

Filosofía práctica y teoría de la sociedad *

Albrecht Wellmer

I

LA DISTINCIÓN ENTRE EL SER y el deber ser es tan antigua como la historia del lenguaje y las instituciones. Es decir, ambas presuponen la existencia de reglas y normas. Pero el reconocimiento de reglas implica la distinción entre aquello que corresponde a la regla y aquello que la contraviene, en breve, la distinción entre ser y deber ser. La diferencia entre ambos es el supuesto de la ética. Sin embargo, un planteamiento ético existe solamente desde el momento en que la concordancia de los actos con las normas fácticamente válidas de una sociedad ya no se reconoce como la última instancia de una "justificación" de estas acciones.

En la historia occidental el problema de la justificación se ha radicalizado en dos direcciones distintas: *a)* mediante la pregunta por la legitimidad, es decir, la "justicia" de las normas mismas, y *b)* mediante la pregunta por el valor moral, es decir, la "justicia" de los que actúan. En los dos casos se trata del descubrimiento de una diferencia entre el ser y el deber ser en un grado superior de reflexión. En la primera pregunta se trata de la diferencia entre lo que vale fácticamente como norma y lo que debería valer como norma "justa"; en la segunda, se trata de la

* El presente artículo es el discurso de inauguración del autor al entrar como profesor titular a la Universidad de Konstanz, Alemania Federal.

diferencia entre dos tipos de relación que quien actúa guarda con respeto a las normas que sigue: la fáctica, y la normativamente exigida de él. Se trata, brevemente, de la crítica y fundamentación de normas, por un lado, y de la valoración de motivos, por otro.

Entre estos planteamientos existe una relación interna, hecho que no se le oculta a la ética clásica griega ni a la cristiana, aunque, sin duda, la desarrollen de diferente manera y con énfasis radicalmente distintos. Sin embargo, puede decirse de las dos que exigen un patrón de la "justicia" de las normas y acciones, que se encuentra más allá del patrón establecido por las normas halladas fácticamente. En este punto nace la ética, en el sentido de la tradición filosófica europea, y con ello dos ámbitos de cuestionamiento. Por una parte, la moralidad del individuo ya no se encuentra garantizada por el hecho de que éste absorba de cierto modo las instituciones y normas de la comunidad; esto es, la separación de legalidad y moralidad y el establecimiento de la instancia de la conciencia. Por otra parte, las instituciones y normas dejan de obtener legitimidad de su facticidad casi natural; se separan la legalidad y la legitimidad.

La filosofía moral europea es la elaboración de estos dos problemas en los terrenos de la ética individual y la filosofía política. La filosofía de Hegel es el último gran intento de unir de nuevo los campos de la ética y la filosofía política que se habían separado. Hegel comprueba lo negativo de una conciencia moral que se ha desprendido de la moralidad concreta de una comunidad política, pero por otro lado, comprueba también lo negativo de las instituciones que dañan el derecho de la subjetividad. El problema de la vida buena sólo se puede resolver mediante la reconciliación de lo particular y lo general en la moralidad concreta (*Sittlichkeit*) del Estado.

Ciertamente Hegel creía que esta comprensión sólo sería posible con el reconocimiento de la realidad de la idea moral en el Estado existente. Su idea de que la autonomía del individuo sólo podría ser real sobre el fondo de una *polis* vuelta racional se logró a costa de la ilusión de que la reconciliación de lo particular y lo general era la verdad del Estado prusiano. Con el derrumbamiento de esta ilusión, el intento de Hegel de reunir nuevamente la ética y la teoría social se desacreditó profundamente.

La crítica de la economía política de Marx vive todavía del

planteamiento hegeliano; empero, la escisión positivista entre la ética normativa y la teoría empírica de la sociedad continuó a lo largo de la teoría de Marx.

El descrédito que Hegel infligió al punto de vista moralista dio lugar a que una teoría de la historia y la sociedad entendida de manera positivista, se convirtiera, al menos tendencialmente, en instancia de fundamentación de cuestiones normativas. No en Marx mismo, pero sí en la tradición marxista, se da repetidamente esta enorme falacia “naturalista” del ser sobre el deber ser.

En esta tradición, el escindir absolutamente entre el ser y el deber ser se liga, de manera mitad positivista, mitad hegeliana, con una reducción del deber ser al ser. Con esto se plantea sin duda un dilema, planteamiento al que no escaparon tampoco la ciencia “burguesa” y la sociedad civil. Es decir, después que el imperialismo se impuso como herencia de la revolución burguesa y el positivismo como herencia de la ilustración burguesa, la problemática de una organización de la sociedad no solamente técnicorracional, sino “razonable” perdió de manera creciente parte de su prestigio intelectual, así como algo de la posibilidad de experimentar su moral; disuelta, por un lado, en la tierra de nadie entre las disciplinas de la filosofía, la economía, la sociología y la ciencia política, que se organizan mediante la división del trabajo; disuelta, por otro, en estructuras de organización de una sociedad cuya complejidad no parece ofrecer punto de apoyo alguno al viejo concepto europeo de la razón práctica.

Ciertamente esta problemática sólo se había disuelto aparentemente: se la hace valer, como un problema a resolver no sólo en la teoría y práctica del socialismo, sino también en las crisis de legitimación de las sociedades industriales de occidente y en las crisis que sufren los fundamentos de la ciencia social. Parece como si la idea de la razón práctica sólo se pudiera reprimir al precio de irracionalidades secundarias, sea en la vida social o en la ciencia. Por otro lado, todo intento de dar nuevamente validez en la ciencia social empírica a una idea de la razón práctica, en una era que se ha convertido en científicista, tiene que aparecer *prima facie* como un sacrilegio contra los criterios de racionalidad de una ciencia que se había emancipado con esfuerzo de los modos normativos de pensar de la filosofía social y de la historia.

Con las nerviosas reacciones de una conciencia científica

que se ha vuelto tan sensible, tal intento invoca casi inevitablemente las tres asociaciones del dogmatismo, la utopía y el terror, ya que en Hegel se encontraban juntas.

Por eso, el intento de relacionar nuevamente la filosofía práctica y la ciencia social empírica necesita de hecho una justificación. Sin embargo, sería temerario querer intentar una justificación así en el marco de una conferencia. No obstante, en los últimos 15 años, más o menos, se ha desarrollado una extensa discusión, a la cual quisiera referirme. Pienso tanto en críticas a la tesis empirista de la neutralidad de valor, como en los intentos de rehabilitar un concepto sustancial de la racionalidad práctica con fines científico-teóricos y políticos; menciono aquí sólo la ética y la teoría de la ciencia constructivista y, dentro de la filosofía analítica, los planteamientos teóricos de John Rawls (1971) y Charles Taylor (1971), así como el intento de una fundamentación de la ciencia social por medio de una teoría de la comunicación, llevado a cabo por Jürgen Habermas (1971, 1973, 1974, 1981) y Karl Otto Apel (1967, 1977). Todas estas teorías y planteamientos parecen, de algún modo, el intento de rehabilitar un concepto de la razón práctica, el cual absorbe la tradición europea de la filosofía moral desde Platón a Hegel, sin olvidar la irrevocable ruptura que nos separa de esta tradición; una ruptura que se podría designar como el fin de la metafísica, pero que, más adecuadamente, se define con tres "datos claves": 1) la superación de una crítica filosófica de la falsa conciencia mediante una crítica empírico-teórica de esta falsa conciencia (Marx y Freud); 2) la integración de una ciencia social transformada en empírica en el medio concreto de la sociedad, y 3) el giro del análisis del lenguaje de la filosofía.

A continuación me referiré al intento de Jürgen Habermas de fundamentar la ciencia social por medio de una teoría de la comunicación. Considero que el de Habermas es el que más abarca y el que resulta más convincente de entre los arriba mencionados intentos de reconstrucción de la razón práctica, con intención epistemológica y política. La teoría de Habermas parte de la llamada "teoría crítica" de la escuela de Francfort; sin embargo, va más allá de ella con el intento de una fundamentación analítica de la ética y la teoría de la sociedad.

En relación con nuevos desarrollos en la lingüística y la filo-

sofía del lenguaje, Habermas ha elaborado una pragmática universal del lenguaje, la cual debe asumir el papel de un fundamento meta-teórico de la ciencia social. Sobre el plano de esta teoría del lenguaje reconstruye las ideas tradicionales de la verdad, la libertad y la justicia como normas fundamentales, cuasi trascendentales, ligadas unas con otras, que a la vez se integran constitutivamente en las estructuras de la comunicación verbal. Habermas ha aprendido la explicación de estas normas fundamentales en la forma de una teoría discursiva de la verdad, por un lado, y de una ética comunicativa, por el otro.

La fundamentación obtenida de esta manera y la delimitación de las ideas de un reconocimiento no constructivo y recíproco de sujetos autónomos y de una comunicación entre ellos, liberada de restricciones internas y externas, debe servir, según Habermas, a la elaboración de la relación entre el análisis empírico y los supuestos normativos en la construcción de las categorías teóricas y los supuestos fundamentales, en los distintos planos de la formación de teorías de las ciencias sociales. Aquí se trataría de una creciente “concretización”, en primer lugar, de categorías abstractas igualmente en tránsito a través de las diferentes capas de la formación de teorías de las ciencias sociales.

Desearía exponer aquí las ideas centrales de la construcción de Habermas; esto es, la reformulación de un concepto de verdad “más práctica” o “más normativa” por medio de una ética del diálogo o del discurso. “Verdaderas”, es decir, “legítimas” o “justas” serían, en el sentido de esta construcción, normas e instituciones que podrían ser reconocidas en un discurso no coercitivo por todos los afectados, o como también podríamos decir, instituciones sobre las cuales puede ser logrado un consenso “razonable” de todos los interesados. En el sentido de esta explicación podemos también hablar de un principio de discurso o consenso de verdad práctica, o bien de un concepto discursivo de legitimidad.

La fundamentación universal pragmática de un tal principio del discurso es la tesis que sostiene que en todo lugar donde se argumente acerca de cuestiones prácticas, tiene que ser necesariamente reconocido de antemano por los argumentadores, al menos de manera implícita, un tal principio. Afirmar que ese

principio discursivo designa el último fundamento normativo de las ciencias sociales, implicaría que en esta idea de verdad práctica el científico social estaría siempre de antemano ligado a su objeto.

II

A fin de trazar el marco de análisis, menciono en primer lugar cuatro objeciones centrales que se pueden hacer contra tal principio discursivo:

1) *La objeción epistemológica*. Consistiría en decir que el principio discursivo cuestiona un principio fundamental de la ciencia moderna, esto es, la separación de “hechos” y “normas” y, con ello, el principio de “neutralidad de valores”.

2) *La objeción hermenéutica*. Las normas fundamentales de la racionalidad práctica, respecto de las cuales se encuentra subordinada una validez “que trasciende la historia”, están vacías; por esto, su explicación conduce necesariamente al dogmatismo.

3) *La objeción teórico-social*: Ésta consiste en afirmar que el concepto de una organización “racional” de la sociedad, implícito en el principio discursivo, es un mito: La realización social de tal principio podría por ello conducir sólo al terror, a la anarquía o a una “refeudalización” de la sociedad.

4) *La objeción teórico-fundamentalista*: Afirma que es imposible una fundamentación universal pragmática de un principio discursivo, si no queremos caer de nuevo en fundamentaciones igualmente desacreditadas: la naturalista, la trascendental o la especulativa.

Estas cuatro objeciones, que provienen de direcciones completamente diferentes, están, sin embargo, estrechamente ligadas en un punto: en ellas se expone la “capacidad de verdad” de las cuestiones prácticas, y con ello, a la vez, la posibilidad de teorías empírico-científicas de la sociedad que podrían generar un saber práctico-crítico de la sociedad, esto es, un saber normativo de la misma.

De las objeciones presentadas arriba, analizaré la primera y la cuarta brevemente y, en cambio, más extensamente, la segunda y la tercera. En una conferencia, cuyo subtítulo se refiere al

problema de los fundamentos normativos de una ciencia social crítica, la determinación de la mayor o menor importancia de las cuestiones requiere una explicación: opino que los cuatro problemas tocan directamente y en igual medida la cuestión de los fundamentos normativos de la ciencia social; no obstante, no puedo, en el tiempo de una conferencia, tratarlos todos detalladamente. Por ello seleccioné las objeciones arriba indicadas, pues me parece que la más decidida crítica al intento de una reproducción de la relación entre la filosofía práctica y la ciencia social empírica proviene de todos aquellos que asocian las implicaciones utópicas de un rehabilitado concepto de la razón práctica con el terror o con la anarquía, o bien elevan el reproche de la irrelevancia, o del dogmatismo contra la exigencia de objetividad contenida en este concepto. Ambas son críticas hegelianas tardías que sin duda han perdido la confianza que Hegel tenía en el poder de la razón, y sólo sostienen su crítica de la ilustración.

III

Comienzo con un breve análisis del llamado problema de la neutralidad de valores. El núcleo del postulado de la neutralidad de valores formulado por Max Weber (1971, 1972) —y que ha llegado en las ciencias sociales empíricas, observado desde la distancia de nuestro tiempo, a un reconocimiento más o menos no problemático— dice lo siguiente: la ciencia social, en tanto ciencia, tiene que ver con la comprobación de hechos empíricos y regularidades.

Al tomar una posición valorativa, el científico social abandona su papel como científico, pues los juicios de valor o las declaraciones normativas no se pueden derivar de comprobaciones de hechos; más bien son, en última instancia, expresión de decisiones valorativas que no se pueden fundamentar racionalmente. Aunque no puede evitarse que las premisas de valor del científico determinen la elección de su problema y sus criterios de relevancia, la validez de sus resultados, si procede científicamente, será independiente de sus premisas de valor (o de cualquiera otras). Por lo mismo, no se podrán derivar juicios de valor de sus comprobaciones empíricas.

Esta versión "clásica" del postulado de la neutralidad de valores ha sido criticada sobre todo desde tres distintas posiciones. La primera parte de un análisis de las exigencias normativas del proceder científico mismo. Este tipo de crítica, a mi modo de ver, ha sido elaborado de la manera más consecuente por los representantes de la ética y la teoría de la ciencia constructiva. La segunda cuestiona la posibilidad de un lenguaje teórico de las ciencias sociales "libre de valoración", y con ello a la vez la tesis de que a partir de las declaraciones descriptivas de las ciencias sociales no se pueden derivar declaraciones normativas. Esta crítica ha sido convincentemente desarrollada, por ejemplo, por Charles Taylor.

Finalmente, la tercera crítica surge de una radicalización del postulado de la neutralidad de valores; esto es, que el objeto de la ciencia social contendría un patrón valorativo no arbitrario en sí mismo. Por ello, el científico social también tendría que cuestionar de alguna manera las exigencias normativas de su actividad científica al analizar culturas ajenas a la suya pues, en caso contrario, las valoraciones implícitas en estas exigencias normativas (los criterios de racionalidad del científico) harían imposible una descripción adecuada de la cultura de que se trate en cada caso. Esta posición representada con toda agudeza por Peter Winch (1958), principalmente, constituye, *prima facie*, una antítesis radical de la crítica del primer tipo. Comentaré brevemente estas tres posiciones, las cuales no pueden reducirse a un denominador común:

1. La ética y la teoría de la ciencia constructiva analizan la relación entre las normas fundamentales de la conducta racional, o bien del habla racional. Si se puede construir una relación tal entre las normas de la racionalidad científica y las normas fundamentales no arbitrarias de la conducta racional, entonces los patrones que el científico ha de reconocer, necesariamente contienen ya un patrón no arbitrario para el juicio normativo de instituciones y sistemas de acción.

2. La crítica de Taylor al postulado de la neutralidad de valores va en una dirección complementaria. Con base en algunos conocidos trabajos de G. Myrdal respecto al problema del valor, Taylor mostró que el marco de referencia categórico de las teo-

rías de las ciencias sociales prejuzga necesariamente, tanto determinadas posibilidades de acción como una determinada “jerarquía de valores”. Taylor demuestra además (ejemplificando con las teorías modernas de la democracia), cómo se encuentran ahí la interdependencia de valores y hechos: las premisas valorativas del investigador prejuzgan las variaciones del campo de acción de los análisis empíricos; a la vez, las valoraciones en el sentido de la “jerarquía interna de valores” de su teoría prejuzgan los resultados empíricos de sus análisis. Debido a ello se forma una relación, inevitable, en el sistema mismo de referencia categórica de las teorías, relación que se da entre comprobaciones de hechos y exposiciones normativas. Aun cuando no es tarea del científico social el pronunciar juicios de valor, en cierto modo, los hechos hablan un lenguaje normativo.

3. Finalmente, la tesis de Winch, desarrollada en relación con los análisis de los juegos del lenguaje del último Wittgenstein, terminan siendo la crítica de una ciencia social que aparentemente procede con neutralidad valorativa, y que, por así decir, proyecta sus propios criterios de racionalidad sobre su objeto. Su argumentación se podría reproducir aproximadamente de esta manera: los mundos sociales están estructurados esencialmente de una manera simbólica; por lo tanto no pueden describirse adecuadamente sin recurrir a las autointerpretaciones y a los criterios de racionalidad de sus integrantes. Por ejemplo, la medida en que el antropólogo permite que las normas de racionalidad de su cultura penetren en la descripción de culturas ajenas, ordenará los conceptos centrales de aquella en una red de coordenadas extrañas para esas culturas, esto es, en un sistema de relaciones lógicas extraño y, por lo tanto, se ocultará a sí mismo su genuina significación. Por ello, con respecto a las normas de la propia cultura, el antropólogo tiene que ejercer una especie de *ἐποχή** para entonces describir una cultura ajena adecuadamente, es decir, según los criterios que se encuentran en ella misma.

* La palabra *ἐποχή* (epojé), tal como se utiliza en la filosofía trascendental de Edmund Husserl significa el acto de poner entre paréntesis la mente racionalizadora. (N. del E.).

Quisiera partir, en primer lugar, de la posición de Winch, comentada al final. Winch relaciona con esta posición un interés netamente práctico. Él supone que podemos obtener puntos de vista para una crítica de nuestra propia cultura científizada, a partir del análisis de culturas ajenas. Empero, eso sería imposible si dejáramos que penetrara siempre nuestra propia comprensión de la racionalidad en la descripción de los hechos, cuando se trata de análisis de culturas ajenas. De esta manera los hechos empíricos podrían sólo —por razones lógicas— confirmar nuestros prejuicios normativos. Sin duda el interés práctico que se expresa en la posición de Winch muestra que ésta no se deja interpretar consistentemente (en el sentido de un positivismo que se ha vuelto en cierto modo hermenéutico). Winch tiene al menos que suponer la posibilidad de la “traducción” de un juego de lenguaje ajeno al propio del investigador, y con ello, dicho hermenéuticamente, la posibilidad de una “fusión de horizonte”, en el sentido de una aplicación crítica del saber antropológico a la situación cultural del antropólogo. Con eso pone inevitablemente ambas culturas en el campo de una referencia de verdad común a ambas. Aun cuando no se conceda esto, una posición hermenéutica, consistentemente representada en el sentido que le otorga Winch, no tiene por qué estar en contradicción con la crítica al postulado de la neutralidad de valores comentada en el primer apartado; esta crítica, como les recuerdo, afirmaba la capacidad de verdad de las cuestiones prácticas.

Ahora bien, una fundamentación teórico-comunicacional de las ciencias sociales que siguiese el sentido explicado al principio, se puede comprender como el intento de reunir estas tres diferentes posiciones que van más allá del postulado de la neutralidad de valores. En el caso de Winch, esta fundamentación supondría que el análisis de las ciencias sociales tiene que partir de la autointerpretación de los que actúan, y que los sistemas sociales simbólicamente organizados tienen una relación con la verdad a partir de ella. En el caso de Taylor, parte del hecho de que los “juicios de valor” entran inevitablemente en el sistema categórico de las teorías sociales y por ello también, en cierto modo, se excluyen de sus análisis empíricos. En la ética constructiva, finalmente se afirma la capacidad de verdad de las cuestiones prácticas.

Pero ahora, con estos supuestos, el “problema de la objetividad” de las ciencias sociales toma una forma completamente nueva. Si se afirma la capacidad de verdad de cuestiones tanto empírico-teóricas como normativo-prácticas, y además se afirma una interdependencia entre las pretensiones de validez práctico-normativas y las empírico-teóricas, en breve, entre las “descriptivas” y las “normativas”, entonces se cuestiona el pluralismo irreductible de las predecisiones categóricas, junto con el irreductible pluralismo de decisiones de valores últimas. Esto equivale a decir que el discurso racional es un continuo que abarca igualmente problemas de decisión normativos, empíricos y categóricos. Empero, esto significa que el concepto de la “objetividad” en las ciencias sociales sólo se puede aclarar suficientemente refiriéndolo a los *tres* planos del discurso.

IV

Desearía limitarme a este tratamiento del problema de la neutralidad de valores y la objetividad. Pero, indirectamente, los mismos argumentos pueden entenderse en el sentido de una explicación y defensa del intento de solución comunicativo-teórico. En ellos se trata de preguntar por el sentido de aquel principio del discurso que forma el núcleo del intento de fundamentación comunicativo-teórico, a saber, en tanto este principio no sólo debe designar el fundamento normativo de las ciencias sociales, sino también el horizonte normativo de la sociedad en la que vivimos.

Entendido en el último sentido, el principio del discurso designa un principio de legitimidad democrática; por tanto, relaciona el concepto de legitimidad directamente con el de “verdad práctica”. Así, las instituciones y el poder serían *legítimos*, si pudiera lograrse un consenso no constrictivo de todos los interesados respecto a su pretensión de un reconocimiento en un discurso libre de dominación. Las instituciones y formas de la constitución del poder y del ejercicio del mismo, que en este sentido son “legítimas”, serían “fundadas”, “justas” y “racionales”.

Conforme a Habermas, este concepto de legitimidad representa la reconstrucción crítica de un tipo de legitimidad logrado

por las revoluciones burguesas de la época moderna europea, que él designa como el “tipo de legitimidad jurídica de la edad moderna”. El modelo que forma la base de este tipo de legitimidad, está representado claramente en las teorías de contrato del derecho natural moderno: es un convenio no constrictivo entre libres e iguales. Es característico de este tipo de legitimidad, al menos en su forma reconstruida, que en ella se depositen todos los supuestos de verdades materiales, por ejemplo las ontológicamente fundamentadas, sobre el orden “correcto” de la sociedad, tomándose como criterio de la corrección normativa sólo la forma en que se realizan los convenios y el consenso. Esto quiere decir que no sólo está implicado necesariamente un consenso de todos los dotados de razón en el acuerdo de aquello que es “justo”, como por ejemplo en Platón, sino que también se distinguen condiciones normativas bajo las cuales podrían darse consensos razonables, es decir, discursivamente logrados.

Explicaré el sentido de este principio formal de legitimidad: *a)* mostrando cómo este principio supera la idea del contrato del derecho natural moderno y la ética formal de Kant de una manera igualmente crítica y discursiva, y *b)* examinando la segunda y tercera objeciones presentadas al principio.

Con el fin de trazar un marco de análisis para la argumentación que sigue, comentaré de antemano ambas objeciones. Las dos se pueden tratar con argumentos que ya se encuentran en Hegel en su crítica de la posición moral por un lado, y en su crítica del concepto del derecho natural de la democracia por el otro. Uno ha sido tomado de la filosofía hermenéutica y el otro de la teoría de sistemas, modificados de manera correspondiente en cada caso.

La primera objeción es que, en la idea de un discurso libre de dominación, sólo hemos ganado aparentemente un patrón de legitimidad, que va más allá de la facticidad de los sistemas de moral y derecho históricamente realizados, el cual da por igual un criterio objetivo del juicio de formas fácticamente válidas e instituciones. En realidad, es precisamente el carácter formal de estas ideas el que las hace aptas para intervenir en contenidos y opiniones variadas. La idea de comunicación libre de dominio debe su atractivo a una apariencia “trascendental” no disuelta,

posiblemente muy profundamente anclada en la gramática de nuestro lenguaje, que precisamente por su vaciedad produce la apariencia de un contenido, y por su falta de ubicación produce la apariencia de una ubicación fija, de un punto arquimédico desde el cual podemos juzgar como un todo al mundo social, sin poseerlo completamente de un modo práctico. El intento de aplicar esta norma —sea en la teoría o en la práctica social— sería tan significativo como el intento de Munchhausen de sacarse del pantano tirando de los propios cabellos. Transformado en práctica teórica, lo que obtendría Munchhausen sólo podría ser una absolutización acrítica de patrones arbitrarios o casualmente reconocidos socialmente. Transformado en práctica social, el resultado sería el terror, la arbitrariedad o la anarquía, un resultado que Hegel ya había previsto ser la consecuencia necesaria del intento de transformar en práctica social el idealismo moralista o los postulados de igualdad democráticos del derecho natural.

Según la segunda objeción, el principio discursivo-ético del consenso descansa sobre un individualismo metodológico insostenible, es decir, sobre el intento de construir un concepto de organización racional de sistemas sociales a partir de la racionalidad práctica, que sólo tiene sentido relativo en el plano de los individuos liberados de las instituciones y de su interacción cara a cara. En Hegel, este argumento sostiene que la idea de una racionalidad global, que se mediatiza a sí misma, y es entendida y reconocida por los individuos aislados sólo puede ser pensada como racionalidad concreta de un Estado articulado orgánicamente, y reconocida como algo que se enfrenta a la conciencia subjetiva y, a la vez, es constitutiva de dicha conciencia, la cual, a su vez, sólo puede ser reconocida posteriormente como espíritu de su espíritu. La conciencia subjetiva siempre llega demasiado tarde respecto a la racionalidad concreta y a la moralidad del Estado: es precisamente esto lo que corresponde a su concepto como conciencia de un individuo aislado. Por ello, si bien la conciencia individual puede asumir esta racionalidad como propia (mediante el entendimiento), no puede pretender producirla desde sí misma. En cambio, el argumento proveniente de una teoría de sistemas liberada de las antiguas ilusiones europeas, sostiene que el concepto de la racionalidad práctica tiene un li-

mitado sentido operativo dentro de los sistemas sociales que impide su aplicación sobre dichos sistemas, considerados como un todo.

V

En vista de la analogía estructural que el principio del discurso guarda con las construcciones del contrato del derecho natural, y con la ética formal de Kant, no es casualidad que las objeciones más importantes contra este principio tengan, por regla general, relación con argumentos hegelianos. Frente a eso, desearía apoyar la tesis que sostiene que las constelaciones histórico-teóricas y políticas, conforme a las cuales examinamos el principio formal de legitimidad democrática, no se dejan retroproyectar a aquellas constelaciones que se encontraban en la base de la crítica de Hegel a Kant y al derecho natural.

Como fundamentación provisional de esta tesis, digamos lo siguiente: el principio del discurso, con el sentido aquí utilizado, supone la crítica de Marx al derecho natural. Empero, la construcción del derecho natural criticada por Marx de una relación entre libertad, igualdad y propiedad privada forma el límite interior de la filosofía moral y del derecho kantianos. El concepto *a priori* de la propiedad privada, le proporciona a ésta un contenido en cierto modo desde fuera, esto es, un modelo de mercado de la libertad y la igualdad, que limita al “modelo de discurso” de la libertad y la igualdad a un cierto grado posible de libertad que ya existía de antemano en Kant.

Pero la crítica de Hegel a Kant y a las construcciones del convenio del Estado, todavía defendidas por Kant, sigue suponiendo a su vez precisamente aquella construcción de la propiedad del derecho natural que aquí se cuestiona. Esto equivale a decir que la crítica de Hegel a la teoría del contrato del Estado sólo adquiere su sentido preciso en relación con su justificación de una versión despolitizada del derecho natural. Simplificando, Hegel tenía una visión más realista de la sociedad burguesa que sus predecesores teóricos de la naturaleza. Él ya afirma que la formación y agudización de una contradicción de clases es una consecuencia social necesaria del modo de producción capitalis-

ta. Por ello tenía fundamentos para dudar de la posibilidad de una armonía del interés personal y el bien común, en una democracia burguesa basada sobre la propiedad privada. En particular, Hegel afirmó que el interés especial del poseedor, que lleva en sí el orden jurídico civil, era un interés particular, ya que su obtención estaba estrecha e inevitablemente ligada con la producción de una clase de no poseedores. Pero entonces ya no se podía esperar del *bourgeois*, que ascendía en el Estado democrático hasta el burgués político, una reconciliación entre lo particular y lo general. Por eso Hegel ya no pudo reunir dos conceptos que estaban estrechamente ligados en el derecho natural moderno, y aún lo estaban en Kant (los conceptos de una libertad e igualdad jurídica de poseedores, por un lado, y de su libertad política e igualdad, por otro).

Empero, para Hegel, la sociedad burguesa designaba una última etapa en la historia emancipatoria de la humanidad que no podía pasarse por alto. Por eso necesitó la “superación” en un Estado libre de sus antagonismos de intereses, que retiene la razón dañada a lo largo de esa historia. Significativamente, Hegel no pudo ejemplificar esta superación de la sociedad burguesa en la moralidad sustancial del Estado más que en un Estado ya anacrónico en la historia: la monarquía constitucional de Prusia. La violencia de este Estado, no controlada por los burgueses, al contrario a las intenciones de Hegel, sigue siendo el signo de una superación que no es dialéctica, sino violenta.

Sólo Marx habría de recorrer un camino alternativo que congenia con el análisis hegeliano, al poner la crítica sobre aquel plano en el que Hegel había continuado crédulamente la tradición del derecho natural, es decir, el plano del “derecho abstracto”. La crítica de Marx a la ideología del intercambio de equivalentes se puede comprender como una crítica a la función legitimadora afirmada en el derecho natural entre la libertad, la igualdad y la propiedad privada. Esta relación, como lo muestra el análisis de Marx de la “estructura profunda” del cambio de equivalentes, es tan real como ilusoria. Por eso su influencia en la autocomprensión del *bourgeois* revolucionario no es casual: es una “ilusión necesaria” (*notwendiger Schein*), ligada con los fundamentos materiales de la sociedad burguesa, y que represen-

ta la base de legitimación naturalmente dada de la dominación burguesa de clases.

La crítica de la economía política destruye esta ilusión (*Schein*) ideológica que se atribuye a la relación entre libertad, igualdad y propiedad privada, mediante un análisis del modo de producción capitalista que corresponde a la relación ya existente en las teorías burguesas entre la estructura, la génesis y las perspectivas de desarrollo de este modo de producción. Frente a las teorías del derecho natural moderno y de la economía política clásica, Marx procede simultáneamente a una historización del modo de producción burgués; con la ilusión (*Schein*) de la justicia, este modo de producción toma la apariencia de naturalidad. Así Marx logró comprobar que el sistema capitalista, en sus tres dimensiones temporales —su estructura actual, su prehistoria y sus posibilidades de desarrollo— se desvía de aquella norma de intersubjetividad libre de represión no sólo casualmente, es decir, por razones externas. La realización de esta norma había valido para los teóricos burgueses como el modelo de mercado de un intercambio libre entre propietarios privados en la misma posición. Marx mismo muestra tres cosas: 1) un sistema de libertad general y de igualdad, basado en las relaciones de intercambio entre propietarios privados exige necesariamente la contradicción entre salario y capital; por eso representa, a pesar de su pretensión ideológica, una forma de dominación de clases. 2) La deducción en el derecho natural de una relación entre trabajo, propiedad e igualdad de derechos —esto es, la reconstrucción del orden de propiedad burgués como una norma de intersubjetividad libre de violencia— no sólo es históricamente falsa (y esto toca la transformación hegeliana del derecho natural en “derecho de razón”) —sino también falsa en el sentido de una construcción lógica. La realización burguesa de la igualdad de derechos —en el sentido de un sistema de intercambio de equivalentes completamente perfeccionado— supone la separación del trabajo y de la propiedad. Con eso se ve rehabilitada una forma de análisis histórico capaz de incorporar adecuadamente aquel elemento del poder que estaba incluido en la constitución de la propiedad burguesa. 3) Según su lógica interna, la ampliación del modo de producción capitalista no conduce de ningún

modo a la mediación del bien de todos a través del egoísmo del individuo. En otras palabras, la lógica del movimiento de capital no permite progreso alguno que conduzca a una sociedad a la vez capitalista y justa (en el sentido del principio de legitimación del derecho natural) que fuera un convenio entre libres e iguales.

Más bien, dicho movimiento causa el desencadenamiento de una dinámica de concentración de capital, de crisis y de miseria de las masas, las cuales sólo pueden ser puestas bajo el control racional de los productores asociados mediante la superación del orden de propiedad burgués.

La crítica de la economía política destruye la ilusión de la falta de represión que se incluye en el sistema de intercambio de equivalentes y con eso simultáneamente también en el sistema civil de libertad e igualdad.

Ahora presentaré la tesis que sostiene que la crítica de Marx sólo tiene sentido como crítica inmanente de la sociedad de clases burguesa. La ideología del intercambio de equivalentes obtiene su fuerza legitimadora de la apariencia de un orden libre de represión de las relaciones sociales entre individuos. Por esto puede afirmarse que la crítica de la economía política sigue válida como crítica de la ideología que implica que el sistema de igualdad de libertad ha desembocado en el reconocimiento mutuo no violento. De ahí se deriva que el comunismo propuesto por Marx de una sociedad sin clases sólo puede legitimarse desde el contexto crítico de la teoría de Marx, el cual sobrepasa la democracia burguesa y el derecho natural asociado con la propiedad privada burguesa.

VI

Esta breve retrospectiva sobre el derecho natural en las teorías de Kant, Hegel y Marx debe haber aclarado que el carácter formal peculiar de un principio de consenso discursivo ético está directamente ligado a la crítica ideológica del derecho natural moderno, cuyas premisas sirven de base a la teoría universal moral y el derecho en Kant, y al tratamiento del “derecho abstracto” en Hegel. Ambas teorías sólo pueden entenderse a partir de la legitimación *a priori* de un orden de propiedad burgués: aun la

crítica hegeliana al formalismo ético de Kant y a la interpretación política de los postulados de igualdad del derecho natural suponen dicho sistema, es decir, un concepto de propiedad construido del derecho natural. De ahí el fracaso del intento hegeliano por probar lo general concreto de los órdenes particulares estatales como la verdad inmanente de los principios universalistas morales y del derecho "superados" en ellos.

La crítica a la ideología del derecho natural de Marx alcanza frente a ello el carácter formal de la ética de Kant y del derecho civil, en una posición completamente distinta a aquella de la que parte la crítica hegeliana: cuestiona el punto de partida de la construcción del derecho hegeliano, y con eso, las exigencias mismas de la crítica hegeliana. Pero a la vez significa una rehabilitación parcial de Kant, pues destruye la apariencia de una reconciliación de lo particular y lo general ya lograda, y con ello convierte de nuevo la producción de lo general razonable en un problema histórico.

Ahora bien, el principio del consenso discursivo-ético representa el intento de determinar nuevamente la verdad del universalismo ético y jurídico en Kant, con respecto al derecho natural. Ciertamente, la crítica a Kant y al derecho natural que aquí está implícito va en cierto modo en *sentido opuesto* a la crítica hegeliana. Ahora se discute mucho la idea de que el principio burgués de la propiedad representa el fondo de verdad de un derecho universal convertido en derecho formal, y precisamente por eso, la relación afirmada por Kant, pero en cambio impugnada por Hegel, entre la ética universalista y las construcciones de contrato del derecho natural puede volverse comprensible sobre un nuevo fundamento. Aun cuando un principio del consenso discursivo-ético no es menos formal que los principios de la moral y del derecho en cuestión, puede presentarse el problema formcontenido bajo una nueva luz. La determinación de la voluntad de alguien que actúa, en el sentido del imperativo categórico, es un suceso esencialmente monologal; pero dado que de un principio formal se pueden deducir sin más contenidos concretos de acción, las determinaciones de contenido tienen que fluir de otras fuentes, y en cierta forma, a espaldas del que actúa. Los contenidos se podrían derivar tanto de un reconocimiento acrí-

tico de las normas socialmente válidas, como de su cuestionamiento más o menos arbitrario. El “imperio de los fines”, supuesto contrafácticamente, es tan idéntico a la realidad social existente, como también es absolutamente distinto a ella. Frente a ello, un principio del consenso ético-discursivo procede dialogalmente. Exige de nosotros más que la decisión solitaria de si estaríamos dispuestos a convertir una máxima de nuestra voluntad en el principio de un código general; más bien se prueba frente a nosotros en la praxis del discurso como el único proceder posible a través del cual podemos averiguar si podemos reconocer como correcta comúnmente una norma y las interpretaciones de nuestras necesidades que entren en ella, y por eso también, si deberíamos reconocerla racionalmente. Pero un consenso producido discursivamente puede compararse con un convenio entre libres e iguales: aquí está la analogía con las construcciones del contrato del derecho natural, en tanto aquellas no son comprendidas en el sentido de un mito original, sino en el de un patrón de legitimidad de la sociedad burguesa. Pero de estas construcciones del convenio se distingue el principio del discurso a su vez en el hecho de que éste no determina de antemano los contenidos de un consenso racional posible, y por ello a la vez, tampoco determina criterios de contenido de una distinción entre lo “razonable” y lo “irrazonable”, sino que eleva inversamente el proceder discursivo mismo hasta el criterio de la racionalidad de los concesos posibles.

El único contenido normativamente distinguido que se eleva a partir de tal principio del consenso consiste, según esto, en la estructura formal de una relación dialogal entre los individuos, que también podemos designar como una relación de reconocimiento no constrictiva y recíproca. Con esto se logra, según creo, una intención fundamental de Kant, mejor de lo que éste mismo la logró en su ética: elaborar una determinación formal como el único contenido de la conciencia moral que puede examinarse *a priori*. Ahora, ya no se trata de la forma de una relación intersubjetiva que a la vez es una práctica del diálogo. Mediante esto se evita simultáneamente que el recurso de la mera facticidad —ya sea de normas válidas o de las necesidades, los intereses o interpretaciones causales de los individuos— se vuelva un modo

de la mediación de forma y contenido, como en Kant, en el cual no puede preguntarse de modo que la pregunta cale más profundamente, porque detrás actúa dicha mediación de forma y contenido. Todas las dimensiones de la facultad social se incluyen ahora en el movimiento de la crítica posible y las posibles modificaciones discursivas.

VII

Después de esta explicación preliminar, quisiera examinar ahora las dos objeciones contra el principio del consenso discursivo-teórico mencionadas anteriormente.

Estas objeciones se pueden comprender como dos aspectos complementarios de la misma sospecha de falta de sentido elevada contra el principio del discurso. Si fuera posible debilitar ambas objeciones, significaría una prueba indirecta de que las objeciones *autorizadas* de Hegel contra Kant y el derecho natural ya no hallan un principio del consenso discursivo-teórico.

Primero intentaré explicar el núcleo propiamente dicho de la segunda objeción. Esta dice que un principio del consenso no representa forma alguna posible de organización de la formación de la voluntad o de los procesos de decisión sociales. Se podría argumentar de esta manera: las sociedades sólo pueden existir en tanto que las competencias de decisión y los que forman decisiones están definidos y reconocidos como legítimos. Como consecuencia, el marco de las condiciones institucionales en el cual pueden tener lugar en todo caso los discursos prácticos limitados, que puedan conducir a decisiones "válidas" está, siempre, ya dado de antemano. Tales discursos están limitados esencialmente: no solamente —por lo regular— respecto al número de los que intervienen, sino también en el aspecto temático y temporal. Es necesario llegar a decisiones ya que, como sucede con las discusiones científicas, no se pueden dejar abiertas las cuestiones de la validez: solamente es válida una u otra norma. De ahí que la necesidad de llegar a decisiones tiene prioridad frente a cualquier postulado del consenso. De ahí resulta también la necesidad de contar con reglas del proceder, que posibiliten llegar a decisiones *válidas*.

Frente a eso, la producción de consensos de contenido sigue siendo más o menos casual. En esto nada se modificaría en principio, aun si se pudiera partir de un consenso producido fácticamente sobre las normas fundamentales y las reglas del proceder, algo así como en el sentido de las construcciones del contrato que convierten el principio mismo de las decisiones parlamentarias mayoritarias en contenido de un consenso original; en otras palabras, un consenso así no basta para garantizar una legitimación de consenso de decisiones legítimas derivadas de o bien de acuerdo con el proceder, en el sentido de un principio del discurso. Para comprender esto se necesita ver claramente que aun sobre las reglas del proceder, el consenso tendría que permanecer ligado a la suposición de que las decisiones legítimas de acuerdo al proceder conducen a una concretización adecuada de las normas fundamentales de contenido abstractas al principio. Esto es, el consenso original no garantiza en sí, que no se produzca un desacuerdo sobre el sentido de este consenso en una etapa posterior del proceso de decisión, y en caso de que un desacuerdo tal se formara, se necesitaría nuevamente una instancia legitimada, aun cuando no se logre consenso alguno, posiblemente porque una no-decisión también sería una decisión. Por eso se podría hablar de un "primado lógico" del decidir o bien del ser decidido frente al consentir, de una manera análoga como la meta-institución del lenguaje y las instituciones del intercambio social están siempre ya de antemano a la base de todo discurso posible, así está siempre ya de antemano decidido todo consenso discursivo posible. Por ende, la decisión sobre el consenso no puede esperar. Si bien es posible introducir procedimientos discursivos en procesos de decisión, no se puede organizar la formación de la voluntad ni el proceso de decisión sociales, considerados como un todo, según el principio de la consecución discursiva de consenso. La única realización social pensable de un principio tal sería, o bien un reino de los seres de la pura razón (ángeles) o un estado social natural, en el sentido más preciso de la palabra, esto es en aquel sentido de la superación de la sociedad como una sociedad humana: o la superación de su finitud o la superación de su racionalidad (finita).

Toda esta argumentación descansa sobre un *category mistake*;

es decir, sobre la confusión de dos planos de investigación: el de un *principio de legitimidad*, y el de las formas de organización social concretas. Para rechazar la segunda de las objeciones presentadas, sería, por lo anterior, suficiente razonar exactamente esta diferenciación. Además, tendría que comprobarse que el principio del discurso contiene un *standard* no vacío de la crítica de formas de organización sociales concretas, aunque él mismo no exprese ya un “ideal” de forma de organización social. Para dar esta prueba, quiero primero referirme a los rasgos “operativos” del principio del consenso.

Como es fácil observar, el principio del consenso no se puede relacionar con la utopía platónica del “buen dominador”, quien realiza por anticipado el consenso de todos los hombres de razón. Ciertamente, no nos libera de la necesidad de anticipar consensos racionales en cada caso, bajo la presión de la decisión, pero a la vez nos remite a discursos reales, o a consensos que se pueden lograr racionalmente, como la única instancia de una prueba posible y una justificación de nuestras anticipaciones. No un consenso monologal anticipable, de todos los racionales —que igualmente puede faltar como consenso-fáctico— sino un consenso racional, que se puede lograr por medio del diálogo, un consenso de todos, es lo que se supone aquí como norma de verdad. Por eso, el principio del consenso nos obliga a tratar a todos los seres dotados de lenguaje, si no ya como racionales, sí bajo especie de una racionalidad que puede ser obtenida en ellos. Pero que ahora, el principio del consenso representa una norma de legitimación sin proporcionar ya un principio de organización para los procesos de decisión sociales, se puede explicar de la manera siguiente: los discursos públicos trascienden los procesos de decisión regulados institucionalmente y esto aun en la sociedad burguesa.

Según el modelo liberal-burgués de lo público, los discursos públicos y libres de sanción deberían ser un medio de ilustración, en un doble sentido: en ellos, como Kant lo formuló, deberían los individuos aprender “a servirse de su propia comprensión sin la guía de otros”, y a la vez, las instituciones del Estado deberían estar sujetas a la obligación de su legitimación. Aunque tales discursos, como Kant en todo caso sabía, suponen ya institu-

ciones del derecho burgués, también representan un modo de la formación discursiva de la voluntad que no se puede asimilar al procedimiento institucionalizado de decisiones legislativas, jurídicas y administrativas.

En las presentes reflexiones no se trata de la cuestión de hasta qué punto lo público burgués ha llenado la función que se podría pensar le pertenece. Se trata más bien de observar la lógica interna de un modelo del discurso de la libertad y la igualdad. Después de habernos explicado lo que los procesos discursivos de la formación de la voluntad y de los procederes de la decisión institucionalmente regulados representan dos planos, estructuralmente distintos del proceso social concreto (aunque sean partes de un sistema de instituciones y estén referidos uno al otro), la cuestión de la posibilidad institucional de representación, o de realización del principio del discurso adquiere un nuevo sentido. Ahora se trata de la cuestión de si son pensables las condiciones, bajo las cuales se producen las decisiones legítimas de acuerdo con el proceder, sobre la base de un consenso fundado en normas fundamentales —tanto de la libertad y la igualdad, como del proceder de la formación de la voluntad colectiva— decisiones que, si bien no se producen necesariamente desde consensos de todos los interesados producidos discursivamente, sí dan buen resultado en el discurso no constructivo de los interesados. Para que algo así sea posible, el discurso de los interesados, sea real o anticipatorio, tiene sin duda que ser “integrado” igualmente en el proceder de decisión institucionalizado; esto sólo es posible si estos procederes ya han incursionado de antemano en el medio de un discurso público, que si bien no es en sí mismo un *proceder* de decisión, sí hace posible la racionalidad discursiva en los procesos de decisión. Que las decisiones válidas jurídicamente “encuentran” un consenso anticipado de todos los interesados y que las anticipaciones correspondientes dan buen resultado en los discursos reales, son hechos que al menos no son impensables. Sin embargo, la suposición de un principio de consensos no nos obliga a aceptar la posibilidad real de un “estado ideal” semejante de la sociedad. Más bien nos hace posible dar un sentido legítimo a una diferenciación que ya había sido supuesta en las teorías del contrato en el derecho natural,

pero que nunca había sido elaborada de una manera satisfactoria. Nos referimos a la diferenciación entre la legitimidad de normas fundamentales, que se dan desde un consenso de todos como libres e iguales y la derivada legitimidad de normas, que demuestran que respecto a ellas no es posible consenso alguno. Bajo un punto de vista que se refiere puramente al derecho y al proceder, esta diferenciación conduce, como lo he mostrado arriba, a aporías, es decir, excluye la posibilidad de una “tiranía de la mayoría”, tanto como la de una auto-eliminación de la democracia. En cambio, bajo el punto de vista aquí elegido, esta diferenciación se puede justificar: dado que el consenso fundamental es a la vez un consenso sobre los principios de la formación discursiva de la voluntad, y sobre la relación de discursos y procedimientos de decisión, es a la vez un consenso acerca del trato con desacuerdos no resueltos. Suponer la existencia duradera de este consenso fundamental, lleva a suponer a la vez que los que disienten se saben reconocidos en sus derechos fundamentales. Que esto debería ser así, no puede pues deducirse lógicamente de las construcciones de contratos. Pienso que John Rawls se ha equivocado en este punto, cuando intentó fundar la estructura de una sociedad “justa” nuevamente en el sentido de las construcciones del contrato del derecho natural. En realidad, nosotros mismos no podemos construir *a priori* el contenido de un consenso fundamental semejante, fuera del principio mismo del consenso, ya que él sólo podría resultar como una relación práctica entre los individuos desde su situación social concreta. Podemos decir lo que eso significa: que los individuos saben que sus intereses comunes son reconocidos en las instituciones de la sociedad y en eso se reconocen unos a otros como libres e iguales. Pero no podemos decir cuál sería su contenido concreto. Sin embargo, puede decirse lo siguiente bajo las condiciones aquí supuestas: la relación dialéctica entre el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad, construida por Hegel, pierde su base. El principio del discurso, podría decirse, designa la anticipación de un estado, en el cual se reúnen las tres esferas del derecho, esto es, un estado en el cual una racionalidad discursiva que se ha convertido en “costumbre” tiene su objeto directo en las normas e instituciones de la sociedad, mientras inversamente, las

normas jurídicas han obtenido un contenido moral inmediato. Sin duda, esto significa también que sólo se podría hablar de un volverse común del discurso libre de dominación, cuando las instituciones básicas de la sociedad correspondieran al principio del consenso. Esto es, cuando aquella relación práctica entre los individuos hubiera sido producida y asegurada institucionalmente, relación que es el supuesto de un volverse común de los discursos no constructivos. Esta relación peculiarmente, “homóloga” entre derecho, moralidad y eticidad designa entonces también el horizonte utópico propiamente dicho, que descansa en un principio teórico-discursivo del consenso. Por eso, John Rawls, que acabo de criticar, tenía razón al intentar ampliar esta homología anticipada en el concepto de la razón práctica en su “teoría de la justicia”. En una especie de “traducción” de ideas hegelianas, a un sistema de referencia kantiano, Rawls aclara que, de la suposición de un consenso fundamental convertido en realidad institucional se deriva la necesidad particular de una “auto-estabilización” de la sociedad que se ha convertido en justa, en el sentido de una convergencia de la vida “buena” con la “justa”: Pero esto no es otra cosa que la idea hegeliana de una reconciliación de lo particular y lo general en la moralidad concreta del Estado. Como también en Hegel valdría que la racionalidad de los individuos se formara mediante la actividad propia en el marco de lo común racional sólo que para comprenderla del todo, los individuos no tendrían que volverse filósofos especulativos —y uno quisiera agregar: tampoco teóricos desenfrenados de sistemas o funcionarios de partido sacados de quicio. La reconciliación de lo particular y lo general se habría vuelto, más bien, una experiencia y una comprensión accesible a todo el que entiende.

¿No suena este pensamiento a mala utopía? Yo quisiera contestar que no es ni más ni menos utópico que el concepto mismo de la razón práctica. El principio del discurso designa aquella utopía en dirección a la cual nos aventuramos, con lo cual concedemos a todos el derecho a exigir razones —razones, no de todo, pero sí razones de aquellas decisiones y normas que exigen algo de ellos. Además no se trata de una nueva idea, más bien se trata de la reformulación de una antigua idea a la cual llegamos si eliminamos todas aquellas premisas del contenido

que se relacionaban en la historia de la filosofía política con la idea de razón práctica.

Normalmente, en aquellas premisas de una “naturalización” y por ello legitimación de diferencias sociales o de relaciones de dominación, trataba sólo de negar a los esclavos, a la gente de color o a las mujeres la facultad de la razón, o de una “naturalización” del orden de propiedad burgués. En todos estos casos se trata de una limitación de posibilidades de discurso o quizá se debería decir de una legitimación de las limitaciones sociales de discursos posibles. La peculiar formalidad y a la vez radicalidad de un principio del consenso discursivo-ético se deriva de la destrucción de todas estas premisas de contenido que limitan el concepto de la razón práctica.

VIII

Ahora se comprende por sí mismo que no se puede deducir inmediatamente de un concepto de razón práctica lo que debemos hacer aquí y ahora; esto vale también para el principio del discurso. El principio del discurso solamente puede proporcionar una dirección.

Se necesita la ampliación del campo de la racionalidad discursiva hasta aquellos límites que nosotros sólo podemos averiguar mediante la praxis histórica —si es que existen estos límites. En eso se podría tratar, tanto de límites de la posibilidad de carga antropológica, como de límites que surgen de imperativos funcionales del mantenimiento del sistema. Sólo que estos límites tendrían que ser comprensibles. Si frente a eso hoy se afirma de parte de la teoría de sistemas el envejecimiento del concepto de la razón práctica, se trata, pienso yo, de una nueva forma de legitimación de la limitación de los discursos: en lugar de premisas de contenido, como sucede todavía en las construcciones del contrato del derecho natural, donde éstas limitan las posibilidades de la racionalidad discursiva, aparece un cuestionamiento radical, debido a que él mismo se ha vuelto formal, de un concepto de la razón práctica que a su vez se ha convertido en formal. Pero cualquiera que pueda ser la utilidad de la teoría de sistemas para una reformulación del problema de las formas de organiza-

ción democráticas, adecuada a la complejidad de las sociedades modernas (y yo sospecho que su utilidad no es poca), la idea de la razón práctica sólo se puede pasar por alto al precio de que los individuos que actúan en la sociedad se abandonen a la tutela de otros.

Con esto he explicado a la vez las razones prácticas que hoy nos pueden motivar a dirigirnos a aquel nivel de abstracción en el cual puede explicarse un concepto de razón práctica. Estas razones están ligadas con la idea aparentemente anticuada de la razón práctica: algo que las teorías de sistemas ratifican sólo en términos teóricos, pero que, como apariencia sistemáticamente producida (esto es, ideológica) pertenece al estado de desarrollo actual de las sociedades industriales. En ello se expresa una “dialéctica de la ilustración” peculiar, que a partir de un determinado umbral de emancipación de la humanidad parece amenazar a la vez los fundamentos y los supuestos mismos de la emancipación. Visto desde allí, la explicación abstracta de aquellas anticipaciones que están incluidas en la idea de la razón práctica adquieren sentido como parte de un intento de reflexionar sobre los fundamentos de la vida humana y cuestionarlos. Pero de todas formas, esto no modifica el hecho de que el problema práctico en la idea de la razón práctica (si es que todavía podemos permitirnos tal idea), es el problema de su mediación con la situación concreta de los que actúan en cada caso y en su contexto social determinado, como Hegel lo entendió muy bien.

Hegel resuelve este problema intentando probar que siempre queda resuelto: de antemano la afirmación de lo contrario no sería más que un testimonio de la vanidad moral de los individuos. ¿Podemos rechazar la respuesta de Hegel, sin derrumbar su crítica del “punto de vista moral”? Con esta cuestión regreso a la segunda de las objeciones presentadas más arriba: la objeción “hermenéutica”. Esta objeción afirma que con la idea de un “discurso libre de dominación”, sólo hemos ganado aparentemente una escala objetiva con la cual podemos “medir” la racionalidad práctica de los individuos o de las sociedades. En realidad, sería una ilusión creer que nos podemos emancipar de la facticidad de nuestra situación social, de igual modo cargada normativamente, con las normas y criterios de racionalidad legados a

ella, con el fin de comprender la historia como un todo, y nuestra posición en ella, por así decir, “desde fuera”.

Un intento en esta dirección sólo podría terminar en la arbitrariedad teórica y en el terror práctico. Esta objeción debe tomarse en serio. Sin embargo, si se toma como una objeción contra la posición aquí comentada, tendremos que repetir que esta objeción descansa sobre un *category mistake*.

Permítanme comentar brevemente esta tesis. Si no me equivoco, el problema de la mediación o de la “concretización” de una idea de la razón práctica se plantea sobre tres planos distintos: 1) el plano del que actúa, 2) el de una ciencia social crítica y 3) el de una reconstrucción de procesos de evolución o de desarrollo. En seguida justificaré por qué distingo los dos últimos planos.

Por lo que respecta primero a la situación del que actúa, se puede decir que se requiere de análisis concretos en cada caso, a partir de los cuales sólo podrían derivarse el significado normativo y las posibilidades fácticas de una situación. El principio del discurso no nos entrega escala alguna que necesitemos aplicar sólo a la realidad; pero la posibilidad de análisis concretos puede a su vez defender nuevamente de un conocimiento de las relaciones sociales totales que sólo puede obtenerse en forma controlada por medio de una ciencia social crítica. Sin duda, también tiene que señalarse que tampoco ésta puede resolver definitivamente “el problema de la mediación” para los que actúan; no se pueden derivar conocimientos concretos para la acción de las teorías. Finalmente, en una situación de ambigüedad histórica que no puede disolverse mediante la teoría, nadie puede evitar al que actúa el riesgo del intento de actuar correctamente en el sentido de algo general racional que aún se tiene que realizar. Pero esto sí pueden saberlo los que actúan y este conocimiento de un fondo no disuelto de ignorancia quizás los inmunice contra el dogmatismo y las creencias ciegas.

En el segundo “plano de mediación”, el de una ciencia social crítica, el problema se plantea de otra manera. Aquí se trata de la elección de categorías teóricas adecuadas y de la cuestión de la posibilidad de una crítica de la conciencia falsa. De nuevo, el principio del discurso no proporciona “escala” alguna. Más bien, sólo orienta, pero en realidad no nos releva de la necesidad de

un proceder “inmanente”. Su *status* meta-teórico se expresa en el hecho de que dicho principio justifica una redefinición del problema de la verdad y de la objetividad, y no en una garantía de la verdad o la objetividad.

El principio del discurso sólo adquiere un *status* directamente teórico en el tercer plano: el de una reconstrucción de la lógica de los procesos de evolución y desarrollo. Aquí el principio mismo del discurso entra directamente en la reconstrucción de una serie de “etapas” de “racionalidad” moral o institucional que se siguen unas a otras lógicamente, con lo cual caracteriza en cada caso el punto final normativamente preseñalado de tal serie de etapas con respecto de su estructura formal. En estas teorías se produce una relación nueva y peculiar entre la filosofía y la ciencia empírica, circunstancia que primero llamó la atención a los psicólogos de la moral de la escuela de Piaget que proceden genéticamente. En estas teorías se enfrenta directamente un objeto de investigación en el cual ya no parece funcionar la diferenciación tradicional entre normas y hechos; la “lógica”, de cuya reconstrucción se trata, designa una relación empírica y normativa a la vez. Pero en esto se expresa, según pienso, que aquí se toman como temas estructuras cuyo sentido normativo designa a la vez condiciones de supervivencia elementales de un género, que se reproduce sobre símbolos verbales. El principio del discurso, podría decirse, expresa la relación entre estas condiciones de supervivencia de una forma de existencia que está involucrada en una red de inter-acciones simbólicas entre los límites del nacimiento y la muerte, y de la utopía de la vida buena y justa.

IX

Con esto llego al último punto de mis reflexiones, es decir, a la pregunta por la fundamentación del principio del discurso. Puede resultar extraño que haya guardado esta cuestión para el final, sin embargo, aquí se expresa una preocupación: a mí me parece que la palabra “fundamentación”, donde se trata de la fundamentación de un principio de fundamentación, tiene un sentido muy variable. Creo, por ejemplo, que las reflexiones aquí presentadas pertenecen de igual manera al contexto de la “funda-

mentación” de un principio del discurso (como es, por ejemplo, la reconstrucción exitosa de la lógica interna de los procesos de desarrollo) y al plano de fundamentación de la inmediatez analítica del lenguaje. Sin embargo, me parece que tomado por sí solo este plano nos puede conseguir, cuando mucho, algo como una explicación del sentido formal de un principio del discurso. Permítanme fundamentar para finalizar esta suposición.

Como es sabido, no hace mucho que los derechos de las mujeres, la gente de color o los pueblos del Tercer Mundo son reconocidos generalmente, al menos retóricamente, o en el sentido de ficciones institucionales. Aparentemente, Kant todavía no podía imaginarse una igualdad de derechos para las mujeres. Pero para que fuera posible que el círculo de aquellos que, al menos en principio, eran reconocidos como iguales con respecto a sus derechos (y con ello “seres racionales”, no sólo según la idea, sino también en la realidad) se hiciera más grande, tuvo que darse una lucha por el reconocimiento de dichos derechos, lucha que, entre otras, condujo también a nuevas experiencias de reciprocidad entre personas que hasta entonces no habían sido iguales. Pero el hecho de que todos los seres dotados de lenguaje (con la excepción, que todavía se hace subrepticamente, de los niños y los débiles mentales) deban tener los mismos derechos de habla y de argumentación, tanto como el derecho de salvaguardar sus propios intereses y de administrar sus propias oportunidades, y con ello, que todos deban ser tratados con una “racionalidad” que les sea accesible y que ellos también puedan respetar, genera una norma fundamental. El reconocimiento de tal norma supone el trabajo de toda la historia de la humanidad transcurrida hasta hoy. Pero si esto es correcto, entonces el intento de una fundamentación última de la ética mediante el análisis verbal tiene que fracasar; en las condiciones universales pragmáticas del lenguaje en general, hay una ética comunicativa, sólo “en sí”, pero no necesariamente accesible para el que habla.

Por ello los intentos de fundamentación formales tienen que hacer uso de supuestos que provienen del proceso de formación del que habla y no de su “hablar, en general”, mismos que como a mí me parece, no se pueden disolver en argumentos del análisis verbal. Por tanto, la reconstrucción de estos procesos mismos de

formación parece pertenecer a la fundamentación de sus resultados —una figura de pensamiento que Hegel realizó por primera vez en la *Fenomenología del espíritu*. Esto querría decir que en la justificación de principios universales entra también la historia de su elaboración, en el sentido de una historia de las instituciones, tanto como en el sentido del desarrollo de la conciencia moral y de la idealidad del yo.

No creo que esta circunstancia tenga que preocuparnos. Curiosamente, el tipo de fundamentaciones al que tenemos que renunciar aquí pertenece a aquellas fundamentaciones que no permiten modificar nada en el mundo. Ya sólo eso debería hacernos pensar, pues podría ser que hayamos formulado la pregunta equivocada.

TRADUCCIÓN DE MARCOS ROMANO HASSAN

Bibliografía

- APPEL, Karl Otto, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971. También: *Analytic Philosophy of Language and The Geisteswissenschaften*, Holland: Reidel Pub. Co., 1967.
- HABERMAS, Jurgen, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971. También: "Rationalism Divided in Two: a Reply to Albert", Anthony Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, Londres: Heinemann Educational Books, 1974. Además *Theory and Praxis*, Boston: Beacon Press, 1973 (trad. esp. Sur). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971.
- TAYLOR, Charles, "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51. También: "Rationality", Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, MIT Press, 1982.
- WEBER, Max, *Ensayos de sociología contemporánea*, selección de H.H. Gerth y C. Wright Mills, Barcelona, Martínez Roca, 1972. También: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península, 1971.
- WINCH, Peter, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.