

ESTADO SOCIAL Y TEORIA CRITICA

Por FERRAN REQUEJO COLL

Suele señalarse a menudo que en el terreno de lo político la lucidez acostumbra a estar del lado del pesimismo. Pero tal vez por las «insensatas esperanzas de los hombres», al decir de E. Sábato, surge de vez en cuando alguien que se cree con la fuerza suficiente para empeñarse en lo contrario. Este es el caso de J. Habermas, por ejemplo (1).

A pesar de las continuidades de rigor que muestra su obra respecto a la «primera generación» de la escuela frankfurtiana es constatable su preocupación por encontrar caminos viables hacia una *emancipación* humana efectiva que evite precipitarse en las *aporías*, en la inoperancia práctica de la refinada «teoría crítica» de sus antecesores. Uno de los medios utilizados para ello por Habermas es tratar de articular los terrenos de la ciencia política y la filosofía con la finalidad de evitar tanto la instrumentalización de una teoría que se niega a hablar de otra cosa que no sean «medios» y que acaba convirtiéndose en una tecnocracia del concepto, como el de proceder desde «angéli-

(1) Para referencias bibliográficas sobre la obra de J. Habermas, véase especialmente, J. B. THOMPSON: *Habermas: Critical debates* («Select Bibliography»), Londres, 1982; D. HELD: *Introduction to Critical Theory*, Londres, 1980, págs. 483-499. Siguen siendo una referencia clásica (hasta 1979) R. GÖTZEN-F. v. GELDER: «J. Habermas: The Complete Oeuvre. A Bibliography of Primary Literature, Translations and Reviews», en *Human Studies* 2 (1979); T. MCCARTHY: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, 1978 (Polity Press, Cambridge, 1984).

Entre nosotros cabe destacar M. BOLADERAS: *Razón crítica y sociedad*, Barcelona, 1985; J. MUÑOZ: «La escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en *Lecturas de Filosofía Contemporánea*, Barcelona, 1984; R. GABÁS: *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, 1980; E. UREÑA: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, 1978.

cas» (2) concepciones del mundo político que tienden a moverse en el plano exclusivo de la ética.

Esta articulación ha presidido la evolución de su obra, evolución que puede verse a través de dos etapas fundamentales: la que viene presidida por la reflexión en torno a los «intereses» que guían los diversos tipos de conocimiento y la que se basa en el análisis del Estado social del «capitalismo tardío» y en una creciente atención a la filosofía lingüística pragmática que arranca del segundo Wittgenstein. Ambos momentos enmarcan tanto sus reflexiones de ciencia política como los de filosofía estricta, propiciando unos *programas de investigación* —en el sentido de la epistemología de I. Lakatos (3)— que intentan romper, ni que sea en parte, los límites habituales de la desconexión de ambas disciplinas.

Entre los motivos de la teoría social de Habermas destacan dos por las repercusiones políticas que conllevan: el cambio estructural que supone la reconsideración de las crisis en el marco del Estado social de la segunda posguerra y la recomposición de las funciones legitimatorias. A ellos nos dedicaremos en el primer apartado (I); posteriormente indicaremos algunos límites y posibilidades de lo que, a mi entender, constituye el núcleo filosófico de las concepciones habermasianas: un *neorretorno a Kant* realizado desde el hegelianismo y la filosofía poswittgensteiniana del lenguaje (apartado II).

I. TEORÍA POLÍTICA DE LAS CRISIS Y LEGITIMACION EN EL ESTADO SOCIAL

Los Estados sociales de Derecho parecen inducir a que se recupere un aspecto habitualmente desconsiderado en la tradición «ilustrada» del pensamiento político contemporáneo: el carácter antinómico de la política. Desde la postilustración teórica en la que cabe situar a Habermas, las utopías parecen haber perdido, de una parte, su vinculación exclusiva o incluso primordial, al mundo del *trabajo*, y de otra, sus pretensiones emancipativas globalizadoras. A esta revisión del mundo de la teoría le acompaña una creciente

(2) Así, Victoria Camps caracteriza como «angélico» cualquier planteamiento trascendental —incluido el de Habermas— en el terreno de la ética y la política. Véase *La imaginación ética*, Barcelona, 1983, esp. caps. I, II, III y VII.

(3) I. LAKATOS: *La metodología de los programas de investigación*, Madrid, 1983; también «La falsación y la metodología de los programas de investigación científica», en *La crítica y desarrollo del conocimiento* (junto con MUSGRAVE), Barcelona, 1975, págs. 203 y sigs. (edición ampliada de *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970).

complejidad «sistémica» que cuestiona incluso la semántica de unos conceptos que han adquirido una mayor equívocidad en su uso, tales como legitimación, democracia, racionalidad, bienestar, esfera pública o privada, participación, etc.

En los análisis habituales sobre el Estado social del neocapitalismo —el de Habermas entre ellos— parece fuera de toda discusión la necesidad de una estructura democrática, de funcionamiento operativo más adecuado que las formas de Estado autoritarias para hacer frente a las complejas relaciones entre sociedad y aparato estatal. Y ello por meras cuestiones tecnocráticas, aun sin atender a criterios legitimatorios. La pluralidad de agentes económicos y sociales que toman parte en las decisiones que afectan a la colectividad requiere unos mecanismos y una institucionalización organizativa que permitan una representación de aquellos agentes y una agilidad en las entradas, salidas y correcciones de lo que se demanda y lo que se ofrece, cuestiones que hacen conveniente un mayor número de reguladores y con una mayor eficacia en su incidencia social. Así pues, la democracia parece ser una *premisa* del Estado social. Premisa que ya no lo es por consideraciones éticas, sino funcionales (4).

Por otra parte, el ensamblaje entre sociedad y Estado hace que con la complejidad aumenten las esferas regidas por una racionalidad medio-fin y se propicie la hegemonía de una gestión político-económica por parte de determinadas «organizaciones», verdaderos agentes del *sistema*, que *particularizan* una parcial socialización del Estado, en contraste con la *generalidad* del proceso inverso, es decir, de la creciente estatización de la sociedad. El desarrollo de los Estados sociales pone al descubierto la inversión de los fines que, un tanto ingenuamente, asignaba el reformismo clásico al parlamentarismo, tal como recuerda P. Glotz (5) y, así, de la consideración de que

(4) La consideración de la democracia como *premisa* política del socialismo ha permitido un cierto «renacimiento» de la obra de E. Bernstein en el pensamiento de la socialdemocracia. Véase M. SCHÖLING-F. WALTER: «Bernstein-Renaissance in der Sozialdemokratie», en *Beiträge zur marxistischen Theorie und Politik*, núm. 6, Göttingen, 1979, que incluye una bibliografía sobre el revisionismo clásico hasta esa fecha, páginas 191-199. Por su parte, la *Friedrich Ebert Stiftung* de Bonn dedicaba un Congreso a la obra de Bernstein (1977) recopilado en H. HEIMANN-T. MEYER (Hg): *Bernstein und der Demokratische Sozialismus. Bericht über den wissenschaftlichen Kongress «Die historische Leistung und aktuelle Bedeutung Eduard Bernsteins»*, Berlín-Bonn, 1978. Posteriormente la misma fundación ha dedicado otro Congreso al socialismo democrático de la República de Weimar (1980), recopilado en H. HEIMANN-T. MEYER: *Reformismus und Sozialdemokratie*, Berlín-Bonn, 1982.

(5) P. GLOTZ: «Thesen zur Aktualität Bernstein», en *Bernstein und der...*, op. cit., págs. 89-95. H. Heimann destaca la continuidad del revisionismo con el objetivo de

desde la democracia se llegaría al socialismo (6) se ha pasado a un Estado social desde el que se impide que la democracia se desarrolle en nuevas formas de participación y control (7), y no ya de unos marginados ciudadanos, sino de las organizaciones partidarias que se disputan la confianza electoral de aquéllos (8).

1. *Recomposición de las crisis en el Estado social*

Uno de los aspectos más relevantes de la ciencia política habermasiana lo constituye su análisis de la recomposición de las crisis en el tránsito del Estado liberal a los Estados sociales de la segunda posguerra, realizado fun-

un «nueva y mejor ordenación (*Ordnung*) de la sociedad», tal como proclama el programa socialdemócrata alemán de Bad Godesberg. Véase «Die Bedeutung des revisionistisch-reformistischen Theorie Ansatzes Bernsteins für den Demokratischen Sozialismus», en *ibídem*, págs. 96-109, especialmente apartado II, págs. 100 y sigs.

(6) Véase, por ejemplo, la clásica antología aparecida en *Mondoperaio y Rinascita* (1975-1976) a raíz de las conocidas tesis de N. Bobbio en torno a la articulación de la democracia con el «socialismo». Por su parte, W. Abendroth ha criticado las visiones restrictivas de la democracia: «Sorprende mucho desde el punto de vista lógico, aunque más fácilmente se comprenda desde el *sociológico-real*, el que esta ideología de la limitación de la formación de la voluntad política a la mera elección de representantes, doctrina que en otro tiempo se supo liberal, pero también no democrática, empiece de nuevo a convertirse en dominante en la sociología política, bajo el signo de una *transformación hermenéutica del concepto de democracia*, a pesar de las amargas experiencias históricas hechas con el principio de caudillaje...» *Sociedad antagónica y democracia política*, Barcelona, 1973, pág. 410.

(7) L. Colletti ha apuntado un heterodoxo elemento de continuidad de Kelsen respecto a Rousseau sobre la crítica a la democracia representativa en tanto que «ficción»: «Si los teóricos de la política insisten en definir como órgano representativo al parlamento de la democracia moderna... no mantienen una teoría política sino una ideología política... mantener la ilusión de que el legislador es el pueblo, a pesar del hecho de que, en realidad, la función del pueblo —o, formulado más exactamente, del cuerpo electoral— se limita a la creación del *órgano legislativo* (...). El principio de la democracia se ha sustituido, en cierta medida, por el de la división del trabajo. Para encubrir este canje de principios, se acude a la ficción de que el parlamento 'representa' al pueblo.» L. COLLETTI: «Rousseau, crítico de la sociedad civil», en *Ideología y sociedad*, Barcelona, 1975, págs. 268-269.

(8) Otra versión crítica del «modelo de élites competitivas» en cuanto correlación entre sistema antiparticipativo y desigualdad social, en C. B. MACPHERSON: *La democracia liberal y su época*, Madrid, 1981. Véase también la réplica que N. Bobbio realiza a la obra clásica de aquel autor (*The political theory of Possesive Individualism*, Oxford, 1962), en «La crisis de la democracia y la lección de los clásicos», en *Crisis de la democracia*, Barcelona, 1985, págs. 5-25.

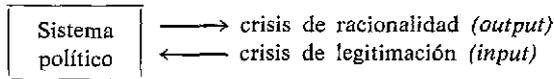
damentalmente a partir de la teoría de sistemas. Tras distinguir conceptualmente entre *integración social* e *integración sistémica* (9) analiza los «principios de organización» de diversas formaciones sociales. Así en el capitalismo liberal dicho principio consistiría en «la relación de clases no política: trabajo asalariado-capital» (10) de forma que el mercado realizaría a la vez aquellas dos integraciones. El Estado debe ser visto como el correlato paralelo de ese mercado inherentemente autorregulado. No interviene, pero garantiza el principio de organización de la formación social.

Cuando el Estado pasa a garantizar interviniendo, habrá que revisar convenientemente los análisis teóricos. Será preciso realizar los ajustes inducidos por la nueva situación aunque eso represente una ruptura de «paradigma» kuhniano en teoría social. Ha aumentado la complejidad sistémica y con ella el concepto de *crisis*:

«Las crisis surgen cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación. En este sentido, las crisis son perturbaciones que atacan la *integración sistémica*» (11).

Las crisis más agudas ahora, según Habermas, ya no serán primordialmente las provocadas por el sistema económico, que pueden ser adecuadamente «controladas» —aunque no anuladas—, sino las originadas en el sistema político y sociocultural. El sistema político formaría el engarce entre los otros dos, recibiendo unos *inputs* de ellos (recaudación fiscal/lealtad de masas) y ejerciendo unos *outputs* en forma de decisiones administrativas hacia aquéllos (rendimientos de autogobierno/rendimientos sociales) (12).

Según la crisis afecte a los mecanismos de «entrada» o a los de «salida» dependerá que estemos frente a una crisis de *legitimación* o de *racionalidad*, respectivamente.



(9) J. HABERMAS: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, págs. 17-18.

(10) Véase cuadro resumen en *ibidem*, pág. 41. Un análisis del principio de organización de E. UREÑA: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, 1978, págs. 62 y sigs.

(11) J. HABERMAS: *Problemas de legitimación...*, op. cit., págs. 16-17.

(12) *Ibidem*, cuadro pág. 20.

A su vez el sistema sociocultural genera crisis de *motivación* (13) (asociada hoy a una «esfera pública despolitizada», a hábitos de consumo, ocio, éxito profesional, etc.). Estas cuatro crisis agotan, según Habermas, las tendencias mostradas por las sociedades de capitalismo tardío, aunque una cosa es enumerarlas y otra realizar un plausible intento de explicación articulada. Eso es lo que emprende con los denominados *Teoremas* (14).

No parece claro, tal como señala R. Gabás (15), si Habermas apuesta o no por un nuevo principio de organización en el neocapitalismo, puesto que se muestra conservador (o «prudente») y no se pronuncia sobre la cuestión, amparándose en la dificultad teórica que comporta carecer de una teoría de la evolución social (esbozada en algunos rasgos en su *Reconstrucción del materialismo histórico*), cosa que impide que en el contenido de los *principios de organización* pueda tratarse algo que esté más allá de la «inferencia inductiva» (16).

La introducción de una mayor *racionalidad* en el sistema tiene que ver con la *legitimación* y la *motivación*. Estos tres conceptos se relacionan con el papel que la ciencia y la técnica juegan en los contextos de capitalismo desarrollado. Según Habermas, ampliando a Marcuse, la conciencia positivista y su relación medio-fin en el planteamiento de la racionalidad *constituyen* —en sentido kantiano— las relaciones entre las crisis *sistémicas* (económicas, de racionalidad) y las de *identidad* (de legitimación y motivación).

Estas crisis de identidad confieren a las sociedades neocapitalistas unas nuevas perspectivas e integración sistémica y social. La incidencia del *sistema* en sentido estricto (economía, administración) en la esfera de la privacidad cívica y familiar-profesional, junto a una «evolución» de la moralidad, defendida por Habermas, condiciona, en diversos frentes, los valores y expectativas que la población y su *mundo de vida* tienen en relación a dicho *sistema*, y pone además en interconexión los contextos lingüísticos con la «economía política» (17).

Así pues, algunos de los aspectos centrales destacados por Habermas respecto a la recomposición de las crisis serían:

1. Las «parcialidades» productivistas del marxismo le harían incapaz de

(13) Concepciones sintetizadas en págs. 63-68. Para la noción de sistema véase nota 6 de la misma obra.

(14) *Ibidem*, cap. 2 «Tendencias a la crisis en el capitalismo tardío».

(15) R. GABÁS: *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, 1980, pág. 83.

(16) J. HABERMAS: *Problemas de legitimación...*, op. cit., págs. 13, 34 y 48.

(17) Un enfoque primordialmente económico en F. OSCULATI-C. PERUGINI: «Democrazie in deficit», en *Il Politico*, año L, núm. 3, Pavia, 1985.

explicar algunos aspectos de los Estados sociales del neocapitalismo: el intervencionismo económico, la democracia de masas o el Estado «benefactor».

2. Para el análisis de los principios organizativos de la sociedad resulta conveniente distinguir entre *integración sistémica e integración social*. En el capitalismo liberal el mercado realiza ambas integraciones. El Estado garantiza sin intervenir el principio de organización.

3. Con el neocapitalismo el aumento de la complejidad social reestructura el concepto de *crisis* en tanto que ataque a la integración sistémica, produciéndose un desplazamiento del subsistema económico al político como centro neurálgico del *sistema* (economía y administración).

4. Las «crisis de identidad» (crisis legitimadoras y de motivación sociocultural) abren nuevas perspectivas de integración sistémica y social.

5. La recomposición de las esferas pública y privada en los Estados sociales incrementa la incidencia del sistema en el *mundo de vida* de la población, cuestión que comporta un aumento de las necesidades legitimatorias (18).

Tal vez el mayor mérito de las reflexiones de Habermas en torno a las crisis sea el de poner en relación los contextos de interacción lingüística con las habituales consideraciones de «economía política». Sin embargo, no acaba de quedar claro si las tendencias «refeudalizadoras» del período neocapitalista deben o no inducir a hablar de un nuevo principio organizativo en relación a la etapa liberal. Refugiarse, como hace Habermas, en la inexistencia de una teoría *reconstructiva* de la evolución social produce una cierta sensación de agotada decepción.

2. Las legitimaciones en el Estado social

En la problemática de la legitimación, Habermas parte de la habitual noción de «merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político» (19), para defender posteriormente que el hecho de que se considere o no una legitimación dependerá, entre otras cosas, del nivel exigido a la misma, pero, para Habermas, dicha razonabilidad estará vinculada a la fuerza justi-

(18) De la doble significación que H. Heller atribuye al Estado, Habermas tiende a privilegiar unilateralmente alguna de ellas según la ocasión, destacando unas veces la versión hegeliana de un Estado «por encima» de la sociedad y otras la de un Estado «dentro» de la misma. Véase H. HELLER: «Las ideas socialistas», en *Escritos políticos*, Madrid, 1985, págs. 311 y sigs.

(19) J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort, 1982, pág. 271. Sin embargo, la consideración de las revoluciones como una crisis de legitimación acompañada de una «transformación de las instituciones básicas del Estado y la sociedad» (pág. 272) resulta proclive a la tautología.

ficativa de la propia legitimidad. Hay, pues, una cierta autonomía del *logos* intrínseco al propio discurso.

Con la invasión o *colonización* que el Estado realiza en ámbitos sociales antes vedados, las sociedades del capitalismo «tardío» aumentan las necesidades de legitimación, a pesar del relativo control que aquél realiza sobre las crisis económicas (en el capitalismo liberal, en cambio, en un período de crisis económica quedaba al descubierto la fragilidad ideológica de la tesis del «cambio justo o equivalente entre capital y fuerza de trabajo») (20).

Las bases sobre las que pivota ahora la legitimación serán la democracia electoral de masas, el Estado de bienestar y el papel de la ciencia y técnica. Respecto de la primera podríamos establecer una distribución de funciones:

<i>Democracia política</i>	<i>Funciones técnicas</i>	<i>Funciones legitimatorias</i>
	Competencia electoral: decisión sobre las élites dirigentes. Organización liberal: derechos, poderes, propiedad, normatividad.	Crecimiento económico sobre la base de una aparente voluntad general. Neutralización de los antagonismos sociales.

A diferencia de lo supuesto por las versiones más lineales de las tradiciones emancipativas del socialismo, la concreción material, el desarrollo del «poder fáctico de lo normativo» como plasmación de la deontología de los principios constitucionales del Estado liberal, iría posibilitando una normatividad *socializadora pero no participativa*. Una redistribución desde el poder político y una resistencia jurídica frente al poder político-económico, constituirían *límites sistémicos* frente a los que se estrellarían las antiguas concepciones gradualistas sobre la evolución del capitalismo al socialismo (21).

Por otro lado, Habermas intenta terciar en el desplazamiento producido hacia las condiciones *formales* de justificación de los criterios legitimantes, con un concepto *reconstructivo* de legitimidad que, a mi entender, no se en-

(20) La debatida contraposición entre democracia y capitalismo puede verse ahora como una constante inherente al *sistema* cuando éste margina la reflexividad en el tándem administración-mercado, propiciándose el consiguiente olvido de la «subversión» democratizadora (N. Bobbio), tanto en los *inputs* como en los *outputs* del engrace sociedad-Estado. Este olvido tiende a compatibilizar en la práctica los procesos de fragmentación social de los individuos con una creciente uniformización autoritaria (motivacional y legitimatoria) frente a la que Habermas contrapondrá su «ética comunicativa».

(21) J. HABERMAS: «Un modelo de compromiso del Estado social», en *Teorema*, vol. XIII 1/2, 1983. También «Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia», en *Materiales*, núm. 11, Barcelona, 1978.

cuentra fundamentado, una vez vistas las limitaciones del trascendentalismo o del contractualismo en que abocan las legitimaciones tras la pérdida de referentes seguros de cariz trascendente (22).

De todos modos valdrá la pena retener la perspectiva crítica de Habermas en torno al futuro de los Estados sociales del neocapitalismo. Diversas razones le llevan a contemplar esta perspectiva con tintes más bien sombríos:

1. La concepción de dichos Estados como unos «proyectos» basados todavía en unas «utopías de la sociedad del trabajo».

2. La existencia de unos límites sistémicos que se muestran principalmente en los tiempos de crisis.

3. La concepción antirreflexiva de los Estados, es decir, la tendencia del «medio poder» a presentarse como aproblemático en términos de una racionalidad de carácter instrumental.

Sin embargo, la posible concreción política del programa de Habermas tiende a quedar anclada entre los dos siguientes planteamientos:

1. Pretender «complementar» la tradición socialdemócrata clásica con la perspectiva intersubjetiva de un mundo de vida de raíz lingüística que posibilita a los ciudadanos-clientes su emancipación personal efectiva.

2. Postular la aparición de nuevas energías utópicas de transformación desde los lindes marginales de la sociedad del trabajo que tiendan a romper la inconsciente vinculación entre tecnocratización social y crisis de motivación (o incluso de identidad).

Parece que lo postulado por Habermas sea una revisión interna del reformismo socialdemócrata clásico en favor de unos subsistemas socioculturales y políticos *menos autoritarios* y de una perspectiva institucional *más reflexiva*. La emancipación adquiere unos tintes defensivos ante los límites organizativos sistémicos del capitalismo tardío, cuya complejidad tiende a hacer olvidar la perspectiva subjetiva presente ya en el núcleo emancipativo de Marx, y que Habermas pugna por recuperar con una menor unidireccionalidad gracias a la distinción entre el *marco institucional* de una sociedad o de un mundo sociocultural de vida y los *subsistemas de acción racional respecto a fines* insertos en dicho marco (23).

(22) F. VALLESPÍN OÑA: *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*, Madrid, 1985.

(23) J. HABERMAS: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, 1984, pág. 71. La noción de *marco institucional* es una de las menos precisas de la obra de Habermas. Decir que «se compone de normas que dirigen las interacciones lingüísticamente mediadas» (pág. 71) o bien es una tautología de apariencia oscura, o bien se trata de un concepto que privilegia los aspectos «interactivos», pero que entonces se encuentra lejos de resultar justificada. Unas veces parece más «marco» que «institucional» y otras lo contrario.

Esta diferenciación permitiría esquematizar distintas formaciones sociales:

	<i>Marco institucional</i>	<i>Ac. respecto a fines</i>
<i>Sociedad tradicional</i>	Legitimación con concepciones cosmológicas globalizadoras (míticas, religiosas).	Subordinación respecto a la tradición legitimadora.
<i>Capitalismo liberal</i>	Crisis legitimatorias. Erosión progresiva del marco institucional.	Ampliación de los subsistemas de acción respecto a fines.
	«Justicia» del intercambio de mercancías. Imbricación trabajo-interacción.	
	Economización del marco institucional.	«Ciencia» desarrollada en el marco trascendental del interés técnico.
	Legitimaciones cienticistas. Atomización de la tradición cultural (internación de la religión y la moral).	El Estado garantiza sin intervenir.
<i>Neocapitalismo</i>	Nuevas crisis legitimatorias. Repolitización del marco institucional.	Estado intervencionista: — orientado a la resolución de tareas técnicas. — director del proceso de innovación científica (ramas civil y militar).
	Ideología tecnocrática. Tendencia a la desaparición de la contraposición trabajo-interacción. Conculcación de la eticidad comunicativa.	
	Renovación de criterios legitimatorios.	— Servicios sociales de «bienestar». — «Ciencia y técnica como ideología». — Democracia electoral de masas (implicación de los ciudadanos-clientes).

De los elementos que consideramos más relevantes de los «programas» de Habermas para la crítica de las concepciones de la democracia tradicional respecto al Estado, podemos destacar los siguientes:

1. La importancia dada a los «límites sistémicos» con los que deben contar los posibles desarrollos democráticos y socializadores:

a) La falta de participación y control efectivo por parte de unos ciudadanos-ciudadanos en relación a las instituciones estatales, compensada por unos derechos y libertades garantizados, fundamentalmente de carácter «defensivo» frente al medio poder.

b) La no cuestionabilidad de los mecanismos de apropiación económica de las relaciones sociales del capitalismo.

2. La relación entre proyecto emancipador y reflexividad institucional, olvidada en la defensa socialdemócrata de la *modernización* del complejo «público-privado» y analizada desde unos teoremas basados en la teoría de sistemas.

3. El hincapié en la dimensión política de la interacción como contrapeso a los procesos «autoritarios» de uniformización motivacional-legitimatorios y a los de fragmentación social (24).

4. La crítica al «positivismo político» —también en la socialdemocracia— que tiende a instrumentalizar la comunicación y a unidimensionalizar la racionalidad.

5. La vinculación de una ética política de pretensiones emancipativas con la consideración de unos mundos de vida contrapuestos al sistema (25).

6. El análisis de las consecuencias teóricas y prácticas de unos programas «productivistas» como el de Marx, cuya parcialidad congénita se presta a interpretaciones o desarrollos cientificistas (26).

(24) Más recientemente Habermas ha insistido en la carga crítica de las nuevas utopías surgidas en la negación de la sociedad del trabajo. Véase «Sobre la pérdida de confianza en sí misma de la cultura occidental» (1984), en *Revista de las Cortes Generales*, núm. 3, tercer cuatrimestre de 1984.

(25) Sin embargo, Habermas no elabora cuáles deban ser los mecanismos desde los que el «mundo de vida» puede *defenderse* —en sentido liberal— de la «colonización sistémica». Al aumento de la complejidad corresponde una extensión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, cuyo control escapa incluso a las instituciones de las que formalmente dependen.

(26) Véase, por ejemplo, la tendencia que, según Habermas, posee el programa de Marx hacia un instrumentalismo gnoseológico, en *Erkenntnis und Interesse*, páginas 44 y sigs., 72 y sigs. nota 70, Francfort, 1973, así como la proclive indistinción entre ciencias de la naturaleza y crítica, pág. 61. Así, el productivismo de Marx avalaría la necesidad de «reformular el marco categorial en el que Marx desarrolló los supuestos fundamentales del materialismo histórico: la conexión de fuerzas productivas y

Sin embargo, habrán de considerarse sintomáticas las dificultades de Habermas en el momento de intentar articular la expectativa de una sociedad «comunicativa» con una socialización democrática del sistema que sea efectiva (27).

Abogar por la conveniencia de «organizar» las atomizadas demandas emancipativas del mundo de vida para motivar unas respuestas del sistema que *procuren* una «mejora de la calidad de vida» no parece un proyecto político que vaya, en la práctica, más allá de unas modificaciones de la criticada tradición socialdemócrata, toda vez que se han marcado unos límites sistémicos que Habermas parece concebir como un horizonte insuperable de los fenómenos políticos en los Estados sociales del neocapitalismo (28).

La perspectiva gnoseológica propiciada por las heurísticas de Habermas en favor de unas acciones comunicativas irreductibles a las acciones medio-fin, posee el innegable mérito de ampliar la base de cualquier reflexión social desde el ámbito del «trabajo» al del «lenguaje». En paralelo a esa apertura cognoscitiva obtendremos una ampliación de la perspectiva antropológica, que evite los peligros de las actitudes teóricas positivizantes que cosifican instrumentalmente la naturaleza en el sentido de una posible disposición técnica de carácter acrítico (29).

relaciones de producción tendría que ser sustituida por la relación más abstracta de trabajo e interacción» (*Ciencia y técnica...*, op. cit., pág. 100).

(27) Habría que preguntarse, sin embargo, si la «eticidad» que Habermas ve reprimida en una concepción supuestamente proclive al instrumentalismo, lo está o no realmente, incluso si nos quedamos en el terreno de juego hegeliano-marxista. Creo que no, que en todo caso los dardos críticos hay que dirigirlos no hacia ese abstracto «trabajo», sino hacia una autoconcepción productivista de la noción de trabajo que niega la interacción. No acierto a ver cómo la noción hegeliana de trabajo puede negar esa «acción comunicativa» en la que tanto insiste Habermas. Más bien al contrario, la supone radicalmente. Entender a Marx instrumentalmente se ha hecho (y con éxito, a veces), pero que eso se deba a un desarrollo inherente a la concepción marxiana es algo que se sitúa mucho más allá de la primera aseveración (véase *Zur Rekonstruktion...*, op. cit., págs. 146 y sigs.).

(28) Véase en este punto la continuidad de Habermas con las consideraciones de Marx en su *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, especialmente apartados 279, 289, 297, 298 y sigs., en torno al poder legislativo, ejecutivo, la burocracia o la soberanía.

(29) Sin embargo, en las pocas ocasiones en que Marx aborda cuestiones metódicas o epistemológicas puede constatar su empeño antiinstrumentalista. Véase, por ejemplo, la introducción primera a los *Grundrisse*, vol. 21, OME, Barcelona, 1978, páginas 7, 10-11, 24-29; o los *Manuscritos de 1844*, Madrid, 1974, págs. 189-190. Para un análisis de los distintos conceptos de ciencia contenidos en la obra de Marx, véase el excelente artículo de M. SACRISTÁN: «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales*, Barcelona, 1983.

Son fáciles de seguir aquí las huellas de Horkheimer, Adorno o Marcuse en la ruptura de la consideración ilustrada entre evolución histórica y emancipación humana. Tanto la consideración ideológica del Estado social tecnoburocrático como el rechazo de la autocomprensión cientificista de los discursos con pretensiones legitimantes son dos muestras de las raíces frankfurtianas de los programas de Habermas. Sin embargo, también apreciamos elementos de continuidad respecto de las *aporías* políticas de la teoría crítica «tradicional», la cual participa todavía de una cierta perspectiva instrumental de la democracia. A dicha perspectiva parece añadirse el carácter lineal implícito en las «comunidades de diálogo» que contrasta con la riqueza antropológica de las consideraciones históricas del hegelianismo asumido por Habermas, y con esa ácida lucidez que muestra en el análisis de los límites sistémicos de los Estados sociales del capitalismo tardío (30).

La apertura gnoseoantropológica hacia el terreno de las consideraciones lingüísticas puede resultar fecunda como base desde la que comprender mejor un proyecto práctico emancipativo, siempre que no trate de retroceder a enfoques prehegelianos, o incluso prekantianos, sobre la «profundización de la democracia» en términos de evolucionismo ilustrado. Creo que algo de esto ocurre cuando se analizan las bases filosóficas del peculiar neokantismo de Habermas.

II. NEORRETORNO A KANT

En el terreno filosófico, el estilo habitual de la escuela frankfurtiana acostumbra a partir de las críticas hegelomarxistas a las tajantes escisiones kantianas (sujeto-objeto, ser-deber, etc.), a la vez que procura no precipitarse en una filosofía de la identidad (31) que tiende a eliminar o a ignorar cualquier consideración «limitativa» y a propiciar unas concreciones prácticas muy alejadas de una emancipación efectiva (32).

(30) Paradójicamente, el esfuerzo por conseguir una reflexión lo más rica posible en consideraciones teóricas se queda luego en una determinada autoconsciencia de ineficacia política que contrasta claramente con el *núcleo* emancipativo de la perspectiva de Marx.

(31) Una reciente contribución a la crítica de la filosofía de la identidad, en PETER DEWS: «Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity», en *New Left Review*, núm. 157, mayo-junio 1986. J. Muñoz ha llamado la atención sobre la consumación final de la teoría crítica en la *dialéctica negativa* de Adorno en virtud de la creciente atención a la filosofía de la no identidad. Véase «La escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en *Lecturas de Filosofía Contemporánea*, Barcelona, 1984, página 171.

(32) La filosofía de la identidad hegeliana tendería, así, a concebir coactivamente

Las concepciones de Habermas se inscriben de lleno en esta tradición, aunque asumen la perspectiva kantiana en una medida que va bastante más allá de lo que resultaba habitual en Horkheimer, Adorno, Benjamin o Marcuse.

II.1. En relación a su primera etapa, no creo que haya que insistir demasiado en la ascendencia kantiana de la noción de *razón interesada* (33).

Una de las mayores diferencias respecto al movimiento neokantiano tradicional se refiere a la relevante consideración de la temática de la *Dialéctica trascendental* de la razón pura, toda vez que cabría considerar que para el neocriticismo clásico la primera crítica kantiana bien pudiera terminar en la *Analítica* trascendental, o más precisamente, en las connotaciones negativas de la *Dialéctica* en torno a las posibilidades de la metafísica como ciencia (34).

Cuando tomamos aquella «segunda división» de la *Lógica* trascendental en su conjunto, podremos replantear la relación entre metafísica y racionalidad en términos no excluyentes a partir de las funciones «positivas» que

la temática de la reconciliación, cuestión que —según Habermas— está en la base de las indecisiones de la *Dialéctica de la Ilustración*, de HORKHEIMER y ADORNO. Véase por ejemplo, J. HABERMAS: «Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984, pág. 59. Por su parte, Adorno parece debatirse entre considerar una degradación teórica el hecho de «rebajar» la idea de reconciliación a la de emancipación, y tratar de huir de la identidad hegeliana: «En la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se encierra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre la propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto. Lo cual explica una contradicción que no está resuelta.» «Aspectos», en *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, 1981, pág. 29. Véase también la concepción metafísica occidental como «una filosofía a través de una ranura», en *Dialéctica negativa*, Madrid, 1975, pág. 143.

(33) Véase KRV, B833. También «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, México, 1978, pág. 42. Habermas remite a la tercera parte de la *Fundamentación* kantiana para ver la función del concepto de interés. Véase, por ejemplo, *Erkenntnis...*, op. cit., pág. 246.

(34) Véase la clásica imagen kantiana del entendimiento como una «isla» rodeada del «océano de la ilusión» (KRV, B295). La autarquía de dicha imagen es comentada por Adorno con una cierta causticidad: «La imagen de Kant para la tierra de la verdad, la isla en medio del océano, caracteriza objetivamente la felicidad intelectual en el rincón como una robinsonada (...). La isla del conocimiento que Kant se precia de haber medido se convierte a su vez, en virtud de su limitación farisaica, en la mentira que proyecta sobre el conocimiento de lo ilimitado. Imposible atribuir al conocimiento de lo finito una verdad, que a su vez se deriva de un Absoluto —kantianamente: la razón— inaccesible para el conocimiento. El océano de la metáfora kantiana amenaza a cada instante con tragarse la isla» (*Dialéctica...*, op. cit., págs. 383-384). Sin embargo, puede comentarse que dicha imagen resulta adecuada a la misma teoría crítica frankfurtiana.

desempeñan las *ideas* de la razón en el conocimiento (35). Los problemas planteados por esta última no pueden ser «racionalmente» ni resueltos ni rechazados (véase *Crítica de la razón pura* [KRV] A VII), viéndose entonces la metafísica —denostada por actitudes positivistas— en términos de disposición (KRV A XI) (36).

El programa propuesto por Habermas resulta sugerente en el momento de ver las parcialidades de la filosofía política implícita en la tradición social-demócrata y neoliberal europeas (37). Para ello puede resultar básica la distinción kantiana entre pensar y conocer, que desde los «intereses» habermasianos permite la fundamentación de unos programas éticos y epistemológicos emancipativos: no conocemos todo lo que indefectiblemente pensamos, puesto que las *categorías* no son aplicables a unas *ideas* que, sin ser conocimiento, están imbricadas en una racionalidad que puede ser consciente de toda una serie de interrelaciones establecidas con el *entendimiento* (KRV B395 nota de Kant, B826, B671, B672, B715) (38).

Esta problemática, en principio epistemológica, pero que incluye incluso explícitamente una dimensión ética, resulta estar bastante alejada del primer *zurück* a Kant. Así, los intentos de «complementar» los métodos de Marx y Kant sugeridos por K. Vorländer (39) acusan un externalismo que parece haber perdido las sutiles consideraciones de la razón dialéctica kantiana, la cual presupone la anterioridad del todo a las partes al regular un conocimien-

(35) «Nunca rechazó Kant —escribe Benjamin— la posibilidad de la metafísica; sólo pretende haber sentado los criterios necesarios para demostrar en los casos particulares una posibilidad tal. La experiencia de la época de Kant no necesitaba de metafísica alguna; en tiempos de Kant lo único históricamente posible era eliminar sus pretensiones». W. BENJAMIN: *Sobre el programa de la filosofía futura*, Caracas, 1970, pág. 9.

(36) En un artículo dedicado a Gadamer, Habermas comenta positivamente el esfuerzo de aquél en pro de una renovación de la *verdad* en filosofía. Para ello habrá que superar los tres «abismos» que separan nuestro mundo del de la Antigüedad: la comprensión moderna del mundo, el historicismo del siglo XIX y la física del siglo XVII. Véase «Hans Georg Gadamer», en *Perfiles...*, op. cit., pág. 350.

(37) J. HABERMAS: «Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures», en *Habermas and Modernity* (recop. por R. J. Bernstein), Oxford, 1986, págs. 78-94.

(38) Habermas resitúa su crítica cerca de la distinción kantiana entre saber y conocer: quiere mantener la pretensión de dar un sentido al conocimiento, de preguntarse el *por qué* y el *para qué* del conocimiento además del *qué* y el *cómo*, en una actitud reflexiva que rehúya las identidades del hegelianismo.

(39) K. VORLÄNDER: «Kant und Marx», en la clásica antología *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, H. J. Sandkühler-R. de la Vega (Hg.), Francfort, 1970, págs. 262-350.

to que de moverse sólo con *categorías*, pero sin *ideas*, erraría en una atomización sin posibilidad de sistema (B673, B708).

Sin embargo, la trascendentalización de esta primera etapa «interesada» tiende a arrastrar una cierta estaticidad, que el mismo Habermas trata de paliar con la ubicación de la racionalidad en unos «contextos vitales» de partida con los que articular mejor los usos teórico y práctico de dicha racionalidad. Por otra parte las consideraciones históricas de raíz hegeliana poseen una rara e incómoda posibilidad de adecuarse a este planteamiento del trascendentalismo, a no ser que pueda establecerse una mayor fluidificación en las mismas *ideas* de la razón en tanto que «unidades sintéticas incondicionadas de las condiciones». La misma preocupación de Habermas por desmarcarse de las consecuencias «idealistas» que parece conllevar la noción de *interés* puede situarse como parte de dicha incomodidad (40).

De todas maneras resultará conveniente retener la dimensión ética del programa de investigación de Habermas que, fundamentado en la noción de interés puro, avalaría una hipotética «venganza kantiana», una vez asumidas las críticas de Hegel y Marx al criticismo, que podría hacer decir a Kant: «Precisamente porque tenéis *razón* al criticarme, debéis volver a mí.»

II.2. El «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea constituye la base de la segunda etapa teórica de Habermas (41). De entrada parece que situarse en este contexto deberá facilitar el camino para una mayor articulación de las críticas interactivas y productivas hegel-marxianas con los contenidos éticos y gnoseológicos del edificio crítico. También parece un horizonte más adecuado que el de la primera etapa para entender esos empeños «reconstructivos» de la evolución social que tanto parecen preocupar a Habermas.

Sin embargo, sigue latiendo aquel desplazamiento hacia el terreno de lo inteligible con el que Kant tiende a analizar el *faktum* moral, optándose por una universalización similar a la que aleja a la *Fundamentación de la meta-*

(40) Véase KRV, B861, B867. Sobre el uso práctico de la razón pura, véase, por ejemplo, B833.

(41) La principal obra de esta etapa la constituyen los dos volúmenes de su *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981. En ellos se intentan reformular las «tradicionales» críticas frankfurtianas a la reificación, racionalización, etc., en el contexto político de la crisis del Estado social, así como realizar algunos diagnósticos sobre el contenido utópico de los nuevos movimientos sociales surgidos en el marco de dicha crisis, que resitúan el qué y el cómo de la modernidad (véase BI, página 8). Véase también D. HELD: «The reformulation of the foundations of critical theory», en *Introduction to...*, op. cit., págs. 330 y sigs.; A. GIDDENS: «Reason without Revolution? Habermas's theorie des kommunikativen Handelns», en *Habermas and...*, op. cit., págs. 95-121.

física de las costumbres kantiana de la antropología inherente a esas costumbres. A mi modo de ver esa tendencia de Habermas no es ajena a la falta de profundización respecto de los escritos históricos kantianos. Así, las nociones en torno a la *insociable sociabilidad* o al *antagonismo* de las disposiciones naturales de los hombres (42) bien pudieran constituir un mejor arranque para el objetivo habermasiano de propiciar una recuperación del sujeto en la articulación de una teoría del conocimiento con una teoría de la sociedad (43).

Por otro lado, no aparece del todo justificada en esta segunda etapa la garantía de que el simple énfasis en la «intersubjetividad» implique automáticamente aquella recuperación subjetiva. Más bien puede correrse el riesgo de abundar en lo que se critica, toda vez que con la universalidad, o mejor, con la universalizabilidad, parece obligado resituar la importancia teórica y política de las consideraciones de la pragmática lingüística (44).

La insistencia en algún *principio de moralidad* (como el imperativo categórico) puede precipitar hacia una indiferenciación del mundo de la teoría y de la práctica, de cuyos riesgos ya nos advertía la ética aristotélica. Paradójicamente pudiera ocurrir que reapareciera una peculiar racionalidad medio-fin en nombre de unos proyectos emancipativos que hacen bandera de su lucha contra dicha versión de la racionalidad; algo así como que —invirtiendo a Adorno— se negara el *humanismo* en nombre de la *humanidad*.

Tal vez haya de concluirse que en esta heurística no se aprovecha toda la riqueza metódica y política que parece contener el giro *prágmático* anunciado, y que eso, en alguna medida, se debe a que dice pensarse desde el terreno del último Wittgenstein sin luego hacerlo realmente; terreno en el que a mi modo de ver pueden «plantarse» mejor aquellas reglas *generales* un tanto despreciadas por Kant, que desde las *universales* de unas pretendidas «comu-

(42) Resulta algo extraña la falta de profundización de Habermas en los escritos históricos kantianos, que le facilitarían, creo, el camino hacia las consideraciones «pragmáticas» —en la doble acepción lingüística y política del término—. Véase, por ejemplo, la premeditada ambivalencia del concepto de *insociable sociabilidad* en el cuarto principio de «Idea de una...», *op. cit.*, pág. 46. Las finalidades «naturales» y «racionales» de los hombres pueden verse como constitutivamente escindidas desde la perspectiva kantiana de la historia, en un sentido cercano al que Adorno aduce respecto a Hegel (*Tres estudios...*, *op. cit.*, págs. 69-70).

(43) K. O. Apel advierte que la simple descripción de un pluralismo de «juegos lingüísticos» no puede suponer tampoco un fundamento suficiente. Véase «El lenguaje como medio de la reflexión trascendental», en *La transformación de la filosofía*, volumen II, Madrid, 1985, págs. 307-308.

(44) J. HABERMAS: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985, especialmente págs. 60 y sigs. Véase también K. O. APPEL: «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», en *La transformación...*, *op. cit.*, págs. 315-340.

nidades de comunicación», planteadas como instancias «regulativas» que, sin embargo, no tienen capacidad para regular casi nada.

Desde esta perspectiva apuntamos a una posible *revisión* del trascendentalismo de Habermas en términos de una *pragmática interesada con la que intentar favorecer una dialectización pragmática de la trascendentalidad*, a la vez que propiciar la interpretación de la dialéctica trascendental kantiana como una *radicalización* de la hegeliana (45).

Dicha radicalización no debe perder la conciencia de *límite*, aunque frente a éste no deba ya adoptarse una actitud de sumisión como la mostrada por el objetivismo. Así, por meras consideraciones teóricas convendremos en distinguir, aunque sin separarlos, los ámbitos teóricos y prácticos como instancias que no se agotan entre sí, propiciando una revisión del trascendentalismo que huya tanto de la ignorancia de límites (Hegel y en cierta medida Marx) como de la sumisión a esos límites (objetivismo y en cierta medida Kant) (46).

Sin embargo, en Hegel la tensión entre un aspecto justificativo de lo real y un aspecto crítico resulta un motivo constante a partir del concepto de «espíritu», el cual realiza y a la vez inspira ese doble aspecto de la razón hegeliana. En tanto que meta crítica posee un «aire de familia» con la noción habermasiana de la *comunidad ideal de comunicación*. A veces, determinadas críticas de esa utópica comunidad (47) parecen basarse, además de en su escasa contrastabilidad empírica —los diálogos fácticos no se adecúan nunca al ideal—, en una pretendida contradicción, al anularse en aquella comunidad la «situación de diálogo». No obstante, ya en la noción hegeliana de *espíritu* se indica que con la reconciliación no quedan anuladas las diferencias de los sujetos que conforman la colectividad «libre»: los individuos en situación ideal no son individuos mudos. Lo contrario vendría de una interpretación sesgada del kantismo —que considera al sujeto aislado en su autonomía—, o bien de una consideración de la noción de espíritu como disolvente absoluto del sujeto individual.

(45) Para Habermas la interacción resulta más originaria que la noción de yo. Así, su neorretorno a Kant no es frente a Hegel sino desde Hegel. Queda recogido el «espíritu que se ubica entre la conciencia vulgar» —pudiéramos decir positivista o «socialdemócrata»— y la metafísica trascendente (véase HEGEL: *Fenomenología...*, op. cit., pág. 130). J. HABERMAS: «La filosofía como guarda e intérprete», en *Teorema*, vol. XI/4, 1981, págs. 247-267.

(46) Una crítica a la interpretación de Hegel como regreso a las concepciones metafísicas prekantianas en A. ANTHONY SMITH: «Hegelianism and Marx: A reply to Lucio Colletti», en *Science & Society*, vol. L, núm. 2, verano 1986, págs. 148-176.

(47) Véase, por ejemplo, R. BURNER: *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, 1984, págs. 244 y sigs.

Aparece de nuevo la posibilidad de reinterpretación de la filosofía «de fondo» de Habermas como combinación de la dimensión histórica de raíz hegeliana (y marxista) con la noción «positiva» que realiza la razón en la *dialéctica* trascendental kantiana. Creo que un *neorretorno a Kant* en estas condiciones permitiría superar el rigorismo que lleva implícito el proceder de Habermas y que podemos asociar a una cierta nostalgia de razón unitaria, difícil de coexistir con nuestras fragmentarias racionalidades contemporáneas (48).

Así, Habermas postula que la razón humana es primero «interesada» (Kant) y más tarde afirma que se halla enraizada en «la vida» (Wittgenstein), pero parece empeñado en anhelar que los diálogos platónicos no terminen como lo hacen, es decir, sin ninguna conclusión definitiva, sino que establezcan la objetividad que cualquier razón-de-verdad, ni que sea «dialógica», se merece.

Visto el fracaso práctico —por lo menos relativo— de las filosofías morales que parten de la Ilustración y vista la importancia dada en los últimos tiempos a las consideraciones contextuales y pragmáticas también en el ámbito epistemológico, habrá que concluir que no resulta demasiado racional pretender una teoría de la racionalidad en sentido puro, ni discutir las opciones prácticas sólo con criterios teóricos.

El mundo del hacer ha mostrado en numerosas ocasiones su irreductibilidad al mundo del pensar, y así como el *Tractatus* wittgensteiniano establecía algo irreductible en la noción de «forma lógica» y las *Investigaciones* lo elevaban a requisito de racionalidad en los «juegos lingüísticos», se tratará ahora, una vez más, de no enredarnos en la alienación del lenguaje (Hegel) mediante la que el sujeto se encuentra con el universal (49).

Si hoy debemos renunciar a establecer una «teoría de la práctica» resultará conveniente seguir la actitud aristotélica de crítica contra la tendencia a identificar bien y conocimiento constante en Occidente desde Platón (50). De ahí la importancia de las situaciones o de los *sistemas* políticos que garanticen con las menores distorsiones posibles los diálogos empíricos —no los

(48) Véase V. CAMPS: *La imaginación...*, op. cit., esp. caps. II y III. R. BUBNER: *La filosofía...*, cap. 2.

(49) Véase HEGEL: *Fenomenología...*, op. cit., pág. 69. También J. HABERMAS: *Perfiles...*, op. cit., pág. 156. Asimismo véase el comentario de M. Jay sobre la teoría del lenguaje de W. Benjamin en *La imaginación dialéctica*, Madrid, 1974, pág. 422.

(50) A propósito de la relación intelectual entre Adorno, Benjamin y Horkheimer, S. Buck comenta: «Mientras que la primera —la no identidad entre razón y realidad— era la esencia de la teoría crítica de Horkheimer, la segunda —la no identidad entre sujeto y concepto— era la herencia de Benjamin.» S. BUCK: *Origen de la dialéctica negativa*, México, 1981, pág. 364.

ideales— puesto que a la postre son los únicos con los que contamos. Y eso tendrá que ver con garantías constitucionales y Estados de Derecho, aunque se trate de estructuras de «democracia autoritaria».

El universo de lo político tiende a reforzar esta perspectiva en la medida en que nos da cuenta de que recuperación del sujeto y «comunicación» no coinciden espontáneamente. La relevancia interpretativa de los escritos de filosofía de la historia kantianos tiende a mostrar las complejas relaciones entre el yo y el nosotros, en tanto que este último no agota la peculiar sociabilidad del primero, y el yo sin el nosotros se pierde en una naturaleza asocial. La dialectización de la racionalidad deberá proponerse captar, no ya la interrelación entre hombre y sociedad, sino su interpenetración, es decir, la manera en que ambos van *constituyéndose*.

La antropología que Habermas parece defender se aleja en este punto de las matizadas sendas por las que discurren las filosofías de la historia kantiana y hegeliana (51), y se acerca al tono ilustrado presente en determinadas interpretaciones del marxismo tales como la «redescubierta» revisión bernsteiniana aludida anteriormente.

Por el contrario, un *antagonismo* antropológico como el kantiano, a medio camino entre la guerra permanente de Hobbes y las ingenuidades ilustradas (52) parece más de acuerdo con esa *aceptación hostil*, con ese apoyo escéptico de la que deben partir los intentos de legitimación democrática de los Estados contemporáneos. Los usos político y lingüístico del término «pragmática» no se hallan alejados.

Concluimos, pues, que la *insociable sociabilidad* kantiana afecta también a los usos del lenguaje tendiendo a desuniversalizarlos cuando se enmarcan

(51) Como es sabido, para Hegel la libertad, en un sentido profundo, no puede ser patrimonio individual. Cuando la libertad del sujeto es «subjetiva», cuando se contraponen a la universalidad de la ley, coincide con lo arbitrario. Pero cuando el «ascenso» histórico hacia la libertad se queda en el *universal abstracto*, marginador de cualquier particularidad —en una versión social de la contraposición amo-esclavo—, entonces surge el doctrinarismo intolerante que, paradójicamente, niega la libertad en nombre de la libertad. Será necesaria entonces la reconsideración de lo particular, pero ahora como *universal concreto*, como un fragmento singular de la nueva universalización que tiende a paliar el «huracán de progreso», al decir de Benjamin («Tesis de filosofía de la historia», núm. 9). Habermas recuerda la consideración marcusiana de un «termidor psíquico» en las revoluciones y en su posterior fracaso. Véase *Perfiles...*, op. cit., pág. 293.

(52) «El reconocimiento —ha escrito E. Trias— es la aceptación de la libertad del otro respecto a mí y la consiguiente libertad mía basada en la aceptación, por parte del otro, de mi libertad (...). Tal es el principio rousseauiano asumido por Hegel. Pero el camino que lleva a este final rousseauiano es el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes.» E. TRIAS: *El lenguaje del perdón*, Barcelona, 1981, pág. 110.

en el horizonte de lo político. En definitiva, no mantener las distancias entre el mundo de la teoría y el de la práctica inducirá a no salirnos de las *aporías* políticas que deseaban evitarse, tal como ocurre cuando las contemplamos desde un kantismo positivizante o desde un hegelianismo omnicomprensivo, y a pesar de que se considere —siguiendo a Habermas— que la reflexividad institucional (53) y la desalienación ciudadana configuran dos aspectos de un mismo programa emancipativo. Con las limitaciones señaladas las *heurísticas* de Habermas contribuyen a la construcción y uso de una racionalidad crítica que no puede evitar, sin embargo, que le corresponda la frase que el propio Adorno —citando a Tasso— aplica a la filosofía: «Cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre» (54).

(53) Habermas ya reconocía hace algunos años la contradicción entre politización de la sociedad, los poderes que actúan en ella y la apolitización de los ciudadanos no «organizados», como un tópico del Estado social de la segunda posguerra. Véase «Concepto de participación política», en *Capitalismo monopolista y sociedad autoritaria*, Barcelona, 1973, pág. 29.

(54) T. W. ADORNO: *Terminología filosófica*, Madrid, 1976, pág. 64.