aquella teoría supuestamente no pudo realizar: recuperar en una racionalidad constituida de modo discursivo la idea de una reconciliación universal en cuanto utopía de una comunidad universal de comunicación. «Adorno no puede explicar la capacidad mimética desde la oposición abstracta a la razón instrumental. Las estructuras de una razón a que Adorno únicamente *alude*, sólo resultan accesibles al análisis cuando las ideas de reconciliación y libertad son descifradas como codificaciones de una forma de intersubjetividad, si se quiere, utópica, que posibilita tanto el entendimiento no coactivo de los individuos en el trato mutuo, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin coacciones: socialización sin represión» (*ThkH I*, 524).

La perspectiva utópica de la racionalidad comunicativa no se extiende sin embargo a formas de vida fácticas, que se encuentran enraizadas en tradiciones concretas, sino que afecta sólo a las *determinaciones formales* de su infraestructura comunicativa.⁴⁰ Por una parte pues, la racionalidad comunicativa tiene que llenar el vacío que han dejado las imágenes

37. J. Habermas: *Op.cit.*, p. 23, 34 y 185.

38. Cfr. H. Peukert: «Kommunikatives Handeln...», *op.cit.*, 54.

39. Con razón rechaza H. Hesse esta interpretación habermasiana, pues un constante motivo del pensamiento de Adorno y Horkheimer es la crítica de toda filosofía del origen o *prima philosophia* y el rechazo de la idea de un origen incólume, de modo que para ellos también la mimesis está afectada por la misma ambivalencia que el pensamiento conceptual (cfr. H. Hesse: *Vernunft und Selbsterhaltung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a.M. 1984, p. 143, nota 20). La interpretación que Habermas hace del concepto adorniano de mimesis es en el fondo una proyección de su propio esquema de pensamiento. Él busca un punto de apoyo arquimédico e inatacable para la crítica y cree poder alcanzarlo estableciendo una separación originaria de dos ámbitos lógicamente diferentes. Desde esa perspectiva puede explicarse su designación de la mimesis como <lugarteniente de la razón>. Sin embargo, para Adorno, mimesis y pensamiento son dos aspectos de la subjetividad que participan de igual modo en la lógica del dominio de la naturaleza y que a pesar de ello no se agotan en dicho dominio. Ambos están activos en la misma medida en los fenómenos culturales que interrumpen el continuo de la autoconservación salvaje e irreflexiva (cfr. J.P. Arnason: «Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie», en: A. Honneth - A. Wellmer (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin/New York 1986, 214s. Para una elaboración más completa del concepto de mimesis en Adorno, cfr. J. Früchtl: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986.

40. Cfr. J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. 1984, p. 489.

mítico-religiosas al quedar obsoletas⁴¹, pero por otra parte, dado su carácter procedimental-formal, no puede garantizar que vaya a conseguir una traducción discursivo-argumentativa, sea del tipo que sea, de los potenciales semánticos de esas tradiciones. Por esa razón, Habermas tiene que aceptar consecuentemente una coexistencia moderada con la religión, «mientras» que la razón comunicativa «no encuentre mejores palabras para expresar en el *medium* del discurso fundamentado aquello que puede decir la religión»⁴²

Las fluctuaciones entre una conservación-superación de la capacidad mimética del lenguaje expresivo en las determinaciones formales de una racionalidad volcada al entendimiento mutuo y la necesidad de no permitir que las fuerzas miméticas y las energías semánticas se agosten, de lo cual al parecer «todavía no» es capaz dicha racionalidad, esas fluctuaciones junto con el *status* especial que recibe la esfera cultural estético-expresiva ponen de manifiesto un punto flaco en el concepto de racionalidad habermasiano. Se trata en el fondo de la dialéctica entre mito e ilustración, cuya aclaración fue la preocupación principal de Benjamin, Adorno y posteriormente también de Horkheimer.⁴³ Habría que preguntarse hasta que punto la constitución formal-procedimental de la racionalidad comunicativa no se cierra a sí misma el camino para penetrar en la dialéctica de mimesis y racionalidad. Otra pregunta sería además, si ese concepto de racionalidad comunicativa no podría estar involucrado en mecanismos de dominación.

La razón comunicativa quiere responder de aquello que en la «antigua» Teoría Crítica representaba la mimesis y recuperarlo en las estructuras discursivo-rationales, pero tiene que considerar a los aspectos substanciales-objetivos de la mimesis como no recuperables en las estructuras discursivas definidas de modo procedimental: la capacidad mimética, «el más antiguo estrato semántico del lenguaje»⁴⁴, queda prácticamente confinada en la casilla estético-expresiva y neutralizada tanto cognitiva como moralmente. De modo similar procede Habermas con la religión. En ello se puede reconocer un cierto carácter coactivo de la reconstrucción concienciadora de las reglas pragamático-formales de interacción y de las evidencias del mundo de vida, carácter que se manifiesta claramente cuando se tiene presente la concepción funcionalista que está a la base de dicha «reconstrucción»⁴⁵: no se interesa tanto

41. Cfr. J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, *op.cit.*, p. 23: «De modo que yo no creo que nosotros en cuanto europeos podamos entender seriamente conceptos como moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación, sin apropiarnos la substancia del pensamiento histórico-salvífico de procedencia judeo-cristiana». Sobre esto Cfr. G.M. Simpson: «Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion» en: E. Arens (ed.): *Habermas und die Theologie*, *op.cit.*, p. 145ss.

42. J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, *op.cit.*, p. 185.

43. Cfr. las tempranas disquisiciones de Habermas sobre el tema, todavía bajo el «paradigma» de la *Dialéctica de la Ilustración* en su artículo «Der befremdliche Mythos: Reduktion o Evokation?», en: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), p. 215-228. Es interesante comprobar como la posición actual de Habermas se ha acercado a la de E. Topisch, que él expone allí: «Topisch distingue» —refiere Habermas— «entre una función empírico-pragmática, una ético-política y una estético-contemplativa. El mito se descompone bajo la intervención de las categorías de una sociedad altamente especializada en esas conocidas esferas y pierde precisamente aquello que constituye su peculiaridad: justamente el preceder a la especialización de ciencia, ética y arte y el realizar, de un modo hoy difícilmente “comprensible”, las cualidades mágicas, normativas y numinosas en una figura que se presenta como una unidad temprana de teoría y praxis» (p. 218). Habermas, sin embargo, no quería prescindir entonces de la mimesis como base del conocimiento teórico y de que las dos dimensiones de la razón —la metafórica y la identificadora— quedaran asumidas e integradas en el lenguaje.

44. Cfr. J. Habermas: «Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik», *op.cit.*, p. 361.

45. Cfr. E. Arens: «Kommunikative Rationalität und Religion...», *op.cit.*, p. 188ss.

por contenidos cuanto por procedimientos.

Esto es precisamente de lo que Adorno y Horkheimer acusaban a la razón subjetiva moderna: ella sólo puede definir la validez universal de manera *funcional*. Esta es la razón por la que Habermas se enreda nuevamente, eso sí ahora intersubjetivamente, en los viejos dilemas de la filosofía del sujeto: forma-contenido, universal-particular, libertad-teleología natural, etc.⁴⁶ Aunque de hecho el carácter funcionalista de su concepto de racionalidad ya supone una decisión previa por uno de los miembros del dilema. La comprensión mutua está comprometida en favor de la idea formal de lo universal y se encuentra orientada a la coordinación normativa y efectiva de las acciones. Así que la comprensión lingüística se define como el «*mecanismo* de coordinación de la acción, que conjunta en la interacción los planes de acción y las actividades orientadas a fines de los participantes» (*ThkH I*, 143; cursiva de J.A.Z.).

Habermas no parece percibir en absoluto la determinación *instrumental* de este concepto de interacción. La «coacción no coactiva del mejor argumento» exige zanjar las diferencias sobre las distintas pretensiones de validez y conseguir un acuerdo de cara a la acción conjunta, pero olvida que el hacer explícitas discursivamente las propias pretensiones e incluso un acuerdo hipotéticamente alcanzado sin ejercicio de dominación alguna, todavía no dice nada acerca una posible interiorización compartida de la violencia. Esto sólo puede ser reconocido cuando se recuerde lo que ha sucumbido al proceso de constitución de lo posee validez y vigencia y que en cuanto tal ha sido entregado al olvido, es decir, su génesis. Eso es lo que interesaba a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, que no pudieron ya limitarse a analizar los obstáculos sistémicos a la realización histórica de las pretensiones de la subjetivación moderna, sino que se vieron obligados a desenmascarar las tendencias formalizadoras e instrumentales de esa misma subjetivación.

La racionalidad comunicativa de Habermas está orientada a la coordinación discursiva de pretensiones de validez. La dimensión mimético-expresiva y *discursivamente* no recuperable del mundo de vida, sin embargo, tiene que proteger contra aquello, contra lo que el discurso no puede ofrecer ninguna garantía: un acuerdo absolutamente banal.⁴⁷ Además resulta cuestionable la forma como la racionalidad comunicativa volcada al acuerdo exitoso se comporta con lo ajeno y diferente. La idea de reconciliación de Adorno no queda subsumida como pretende Habermas en la idea de un acuerdo alcanzado discursivamente: «El estado de reconciliación no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que encontraría su dicha en que lo lejano y diferente sigan siéndolo en la cercanía otorgada, más

46. Por el contrario, la filosofía de Adorno contiene, tal como A. Thyen ha hecho valer frente a Habermas, «un concepto de racionalidad, que escapa a la estricta alternativa formal versus material. Se puede reconstruir su utopía de una experiencia no reducida ni reglamentada en el *medium* de la reflexión como una teoría de la experiencia que no está subsumida ni bajo el paradigma de la filosofía de la conciencia ni de la filosofía del lenguaje. En cuanto modelo de autorreflexión filosófica se resiste contra el reduccionismo determinado por estrategias teóricas.» A. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a.M. 1989, p. 12.

47. Habermas se pregunta en su artículo sobre W. Benjamin: «¿No podría algún día encontrarse cara a cara consigo misma una humanidad emancipada en los espacios ampliados de la formación discursiva de voluntad y verse a pesar de ello desprovista de la luz en la que poder interpretar su vida como una vida buena? [...] sin el aporte de aquellas energías semánticas a las que se dirigía a la crítica redentora de Benjamin quedarían agostadas las estructuras del discurso práctico establecidas por fin con todas sus consecuencias.» J. Habermas: «Walter Benjamin...», *op.cit.*, p. 375. Cfr. Id.: *Nachmetaphysisches Denken*, *op.cit.*, p. 275.

allá de lo heterogéneo y de lo propio.»⁴⁸ Esa permanencia de la diferencia y la lejanía tiene más que ver con el reconocimiento de lo otro y del otro en su ser-otro y no tanto con hacer valer las propias pretensiones de verdad, corrección normativa y autenticidad. Lo singular y concreto no desaparece en lo universal, por lo menos mientras que lo universal no otorgue a lo diferente un derecho de existencia en su ser-otro. El discurso necesita de algo otro, que él no se puede dar a sí mismo, «sino que tiene que mostrarse y ser experimentado».⁴⁹

La necesidad de alcanzar un acuerdo intencional depende de la presión a la acción y con ello a la coordinación. Ciertamente que no es posible imaginarse una autoconservación del género humano sin esa presión. Pero la autoconservación está entrelazada —y no sólo desde la modernidad— con procesos de hegemonización del sujeto y con las estructuras de dominio que los mediatizan, y estos no pueden ser separados limpiamente como pretende Habermas de las pretensiones de validez articuladas racionalmente. En cambio, a la base de la idea de reconciliación de Adorno se encuentra un concepto de verdad *no-intencional* que se ha percatado de la ilusión de la razón subjetiva de querer fundar el sentido y demostrarlo desde sí misma. «Como en la supuestamente superada filosofía de la conciencia» —constata H. Hesse frente a Habermas— «la *Teoría de la acción comunicativa* parte de la hegemonización del sujeto en la modernidad, que quiere demostrar de modo emancipado la verdad de sus conocimientos y fundamentar de modo autónomo la corrección de su acción.»⁵⁰ Mientras que la «antigua» Teoría Crítica analiza las contradicciones de la constitución intencional de la racionalidad moderna, sin postular por ello un comienzo no intencional o libre de violencia, Habermas sólo puede identificar la no intencionalidad con la fuerza totalitaria de la imágenes míticas del mundo, que no permiten ninguna subjetividad autónoma (cfr. *ThkH I*, 72-113): «la modernidad [...] tiene que sacar su normatividad de sí misma» (*PhDM*, 16).⁵¹ Esa contraposición impide ver la recaída en mitología, quizá incluso el vuelco en totalitarismo, de una intención subjetiva que se ha vuelto absoluta, así como también la posibilidad de una liberación emancipadora respecto al dictado de los intereses y necesidades propias. La desmitologización seguirá atrapada bajo el hechizo del miedo mítico mientras que no permita la existencia de lo que está fuera de sí, pues en eso consiste precisamente dicho miedo: «Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo.»⁵²

En la comparación que Habermas realiza entre la relación mítica con el mundo y la manera moderna de relacionarse con él, toda su argumentación está orientada a probar la superioridad de la imagen moderna del mundo. Pero para este fin ha de buscar criterios formales y universales que puedan resistir a la crítica de que en la afirmación de dicha superioridad se está erigiendo el punto de vista particular de una imagen del mundo en norma

48. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a.M. 1984 (cit. *ND*), p.192.

49. H. Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, *op.cit.*, p. 171s.

50. H. Hesse: *Op.cit.*, p. 145.

51. Habermas no puede evitar a pesar de todo un decisionismo último. «En efecto» —escribe él— «la pregunta —¿por qué ser moral en general?— no puede ser contestada por una filosofía que piense postmetafísicamente.» (J. Habermas: «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», en: *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M. 1991, p. 144). La necesidad de «ser-moral» sólo es garantizada por convicciones morales existentes de hecho en el mundo de vida y ancladas en sus tradiciones. Respeto al posible valor de determinadas tradiciones de cara a la emancipación de los sujetos, sobre todo cuando dicha emancipación no puede ser dada por supuesta, sino que está por realizar, y además se encuentra impedida o constantemente amenazada, cfr. nota 68, p. 50.

52. M. Horkheimer - Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, en: Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften* T. 3, Frankfurt a.M. 1984 (cit. *DA*), p. 32; cfr. también 49.

para todas las demás. Si se quiere pues evitar dicha crítica, hay que comparar lo diferente sólo mediante criterios *formales*. Para este fin intenta formular un concepto formal de mundo de vida que abarque todos las posibles formas de relación con el mundo. «Las concepciones del mundo y las pretensiones de validez correspondientes constituyen el *entramado formal* con el que los actores de la comunicación se hacen de las situaciones en cada caso problemáticas, es decir, necesitadas de compromiso, en su mundo de vida presupuesto como no problemático» (*ThkH I*, 107; cursiva de J.A.Z.).

Definido el mundo de vida de esa manera, puede medirse cada «entramado», según cree Habermas, por sus propios criterios, es decir, por como se resuelven las contradicciones, incoherencias y desavenencias, sin entrar para ello en juzgar los contenidos culturales en cuestión. Pero cuanto más formal y procedimental sea la racionalidad, tanto mayor es la capacidad de aprendizaje y de hacerse de la complejidad del mundo de vida, tanto más independiente de los contenidos y las tradiciones. La pretensión de universalidad de la racionalidad moderna se ve confirmada precisamente por el hecho de que a través de la diferenciación de las esferas de valor y de la reflexividad argumentativa correspondiente ha llegado a constituirse un concepto procedimental de racionalidad que por un lado representa los criterios formales con los que analizar todos los mundos de vida y, a quien le puede extrañar ya, al mismo tiempo es el que mejor los cumple. Particularista en el mundo de vida moderno sólo sería la dominancia unilateral de la racionalidad cognitivo-instrumental más allá del trato con la naturaleza exterior. Además de esto, la racionalidad procedimental moderna ofrece las condiciones formales para una sociedad emancipada, sin que por ello se pueda deducir de ella una idea substancial de vida buena.

Realmente no puede extrañar que sea el tipo de racionalidad constituido él mismo con carácter formal el que mejor cumple los criterios formales que sirven para realizar la comparación. Habermas observa que con ello tan sólo se han alcanzado las mejores condiciones de posibilidad de una forma de vida lograda, pero que esto no es suficiente para garantizar su cumplimiento concreto. Él quiere evitar la *petitio principii* de cierta etnología, que presupone la superioridad del conocimiento científico y deduce de ahí el atraso del pensamiento mítico; pero pasa por alto hasta que punto los criterios funcionales y formales, que se distancian necesariamente de todo contenido, comulgan con las condiciones de ese conocimiento y vienen exigidas por él: la racionalidad estratégica de medios-fines es ciertamente una racionalidad procedimental. El peligro que proviene de una asimilación tal es el posible estrechamiento funcional de la autonomía, que se puede así destruir a sí misma. Pues el crecimiento de la disposición procedimental sobre cosas, valoraciones e identidad también puede volverse absoluto e incluso convertirse en una finalidad absoluta en sí. La *Dialéctica de la Ilustración* intentaba poner al descubierto precisamente esta situación.

Además, el concepto procedimental de racionalidad no considera las diferencias sociales reales por lo que se refiere a la capacidad de disponer ya sea sobre cosas o sobre sí mismo y con ello su complicidad constitutiva y no meramente añadida con las estructuras de dominio. La definición de autonomía basada en este concepto no percibe a hasta qué punto, llegado el caso, la dependencia respecto a determinadas tradiciones alberga en sí verdaderamente potenciales de libertad y resistencia frente a una amenaza radical.⁵³ Con esto

53. Cfr. O. John: «Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik», en: *Concilium (D)* 24 (1988), p. 519-526. R. Mate, por su parte, habla de una tradición del deber-ser, y no el sentido de Bloch de algo todavía no existente, es decir en un sentido orientado al futuro, sino en un sentido anamnético: «El ser habla ahí de un derecho pendiente» (R. Mate: *Mística y política*. Estella 1990, p. 48). De esta manera llama la atención sobre la diferencia entre una intersubjetividad *simétrica* y una *asimétrica*.

no se defiende una incuestionabilidad de la tradición en general y mucho menos cuando esa tradición es funcionalizada para legitimar estructuras de dominio. Tampoco se trata aquí de rehabilitar al mito. Pero sí que se trata de poner en claro que es equivocada una decisión entre tradición y autonomía bajo criterios puramente *formales* y que dichos criterios tienen que ilustrarse a sí mismos sobre las condiciones históricas de su génesis. La teoría de la evolución social de Habermas es insuficiente a este respecto.

Como hemos expuesto más arriba, la teoría de la evolución social de Habermas es el intento de establecer dos formas de integración originarias —trabajo e interacción—, que se desarrollan siguiendo cada una su propia lógica evolutiva. Desde ahí pretende describir el proceso de racionalización en el ámbito de la interacción —desde las imágenes míticas del mundo y los modelos convencionales de acción hasta la racionalidad moderna y la acción comunicativa fundamentada postconvencionalmente— como un proceso de aprendizaje del género humano. La constitución de un nuevo nivel evolutivo de aprendizaje depende siempre del desarrollo de las estructuras de interacción, que obedece a una *lógica propia*. La relación entre integración estratégico-instrumental e interactiva es en cierto modo exógena. El despliegue espontáneo de las fuerzas productivas puede crear a lo más una situación problemática necesitada de solución, pero la capacidad para solucionar los problemas la suministra la evolución de las competencias interactivas, cuando no haya sido ella misma la que ha generado el nuevo saber técnico-organizativo. Habría que preguntarse, sin embargo, si se puede llevar a cabo una separación entre estructuras de acción estratégicas e interactivas de modo tan radical como hace Habermas; y si las imágenes del mundo y sus institucionalizaciones morales y jurídicas son tan independientes de las estructuras de acción estratégico-instrumental como él dice.

Habermas habla de una especie de protoconsenso normativo anterior a la separación de los ámbitos sacral y profano, separación que está a la base de las dos líneas de desarrollo conocidas: la estratégico-instrumental y la interactiva. Ese protoconsenso se basaba en la identificación común con lo sacral que producía y conservaba la identidad colectiva. El consenso era aquí un fin en sí mismo: la identidad del grupo. A su vez, dicha identidad es la condición previa de la autoridad moral del «otro generalizado» (Mead), así como el origen de la interacción mediada simbólicamente y de la acción vehiculada por roles sociales. Pero entonces habría que preguntarse de dónde proviene la fuerza vinculante de ese acuerdo «prelingüístico», es decir, garantizado sacramentalmente, y si esa fuerza puede recibir el apelativo de «normativa». Habermas afirma: «La autoridad del grupo consiste simplemente en que él puede amenazar con sanciones para el caso de que sean violados sus intereses y ejecutar dichas sanciones. Esa *autoridad imperativa* sólo se transforma en una *autoridad normativa* por medio de la internalización» (*ThkH II*, 63).

Esta última se refiere a la relación entre sujetos desiguales por lo que se refiere a sus competencias, a su libertad y a sus posibilidades de hacerse valer. Las versiones de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y Marx han convertido precisamente esa asimetría en el punto de partida de sus teorías del reconocimiento o de la revolución/reconciliación. Si dejamos aparte las implicaciones de filosofía de la historia de estas teorías, se puede hacer de la intersubjetividad asimétrica el fundamento de una teoría de la reconciliación que haga justicia a la situación real de los sujetos. «La reconciliación entre desiguales supone una ruptura del consenso existente, ya que éste se ha logrado al precio de la desigualdad que se trata de superar. [...] Es decir, la reserva crítica a la que puede recurrir el no-sujeto en su lucha por el reconocimiento no consiste en un momento de fuerza, sino de fracaso» (*ibid.*, p. 55). La tradición que cobija en sí esa reserva crítica, la «débil fuerza mesiánica» de que hablaba W. Benjamin, es la tradición de los oprimidos y vencidos de la historia, es la tradición que mantiene la memoria de los sufrimientos pasados, reconociéndoles su derechos no saldados.

¿Produce la internalización de una coacción externa la transformación de lo fáctico en normativo simplemente por el hecho de presuponer la otorgación del consentimiento? Pues, si es sólo la internalización la que produce normatividad, hay que suponer que el orden existente a internalizar no estaba fundamentado de modo normativo. «En efecto, resulta difícil colocar a la base del orden real de los tiempos primitivos un tipo de acción comunicativa en el sentido habermasiano.»⁵⁴ Más bien, habría que partir de que la interacción se encuentra fundada tanto en estructuras de acción como en relaciones de dominio, en las que la persecución de intereses está conectada a la dependencia e interrelación mutua bajo la necesidad de adquirir nuevas competencias de acción. Separar la interacción mediada simbólicamente de las funciones de adaptación al entorno y de hacerse con la realidad exterior no parece legítimo ni desde el punto de vista filogenético ni del ontogenético. La organización social y la organización del mundo natural de los objetos sólo pueden ser separadas artificialmente. Incluso en los ritos se encuentra dado ese doble aspecto —instrumental e interactivo. Los imperativos de la autoconservación no pueden por tanto ser desligados de las obligaciones morales y las expectativas de acción, como si reconocimiento mutuo y persecución de intereses *realiter* no estuvieran entrelazados mutuamente. Sin embargo, esto tiene consecuencias muy profundas para la comprensión de la evolución social.

¿Se puede deducir el surgimiento del estado y de la sociedad de clases del proceso de aprendizaje moral? Frente a Habermas habría que responder que «según lo que permite reconocer el material arqueológico y protohistórico de las primeras civilizaciones, la dominación tiene su origen en una evolución, en la que los procesos económicos y políticos están entrelazados estrechamente unos con otros.»⁵⁵ Aunque Habermas quiera deducir la diferenciación de las posiciones de poder a partir de la constitución de un poder legítimo, como si ese poder hubiera surgido de procesos de aprendizaje puramente moral, sin embargo, ese supuesto no puede ser corroborado empíricamente. Probable es más bien lo contrario: que «el surgimiento del dominio precedió a su organización sobre la base de una moral desarrollada».⁵⁶ Se puede pensar que cierto equilibrio entre reconocimiento mutuo y persecución de intereses en las sociedades primitivas dio un vuelco con el surgimiento de castas de poder de cara a la imposición de intereses minoritarios, pero esto no puede ser considerado como una especie de pecado original. Los procesos de entendimiento mutuo que determinan la organización normativa de las sociedades no pueden ser reducidos, ni siquiera en sus comienzos, a una interacción simbólica desvinculada de intereses estratégicos e instrumentales. «En ninguna parte se muestra la desfiguración analítica producida por el presupuesto normativo de la acción comunicativa de modo tan evidente como en el hecho de presentar la constitución de las sociedades organizadas en torno al dominio como un proceso que, en cuanto proceso moral, tiene lugar en las cabezas de los dominados, y sólo posteriormente (!) se materializa en las formas reales de organización política de la dominación.»⁵⁷

Para poder fundamentar una dicotomía originaria entre trabajo e interacción, Habermas se ve obligado a reificar las formas de la conciencia colectiva y sus

54. G. Dux: «Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften», en: A. Honneth - H. Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln...*, *op.cit.*, p. 120.

55. *Ibid.*, p. 134.

56. *Ibid.*, p. 135.

57. *Ibid.*, p. 139.

institucionalizaciones, lo que probablemente proviene de asumir las tesis de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa. Adorno reconoció por el contrario con toda claridad y criticó el carácter idealista y misticador de la concepción durkheimiana: «Las formas de la conciencia colectiva y las instituciones en torno a las cuales concentró todas sus energías Durkheim y su escuela, raramente son determinadas de modo histórico, sino convertidas a pesar de todas las diferenciaciones empíricas en profenómenos. De ahí viene la obsesión por la situación primitiva: ella tiene que ser prototípica en relación a todo lo social. [...] El hechizo de la religión no queda desenmascarado como proyección social, sino que la ciencia de Durkheim certifica a la sociedad una vez más aquel carácter divino que ella había creado a su imagen en la religión.»⁵⁸

El primado habermasiano de racionalidad comunicativa transforma el dominio instrumental de la naturaleza y la relaciones estratégicas de dominación en «fenómenos marginales» de la evolución social, que unas veces generan situaciones problemáticas y otras actúan de modo negativo-selectivo frente a las posibilidades cognitivas, jurídico-morales y expresivas maduras en el mundo de vida (cfr. *ThkH I*, 277). Esto conduce a considerables dificultades cuando Habermas por ejemplo intenta determinar el papel de la ética protestante en el surgimiento de la capitalismo con ayuda de M. Weber. Esa ética, ¿es su condición de posibilidad o su resultado? El estilo de vida racional aparece, según Weber, al final de un proceso en el que no sólo la personalidad, sino también las instituciones sociales y las esferas culturales han pasado por un proceso de racionalización profunda. Sin embargo, el resultado final muestra claros rasgos patológicos. Si el proceso de racionalización no ha de ser considerado él mismo como patológico mirado desde ese resultado, entonces tiene que mostrarse que dicho resultado es un estrechamiento impuesto desde fuera. Por este motivo, Habermas distingue entre la lógica de las posibilidades de desarrollo definidas por las estructuras de las imágenes del mundo, por un lado, y la dinámica evolutiva de dichas imágenes, por otro. Mientras que la primera tiene lugar conforme a una lógica propia, la segunda puede ser imputada a factores externos. Una cosa son las posibilidades de orientación de las estructuras modernas de conciencia y otras las posibilidades realmente realizadas.

Habermas muestra poco interés en los factores externos y se concentra en la lógica evolutiva de la racionalización de las imágenes del mundo (cfr. *ThkH I*, 279). Pero cuando se trata de dar una explicación al hecho de que haya terminado imponiéndose la ética profesional ascético-egocéntrica frente a la ética universalista de la fraternidad, que la racionalización de las imágenes religiosas del mundo también había hecho posible, Habermas tiene que recurrir a «factores externos». Mientras que la ética de la fraternidad entra en colisión «con las formas de racionalidad económico-administrativas, en las que la economía y el estado se objetivan en un cosmos hostil a la fraternidad» (*ThkH I*, 313), la ética ascética profesional se integra en dicho cosmos sin dificultad. Pero si la economía capitalista constituye el marco en el que se puede desarrollar un determinado estilo de vida, mientras que otro es impedido, difícilmente podrá ser ella al mismo tiempo el resultado de dicho estilo de vida, tal y como afirma Habermas: «La ética protestante de la profesión cumple las condiciones necesarias para el surgimiento de una base motivacional de la acción medios-fines en la esfera del trabajo en sociedad. Con ese enraizamiento de las orientaciones racionales de la acción medios-fines en la racionalidad valorativa, esa ética sólo cumple las condiciones *de partida* de la sociedad capitalista; ella pone en marcha el capitalismo» (*ThkH*

58. Th.W. Adorno: «Einleitung zu Emil Durkheim, "Soziologie und Philosophie"», en: *Gesammelte Schriften* T. 8, Frankfurt a.M. 1980 p. 251s.

I, 314).⁵⁹ El intento de evitar el teorema marxista de la superestructura conduce a contradicciones evidentes, una de las cuales es la aquí descrita.

La razón de estas contradicciones habría que verla en la separación, desde el punto de vista etnológico sumamente cuestionable, entre trabajo y lenguaje, así como en la tesis de la prioridad de la acción social frente a las estructuras del trabajo en sociedad en la evolución del animal al ser humano.⁶⁰ El desarrollo del lenguaje y el de las formas sociales y de trabajo se encuentran más bien entrelazados y tienen que ver con la evolución de la división del trabajo y de la cooperación sobre la base de la producción de herramientas y utensilios.⁶¹ La reducción del trabajo en sociedad a una acción técnico-estratégica conduce a la afirmación de una independencia de la esfera de la interacción deducida artificialmente. Pero una consideración más detenida del asunto muestra que no puede haber ninguna acción estratégico-instrumental sin coordinación de las expectativas recíprocas y de los intereses, es decir, sin interacción. Lo que Habermas hace de hecho con su contraposición de trabajo e interacción, puede ser comparado con el procedimiento de los economistas clásicos criticados por K. Marx: traslada la apariencia superficial de los fenómenos en la forma de producción capitalista —la separación de producción y circulación— a los orígenes de la humanidad y los convierte por medio de la abstracción en la pura y simple relación hombre-naturaleza o hombre-hombre. En la estricta separación de trabajo e interacción, así como en su transformación en estructuras antropológicas profundas queda reflejada la apariencia de la separación e independencia de la producción y la circulación. Pero precisamente esa antropologización es el fundamento de su interpretación de la historia como *proceso de aprendizaje*, en el que se atribuye a las competencias cognitivas y morales de los individuos un primado empíricamente insostenible.

Ese primado de las estructuras de la conciencia marca la distancia de Habermas respecto al materialismo histórico y su cercanía a la filosofía burguesa de la historia. No puede extrañar que recurra en ello a la psicología evolutiva y haga del isomorfismo entre ontogénesis y filogénesis, así como de la lógica evolutiva de los modelos sociales de interpretación y de acción la clave interpretativa de la historia entendida como una serie

59. Lo mismo se puede decir de la institucionalización del derecho racionalizado. Pues las necesidades de la sociedad capitalista son las que determinan los contenidos del derecho privado (cfr. *RHM*, p. 262).

60. Dicha separación no es sólo cuestionable desde el punto de vista etnológico, sino en todos los sentidos, tal como a visto J. Berger: «Tal y como la acción comunicativa contiene componentes teleológicos, así también la acción teleológica contiene componentes comunicativos. Es posible entenderse exitosamente y tener éxito por medio del entendimiento. Es imposible deshacer la mezcla de ambas figuras de la acción, tal como piensa Habermas.» J. Berger: «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie», en: A. Honneth - H. Joas: *Kommunikatives Handeln...*, *op.cit.*, p. 265s.

61. Cfr. W. Kunstmann: «Geschichte als Konstruktion der Vernunft. Bemerkungen zur Evolutionstheorie von Jürgen Habermas», en: Id. - E. Sander (eds.): «*Kritische Theorie*» *zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der «Frankfurter Schule»*. München 1981, p. 266-325, espec. p. 282ss. «Si, como puede suponerse, la evolución que lleva al ser humano transcurrió más o menos como la ha reconstruido la moderna antropología, entonces —a pesar de las grandes lagunas existentes en el conocimiento de los antepasados del hombre actual— no puede mantenerse un escalonamiento como el que postula Habermas y con el que él intenta fundamentar su teoría. Trabajo/lenguaje por un lado y acción por medio de roles/familia por otro no sirven para establecer una separación de determinados grados de evolución en la antropogénesis, ya que todos ellos son resultados y refuerzos —mediados a través de los estadios preparatorios e intermedios— en el proceso de la lenta separación respecto a las prepotentes condiciones naturales dadas. Ni el trabajo, ni el lenguaje, ni las formas sociales, ni los roles sociales son anteriores o posteriores “al hombre y la sociedad”, sino que más bien son rasgos del hombre que se han generado conjuntamente en un complejo proceso evolutivo» (*ibid.*, p. 288).

irreversible de etapas. La idea adorniana de «historia natural» es puesta aquí patas arriba. En vez de interpretar la naturaleza (psicológica) como naturaleza segunda, es decir como mediada históricamente, Habermas convierte la naturaleza (psicológica) en clave de interpretación de la historia. Como el propio Adorno advertía: «Cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todas las dimensiones de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible es recordar la génesis histórica de la madeja, tanto más irresistible su apariencia de naturaleza» (ND, 351).

Según Habermas, en la base de la naturaleza humana se encuentra el mecanismo de no-poder-no-aprender, que él identifica con la racionalidad del ser humano. Dicho mecanismo es responsable de los procesos evolutivos de aprendizaje que generan las innovaciones estructurales en las imágenes del mundo, de las que resulta a su vez la evolución histórica. Pero la cuestión de la génesis del sistema capitalista en cuanto forma histórica concreta de descongestionamiento y descarga de la coordinación de la acción estratégica de medios-fines a través de los medios «dinero» y «poder» queda en gran medida sin explicar desde la perspectiva de la racionalización de las imágenes del mundo. El capitalismo es el resultado del grado más alto de la evolución histórico-universal de las estructuras de la conciencia y la acción y al mismo tiempo la amenaza más grande de las competencias morales así alcanzadas. Habermas se limita a calificar esto de *paradójico* (cfr. *ThkH II*, 277, 486, etc.).

Respecto a la transición de las sociedades en cierta medida igualitarias a las sociedades estructuradas en clases, él sólo concede a las formas de apropiación y propiedad, así como a la división del trabajo conectada con ellas una importancia secundaria. Por esta razón, las relaciones de intercambio y sus tipos históricos pierden prácticamente toda función explicativa tanto para el proceso de abstracción en el ámbito de saber, como para la organización de la interacción social y, con ello, para el proceso de racionalización mismo.⁶² Resulta imposible explicar a partir de la supuesta *lógica propia* de la racionalización de las imágenes del mundo, por qué motivo el potencial universalista de dichas imágenes (moral y religión), que por medio de su racionalización gana en relevancia y significación, da origen a la forma de producción capitalista en cuya lógica de explotación del capital está inscrita la desigualdad social.

El recurso poco convencido a K. Marx en su *Teoría de la acción comunicativa* no puede reparar estas insuficiencias. Habermas tiende de modo patente a identificar el capitalismo con el estado del bienestar europeo y norteamericano. Pero si tomamos una perspectiva universal, habrá que considerar como errónea su descripción del sistema capitalista por medio de las relaciones de intercambio entre los órdenes institucionales del mundo de vida y los subsistemas regulados a través de los medios «dinero» y «poder» (cfr. *ThkH II*, 473, fig. 39).⁶³ Aquí no estamos ante un pequeño defecto despreciable de un análisis

62. Sobre esta problemática cfr. R.W. Müller: *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt a.M./New York 1977.

63. Ciertas descripciones de las situaciones históricas muestran una increíble ligereza, por lo menos en la elección de las palabras. P. ej. cuando Habermas afirma: «El capitalismo ha tenido éxito por lo menos en el ámbito de la reproducción material, y sigue teniéndolo. Ciertamente que ha efectuado desde el comienzo un enorme expolio de las formas de vida tradicionales. Dado que hoy los imperativos que están insertos en la dinámica de crecimiento capitalista sólo pueden tener cumplimiento a través de un crecimiento considerable —digámoslo así— del complejo burocrático-monetario, podemos observar y sentir y sufrir en este momento un “overspill”, una intrusión del sistema en ámbitos que ya no son los de la reproducción» (J. Habermas: «Dialektik der Rationalisierung», *op.cit.*, p. 194). Esta comparación entre la actualidad y el pasado deja fuera de consideración fenómenos históricos que sólo muy insuficientemente pueden ser descritos como

en el fondo correcto, pues el principal argumento de Habermas contra Marx es que el compromiso social y económico del estado del bienestar reduce la estructura de clases inherente al ley del valor de cambio a un mecanismo libre de normatividad (*normfrei*) para regular la reproducción material. Este es el motivo por el que la teoría del valor de cambio no está ya en situación de analizar correctamente los fenómenos de cosificación del capitalismo tardío.

La «pacificación» del conflicto de clases dentro del estado social, que Marx no había previsto, no afecta sin embargo en la organización del proceso de producción regulado por el valor de cambio, al que es inherente de modo objetivo la estructura de clases. Las condiciones contractuales que regulan la apropiación unilateral de la plusvalía, pueden ser más o menos draconianas, desde el estado del bienestar hasta la dictadura político-económica, pero el ámbito nuclear de la reproducción material, el, sigue estando sometido a una organización orientada a la multiplicación del beneficio y estructurada en clases, organización que se presenta a los productores como un poder extraño.⁶⁴ Esto debería impedir

destrucción de las formas de vida tradicionales: la primera industrialización, la colonización —esta vez no en sentido metafórico— de los cuatro continentes, etc. En estos procesos se trata de sufrimiento físico, genocidio y expolio salvaje de recursos. Frente a esto, la «colonización» del mundo de vida de la que habla Habermas no es tan grave, aún siéndolo suficientemente. Pero dado que se desfigura la situación real, resultan irrelevantes para él los costes mundiales de la génesis histórica y del mantenimiento *actual* del estado del bienestar en Europa y Norteamérica. La elección de las palabras no es inocente, y no sólo por lo que expresan, sino por lo que dejan fuera de consideración. Habermas critica el concepto marxiano de «alienación» porque fue «concebido en relación al modelo del trabajo fabril en los primeros estadios de la industrialización» (*ThkH* II, p. 513), esto es, en relación a la «disolución» de los mundos de vida tradicionales y a la pauperización de las masas trabajadoras. Por esta causa, dicho concepto no puede diferenciar suficientemente entre la «destrucción» de los mundos de vida posttradicionales y aquella disolución. «Este tipo de alienación pasa tanto más a un segundo plano, cuanto más se impone el estado social» (*l.c.*). Habría que decir que Habermas diferencia aquí demasiado poco, pues universaliza ilegítimamente el estado social del bienestar. Sin embargo, cualquiera sabe que, desde el punto de vista *mundial*, el capitalismo no está todavía en condiciones de asegurar la reproducción material de la vida física de todos los seres humanos, y no digamos de «humanizarla». Las muchas dictaduras capitalistas de la historia reciente y las todavía existentes en el presente ponen de manifiesto que el sistema capitalista puede valerse de otros medios que el estado social cuando se trata de «pacificar» el mundo laboral. Hoy día ya no se excluye en Europa un deterioro del compromiso social del estado del bienestar. A la vista de los contradicciones existentes en dicho compromiso cada vez más inestable, poco ayudan las buenas intenciones: «El poder social-integrativo de la solidaridad debería poder mantenerse frente a los «poderes» de ambos recursos de regulación, dinero y poder administrativo» (J. Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, *op.cit.*, p. 158). Con razón habría que preguntar por aquello que ha de obligar al sistema a redefinir el proyecto del estado social del bienestar «a un nivel más elevado de reflexión». «Si el proceso de modernización capitalista ha podido imponerse tan exitosamente frente a las protestas de los afectados, cuando se trataba de ámbitos de la reproducción material, ¿por qué ha de tener “perspectivas de éxito” la oposición, justamente cuando los “imperativos sistémicos” penetran el “mundo de vida”?» (J. Berger: *Op.cit.*, p. 276).

64. Cfr. G. Bolte: «Wertgesetz und Kapital. Zur geschichtlichen Tendenz der abstrakten Arbeit», en: G. Schweppenhäuser et al. (eds.): *Krisis und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, T. II, Lüneburg 1989, p. 23-35. Como señala Bolt, «la ley del valor determina todo final como transición dentro de sí misma y de esa manera también el desarrollo posterior, como por ejemplo la transformación del capitalismo liberal en capitalismo monopolista y en estado autoritario. La fase más reciente del proceso de acumulación muestra que el estado autoritario se hace innecesario en los centros y puede ser relevado nuevamente por un orden liberal, después de haber funcionado en el sentido de la exigida estabilización e integración. Pero la ley del valor permanece siendo lo idéntico en todas esas mutaciones de la economía y de las vicisitudes políticas que las acompañan» (*ibid.*, p. 33). Habría que añadir, que en las periferias todavía no se prescinde completamente del estado autoritario o semiautoritario.

una restricción de la crítica al fenómeno de la colonización de los ámbitos comunicativos, «porque no es que la autorregulación mediada por el valor de cambio *tenga* consecuencias para el mundo de vida, sino que ella misma *es una forma* históricamente determinada y funcional de organización del mundo de vida.»⁶⁵ Las abstracciones reales determinan tanto el orden de la producción como el orden de la circulación. De modo que la distinción marxiana entre el carácter concreto y abstracto del trabajo, así como del doble carácter de la mercancía no significa su hipostatización en dos reinos, sino el intento de mostrar que la relación de intercambio, aunque aparezca como cuasinatural, se ha gestado históricamente y es por tanto cambiante. La teoría del valor muestra que esa relación de intercambio conlleva necesariamente en el sistema capitalista una desigualdad de propiedad, de apropiación y de poder de decisión. Se trata del mismo particularismo que afecta a la razón dominante. «Así como en el intercambio» —escriben Adorno y Horkheimer— «cada uno recibe lo suyo y a pesar de ello el resultado es la injusticia social, así también la forma reflexiva de la economía de intercambio, la razón dominante, es justa, universal y a pesar de ello particularista, el instrumento del privilegio en la igualdad» (DA, 236).

En la cosa «mercancía» *aparecen* las relaciones sociales como si poseyeran un carácter «natural», como necesariamente abstractas: reguladas por medio de la abstracción «dinero». Lo que Habermas interpreta como un proceso de alivio y descarga de la interacción a través del *medium* «dinero», es visto por Marx y con él por Adorno como un enmascaramiento de relaciones sociales concretas, determinadas por la dominación, si bien Adorno pone de relieve frente a Marx la determinación mutua entre ese proceso y las estructuras de pensamiento instrumental y/o identificador. Sin embargo, puesto que Habermas declara el ámbito de la reproducción material y de la apropiación de la naturaleza como libre de normatividad y entrega el dominio de la misma a la responsabilidad del complejo científico-técnico regulado por la ley del valor de cambio, no hace sino reforzar la apariencia de cuasinaturalidad de determinadas formas de conocimiento instrumental y de sometimiento de la naturaleza surgidas históricamente.

Habermas no aprecia el círculo vicioso existente entre la constatación de un mundo de vida deformado por el sistema y el ideal de un sistema técnico-económico frenado en su expansión destructiva por dicho mundo de vida, sino que lo pasa por alto mediante la «propuesta» de un *modelo pragmático* de mutua relación crítica entre el sistema científico-técnico y la praxis cotidiana del mundo de vida (cfr. TWI, 126s.). Pero si no se tiene en cuenta el entrelazamiento dialéctico de economía y técnica, el control democrático de la ciencia y la técnica se degrada a la farsa de «una traducción fiable de las informaciones científicas al lenguaje coloquial de la praxis» y de una «retraducción desde el contexto de las preguntas prácticas en el lenguaje especializado de las recomendaciones técnicas y estratégicas» (TWI, 131). La subsumción interna de la ciencia y la técnica por la economía capitalista volcada a la maximización del beneficio no es afectada para nada mientras que ellas sean interpretadas como la cultura de expertos del tipo de racionalidad propio de la acción medios-fines, separada de los demás tipos formalmente y a priori. Esto es precisamente la ofuscación propia del mundo de vida deformado tecnocráticamente.

Los imperativos económicos y los llamados imperativos objetivos científico-técnicos están mediados por la lógica de la producción, que por su parte está determinada por unas relaciones de producción basadas en la creación de plusvalía y que no puede ser vista como una lógica natural y autónoma. Por esta razón resulta bastante improbable que se pueda

65. F. Cerutti: «Habermas und Marx», en: *Leviathan* 11 (1983), p. 361.

compatibilizar el desencadenamiento capitalista de la técnica moderna y su simultánea restricción a través del control de los ciudadanos, sobre todo si se hace de la inocencia de la técnica una premisa previa, como pretende Habermas: «La inocencia de la técnica [...] consiste sencillamente en que la reproducción del género humano está ligado a las condiciones de la acción instrumental y en general a las de la acción medios-fines — y en que por ello sólo se puede modificar históricamente el alcance del poder de disposición de la técnica, pero no su estructura, por lo menos mientras que este género humano siga siendo desde el punto de vista orgánico lo que es.»⁶⁶

La sociedad capitalista ha de ser vista bajo estas premisas con una personificación institucional del proceso de racionalización del género humano, que se caracteriza ante todo por la diferenciación y la disolución discursivo-racional de las tradiciones del mundo de vida y que transcurre con una especie de autodinámica. Si a Habermas le parece entonces que es imposible mantener o incluso aumentar la complejidad alcanzada por los subsistemas «economía» y «estado» si se liquida el *medium* del valor de cambio⁶⁷, no parece menos imposible querer conservar la explotación del capital regulada a través de la ley del valor de cambio, la piedra angular del sistema capitalista, y «conducir la modernización social hacia otras vías no capitalistas», de modo que «el mundo de vida pueda desarrollar desde sí instituciones que limiten la autodinámica sistémica del sistema de acción económica y administrativa».⁶⁸ Lo que pueda significar aquí la expresión «vías no capitalistas» queda sin explicar, sobre todo si se declara a la técnica y al *medium* del valor de cambio como formas de reproducción material de la humanidad neutrales desde el punto de vista normativo (*normfrei*).

Además, la diferenciación entre la lógica y la dinámica evolutivas degrada lo históricamente concreto a material de un proceso de aprendizaje y hace perder a las experiencias históricas de sufrimiento toda significación para una teoría de la historia. Habermas admite ciertamente que monetarización y burocratización en cuanto procesos de alivio y descarga de la coordinación de la acción estratégica e instrumental «vistos desde el punto de vista histórico» no han tenido lugar «sin dolor» (*ThkH* II, 474). Pero una vez que se han superado esos «dolores», la reproducción material puede ser entregada «sin dolor» a esos sistemas de acción regulados medialmente (*ThkH* II, 549). La bagatelización de las contradicciones del sistema y de sus consecuencias bajo el concepto de «patologías sociales» se hace manifiesto si se intenta comprender por medio de ese concepto al antisemitismo y la exterminación masiva bajo el poder nacionalsocialista. Habermas no ve en estos fenómenos socio-históricos un motivo para cuestionar el esquema evolutivo, sino sólomente para admitir la existencia de «retrocesos»:

«Que una sociedad se estanque improductivamente en el umbral de un nuevo grado evolutivo o que resuelva sus problemas sistémicos por medio del desarrollo de nuevas estructuras es algo que depende de coyunturas fortuitas. Al fin y al cabo, también son posibles *retrocesos* en la evolución y han sido constatados repetidamente de modo empírico. Sin embargo, una sociedad nunca podrá retroceder por detrás de un nivel ya establecido de desarrollo sin los fenómenos concomitantes de una regresión forzada — tal como puede mostrarse por ejemplo en la Alemania fascista. No los procesos evolutivos son *irreversibles*, sino las secuencias estructurales por las que ha de pasar una sociedad *si y en la medida* en que se encuentre evolucionando.» (*RHM*, 155)

No es admisible querer comprender el genocidio de la segunda guerra mundial como un «fenómeno concomitante», pues ese concepto le concede un carácter marginal —como si

66. J. Habermas: *Theorie und Praxis...*, *op.cit.*, p. 348s.

67. J. Habermas: «Entgegnung», *op.cit.*, p. 404s.

68. J. Habermas: «Die Moderne — ein unvollendetes Projekt», *op.cit.*, p. 462.

la secuencia estructural no fuera afectada igualmente por los acontecimientos históricos concretos. Además, el nacional-socialismo es ciertamente más que una <constelación fortuita>, por lo que afecta al capitalismo, y el antisemitismo más que una <patología social> inducida por el sistema, por lo que afecta a la formación de las estructuras de la conciencia moderna.

En relación a la *sensibilidad* frente al sufrimiento, sin la que no es posible un acercamiento adecuado a esa constelación histórica, la <antigua> Teoría Crítica puede reclamar para sí una actualidad todavía vigente más allá del proyecto interdisciplinar de investigación social esbozado en los años 30. Por el contrario, la teoría de la evolución social de Habermas incluso podría ser vista como una <ratio-dicea> *formal*, que intenta demostrar *contra*-fácticamente un progreso estructural de las capacidades de aprendizaje del género humano a través de todas las vicisitudes históricas. Esto no queda tan lejos como parece a primera vista de la idea hegeliana de historia como <progreso en la conciencia de la libertad>. ⁶⁹ Ciertamente que Habermas tiene más cuidado en distinguir la conciencia de libertad de la libertad real, pero el tenor fundamental es común a los dos: contemplar el curso real de la historia como material sobre el que se han formado las estructuras de la racionalidad moderna. El sufrimiento es por consiguiente un fenómeno marginal, cuyo recuerdo no es recuperable en procesos de aprendizaje determinados formalmente.

No deja de ser digno de admiración que Habermas se manifieste en los debates públicos en torno al nacional-socialismo a favor del «recuerdo de los asesinados a manos de los alemanes»⁷⁰, pero ello no hace sino agudizar la pregunta por el valor que el recuerdo de los sufrimientos pasados tiene en su teoría de la historia como evolución social.⁷¹

69. Cfr. R. Eickelpasch: «Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritischen Theorie», en: Id. (ed.): *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*. Opladen 1991, p. 69.

70. J. Habermas: *Eine Art Schadenabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M. 1987, p. 141.

71. Digno de consideración es que Habermas quiera conectar su teoría de la acción comunicativa, supuestamente más apta para proyectos de investigación empírica, con los intereses investigadores del Instituto de Investigación Social *hasta el comienzo de los años 40* (cfr. *ThkH II*, p. 554ss.). El hecho de que Habermas siempre olvide la investigación <Authoritan Personality> y declare los años 40 en el Instituto como carentes de investigación, resulta un silencio elocuente. Parece que el complejo de cuestiones en torno a la relación antisemitismo-modernidad, a pesar de sus contribuciones al <debate de los historiadores>, carece de relevancia sistemática para su teoría de la sociedad. El antisemitismo es relevante para la dinámica de la historia, pero no para la lógica histórica, y es esta última es la que interesa a Habermas. Pero el fenómeno del antisemitismo moderno da motivo más que suficiente para repensar el proceso de universalización y formalización que tienen lugar en la estructuras de acción y de conciencia modernas. Es cierto que sin ellas no es pensable la emancipación de los judíos y su reconocimiento como ciudadanos de pleno derecho. Pero no por ello queda liquidada la cuestión de en qué medida universalización y formalización pueden hacer justicia a lo singular. El antisemitismo tiene su origen en el fracaso de la emancipación, y ciertamente que no sólo la de los judíos. Pero tampoco puede ser entendido sin la tendencia a la eliminación de la diferencia que amenaza en toda formalización, máxime en la del derecho. No es necesario recurrir a las tristemente célebres manifestaciones de Fichte para documentar este peligro. Basta citar unas frases nada nacionalistas de la Filosofía del Derecho de Hegel para que se vea claramente la dialéctica entre universalización y eliminación de las diferencias: «Por mucho que se tenga un derecho formal por ejemplo contra los *judíos* en consideración de los derechos civiles mismos, en tanto que ellos no se vean simplemente como pertenecientes a un partido religioso concreto, sino como pertenecientes a un pueblo extraño, tanto más a pasado por alto el grito levantado al cielo por ese y otros motivos que ellos son ante todo *seres humanos* y que esto no es una cualidad abstracta y superficial, sino que consiste más bien en se produzca a través de los derechos ciudadanos concedidos un *autosentimiento* de valer en la sociedad burguesa como persona *jurídica* y se alcance a partir de esa raíz libre de toda otra raíz *el igualamiento exigido de la forma de pensar y de la mentalidad*» (G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke in 20 Bde.* Frankfurt a.M.

A este respecto siguen mereciendo consideración los planteamientos de Adorno y Horkheimer. Ellos conciben la crítica de la sociedad y de la historia fundamentalmente como «anamnesis».⁷² Parten de las experiencias traumáticas del presente e intentan sacar a la luz su génesis olvidada a través de un trabajo conmemorativo. Mientras que la clásica teoría de la historia reivindica para sí el ofrecer una explicación del decurso histórico, la *Dialéctica de la Ilustración* es un desmontaje de dicha explicación. Contra la tesis del desencantamiento, que define la modernidad en contraposición al mito, ellos ponen en juego la asociación marxiana de cosificación y encantamiento, que quiebra la autocomprensión que la modernidad tiene de sí misma y destruye el mito moderno del progreso.

Adorno y Horkheimer profundizan la conexión marxiana entre intercambio capitalista y dominio, tan propia de su análisis de la mercancía y que representa la clave para hacer transparente el sistema capitalista, pero no lo hacen convirtiendo la dominación en una constante histórica de carácter antropológico —para ello los fragmentos de la *Dialéctica de la Ilustración* son eso, demasiado fragmentarios—, sino mostrando en la modernidad rasgos que *ésta* atribuye al mito, para así dismantelar el mito ilustrado del progreso. El intercambio sustituye en cuanto mediación la violencia directa, pero no la elimina, sino que enmascara el dominio social a través de su universalización hasta hacerlo prácticamente irreconocible.⁷³ En el intercambio capitalista se totaliza y desaparece al mismo tiempo la dominación, en la que la lucha por la supervivencia tiene su realización social y en la que se prolonga la coacción de la naturaleza contra la que esa lucha se rebeló. Por eso, la posibilidad de una autonomía verdadera no tiene su origen, tal como opina Habermas, en la «internalización» de la autoridad grupal (cfr. *ThKH* II, 63) y en su lingüistización posterior, sino más bien en la distancia respecto a la violencia objetiva, que suscita una experiencia masiva de sufrimiento.⁷⁴ Por ello todo sistema de dominio se basa en el olvido. Por ello es la expresión del sufrimiento la condición de toda verdad (cfr. *ND*, 29).

II. J. Habermas y la razón anamnética

1986, T. 7, p. 421; la última cursiva de J.A.Z.). Sólo al final de la frase se manifiesta la eliminación de las diferencias de mentalidad y de forma de pensar como el objetivo secreto de una universalización y formalización que no se han vuelto reflexivamente sobre sí mismas y que sólo son capaces de comprender la no sincronía como provisionalidad superable.

72. Cfr. J. Baars: «Kritik als Anamnese. Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*», en: H. Kunneman - H. de Vries (eds.): *Die Aktualität der «Dialektik der Aufklärung»: zwischen Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a.M./New York 1989, p.210-235.

73. D. Claussen ha hecho referencia a la semejanza de los tabúes analizados por Freud con el fetichismo de la mercancía, por lo que afecta a la mecanismo de represión y olvido. A ambos le es propia una renuncia a la violencia y un sometimiento bajo una ley universal e incuestionable. Tanto en la fuerza del tabú como en la del fetichismo se encuentra la atracción de lo reprimido y olvidado que sigue operando de modo latente. «En la forma de apropiación se desvanece lo violento de la apropiación: que los sujetos pueden ejercer violencia sobre los objetos. Se olvida la lucha entre el señor y el esclavo que precedió al acto de intercambio, así como la elaboración de la naturaleza que siguió a la lucha.» D. Claussen: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a.M. 1987, p. 129.

74. Cfr. G. Dux: *op.cit.*, p. 121. En su crítica de la explicación habermasiana sobre la génesis de la normatividad por medio de la internalización, escribe G. Dux: «Las relaciones de las sociedades tradicionales fundadas sobre el dominio e impuestas con cruda violencia han lesionado los intereses de los sometidos a la violencia de una manera tan flagrante, que se puede dar por supuesto que dichas lesiones fueron sentidas como tales. En efecto, existen pruebas de ello a lo largo de toda la historia. [...] Por lo menos en el sufrimiento puede registrarse la oposición» (*l.c.*).

Unos de los primeros en señalar el déficit anamnético de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas ha sido H. Peukert⁷⁵. En su estudio ya clásico apunta directamente al núcleo normativo de la misma, es decir, a la necesidad de presuponer una “situación ideal de comunicación” en toda interacción por medio del lenguaje. Se trata de un “ideal” en el que confluyen los debates epistemológicos, práctico-moral y utópico-políticos de la modernidad. Su crítica pretende poner de relieve una aporía de la concepción de una comunidad ilimitada de comunicación que se pone de manifiesto al desarrollar la dimensión histórica de la solidaridad universal. Dicha crítica está referida pues a «la estructura *temporal* de la acción comunicativa»⁷⁶. La cuestión que se plantea Peukert es cómo puede mantenerse la continuidad de la interacción, la estabilidad del mundo de vida y la identidad del individuo a la vista de la aniquilación del otro, que es quien posibilita la interacción.

Esta interpelación se agrava a los ojos de Peukert cuando el principio de justicia universal extraído de la situación ideal de comunicación presupuesta siempre de modo contrafáctico es confrontado con su fáctico fracaso histórico. La solidaridad sólo es verdaderamente universal, viene a decir Peukert, cuando incluye realmente a todos, es decir, también a los muertos, especialmente a las víctimas de la historia aniquiladas injustamente. Peukert nos recuerda que la Teoría de la acción comunicativa tiene uno de sus fundamentos en una teoría de la evolución social entendida como reconstrucción de los procesos de desarrollo social. Si esta teoría sólo entresacase de la historia aquellos acontecimientos que justifican la disolución discursiva de las instituciones prelingüísticas y dejase fuera de consideración las quiebras históricas, regresiones y discontinuidades, aparecería como una historiografía triunfalista que oculta y reprime la historia real de sufrimiento de tantas víctimas anónimas.

Para mostrar el problema de una teoría crítica de la sociedad que desea mantener el principio de justicia y solidaridad universales a la vista de la aniquilación histórica de incontables vidas humanas, Peukert recurre a la conocida controversia entre Horkheimer y Benjamin. Para W. Benjamin el motivo central del pensamiento emancipatorio no consiste en la realización de un futuro mejor anticipado, sino en la salvación del pasado oprimido. La convicción revolucionaria se alimenta de la «imagen de los antepasados oprimidos, no del ideal del nieto liberado.»⁷⁷ El planteamiento de filosofía de la historia de W. Benjamin contiene como categoría fundamental el concepto de una solidaridad humana universal que en la rememoración de las víctimas de la historia mantiene abierto su destino. El “salto de tigre hacia el pasado”, el recuerdo salvador de los antepasados oprimidos, tiene que ser producido por el trabajo de rememoración del historiador materialista. Éste atesora cada momento del pasado reprimido para segregarlo de la transmisión dominante que es la historia de los vencedores. «Para él la obra del pasado no está clausurada.»⁷⁸

Esta afirmación es la que le parece inaceptable a Horkheimer: «La constatación del carácter no clausurado es idealista si en ella no se incluye la clausura. La injusticia pasada ha sucedido y está clausurada. Los aniquilados están verdaderamente aniquilados».⁷⁹

75. H. Peukert: *Wissenschaftstheorie...*, *op. cit.*

76. H. Peukert: *Wissenschaftstheorie...*, *op. cit.*, p. 314.

77. W. Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, en: *Gesammelte Schriften* (GS), T. 1. Frankfurt a.M. 1980, p. 700.

78. W. Benjamin: «Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker», GS T. II, Frankfurt a.M. 1991, p. 477.

79. Carta del 16/3/1937, citada por W. Benjamin (GS V, p. 589).

Horkheimer desea mantener el “anhelo infinito” que fue designado en la tradición con el nombre de Dios, pues precisamente es ese anhelo lo que preserva la Teoría Crítica de una superficialidad positivista y de la banalidad de un ateísmo vulgar. Pero el cumplimiento de ese anhelo infinito no puede ser pensado ni afirmado con sentido si tenemos en cuenta seriamente la finitud de la existencia y de la capacidad de conocimiento humanas. «Lo que les ha sucedido a los hombres que han sucumbido no puede ser curado por ningún futuro. No serán llamados a gozar en la eternidad. La naturaleza y la sociedad ya han hecho su trabajo en ellos, y la idea del Juicio Final, en la que ha quedado recogido el anhelo infinito de los oprimidos y moribundos, constituye sólo un resto de pensamiento primitivo que pasa por alto el nulo papel del hombre en la historia natural y atribuye rasgos humanos al universo».⁸⁰

Desde este punto de vista el intento de Benjamin de salvar lo pasado, de querer pensar de modo materialista el reencuentro de todos los aniquilados, tiene que parecer una especie de criptoteología que no quiere asumir las consecuencias últimas de la desesperación ante la injusticia irrevocable. «En definitiva su afirmación es teológica»⁸¹, le dice Horkheimer a Benjamin. Peukert interpreta esta controversia como una alternativa entre la desesperación extrema y la rememoración universal fundamentada teológicamente. La rememoración universal es designada entonces como “solidaridad anamnética”. Dicha solidaridad es la que permite superar la paradoja que supone el que la felicidad de los vivos consista en una especie de expropiación de los muertos o bien que la completa amnesia respecto al sufrimiento histórico se convierta en la condición para una conciencia feliz en el presente. «La solidaridad anamnética —dice Peukert— marca la paradoja extrema de un ser que actúa comunicativa e históricamente. Vista desde la solidaridad a la que debe el ser, la propia existencia se convierte en contradictoria»⁸². Esta paradoja de la solidaridad anamnética presentada como aporía básica de la teoría de la acción comunicativa es la que exige entonces, desde su punto de vista, una solución teológica. La afirmación de una realidad salvadora de Dios obtiene por este camino el rango epistemológico de un supuesto necesario reconstruible a través de la teoría de la acción. Se trata de una realidad que puede ser comprendida como condición constitutiva del pensamiento y la acción racionales.

Habermas se ha hecho eco en repetidas ocasiones de la interpelación lanzada por Peukert. Él también se pregunta: «¿Cómo podemos satisfacer el principio de la ética discursiva que exige el consentimiento de *todos*, si no estamos en condiciones de reparar la injusticia y el dolor que las generaciones pasadas han sufrido por nosotros — o al menos dejar entrever un equivalente de la fuerza salvadora del Juicio Final? ¿No resulta obsceno que los beneficiarios de generaciones posteriores esperen póstumamente de los asesinados a golpes y humillados un consentimiento contrafáctico a normas que puedan parecer justificadas a la luz del futuro que esperan?»⁸³ Incluso llega a aceptar que la compasión y la solidaridad anamnética deben ser introducidas en los postulados de la ética discursiva⁸⁴: «El impulso que nos lleva a prestar asistencia, a solidarizarnos con la criatura herida y humillada, la compasión ante sus tormentos, la repugnancia ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, en una palabra: las intuiciones

80. M. Horkheimer: «Zur Bergsons Metaphysik der Zeit», en: *Kritische Theorie*, T.1 Frankfurt a.M. 1968, p. 198.

81. Carta del 16/3/1937, citada por W. Benjamin (GS V, p. 589).

82. H. Peukert, *op. cit.*, p. 309.

83. J. Habermas: «Moralität und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik», en: *Merkur* 39 (1985), p. 1052.

84. Cft. J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen*, *op. cit.*, p. 517.

que con toda razón las éticas de la compasión hacen pasar a primer plano, no deberían quedar eliminadas en términos antropocéntricos.»⁸⁵ Pero Habermas considera que en este tipo de experiencias y en su formulación lo que se manifiesta no es otra cosa que los límites de la ética discursiva y lo destierra al ámbito prediscursivo del mundo de vida o a la esfera estético-expresiva.

J. B. Metz también ha intentado confrontar a J. Habermas con una forma de recorte reductor de la racionalidad al que éste no parece haber atendido en la elaboración de la estructura básica comunicativa de la racionalidad.⁸⁶ Su modelo de lingüistización y de discurso determinante de dicha racionalidad sitúa el reconocimiento bajo una reserva de sincronidad o simultaneidad. Por eso sería preciso abrirla a un vínculo ignorado por Habermas con la constitución anamnética de la razón, lo que Metz llama la dote de Israel al espíritu de Europa. Sólo dicho vínculo puede impedir la confusión entre la creciente amnesia, la pérdida de la memoria y el progreso. La capacidad autorreflexiva que permite una ilustración de la modernidad sobre sí misma depende no tanto de una cultura de expertos y de los debates al interior de las ciencias sociales sobre sus presupuestos epistemológicos y sus fundamentos pragmáticos, sino del recuerdo del sufrimiento pasado.

Esto se pone especialmente de manifiesto en relación con la catástrofe de Auschwitz y el debate de los historiadores, en el que Habermas ha tomado parte muy activa. Sin una razón constituida anamnéticamente resulta imposible aproximarse a un acontecimiento de esa naturaleza y comprender lo que ha supuesto para lo que hasta ahora hemos venido llamando razón o “espíritu”. La historiografía troquelada por un esquema evolucionista sólo es capaz de ver el pasado como lo pasado. La simultaneidad de ese pasado con el presente aparece como absurdo, que no plantea verdaderamente ningún reto a una racionalidad prendida del presente o, en todo caso, volcada hacia el futuro. La historización del pasado resulta ser un potente mecanismo de olvido. El recuerdo es entregado por la historiografía en manos del tradicionalismo o la contrailustración al identificarlo con un ejercicio de la subjetividad individual o con el dominio de las compensaciones míticas de la frustraciones presentes. Sin embargo, la autoridad del sufrimiento no se confunde, según Metz, con el peso de la tradición. Más bien constituye un elemento fundamental de crítica de un presente constituido de espaldas a las víctimas y posee por ello una increíble fuerza en favor de la libertad y la dignidad de todos. No es un instrumento para asegurar las identidades colectivas o individuales, ni predispone a retocar la historia pasando por alto su discontinuidades y quiebras. Si razón anamnética peligró el proyecto de libertad y justicia de la modernidad.

Frente a los mecanismos autorregulados y desubjetivados que dominan la reproducción social bajo la hegemonía de la racionalidad instrumental Metz recomienda una racionalidad constituida anamnéticamente como soporte de las posibilidades de liberación inscritas en la historia de libertad moderna. La muerte del sujeto de la que se ha hecho eco el debate filosófico contemporáneo es más que una metáfora o un presupuesto epistemológico. La presión del saber científico-técnico y de la industria cultural amenaza con sancionar una aniquilación sin paliativos llevada a cabo diligentemente por un sistema productivo cada vez más implacable y desalmado. En este horizonte urge poner en valor el patrimonio de la razón anamnética, del recuerdo del sufrimiento pasado: la cuestión intranquilizante por la justicia para los que sufrieron injustamente. En ello está en juego un presente y futuro que con el

85. *Op. cit.*, p.515.

86. J.B. Metz: «Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», en: A. Honneth et al. (eds.): *Zwischenbetrachtung...*, *op. cit.*, p. 773ss.

olvido de pasado sufriente puede convertir la injusticia establecida en dato inamovible o realidad definitiva.

Habermas no se cierra a los aportes que las tradiciones presididas por una impronta anamnética pueden hacer al proyecto de refundación crítica de la racionalidad moderna, entre otras cosas porque dichas aportaciones ya han enriquecido a dicha racionalidad en su proceso de constitución.⁸⁷ Pero no puede aceptar, como en el caso de la crítica de Peukert, los excesos teológicos que Horkheimer atribuía a Benjamin y que él considera completamente pertinentes. Una reconciliación retroactiva tomada al pie de la letra supera las posibilidades de una racionalidad filosófica postmetafísica y no puede ser condición de posibilidad de un proyecto de justicia válido universalmente. El potencial semántico que contiene la metáfora puede ser rescatado por una racionalidad comunicativa que extrae la idea de justicia de la experiencia de sufrimiento y busca realizar la libertad y la solidaridad en la realización de un entendimiento sin menoscabo entre todos los hombres.⁸⁸

J. Habermas y el pasado catastrófico

La prueba de hasta qué punto los argumentos de Habermas resisten las críticas que denuncian el déficit anamnético de su racionalidad comunicativa quizás pueda provenir de un análisis de los textos en los que Habermas se enfrenta al pasado catastrófico, a la historia de sufrimiento y a la memoria de las víctimas.

Lo primero que llama la atención es la división de trabajo que encontramos entre sus escritos mayores y menores. En la elaboración de la teoría de la acción comunicativa dicho pasado carece valor central, está prácticamente ausente y, cuando lo está, posee un valor relativizador de los excesos críticos y de la negatividad que atribuye a la primera generación de la Teoría Crítica. Quizás se podría hablar de otra presencia elíptica reconocible en la motivación que le lleva a buscar un fundamento dialógico de la ética discursiva, que no es otra que el nuevo imperativo adorniano de que no se repitan experiencias como las de Auschwitz. Hacer caso a la primera generación de la Teoría Crítica en este sentido exige ir más allá, exige dar cumplimiento al proyecto inconcluso de modernidad, a su contenido normativo.

Aunque Habermas no tenga dificultad en reconocer que «los fenómenos de la violencia y la barbarie son los signos distintivos de nuestra época»⁸⁹, incluso en admitir la modernidad del genocidio⁹⁰, esto no impide que la cuestión fundamental para él sea «si, a pesar de todo, se puede extraer alguna lección positiva de estas catástrofes»⁹¹. Ninguna quiebra histórica parece pues capaz de quebrantar su confianza en la capacidad de aprender, también de los errores del pasado. La clave de esta confianza está en la idea de historia como *magistra vitae*, que no sólo es aplicable a los acontecimientos positivos, sino también a las frustraciones y fracasos. No sólo se aprende de los logros y los éxitos, sino asimismo de los caminos que no hay que transitar.⁹² Esto significa inscribir el trabajo histórico en un contexto

87. Cfr. J. Habermas: «Israel und Athen oder: Vem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt», en: *Diagnosen zur Zeit*, con contr. de J.B. Metz y otros. Düsseldorf 1994, 51ss.

88. Cfr. R. Mate: «La herencia pendiente de la “razón anamnética”», en: *Isegoría* (1994), p. 120s.

89. J. Habermas: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona 2000, p. 66.

90. J. Habermas: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid 1991, p. 214.

91. *Ibid.*

92. Cfr. J. Habermas: *Más allá del Estado Nacional*. Madrid 1997, p. 47.

de utilidad para el presente al servicio de los esfuerzos para que no se repitan los errores.

La frustración del potencial desarrollo evolutivo de la humanidad hacia la justicia que pone de manifiesto la catástrofe de Auschwitz exige un aprendizaje práctico siempre posible. Dicha posibilidad ha sido madurada en el proceso histórico que ha conducido a la modernidad, aunque su realización siempre depende de constelaciones histórica concretas e impredecibles. Los fracasos históricos ensombrecen el progreso moral, pero no pueden impedir su resurgir, siempre que aprendamos de la historia e impidamos que se pierda el potencial comunicativo irreversiblemente alcanzado.

Para ello habría que evitar las trampas del historicismo, la hermenéutica y la filosofía de la historia. Pues ni se trata de conjurar los modelos clásicos ni de proyectar lo propio en los otros y mucho menos de perseguir una racionalidad interna a la historia o de un fatal destino que se cumple inexorablemente.⁹³ Se trata más bien de potenciar la reflexión crítica sobre la propia identidad y romper las ilusiones de continuidades esencialistas, pero evitando caer en la desesperanza. Nada puede resultar a los ojos de Habermas más fatal. La brutalidad del exterminio judío no hace sino aumentar la exigencia del compromiso con el proyecto de la modernidad, la necesidad de reforzar el impulso ético hacia la justicia frente a la unilateralidad de la razón instrumental. Porque el triunfo de las condiciones inscritas en la racionalidad comunicativa supondría hacer imposible una repetición de Auschwitz.

El potencial de progreso alcanzado por las sociedades modernas se expresa en la fuerza normativa de los procesos discursivos. El contenido utópico de la sociedad de la comunicación no es de carácter material, se articula en los aspectos formales de la intersubjetividad íntegra.⁹⁴ La incondicionalidad de las reglas lingüísticas de comunicación inmuniza dicho contenido utópico frente a su negación fáctica. Poseen el carácter de un potencial inextinguible una vez alcanzado el estadio evolutivo que las asegura. Esto tiene un peso enorme a la hora de confrontarse con las experiencias históricas de las que emana un tipo de responsabilidad, que podríamos llamar anamnética, respecto a los anhelos de justicia incumplidos de los aniquilados y con la evitación de nuevas barbaries. El sufrimiento y la injusticia sufrida adquieren valor sólo en cuanto negación de la racionalidad discursivo-comunicativa y, por tanto, como regresiones fácticas en relación a los potenciales madurados evolutivamente. De esas experiencias de fracaso se puede aprender para comprender y evitar lo que ha impedido plasmar históricamente las capacidades de entendimiento inscritas en la naturaleza racional del ser humano. Auschwitz representa un quiebra en el proceso histórico, pero reparable.

93. Cfr. J. Habermas: *Más allá del Estado Nacional*, op. cit., p. 73.

94. J. Habermas: *Ensayos políticos*, Barcelona 1988, p. 134.