

---

## **Nuevas aventuras de la acción comunicativa**

Carlos Thiebaut  
1 enero, 1999

Los libros de Jürgen Habermas se han sucedido, con ritmo sistemático y abrumador, a lo largo de las últimas cuatro décadas, en uno de los proyectos más atractivos de la filosofía de la segunda mitad del siglo. Es difícil que alguien interesado por los problemas de la sociedad contemporánea no se haya topado con sus reflexiones en la ética y la teoría de la acción, la sociología, la filosofía del lenguaje o las teorías de la argumentación. A eso hay que añadir sus frecuentes intervenciones como *intellectual engagé* en la discusión de problemas más cercanos a la vida pública. Algunos de los libros de Habermas marcan hitos de la discusión de la filosofía con diversas disciplinas del análisis social y, lo que es más infrecuente, en ellos se establece un diálogo con corrientes como la filosofía del lenguaje anglosajona o las filosofías postheideggerianas alemanas y francesas, relativamente alejadas del que fue el punto de partida de Habermas, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

Habermas es un intenso discutidor. Quienes militan en las filosofías rivales suelen reprocharle que subsume al modo hegeliano esas filosofías en sus análisis de las formas de la razón moderna como episodios superados. Cabe pensar, por el contrario, que así se ejerce la rara virtud epistémica de medir la fuerza de las propias propuestas en terrenos en principio adversos. El libro que comentamos es buena muestra de ello, y suscita el recelo de filósofos del derecho y de la política (así ha sucedido

en otros países) porque intenta dar una visión global, alternativa a las corrientes dominantes en esas disciplinas, del sistema jurídico y político de las sociedades democráticas desde su teoría de la acción comunicativa. También en este caso, la propuesta ejerce una fuerte atracción. Un nuevo ejemplo del intenso vórtice habermasiano.

El libro muestra cómo las sociedades complejas coordinan las acciones en el nivel normativo por distintos medios –la política, el derecho– y cómo esos medios están constituidos por una tensión estructural entre dos rasgos de las normas: las normas se *imponen*, en la medida en que son legales, y a la vez *valen* en tanto que esa legalidad es legítima. Coordinamos nuestras acciones en el seno de normas *positivas* y consideramos aceptable su fuerza por su *validez*. ¿Cómo entender esa tensión entre lo constrictivo de la legalidad y lo legítimo de tal constricción? Para responder hay que acudir a la reconstrucción racional de las normas y mostrar en ella el núcleo normativo que justifique su validez.

Pero antes de seguir las líneas fundamentales de *Facticidad* y *validez*, puede ser ilustrador recorrer la génesis del proyecto intelectual de Jürgen Habermas. Su punto de partida fue, como queda dicho, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y sobre todo su primer programa, cuando Horkheimer, en los años treinta, abordó las sociedades contemporáneas centrándose en el análisis de sus formas de racionalidad y de su crítica. Las primeras obras de Habermas, de acuerdo con esa herencia, se proponían rescatar –en polémica con el positivismo y con las hermenéuticas postheideggerianas– una noción de razón crítica e incardinada en un proyecto social y político emancipador. Como un proyecto de ese cariz no podía permanecer en el puro terreno filosófico, la reconstrucción de la razón crítica tenía que desarrollarse en el diálogo con las ciencias sociales. El análisis de las formas de la posible razón crítica habría de pasar, pues, por la reconstrucción de los procesos sociales como formas de racionalización. Y en efecto, la discusión científico-social abarca gran parte del trabajo de Habermas en los años setenta y ochenta. Pero ese diálogo filosófico con las disciplinas y teorías sociales contemporáneas conduce a Habermas a alejarse de Marx (y de la primera generación de la Escuela de Frankfurt). El lugar de la crítica de la economía política será ocupado por la teoría de sistemas (en discusión con Luhmann), el análisis de las formas de integración social (siguiendo a Durkheim) y la tipología de las formas de la acción social (tras los pasos de Weber y de Mead).

Con ese paulatino alejamiento del marxismo, ¿qué significa ahora «razón crítica», «razón emancipatoria»? Los viejos lenguajes políticos, todavía vigentes en los años sesenta, sufrieron un desgaste absoluto en las décadas posteriores. Consciente de ello, Habermas ha intentado, en sus escritos de los años ochenta y noventa, una reconstrucción de aquellos significados perdidos, desbrozando lo que en ellos hubiera de obsoleto e incorporando nuevos sentidos. En efecto, pronto quedó claro (las polémicas con el postestructuralismo en *El discurso filosófico de la modernidad* y en *Pensamiento postmetafísico* fueron decisivas en este sentido) que la noción de razón crítica implicaba una recuperación del proyecto normativo de la Ilustración; lo que Habermas llamó «el proyecto inacabado de la modernidad». Emancipación, pues, indica la columna vertebral del proyecto ilustrado –y en concreto, kantiano– del atreverse a pensar desde una razón autónoma que somete a constante cuestionamiento los fundamentos de su validez.

En los dos últimos párrafos hemos señalado los motivos que se entremezclan y que fundamentan la doble perspectiva del proyecto de Habermas. Por una parte, el análisis y reconstrucción de las formas

y sistemas de la racionalidad en tanto que social e históricamente constituidos, la *facticidad* de la razón; por otra parte, la articulación de una perspectiva normativa que señale en qué condiciones y por qué es válida una norma de acción, la *validez* de la razón. Podemos llamar a estas dos perspectivas el lado hegeliano y el lado kantiano. Acoplar estos dos polos de tensión es problemático, pero quien lo logre se encontrará en una posición firme; las respectivas fortalezas de la mirada hegeliana y la kantiana pueden conjurar las debilidades que cada una de ellas tiene por separado.

En efecto, si aceptamos con Kant que los sujetos morales somos autónomos y que ninguna propuesta externa nos puede arrebatar el fuero de la definición normativa de nuestros actos, la reconstrucción de las formas racionales de los sistemas e interacciones sociales ya no puede hacerse, como en Hegel, desde la perspectiva del filósofo que domina la sociedad y la historia; el filósofo ve limitada su tarea a poner en diálogo las distintas teorías de la sociedad, mostrando cómo descubren estructuras racionales distintas según la diversidad de las interacciones humanas. El filósofo no usurpa el sentido de la historia ni se convierte en su soberano; sólo traza los mapas de la interpretación racional de la sociedad al hilo de las ciencias. Esa primera distancia respecto a la visión metafísica de la historia y del presente (respecto a Hegel) es paralela a la distancia frente al polo kantiano que plantea qué debemos hacer y qué razones pueden hacer válida una norma de acción: tampoco en este caso puede el filósofo usurpar el lugar del actor social; no le corresponde formular los principios éticos de los comportamientos humanos. El filósofo, en este caso, ve limitado su trabajo a reconstruir el tipo de razones que constituyen la perspectiva moral. Formula las condiciones de la validez normativa de los principios de acción, dado que el filósofo carece de una perspectiva privilegiada respecto a los contenidos morales, no formula tales principios de su coeto. Esas condiciones de racionalidad que la filosofía reconstruye se resumen en la propuesta central de la ética del discurso de Habermas: cuando nos preguntamos qué debemos moralmente hacer, sólo pueden ser válidas aquellas normas y principios de acción que pudieran ser aceptados por todos los afectados por esas normas; esa aceptación, para ser válida a su vez, sólo puede racionalmente realizarse en tanto que todos se sometan al potencial acuerdo racional que valide tales normas tras argumentar discursivamente sus razones. Es decir, si nos tomamos en serio la mirada hegeliana –la racionalidad de las formas de interacción, *como* interacción y lenguaje–, la inquietud normativa (la mirada kantiana) no puede ya desarrollarse en términos monológicos. En el más preciso lenguaje de Habermas: lo que sea la razón práctica no se puede seguir pensando en términos de la filosofía de la conciencia.

La ética del discurso no suplanta, pues, a los sujetos morales; reconstruye nuestras intuiciones morales en un tiempo postmetafísico y dialógico, indicando que el acuerdo sobre normas sólo puede realizarse por los afectados por ellas en tanto que participantes de discursos argumentativos sobre tales normas. El reino moral es un ámbito «democrático» de deliberación y de participación. Los intensos debates que la propuesta discursiva ha generado (con Tugendhat, con Apel, con Wellmer, con Rawls) se ubican entre dos tipos de interpretaciones extremas: supuesto ese carácter dialógico de la moralidad, ¿no nos llevaría la ética del discurso a considerar moralmente válidos los acuerdos fácticos de nuestros (insuficientes) procedimientos democráticos, tan cargados de compromisos pragmáticos? Y si no es así, si la ética discursiva no reduce la moralidad a acuerdos de facto sino que exige que el consenso se base en las ideas de imparcialidad y universalidad, ¿no estará el filósofo imponiendo a los ciudadanos una noción fuerte de racionalidad moral? Las respuestas de Habermas a estas críticas se han desarrollado en paralelo a las que ha ido ofreciendo respecto a las discusiones

que suscitó el lado hegeliano de su teoría.

El doble movimiento, hegeliano y kantiano, que hemos indicado –que la reconstrucción racional de los procesos sociales no puede realizarse desde ningún tribunal filosófico privilegiado; que la validez moral de los principios de acción se han de desarrollar discursivamente– constituye el núcleo de la teoría de la acción comunicativa. La primera perspectiva fue la que Habermas presentó en su *Teoría de la acción comunicativa*, y la segunda recibió forma en su teoría ética en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Pero en diversos textos y perspectivas, el programa general conserva su coherencia. Hemos indicado que la tarea filosófica es *reconstructiva* y *postmetafísica*; podemos añadir ahora que tal tarea filosófica analiza el hecho de que la razón moderna se ha vuelto *procedimental* de diversas maneras. No son iguales, desde luego, los procedimientos de la ciencia que los que se aplican para resolver conflictos sociales, pero en ambos casos la racionalidad se establece en forma de procedimientos que validan (o falsean) enunciados sobre el mundo o consideran normativamente válidos (o injustos) acuerdos sobre nuestras relaciones sociales. En la ciencia y en la moral, en la justicia y en la vida personal, proponemos a quienes interactúan con nosotros pretensiones de validez (la verdad, la justicia, la autenticidad) y hemos de solventar ante el tribunal de la razón y por el procedimiento de la argumentación y del discurso si son o no aceptables. Esa procedimentalización de la razón refuerza el tono postmetafísico de la propuesta: proceder a darnos razones para hablar del mundo o de nosotros en él es trasladar la idea de racionalidad al ámbito de la comunicación en el lenguaje.

Ese programa reconstructivo, postmetafísico y discursivo que se ejerce en la doble mirada –hegeliana y kantiana– de Habermas da el tono de *Facticidad y validez*. El lector puede fijar su atención en el polo kantiano, al comienzo del libro: tras los dos primeros capítulos introductorios, donde se muestra cómo la esfera jurídica está atravesada por la mediación entre el carácter fáctico o impositivo de las normas y su carácter válido, el capítulo tercero reconstruye a la kantiana el sistema de los derechos desde los supuestos básicos de la teoría discursiva. En esta reconstrucción de la génesis normativa del sistema de los derechos se parte del citado principio de validez discursiva y se notarán interesantes matizaciones que Habermas introduce ahora en sus planteamientos anteriores. El lector puede leer el libro, por el contrario, desde el polo hegeliano que se contiene en su última parte (capítulos séptimo y octavo, así como en alguno de los complementos y estudios previos que, como *addenda*, aparecieron ya en la primera edición alemana de 1992). En estos capítulos conclusivos la reflexión se centra en las relaciones entre política y derecho, y en la constitución de la esfera público-política como *humus* de la coordinación normativa de las acciones. Las formas de la racionalidad comunicativa se construyen socialmente en una diversidad de esferas y de medios de acción que, con lógicas propias, diseñan un panorama de complejidad en el que se articula la tensión entre lo fáctico y lo válido. La fuerza comunicativa se transfiere con flujos diversos de unas a otras esferas pero retiene, al hacerlo, su fuerza normativa. En *Facticidad y validez* encontramos resonancias de todas las anteriores concepciones de Habermas: se reconstruyen los procesos sociales como procesos comunicativos normativamente encaminados a la formación discursiva de la voluntad pública e individual de los ciudadanos y los análisis de *Teoría de la acción comunicativa* son recordados sobre el trasfondo de su primer libro, *Historia y crítica de la opinión pública*, donde analizaba la conformación de la esfera pública moderna en las sociedades actuales. Ahora, la fuerza analítica de esos esfuerzos acumulados se dibuja como una reconstrucción no sólo del derecho, sino de las

democracias constitucionales como institucionalizaciones del más amplio proyecto de una democracia deliberativa.

Los dos polos que hemos denominado hegeliano y kantiano –la reconstrucción racional de los sistemas de acción y su núcleo normativo– enmarcan el tratamiento habermasiano del derecho que se comenta con más detalle en el artículo de Juan Carlos Velasco de este mismo número. Conviene, no obstante, enlazar lo que venimos diciendo con lo que quizá sea el concepto central de la reflexión habermasiana sobre el derecho, una idea que tiene también una estructura tensa. Las concepciones del derecho como esfera normativa de las interacciones sociales oscilan entre el acento en su dimensión individual –los derechos individuales de los ciudadanos– y el énfasis en las condiciones –sociales, institucionales, e históricas– de su génesis. Podríamos denominar *liberal* al primer acento y *republicano* al segundo. La posición intermedia de Habermas entre el liberalismo individualista y el republicanismo comunitarista podría caracterizarse como un quiasmo: la autonomía privada del ciudadano, materializada en los derechos individuales, es condición de la autonomía pública de todos los ciudadanos, pero esta autonomía pública, como ejercicio conjunto de la fuerza comunicativa y deliberativa, es a su vez condición de aquella autonomía privada. Con las palabras del autor: autonomía privada y autonomía pública son cooriginarias. De esta manera, Habermas enlaza a Rousseau, al republicanismo cívico, con Kant y la tradición liberal; no podría ser de otra forma si la perspectiva ética ha sido definida como una perspectiva discursiva y si la génesis de la validez normativa de la esfera pública es analizada en términos del modelo de una democracia deliberativa.

Regresemos al comienzo. ¿Qué queda de la razón crítica de la Escuela de Frankfurt? Estimo que *todo* lo que puede quedar una vez que cualquier sustantivización de la razón (sea metafísica, sea emancipatoria) se desvanece en las nuevas condiciones de una racionalidad fluidificada, que se expresa en procedimientos diferenciados según la diversificación de las esferas de racionalidad de las sociedades complejas. Todo lo que puede quedar –el inconcluso proyecto normativo de la modernidad– descubre el núcleo normativo de esa razón diferenciada, el corazón kantiano dentro de la consideración de las interacciones sociales como acciones racionales. Ese núcleo normativo revela que los sujetos morales, los ciudadanos, habitan su mismo centro: la responsabilidad ante el presente y ante el futuro no puede serles usurpada por ningún pensamiento que pudiera establecerse al margen de su asentimiento. Si pudiéramos hablar de sujetos de la historia, sólo ellos podrían considerarse tales en el ejercicio colectivo de su autonomía individual –la de cada uno– y de su autonomía colectiva –la de todos–.