

Patologías de civilización inherentes a la concepción habermasiana del derecho



Resumen

El presente ensayo tiene dos finalidades fundamentales. En primer lugar, intenta reconstruir la concepción que posee Habermas del derecho a la luz del contexto amplio de su teoría de la acción comunicativa y de su teoría de la evolución social. En segundo lugar, aspira a mostrar que, si bien la concepción del derecho que posee el autor posee un horizonte muy prometedor, los presupuestos que asume en el marco general de su pensamiento no son ni consistentes ni deseables. En particular, nos esforzamos en interpretar dichos presupuestos como expresiones de "patologías de civilización".

Palabras clave

derecho, facticidad, idealidad, democracia, patología, racionalización, evolución social, capitalismo.

Abstract

This essay has two fundamental purposes. Firstly, it tries to rebuild Habermas' conception of Right from the wide context of his communicative action and social evolution theories. Secondly, it aims to show that, even though his conception of Right holds a very promising scope, the premises assumed by his general framework of thought are neither consistent nor desirable. Particularly, we make an effort to interpret such premises as expressions of "civilization pathologies".

Keywords

right, factuality, ideality, democracy, pathology, rationalization, social evolution, capitalism.

La concepción habermasiana del derecho es hoy una de las más pujantes aportaciones de la filosofía al ámbito de las ciencias sociales y políticas. Su trabada arquitectónica le confiere un rigor que demanda una reconstrucción minuciosa de su lugar y fundamentos en el contexto general de su pensamiento. Es lo que intentaremos hacer a lo largo de este ensayo. Ahora bien, en el decurso de tal contextualización surgen problemas relacionados con los presupuestos que asume

Luis Sáez Rueda

lsaez@ugr.es

Habermas de manera inconfesada y no justificada. Intentaremos, en la segunda sección, dar cuenta de ello. La tesis que defenderemos podría resumirse diciendo que tales presupuestos son expresión de pre-comprensiones susceptibles de ser interpretadas como "patologías de civilización", de carácter ontológico, arraigadas en nuestra actualidad occidental.

I. La propuesta de Habermas: concepción procedimental del derecho y de la democracia

Hacerse cargo de la concepción que el autor posee sobre el derecho implica, en una primera aproximación, ubicar su sentido en el contexto de la tensión entre facticidad e idealidad (I.1), analizar su génesis lógico-dialéctica (I.2) y explicitar su fuerza en cuanto modelo de autoorganización de la comunidad (I.3).

I.1. Modelo procedimental del derecho como vía de estabilización de la tensión *idealidad-facticidad*, constitutiva de la racionalidad en cuanto tal

El problema respecto al cual se hace necesaria hoy, según Habermas, una *concepción procedimental del derecho* no es contingente ni derivado respecto al proyecto global de la *filosofía dialógica*, expresión que podría servir de emblema para el pensamiento de la nueva ilustración habermasiano-apeliana. Es un problema que puede hacerse arrancar de la tensión entre *idealidad* y *facticidad* en cuanto consubstancial a la racionalidad. De modo sucinto, dicha tensión se justifica del siguiente modo. El sentido inmanente a la *acción comunicativa* plantea una paradoja que ella misma se ve obligada a resolver, pues, por un lado, la *orientación al entendimiento* que está inserta en la interacción constituye una *fuerza motivacional* que impele a la *integración* de las voluntades, mientras que, por otro, la anticipación de una *situación ideal de habla* empuja a rebasar todo entendimiento fácticamente logrado, a trascenderlo más allá de sus límites contextuales, generando, por tanto, la amenaza de disintimiento y *desintegración*. Esta cuestión yace en el corazón mismo de *Facticidad y validez*¹ y conduce a la conclusión de que el derecho —tal y como sentencia Habermas— es el marco en el que la tensión descrita puede alcanzar estabilidad²: las normas jurídicas constituyen un marco de referencia compartido que limita el riesgo de desintegración y fomenta la cohesión del tejido social.

Ahora bien, es el caso —piensa nuestro autor— que los modelos vigentes en la modernidad no satisfacen esa condición de "estabilización" respecto a la tensión inherente a la razón. Por eso, busca un modelo de derecho partiendo del cual éste no actúe *ni en el aire* (es decir rigiéndose simplemente en función de una *validez a priori*, ajena a la *facticidad* de la praxis comunicativa del mun-

do de la vida) ni en el vacío (a saber, vaciada de *validez* propia en beneficio de la *facticidad* constituyente del mundo de la vida). Tal posición tensional quiere traducirla Habermas en una concepción en virtud de la cual la población, como *ciudadanía*, adopta los papeles, simultáneamente, de *cliente* y de *autor* respecto a la administración de justicia y de la administración pública, de tal modo que exprese el ideal de una *autoorganización* en la dirección de la praxis política. He aquí el núcleo de su concepción "procedimental" del derecho.

1.2. Necesidad del modelo procedimental en cuanto superación del *derecho burgués* y del estado social

Habermas, de un modo al que subyace el razonamiento dialéctico, comprende su propuesta como una superación de dos paradigmas que se han sucedido en el mundo moderno. Nos bastará, por ahora, para aclarar esta tesis el capítulo 9 de *Facticidad y validez*, donde aparece de modo conciso. Discute primero el cambio de paradigma, en relación al estatuto del derecho privado, que se codificó en el curso del S. XIX y que responde al derecho formal burgués. Desde el siglo XIX, ese modelo habría ido siendo sustituido por el del derecho ligado al *estado social*.

En el primero de los marcos teórico-prácticos del derecho mencionados se parte de una separación entre derecho privado, que debe hacer justicia al reino de la libertad individual, y derecho público. Se supone, con ello, una separación entre *sociedad* (concebida al modo individualista —en cuanto agregado de intereses particulares— y despolitizada —sustraída a las intervenciones estatales—) y Estado, que posee una actuación coercitiva o limitativa, con lo cual es asumido un concepto *negativo* de la libertad de los sujetos jurídicos (derecho de hacer y dejar de hacer lo que quieran)³. Entre *autonomía privada* (como autodeterminación individual o autorrealización en un proyecto de vida) y *autonomía ciudadana* se establece, consecuentemente, una complementariedad basada en la *contraposición*. Complementariedad en la medida en que el derecho público, puramente limitativo, *garantiza* la autonomía privada, sus libertades, pero también la *posibilita*. *Contraposición*, en la medida en que un exceso por parte de una de ellas iría necesariamente en detrimento de la otra. Este juego de *contraposición complementaria* presupone una idea también "liberal" (en sentido economicista) de la justicia social: la expectativa de que a través del libre juego de la libertad individual se establecería la justicia social, dando por supuesto que el ámbito privado y social, en el que impera esta libertad negativa, tiene por pivote la economía (de mercado).

Pues bien, de acuerdo con Habermas, las deficiencias estructurales mismas del paradigma anterior impulsan inmanentemente a su progresiva sustitución por el del *estado social*. Desde un punto vista dialéctico, que el autor no explicita pero que parece presente, cabría interpretar que su "afirmación" propulsa su

"negación" y da lugar, así, a un "momento" de "contradicción". En efecto, el derecho liberal-burgués, supone que se dan condiciones no discriminatorias para la puesta en práctica de las libertades mediante el papel meramente limitador de lo público y, sin embargo, los fenómenos que ponen de manifiesto desigualdades económicas en el proceso mismo de la producción, y en virtud de dicho papel limitador de la esfera pública, hacen necesaria una *distribución más justa de la riqueza* como condición de la *igualdad de trato* o de la *igual libertad de todos*, lo que implica una llamada a la introducción de una nueva categoría de derechos fundamentales, orientados a la equidistribución y concernientes a prestaciones sociales que han de compensar la asimetría en las posiciones económicas de poder. Se supone, ahora, en el nuevo modelo, que el poder administrativo puede conseguir, mediante regulaciones, eliminar las contingencias que llevan a la desigualdad fáctica. Surge, de este modo, un Estado que es benefactor y que despliega sus fines de un modo más planificador y redistributivo. Con muy buen tino —y de un modo que incide en nuestro presente— añade Habermas que una experiencia tal implica la tendencia a hacer responsable al Estado de las crisis sociales, interpretando a éstas como déficit de control o regulación⁴.

Ahora bien, una vez más las deficiencias inherentes al nuevo modelo generan contradicciones internas —de acuerdo con la mirada dialéctica que estamos vertiendo, la "negación" del marco liberal-burgués que supone el *estado social* da lugar a la propia negación de este último—. Y ello por varios motivos. En primer lugar, porque, en este nuevo contexto, el linde entre autonomía privada y autonomía pública (ciudadana) demanda desde sí convertirse en un plexo de remisiones recíprocas (pues la protección del más débil alcanza el mismo rango que la persecución de intereses privados)⁵, cuando, en realidad, la idea liberal-burguesa de autonomía privada se conserva: lo público y lo privado siguen siendo exteriores el uno al otro. En consonancia con ello, y en segundo lugar, porque su paternalismo y su tendencia a la juridificación pone en peligro, a la larga, la libertad jurídica, desequilibrando la relación entre autonomía individual y autonomía pública. El Estado se escora hacia un proceder "controlador", "regulador", "configurador", burocratizado y más abstracto, pues implica que los contextos de aplicación se describen cada vez más de un modo estadístico. El *estado social*, para compensar la desigual distribución de los bienes disponibles, tiene que cualificar al ciudadano (pues hay diferentes dotes naturales, facultades y capacidades). Por la dinámica de ese movimiento se ve empujado a compensar desventajas, pero ello lo hace funcionalizando todos los derechos fundamentales, administrando toda una serie de tutelas "a causa de las cuales lo que en origen pretende ser una *autorización* para hacer uso de la libertad queda convertido en un *tratamiento de tipo asistencial*"⁶. De este modo, la intervención del Estado conduce a un control cada vez mayor que penetra en la red de contingencias sociales para garantizar

la igualdad, con lo cual los sujetos jurídicos se ven desplazados a una situación de meros pacientes:

“[El modelo] hace que la autodecisión individual, la autorrealización individual y la autorresponsabilidad individual se agoten en la participación meramente pasiva del sujeto en los platos ya cocinados del producto social general y restringe la ‘libertad’ del sujeto al derecho a recoger la parte que le es atribuida y también a emplearla en el sentido de las instrucciones de uso”⁷.

Una tercera tendencia que conduce a la aporía o a la contradicción posee alto gradiente filosófico, en la medida en que afecta a la cosificación del derecho. El modelo del *estado social*, urgido por la necesidad de redistribuir la riqueza, reduce la justicia a justicia distributiva (distribuye las oportunidades vitales socialmente producidas). En ese caso, reduce los derechos a bienes que pueden repartirse y poseerse. Pero los derechos, por su propio sentido, son relaciones, no cosas, se refieren más al hacer que al tener⁸.

Llegados a este punto, veremos cómo la concepción procedimental del derecho se presenta como una superación (*Aufhebung*) dialéctica de estos dos modelos (aunque, como hemos dicho, Habermas no hace mención explícita de la lógica dialéctica que rige su justificación).

1. 3. El modelo procedimental como forma de una *autoorganización socio-política*
La *síntesis superadora* que representa el modelo procedimental habermasiano integra la idea una autoorganización sociopolítica que parte de la base ciudadana, lo que, curiosamente, lo aproxima a las posiciones más contra-ilustradas hoy en el escenario filosófico, arraigadas en el postestructuralismo (aunque este nexo de fondo esconde diferencias enormes). Habermas pretende situarse más allá de las dos figuras del derecho anteriormente descritas rebasando simultáneamente sus deficiencias respectivas⁹.

La clave radica en que las contradicciones a las que se ven conducidos ambos modelos proviene de un desgarramiento que comparten: la exterioridad recíproca entre autonomía privada y autonomía ciudadana. El clásico burgués termina sometiendo la segunda a la primera; el estado social haría lo inverso. Una separación tal es contraria a la idea misma de la democracia, es decir, a la idea de una *autoorganización de una comunidad jurídica*, pues impide la incidencia de los individuos en una conformación activa de la praxis política y de las normas legales, relegándolos a una situación en la que son sólo “usuarios” pasivos de un proceso que funciona independientemente. “En ambos casos se pierde de vista la interna conexión entre autonomía privada y autonomía ciudadana y, por tanto, el sentido democrático de la autoorganización de una comunidad jurídica. La disputa en que andan enzarzados los dos partidos se restringe a la determina-

ción de los presupuestos fácticos del *status* de personas jurídicas en su papel de destinatarios del orden jurídico. Pero éstos sólo son autónomos en la medida en que pueden entenderse a la vez como autores del derecho al que están sometidos como destinatarios¹⁰. Añadamos ahora que la unidad entre estos ámbitos sólo puede producirse en el seno de una nueva concepción del sujeto, una concepción que ya no permite el aislamiento privado del individuo y según la cual el sujeto es ya, de raíz, *co-sujeto*. No hay individuos que se aglomeran en sociedad. Lo social es el «inter» mismo de la relación comunicativa: inter-subjetividad. De este modo alcanzamos el horizonte global al que aspira una *comprensión procedimentalista del derecho*:

“Un orden jurídico es legítimo en la medida en que asegura la cooriginaria autonomía privada y autonomía ciudadana de sus destinatarios; pero al propio tiempo *debe* su legitimidad a las formas de comunicación, sólo en las cuales puede esa autonomía expresarse y acreditarse. Ésta es la clave de una comprensión procedimentalista del derecho. (...) Sólo puede ofrecernos una salida la tematización de la conexión entre formas de comunicación que garanticen simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública *en el propio punto de nacimiento o surgimiento de éstas*”¹¹

Es así el modo en que Habermas retoma el principio de la necesaria tensión entre facticidad e idealidad, mencionada al principio, con el horizonte del derecho. La tensión, en efecto, queda explicitada ahora en una concepción en virtud de la cual la población, como *ciudadanía*, adopta los papeles, simultáneamente, de *cliente* (fácticamente inmerso en contextos) y de *autor* respecto a la administración de justicia y de la administración pública (involucrado en la justificación de la normatividad ideal). Los contenidos del derecho y su aplicación están siempre penetrados por visiones políticas. Es necesario que se mantenga la tensión entre facticidad y validez, de modo que el derecho no quede a disposición de la política (caso en el cual degeneraría en un medio para resolver instrumentalmente problemas de integración funcional) y se permita que, aunque esté mediado políticamente, prescriba el marco de la política.

Todo ello implica que los juicios de la ciudadanía se vehiculen en el medio de un diálogo intersubjetivo tal que les permita incidir en la dirección de las decisiones políticas a gran escala. En esa situación la razón comunicativa tiende a un nuevo orden mundial de tipo universalista que rebase al Estado nacional. Y se trata de una universalidad procedimental que no es puramente “vacía de contenido”, pues obliga a poner en marcha prácticas comunicativas de autodeterminación que necesitan de una solidaridad social vehiculada a través de la sociedad civil y del espacio público. El nuevo paradigma es formal, eso sí, en la medida en que no prejuzga un determinado ideal de sociedad, una determinada visión de la vida buena y, ni siquiera, una determinada opción política, sino que

obliga a la institucionalización de procedimientos que acojan la reflexión conjunta ciudadana.

Consecuencias concretas que se derivan de esta conformación procedimental son, al menos las siguientes:

1. La institucionalización de un equilibrio entre administración y poder judicial. Tan alarmante es, viene a decir Habermas, la autonomización de la administración respecto a controles judiciales (dada la complejidad de tareas que le incumben) como los riesgos de que la crítica del poder judicial a la administración de lugar a un exceso en la base de legitimidad con la que cuenta el poder judicial.
2. La institucionalización de un poder judicial que cuente con la ciudadanía. Dicho poder posee un lugar muy problemático, pues debe partir de la Constitución e introducir interpretaciones ineludibles en casos concretos. La tesis habermasiana apunta a una limitación del poder del Tribunal Constitucional. Ello es necesario porque no puede reducirse, a su juicio, el problema interpretativo a una discusión entre expertos. La discusión y la interpretación debe ser justificada argumentativamente en el espacio de una racionalidad comunicativa, una exigencia que "podría quedar satisfecha obligando institucionalmente a la Justicia a dar justificaciones ante un foro ampliado de críticos de ella. Para ello sería menester la institucionalización de un espacio público-jurídico que vaya más allá de la actual cultura de expertos y sea lo suficientemente sensible como para convertir en foco de controversias decisiones de principio que resulten problemáticas"¹².

II. Patologías de civilización supuestas en la concepción habermasiana

Como se sabe, la *teoría de la acción comunicativa* porta en su seno el compromiso de realizar una crítica de patologías sociales. Ello es completamente coherente con el ideal de progreso que dicha teoría incorpora: el de una aproximación infinita al ideal regulativo de una *situación ideal de habla* en la que se diesen las condiciones para la realización de un discurso que asegurase la victoria de los mejores argumentos. Dado que en la facticidad existencial los discursos están afectados por diversas fuerzas externas a su propia lógica reflexiva (prejuicios heredados, heterogeneidad en las posibilidades de intervención debido a diferencias de poder, etc.), se hace necesaria una crítica de las distorsiones de un genuino diálogo intersubjetivo. Semejante *crítica de patologías*, se deduce, sería necesaria para la correcta implantación (progresiva) del derecho procedimental anteriormente analizado.

Ahora bien, cabe hablar, a nuestro juicio, de *patologías* en un sentido no meramente procedimental, sino ontológico. La "salud" de una comunidad no depende exclusivamente del ajuste de su comportamiento a procedimientos formales, sino de presupuestos de su visión del mundo que, de modo pre-reflexivo, pre-configuran tanto el modo en que se ajusta a reglas como la interpretación de éstas en el campo de su aplicación a la praxis¹³. Más allá de ello, creemos que hoy, en una cultura que se muestra *enferma* o inmersa en un nuevo y complejo *malestar*, podemos emplear la noción de *patologías de civilización* para referirnos a síntomas morbosos colectivos que arraigan en supuestos ontológicos del *ethos*, del modo de vida, que constituye su facticidad. Tales *patologías* no son reductibles psicológica o sociológicamente, sino que hunden sus raíces, como decimos, en conglomerados de comprensión de lo real y de formas de vida que conforman el *ser* de la sociedad o de la cultura¹⁴.

La concepción habermasiana del derecho y de la razón está penetrada, como intentaré mostrar a continuación, por supuestos no justificables de forma "última" o "definitiva" y que dependen del humus existencial sobre el que reposa la autocomprensión de nuestra actualidad social y cultural. Algunos de ellos, precisamente los fundamentales, constituyen, a nuestro juicio, *patologías de civilización* propias del presente occidental. A continuación nos esforzaremos en una clarificación de tales patologías. En ese decurso, nos centraremos en la teoría habermasiana de la evolución social. Las aporéticas que han quedado despejadas para el caso del derecho formal burgués y para el paradigma de derecho del *estado social*, aporéticas que impelen, como hemos visto, al modelo procedimental, deben ser entendidas en el marco general de la mediación que debe proporcionar el derecho respecto a la tensión entre facticidad y validez. Ahora bien, en la medida en que la estabilidad que debe proporcionar el derecho se inscribe en la tensión que constituye a la razón misma, la teoría del derecho queda inevitablemente ligada a la teoría de la evolución social, pues a través de ella es como Habermas pretende mostrar que la tensión aludida *fuerza* a una dinámica histórico-social bien determinada.

II.1. Supuestos generales de la concepción habermasiana ligados a su *teoría de la evolución social*

El lugar de encuentro entre derecho y evolución es el de la moral. Tanto el modelo liberal como el del estado social de las democracias europeas comparten la *imagen productivista* de una sociedad dirigida por los mecanismos heterónomos del capitalismo industrial. Es lógico que, más allá de ellos, Habermas proponga una *concepción procedimental del derecho*, según la cual éste debe mantener lazos internos con la moral.

Lo que pretenden los nuevos ilustrados es extrapolar la teoría de la evolución moral, que Kohlberg había desarrollado para el ámbito de la *ontogénesis*, al campo de la *filogénesis*, o desarrollo histórico de la humanidad. Tal empresa fue ya vislumbrada en *La reconstrucción del materialismo histórico*¹⁵, pero cobró forma firme en *Conciencia moral y acción comunicativa*¹⁶. Aunque con matices diferenciales, Apel ha contribuido vivamente en este proyecto¹⁷. De acuerdo con la lógica de la evolución, sería preciso distinguir tres fases del desarrollo, tres estadios globales jerarquizados, a cuya realización impele la racionalidad dialógica: el *preconvencional*, el *convencional* y el *postconvencional*. En el primero la interacción está basada en la lealtad a una autoridad dogmática, e integra dos etapas: una (nivel 1 del juicio moral) en la que la perspectiva moral es egocéntrica, pues contempla sólo la satisfacción de valores egoístas y se atiene a reglas de recompensa o castigo. La segunda (nivel 2) introduce una interacción cooperativa pero al servicio de la satisfacción estratégica de intereses particulares. En el estadio convencional la autoridad es interiorizada, de modo que la interacción se somete a un criterio supraindividual; la lealtad respecto a una autoridad externa es suplantada por la conciencia del deber. Este estadio atraviesa, a su vez, una primera etapa (nivel 3), en la que dicho deber coincide con la conformidad respecto a una función o rol social determinado, y una segunda (nivel 4), en la que prima la conformidad con un sistema de normas existente. En el nivel *postconvencional* el nexo social tiende a basarse en una moral de principios, es decir, en un deber que se atiene a la autonomía racional. Frente a lo que ocurre en la fase anterior, el ideal moral tiende a desvincularse de la pertenencia a una sociedad determinada, aspirando a una universalidad que rebasa todo contexto. Y aquí distingue Habermas también dos etapas. La primera (nivel 5) se orienta por principios que se consideran universales, mientras que la última (nivel 6) es una etapa en la que los agentes han comprendido que el criterio último de justificación es el *procedimental*, es decir, el de las reglas de la discusión argumentativa, en cuyo seno ha de buscar su legitimidad cualquier principio universal.

Mediante el camino emprendido, Habermas se compromete con una justificación filosófica de la evolución. En ese contexto, aspira a congeniar facticidad e idealidad, vida y razón, pertenencia existencial a la historia y progreso. Progreso significa, desde un primer punto de vista, gestación de procesos de aprendizaje. En palabras de Habermas:

“La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida en que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. (...) Con ello la tensión entre la idea y la realidad irrumpe en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La práctica comunicativa cotidiana se exige demasiado a sí misma con sus

propias presuposiciones idealizadoras; pero sólo a la luz de esa transcendencia intramundana pueden producirse procesos de aprendizaje"¹⁸.

La teoría de la evolución social incorpora, además, una distinción entre dos planos evolutivos simultáneos: el del *sistema* y el del *mundo de la vida*¹⁹. Habermas pretende ofrecer una síntesis entre dos orientaciones hasta ahora insuficientemente mediadas: las que contemplan la organización social como producto de sistemas regidos por imperativos estratégicos y funcionales, por un lado, y las que la interpretan como arraigada en la praxis viva y creativa, por otro. El desarrollo de las sociedades necesita, por una parte, de sistemas vinculados a la esfera del *trabajo* y destinados a la *reproducción material* de la existencia. Pero, por otra, tales sistemas surgen a partir de las actividades de los agentes sociales y presuponen, así, la *racionalidad comunicativa* del *mundo de la vida*. No puede ser de otra manera, según Habermas, pues las operaciones del *sistema* tienen que anclarse en el seno de instituciones y organizaciones sociales para alcanzar la legitimidad que necesitan. La vida social, sostiene, ha implicado en el tiempo una evolución en ambos ámbitos. En el ámbito del *sistema* el desarrollo viene exigido por el *aumento de la complejidad*. Las necesidades internas a la reproducción material exigen una organización cada vez más compleja y fuerzan a un proceso de *diferenciación sistemática* que en las etapas más recientes ha determinado una distribución en dos subsistemas: el económico, cuyo movimiento se asegura a través del *medio de control* representado por el *dinero*, y el administrativo, que se sostiene a través del *medio de control* propiciado por el *poder*. En cualquier caso, la evolución ha desplegado en este ámbito una *racionalidad estratégica*, orientada al éxito. Por su parte, la *racionalidad comunicativa* del *mundo de la vida* ha sido la responsable de la *reproducción simbólica* de la colectividad, es decir, de la creación progresiva de una comprensión del mundo y de la propia sociedad, sin la cual no sería posible la *integración social*.

II. 2. Patologías de civilización incoadas en la concepción habermasiana

Teniendo en cuenta esta teoría de la evolución, nos limitamos a describir tres *patologías de civilización* a la que conduce. Nos apresuramos a señalar, de antemano, que una *ontología crítica*, encargada de desenmascarar *patologías de civilización*, no dispone ni dispondrá jamás de certezas, porque se mueve en el plano de interpretaciones siempre revisables²⁰.

II.2.1. Exoneración de la responsabilidad de evaluarse en la autocomprensión

Al partir de la distinción inevitable entre la lógica del mundo de la vida —regida por una racionalidad dirigida al entendimiento— y una lógica del sistema —regida por la racionalidad estratégica o instrumental— Habermas introduce un supuesto ontológico de gran importancia. Asume la existencia, en principio, de

un mundo de la vida *ajeno* al poder, a la fuerza. La textura del *mundo de la vida* sería, inmanentemente y por su propio sentido, extraña a los mecanismos de poder, de dominio. Sólo desde una esfera exterior y dependiente de la supervivencia *material* de la especie (el sistema) se vería el mundo de la vida *contaminado*. Este supuesto es muy problemático: implica que la acción en el mundo de la vida está orientada por una razón *pura*, no contaminada desde sí, y obliga a entender sus patologías y sus "impurezas" como el efecto de injerencias que surgen fuera de sus límites propios. Su impropiedad no puede ser intrínseca, sino extrínseca. La idea de un mundo de la vida impoluto, al que le *sobrevienen*, como accidentes en su realización, distorsiones y enfermedades posibles, renueva el platonismo que quiere superar, la dualidad de los mundos inteligible y sensible, aunque insertada ahora en la inmanencia misma de la praxis. Con ello, estigmatiza a la praxis misma, a la facticidad de la vida, como responsable del declive racional, de la descomposición del orden ideal. Este *impensado* en lo *pensado* por Habermas constituye una *pre-comprensión* subyacente en su filosofía. Tal *pre-comprensión* es *patológica* porque asume acríticamente una supuesta pureza intrínseca a la comunidad en cuanto *viviente* y la descarga de la responsabilidad de indagar posibles vectores de *inautenticidad* o *impropiedad* inherentes a su *auto-comprensión* en el *ethos* del *mundo de la vida*, incitando a achacar cualquier *malestar* a una instancia ajena. Es *de civilización* porque Occidente, hoy, no parece estar dispuesto a poner en tela de juicio su propia *visión del mundo*, su *ontología*, lo que puede atestigüarse por el hecho de que, en el proceso actual de globalización, es ésta, su *interpretación* inconfesada de sí, la que es exportada de modo generalizado.

11.2.2. *Connivencia con la racionalidad instrumental y el capitalismo*

Pero, al mismo tiempo, dado que Habermas entiende al logos dialógico, al logos *per se*, como un logos encarnado en la facticidad histórica, reconoce como inexorable la racionalidad instrumental (propia del sistema), con lo que el derecho burgués y su modelo productivo vinculado también se hacen ineludibles. ¿Podría el modelo procedimental de derecho, de suyo, rebasar al modelo productivista que ve Habermas bajo el derecho burgués y bajo el derecho del estado social? El derecho procedimental, en el que todos los agentes sociales son co-autores ya no estaría regido por el prurito productivista, en el sentido de que su base comunicativa no sería dinamizada por él. En el fondo, este resultado proviene de que Habermas quiere congeniar dos instancias, la de una autoorganización desde la dimensión comunicativa, libre de racionalidad estratégico-instrumental, y la de una racionalidad instrumental inevitable ligada a la autorreproducción material de la sociedad en el ámbito del "sistema". ¿Es ello posible, sin embargo? ¿Se puede domesticar al gigante del Capital, de forma que sea

coherente con la autoorganización social? Una cuestión que surge de inmediato es la de hasta dónde pueden producirse cambios en la dinámica del "sistema" en virtud de la racionalidad dialógica en la que ha de ingresar la sociedad, lo que equivale a preguntar por el alcance mismo de la "autoorganización social" a la que apela Habermas. Si volvemos a tomar en cuenta la teoría de la evolución, no será difícil imaginar que dicha autoorganización no pueda ser concebida, siguiendo el modelo habermasiano, como un proceso indefinido, ilimitado. Posee un límite, no sólo en derechos universales inexcusables, sino en los imperativos estratégicos del "sistema".

El mismo Habermas reconoce este límite de su noción de "autoorganización":

"La perspectiva teórico-democrática, desde la que investigué el cambio estructural de la publicidad, se comprometió con el concepto de Abendroth de un desarrollo progresivo del Estado democrático y social de derecho hacia la democracia socialista. Por lo general, permaneció vinculada a un concepto que, entre tanto, se ha vuelto cuestionable: el de una totalidad de la sociedad y de la autoorganización social. La sociedad que se administra a sí misma, que programa por medio de una legislación planificada todos los dominios de la vida, incluida su reproducción económica, tenía que ser integrada por la voluntad política del pueblo soberano. Pero la suposición de que la sociedad en su conjunto puede ser representada, en su totalidad, como una asociación que influye sobre sí misma a través de los medios del Derecho y del Poder político ha perdido cualquier plausibilidad en vista del grado de complejidad de las sociedades funcionalmente diferenciadas. En especial, la representación holista de una totalidad social, a la que pertenecen tanto los individuos socializados como los miembros de una extensa organización, rebota contra la realidad de un sistema económico regulado por el mercado y de un sistema administrativo regulado por el poder"²¹

A nuestro juicio, el problema reside, no en que los imperativos sistemáticos hayan desbordado, tanto en la economía como en la administración, sus funciones regulativas y *colonizado* al mundo de la vida, como aseguraba ya en *Teoría de la acción comunicativa*. El problema radica en la noción misma de "sistema", pues la atribución a éste de una racionalidad estratégico-instrumental no está justificada. Cabe imaginar una economía y una administración no dirigidas por este tipo de racionalidad, regidas, más bien, por un principio no instrumental y dirigido estrictamente al éxito. Al vincular *a priori* la reproducción material de la comunidad con el *logos* técnico-instrumental o estratégico, Habermas está consagrando al capitalismo como forma inexorable de la supervivencia de la especie y situándolo como un fortín limitador inexcusable frente a la autoorganización social. Este *impensado* en lo *pensado* por Habermas constituye una proyección procedente de *pre-comprensiones* del mundo contemporáneo. Cabe tildarlo de

patológico en la medida en que *inhibe* otras formas de autorrealización práctico-material de la humanidad. Y lo es *de civilización* porque coincide con la visión del mundo que actualmente es generalizada en Occidente, una visión para la cual a las leyes del capital no les cabe otra alternativa.

11.2.3. Judicialización del mundo de la vida e igualitarismo

De acuerdo con la teoría habermasiana de la evolución social, el desarrollo de la interacción sigue la dirección, en la comunidad, de una progresiva *racionalización del mundo de la vida*. Un crecimiento en racionalidad en el ámbito del mundo de la vida significa, básicamente, una promoción progresiva del entendimiento discursivo. La integración social, articulada en épocas tempranas de la humanidad por la fuerza de concepciones sustanciales y por creencias aceptadas irreflexivamente, va sometiéndose a un proceso reflexivo en el que cobra vigor la autoridad que emana de la discusión explícita de pretensiones de validez. Este proceso implica un *descentramiento de las imágenes del mundo*, es decir, un desarraigo vital de la comprensión de lo real, centrada antes en puntos de vista concretos vinculados a tradiciones específicas, en favor de una perspectiva descentrada y cada vez más universalista²². Habermas quiere hacer patente que estas afirmaciones no son gratuitas. En particular, intenta mostrar cómo en el proceso de racionalización se impone un *desencantamiento* de las imágenes del mundo, fundadas en creencias religiosas o metafísicas²³. Su razonamiento dilucida de qué manera el presupuesto del acuerdo mínimo (analizado en la *lógica de la acción*), cobra, desde el punto de vista de la evolución, una concreción cultural e histórica. Debido, en efecto, a las contingencias que siempre amenazan a cualquier comunidad humana y a los cambios a los que se ve obligada en virtud de nuevas experiencias, el cuerpo social corre un alto riesgo de disgregación. Esa amenaza de disentiimiento sólo puede ser mermada con el respaldo del *consenso de fondo* que la tradición o la costumbre proporcionan. Al principio, el consenso está articulado por una fe no controlada, por una certeza inmediata respecto a convicciones tácitas, e incorpora un conjunto de habilidades, normas, lealtades o valores no problematizados. Ahora bien, ello supone que la distancia entre facticidad y validez ideal es mínima, que la tensión entre lo que vale aquí y ahora y lo que debe valer ha sido sofocada. El acuerdo posee una validez autoritaria que debe protegerse de toda crítica. Esa circunstancia explica el doble rostro, protector y coercitivo, que posee el consenso de fondo en las sociedades más antiguas. Y explica también la necesidad de una integración no dogmática. En el curso de la evolución social el elemento coercitivo del entendimiento se convierte en un obstáculo, no sólo por la represión que involucra, sino porque limita la diversidad. En la medida en que la sociedad crece y rebasa la mera existencia gregaria en grupos reducidos, todo se va haciendo más heterogéneo. Se produce una plu-

ralización de las formas de vida que reduce la convergencia de convicciones, y se origina también una diferenciación de tareas y roles sociales impuesta por las propias demandas de la *reproducción material*. De ese modo, diversas exigencias y tendencias se confrontan en el espacio social y el riesgo de disentimiento y desintegración reaparece con nuevos bríos. Las convicciones asumidas por veneración irreflexiva ya no pueden asistir al nuevo mundo de conflictos, pues, para decirlo con Weber, cada uno opta ya por intereses y valores que son como *dioses* diferentes. La coordinación de las acciones se ve forzada entonces a fundarse en un tipo de acuerdo deliberado, reflexivo, más consciente y voluntario. Un mundo de la vida dirigido por la tradición se convierte en un mundo de la vida orientado por la racionalidad discursiva.

¿Qué decir sobre esta tesis? La teoría dialógica de Habermas (y de Apel) pone en juego dos principios polares, facticidad y validez, facticidad e idealidad (idealidad contrafáctica). Ahora bien, de acuerdo con el supuesto descrito, concibe el progreso como una continua aproximación asintótica de la sociedad real a las condiciones de la ideal. La racionalización del mundo del mundo de la vida implica una evolución hacia una sociedad en la que los contenidos (¡todos!) del mundo de la vida pueden convertirse en objeto de argumentos. La facticidad sería, en el fondo, tematizable reflexivamente. Si esto es así, las condiciones de la facticidad son consideradas tácitamente como obstáculos cuya supresión es deseable. Y este punto de vista contradice la tesis, defendida, a nuestro juicio, con justicia por hermeneutas como Gadamer y fenomenólogos como M. Merleau-Ponty, según la cual las condiciones de la facticidad —el disenso, la pertenencia a condiciones históricas finitas, el "apriori corporal", etc.— son potencias positivas de la génesis de un "mundo de sentido" y de la "pertenencia a un mundo", y no sólo obstáculos. Todo ello quiere decir que la concepción habermasiano-apeliana del progreso sugiere una necesaria supresión paulatina de tales elementos de la facticidad. La facticidad se convierte en un *todavía no-racional*, sometida al yugo de la idealidad. El hiper-racionalismo obliga también a desestimar una crítica de patologías que sea "existencial"²⁴.

Si seguimos este razonamiento, concluiremos también que el pluralismo, tal y como lo han pensado Habermas y Apel, y precisamente porque pertenece a las condiciones de la facticidad, está condenado a una supresión en favor de una convergencia paulatina de los mundos de la vida. El contraargumento inmediato que esta crítica sugiere es el siguiente: las condiciones ideales que constituyen el punto de fuga de dicho proceso de convergencia son sólo formales. El progreso en racionalidad implica un progreso "formal" en la instauración de condiciones procedimentales de simetría, pero en absoluto un progreso "material" como convergencia de los modos de vida y concepciones de la realidad. Esta réplica posible fracasa si tomamos en cuenta la siguiente consideración. La forja de un

proceso de entendimiento es impensable si está fundada exclusivamente en el reconocimiento formal de ciertos derechos fundamentales; ese requisito es una condición necesaria del entendimiento, pero no suficiente, pues por sí mismo no puede garantizarlo; posee un carácter más bien limitativo en la medida en que evita la exclusión o segregación de posibles participantes en el discurso. Un proceso de entendimiento exige, más allá de esto, el reconocimiento recíproco de los "mundos de la vida" de los individuos o grupos que ingresan en el diálogo. Si no, ¿cómo podrían ser comprendidos sus argumentos y sus exigencias? El propio Habermas se ha visto forzado a afrontar multitud de críticas a su "formalismo", admitiendo que el procedimiento discursivo exige disposiciones que permitan la participación activa en el destino existencial del otro. En todo discurso práctico está supuesto un principio de solidaridad que impele a un reconocimiento de los demás, no sólo como miembros con iguales derechos, sino como individuos con una identidad irrepetible. Habermas llama a ese principio *Das Andere der Gerechtigkeit*, "lo otro de la justicia"²⁵. En ese sentido, llega a afirmar que los resortes universalizadores del discurso serían completamente impotentes si de la anticipación de una comunidad ideal no surgiera, al mismo tiempo, la "conciencia de una solidaridad irrevocable" y la "certeza de un hermanamiento en un contexto vital común", a lo que añade que la justicia es impensable sin la idea de una reconciliación²⁶. Con razón ha argumentado Axel Honneth que el resultado precedente encierra un presupuesto idealista y utópico ilusorio, pues supone aceptar que todos los hombres, más allá de las metas heterogéneas y distintas de sus específicos mundos de la vida, pueden reconciliarse sobre el suelo de un mismo mundo vital con idénticas metas y valores, supuesto que pasa por alto la circunstancia de que la pertenencia a formas de vida implica inexcusablemente un elemento de particularismo, de diferencia²⁷. En términos de Taylor, pensar el proceso del reconocimiento intersubjetivo como un proceso dirigido hacia una convergencia final convierte el ideal igualitario en un "igualitarismo", en un ideal que tiene por meta la nivelación de las diferencias²⁸.

Tanto la *pre-comprensión* general según la cual la facticidad puede y debe ser absorbida en un proceso de discusión argumentativa, como la derivación particular del "igualitarismo" implican una meta histórica a la que podríamos llamar *judicialización del mundo del mundo de la vida*. Es una *pre-comprensión patológica* porque tiene por horizonte someter la dimensión pre-reflexiva inherente a la existencia al yugo de los juicios argumentativos. Es *de civilización* porque expresa una de las más palpables tendencias de la actualidad occidental²⁹.

Las *patologías de civilización* aquí indagadas provienen, a nuestro juicio, de una errónea comprensión del significado de la racionalidad que la hace depender de conglomerados enfermizos de nuestra época, dentro de lo que hemos llamado, en otro lugar, "ficcionalización del mundo"³⁰.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1973), *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos vols.
———(1988): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Habermas, J. (1976): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
———(1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 (dos vols.).
———(1983), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
———(1986), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989.
———(1988), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
———(1991), *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
———(1992), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
———(1997), *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1998.
———(2002a): *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta.
———(2002b): *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili.
- Honneth, A. (1994a), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
———(1994b), "Das Andere der Gerechtigkeit —Habermas und die ethischen Herausforderung der Postmoderne", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 195-220.
- Sáez Rueda, L. (1996), "Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva", *Volubilis*, 4, pp. 35-53. http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Volubilis_exp_pre.pdf
- (2002), "¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas? —El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías", *Isegoría*, nº 1, 26, pp. 257-275. <http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Isegoria.pdf>
- (2004), "Comprensión y Convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico", en Zúñiga García, J.F./Acero Fernández, J.A./Pérez Tapias, J.A./Nicolás Marín, J.A/Sáez Rueda, L. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 423-438. http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Gadamer_2004.pdf
- (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- (2010), "Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital", *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, nº 1 (2010), pp. 125-146. <http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Ontologiapolitica.pdf>
- Taylor, Ch. (1992), "The Politics of Recognition", en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, Univ. Press.

Notas

- 1 Cfr. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 78-103.
- 2 *Ibid.*, pp. 101-103; esta perspectiva se desarrolla en todo el cap. I ("El derecho como categoría de la mediación social entre facticidad y validez").
- 3 Tales derechos son, fundamentalmente, los de propiedad, libertad de contrato — intercambio de bienes y servicios—, protección contra delitos, los ligados a garantías para la institución del matrimonio y de la familia y asociación privada (*Ibid.*, pp. 478, 481)
- 4 *Ibid.*, p. 488.
- 5 Se mezclan principios de una y otra en un mismo problema; el derecho privado tiene que servir, al mismo tiempo, a la realización de la justicia social; principios de la ética social penetran en la autonomía privada.
- 6 *Ibid.*, p. 500.
- 7 *Ibid.*, p. 490. V. pp. 493-497.
- 8 *Ibid.*, pp. 502-512.
- 9 Cfr. para lo que sigue *Ibid.*, pp. 490-532.
- 10 *Ibid.*, pp. 490-491.
- 11 *Ibid.*, pp. 491-2.
- 12 *Ibid.*, pp. 525-526.
- 13 Me permito remitir, respecto a esta problemática, a mis siguientes trabajos: Sáez Rueda, L., "Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva", *Volubilis*, 4 (1996), pp. 35-53; Sáez Rueda, L., "¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas? —El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías", *Isegoría*, n. 1, 26 (2002), pp. 257-275 y Sáez Rueda, L., "Comprensión y Convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico", en Zúñiga García, J.F./Acero Fernández, J.A./Pérez Tapias, J.A./Nicolás Marín, J.A./Sáez Rueda, L. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 423-438.
- 14 He intentado justificar este horizonte de investigación en Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009 (especialmente, capítulos 1, 2, 6.2., 10.2 y 10.3. De acuerdo con ello, es posible realizar una ontología política como crítica de patologías de civilización. Me permito remitir a Sáez Rueda, L., "Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital", *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, nº 1 (2010), pp. 125-146.
- 15 Cfr. Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 59-61.
- 16 Cfr. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, cap. IV.
- 17 Cfr. Apel, K.-O., *Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 308-370.
- 18 Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 66.
- 19 Textos centrales son a este respecto Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*,

- Madrid, Taurus, 1987, vol. I, cap. IV y vol. II, cap. VI.
- 20 Profundizamos esta aseveración en Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., cap. 10.
 - 21 Prefacio a la reedición, en 1990, de Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. gili, 2002.
 - 22 Cfr. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., I, pp. 99-110.
 - 23 *Ibid.*, I, pp. 249-285 y II, pp. 169-214.
 - 24 He tratado este tema en extensión en Sáez Rueda, L. "¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas? —El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías—", loc. cit.
 - 25 Cfr. Habermas, J., *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 71-74.
 - 26 *Ibid.*, p. 72.
 - 27 Cfr. Honneth, A., "Das Andere der Gerechtigkeit —Habermas und die ethischen Herausforderung der Postmoderne", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), pp. 218-220.
 - 28 Taylor, Ch., "The Politics of Recognition", en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, Univ. Press, 1992, pp. 37 ss.
 - 29 Profundizo en esta temática en Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., pp. 250 ss.
 - 30 He intentado formular una crítica general a la nueva ilustración de Habermas y Apel en este sentido en Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., especialmente en capítulos 6, 9 y 10.