

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**Departamento de Filosofía IV**  
**(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento )**



**RAZÓN COMUNICATIVA Y LEGITIMIDAD  
DEMOCRÁTICA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**José Luis López y López de Lizaga**

Bajo la dirección del doctor  
Jacobó Muñoz Veiga

**Madrid, 2008**

- **ISBN: 978-84-692-0060-5**

# **Razón comunicativa y legitimidad democrática**

Tesis Doctoral

José Luis López y López de Lizaga  
Director: Prof. Jacobo Muñoz Veiga  
Codirección: Prof. A. Jiménez Perona

Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
Octubre de 2007



*A mis padres.*



## Índice

<b>Prólogo</b> .....	p. 9
<b>Abreviaturas de las obras de Habermas más citadas</b> .....	p. 13

### **Parte I: Razón comunicativa y teoría social.**

<b>1. Introducción: Teoría de la acción y teoría de sistemas</b> .....	p. 17
<b>2. El marco conceptual de la teoría de sistemas de Luhmann</b>	
2.1. El enfoque metodológico de Luhmann: la “Ilustración deslustrada por el funcionalismo .....	p. 29
2.2. La “reducción de complejidad” como operación fundamental de los sistemas.....	p. 31
2.3. La redefinición sistémica del concepto sociológico de “sentido”.....	p. 35
2.4. La subordinación del concepto de sentido lingüístico a la teoría de sistemas.....	p. 38
2.5. La redefinición funcionalista de la intersubjetividad y la comunicación.....	p. 43
<b>3. Integración social e integración sistémica</b> .....	p. 47
3.1. Integración social e integración sistémica: Parsons, Weber, Durkheim.....	p. 48
3.2. Críticas de Habermas a la teoría de los “medios de regulación” de Parsons: diferencias estructurales entre dinero, poder y lenguaje.....	p. 59
<b>4. El “efecto de vínculo” de los actos de habla: la teoría de la integración social de Habermas</b>	
4.1. La teoría de los actos de habla: Austin.....	p. 71
4.2. La teoría de los actos de habla de Habermas: compromisos ilocucionarios y pretensiones de validez.....	p. 77
4.3. Implicaciones para la teoría sociológica: el “efecto de vínculo” de los actos de habla y la transformación de la integración social.....	p. 86
<b>5. Dificultades de un concepto generalizado de integración sistémica: La teoría de los “medios” de Luhmann</b> .....	p. 93
5.1. Los “medios” como equivalentes funcionales de la religión y la moral.....	p. 95
5.2. Función y estructuras de los medios sistémicos.....	p. 99
5.3. Dificultades de la teoría de los medios: la “comunicación moral”, los medios no tecnificables (arte, amor), y el medio “valor” .....	p. 102

<b>6. Sistemas políticos: la legitimación según Luhmann</b> .....	p. 117
6.1. El funcionamiento del sistema político y la producción administrativa de legitimación.....	p. 118
6.2. Crítica del concepto de legitimidad de Luhmann: el fenómeno de las crisis de legitimación.....	p. 129

## **Parte II: Razón comunicativa y legitimidad democrática.**

<b>1. Introducción</b> .....	p. 139
<b>2. Razón comunicativa y razón práctica: la ética del discurso.</b>	
2.1. Apel y Habermas: dos acepciones de la ética del discurso.....	p. 147
2.2. Apel: la “norma ética fundamental” como principio trascendental de la argumentación	
1. Planteamiento del problema.....	p. 151
2. Argumentación trascendental y “contradicción performativa”.....	p. 156
3. La “norma ética fundamental”, presupuesta trascendentalmente en toda argumentación.....	p.161
2.3. Habermas: el principio de universalización como regla de argumentación	
1. La pretensión de objetividad del lenguaje moral cotidiano. Crítica al intuicionismo ético (Moore).....	p. 169
2. Los problemas de la teoría de la verdad como correspondencia y la propuesta de una teoría consensual de la verdad.....	p. 175
3. <i>Excursus</i> : Los problemas de la teoría consensual de la verdad y la reformulación de Habermas en <i>Verdad y justificación</i> .....	p. 182
4. La teoría consensual de la corrección normativa.	
1. El razonamiento práctico.....	p. 187
2. La transformación discursiva del imperativo categórico kantiano.....	p. 192
2.4. Tránsito a la filosofía del derecho y la filosofía política.	
1. Estatuto y relación de los principios (U) y (D).....	p. 199
2. Racionalidad y sociedad: implicaciones políticas de la ética del discurso.....	p. 211

<b>3. La teoría discursiva del derecho y la oposición entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico.</b>	
3.1. La pretensión de legitimidad como rasgo constitutivo de los sistemas jurídicos.....	p. 223
3.2. Iusnaturalismo y positivismo	
1. El iusnaturalismo y el problema de la inseguridad jurídica.....	p. 231
2. El positivismo jurídico y el problema de la injusticia legal.....	p. 237
3.3. La teoría discursiva del derecho.....	p. 243
1. Ética del discurso y legitimidad jurídica: la perspectiva de un “iusnaturalismo procedimental” ( <i>Tanner Lectures</i> de 1986)....	p.245
2. Dificultades normativas del modelo de legitimación del derecho en <i>Facticidad y validez</i> (1992).....	p. 256
3. La “complementariedad” de derecho y moral y su reinterpretación funcionalista.....	p. 269
<b>4. La teoría discursiva de la política: del socialismo democrático a la democracia deliberativa.</b>	
4.1. Filosofía del derecho y filosofía política.....	p. 277
4.2. Derechos naturales liberales vs. soberanía popular republicana	
1. Liberalismo.....	p. 283
2. Republicanismo.....	p. 288
3. La reinterpretación discursiva de la “voluntad general” y la síntesis de liberalismo y republicanismo.....	p. 291
a. La conexión de Estado de derecho y democracia y el problema de los “Estados decentes” (Rawls).....	p. 300
b. El problema del estatuto de los derechos fundamentales (Höffe).....	p. 303
4.3. Democracia y socialismo: implicaciones igualitaristas de la teoría de la racionalidad comunicativa.....	p. 307
1. La esfera pública: racionalización y supresión del poder.....	p. 311
2. Democracia y capitalismo: teoría de las crisis de legitimación.....	p. 322
4.4. La irreversibilidad de la diferenciación sistémica y la “política deliberativa”:	
1. Cambio de función de la esfera pública en <i>Facticidad y validez</i> ....	p. 333
2. Problemas de la “política deliberativa”: racionalización, funcionalización, desigualdad.....	p. 342
<b>5. Final: sistemas sociales, democracia y la rehabilitación de la religión.....</b>	<b>p. 361</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>p. 383</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>p. 389</b>



## Prólogo

Este trabajo es un estudio de la teoría social y política de Jürgen Habermas. A pesar de su extensión considerable, no pretende ser un estudio exhaustivo de la obra de este autor, notoriamente amplia y compleja; y ni siquiera aspira a abordar la totalidad de los problemas de su teoría sociológica y su teoría política. Nuestra investigación se ciñe a examinar los logros, pero también las dificultades, de la aplicación del concepto de racionalidad comunicativa a la construcción de la teoría de la sociedad y de la teoría política. Y su estructura es bastante simple: a grandes rasgos, nuestra argumentación intentará mostrar que esos “logros” se localizan principalmente en el terreno de la teoría sociológica, mientras que, en nuestra opinión, los “problemas” afectan más bien a la teoría política.

Cada una de las dos partes de este escrito se ocupa de uno de estos aspectos de la obra de Habermas. La primera parte, que hemos titulado *razón comunicativa y teoría social*, examina la tesis principal de la teoría sociológica de Habermas, a saber: la tesis de que el *lenguaje* es el mecanismo originario de la integración social. Esta tesis, sin embargo, es indisociable de otra más fundamental, que constituye igualmente el núcleo de la sociología de Habermas, a saber: la tesis de que el lenguaje incorpora en su propia estructura la posibilidad de una forma de acción social que elimina las relaciones de poder, o por decirlo en la terminología que emplea Habermas, una forma de acción social “libre de dominio” [*herrschaftsfrei*]. Por razones que se aclararán más adelante (en la Introducción de la primera parte), para contrastar estas dos tesis de Habermas hemos optado por un procedimiento indirecto: la comparación de la teoría de Habermas con la teoría de un gran rival, el sociólogo alemán Niklas Luhmann. Esta comparación mostrará las dificultades de una teoría sociológica que, a diferencia de la de Habermas, no reconoce en la comunicación lingüística ningún potencial de racionalidad, ni admite tampoco que el lenguaje posibilite una forma de interacción libre de dominio. Para resumir en una sola frase la argumentación que desarrollaremos en la primera parte de este escrito, diremos que la falta de un concepto de *razón comunicativa* es la raíz de

estas dificultades de la teoría sociológica de Luhmann; dificultades que, a nuestro juicio, confirman indirectamente las tesis principales de la teoría de Habermas.

Las dificultades de la sociología de Luhmann aparecen en primer término en la teoría de la *integración social*, pero se reproducen en el análisis de ámbitos de acción social específicos. El análisis de dos de estos ámbitos, los subsistemas jurídico y político, nos permitirán enlazar con la segunda parte de este escrito. En esta parte, recordémoslo, dejaremos atrás los “logros” de Habermas para pasar a ocuparnos de los “problemas” de aplicación de su concepción de la racionalidad comunicativa al terreno de la teoría política. Debemos indicar, ya en este punto, que nuestro análisis de la teoría política de Habermas incorpora también la teoría del derecho. Esto se debe a que derecho y política aparecen indisolublemente unidos en la teoría de Habermas, pues ambos están sometidos a un mismo principio de legitimidad democrática. La legitimación democrática de las leyes y del poder político es, según Habermas, la única forma de legitimidad racionalmente aceptable en las condiciones de una cultura secularizada y pluralista (o en términos de Habermas, “postmetafísica”). Por otra parte, ambos ámbitos comparten los mismos problemas, derivados de la doble perspectiva, sociológica (o descriptiva) y filosófica (o normativa), que adopta Habermas como teórico político y como filósofo del derecho. Desde el punto de vista normativo, el concepto de racionalidad comunicativa sólo puede concretarse en una teoría de la *legitimidad democrática* que hace depender la legitimidad de las normas jurídicas y de las instancias de poder político del consentimiento racional de quienes deben someterse a ellas. Este principio de legitimidad democrática encuentra una fundamentación en la teoría de la racionalidad y en la teoría ética de Habermas (conocida como “ética del discurso”), de la que nos ocuparemos en los primeros capítulos de la segunda parte. Ahora bien, la mediación de esta perspectiva normativa con la teoría sociológica, y en particular con aquellos elementos que Habermas toma de la teoría sociológica de Luhmann, introduce en la teoría de Habermas tensiones importantes y, en nuestra opinión, no bien resueltas. Contra su propósito inicial, la teoría discursiva del derecho desembocará en una nueva versión de un positivismo jurídico no muy diferente, en el fondo, del que defiende Luhmann. Y por su parte, la teoría discursiva de la política tendrá dificultades para conciliar la exigencia de una democracia radical e igualitaria, fundada directamente en el concepto de racionalidad comunicativa; y la imagen de una sociedad diferenciada en subsistemas funcionales cosificados, sumamente refractarios a la democratización. Ante estas tensiones, como veremos, Habermas termina optando

por una extraña síntesis de normativismo y realismo: su teoría prácticamente presenta como realizado un proyecto político que, simultáneamente, declara irrealizable.

Así pues, en cierto modo las conclusiones de la segunda parte de este estudio son opuestas a las de la primera parte. Y parecen, además, dar la razón a Luhmann contra Habermas. Pues al ensamblar las dos dimensiones, sociológica y política, de la ambiciosa y compleja obra de Habermas, el resultado es una imagen paradójica de la sociedad contemporánea: si bien la teoría sociológica no puede prescindir, en el nivel de sus categorías fundamentales, de un concepto de acción social mediada por el entendimiento lingüístico que anticipa los rasgos de las relaciones sociales emancipadas, lo cierto es que, al mismo tiempo, las posibilidades de expansión de esta forma de acción social parecen cada vez menores. Lo confirman las contradicciones de la teoría jurídica y política de Habermas con su propia teoría ética y su teoría de la racionalidad comunicativa. Y lo confirma también, como veremos en el último capítulo, la sorprendente rehabilitación, en los más recientes escritos de Habermas, de las formas de integración social que proporcionan las religiones.

En las páginas que siguen, las obras de Habermas se citan por el original alemán, aunque en muchas ocasiones hemos consultado y transcrito (modificándolas a veces) las traducciones castellanas disponibles. Las obras de Habermas que más hemos empleado se citan de acuerdo con las abreviaturas que figuran en la página siguiente. Los datos bibliográficos completos de estas obras, así como de todas las otras que aparecen citadas, figuran en el apartado de bibliografía con que concluye este trabajo.



## Abreviaturas de las obras de Habermas más citadas

- Diskursethik** – “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*
- Entgegnung** – “Entgegnung”, en A. Honneth / H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002
- EDE** – *Erläuterungen zur Diskursethik*
- EI** – *Erkenntnis und Interesse*
- FG** – *Faktizität und Geltung*
- LS** – *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*
- ND** – *Nachmetaphysisches Denken*
- PDM** – *Der philosophische Diskurs der Moderne*
- RHM** – *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*
- SÖ** – *Strukturwandel der Öffentlichkeit*
- TK** – *Texte und Kontexte*
- TKH I** – *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 1
- TKH II** – *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 2
- UP** – “Was heisst Universalpragmatik?”, en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*
- WR** – *Wahrheit und Rechtfertigung*
- WT** – “Wahrheitstheorien”, en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*
- ZNR** – *Zwischen Naturalismus und Religion*



# Parte I

## Razón comunicativa y teoría social

“Aquello que nos sitúa por encima de la naturaleza es precisamente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje queda establecida *para nosotros* la emancipación. Con la primera proposición se expresa inequívocamente la intención de un consenso universal y no coaccionado. La emancipación es la única idea de la que somos dueños, en el sentido filosófico tradicional.”

J. Habermas, “Conocimiento e interés”



## Capítulo 1. Introducción: Teoría de la acción y teoría de sistemas.

La confrontación entre las obras de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann no ha sido establecida artificialmente por los intérpretes y estudiosos de la teoría sociológica, sino que se trata de un debate que ha enfrentado a los propios autores durante muchos años, y que ha contribuido de manera muy importante a perfilar las posiciones de ambos. Desde los años sesenta y hasta la muerte de Luhmann, ocurrida en 1998, ambos autores mantuvieron en sus escritos una discusión constante acerca del marco categorial que debe adoptar la teoría de la sociedad, y acerca de las implicaciones que, para el análisis y enjuiciamiento normativo de los fenómenos sociales, tiene la adopción de un determinado marco frente a otro. Además del volumen que Luhmann y Habermas publicaron conjuntamente en 1971,<sup>1</sup> las referencias y alusiones mutuas son constantes en sus obras: suelen ser explícitas en el caso de Habermas (que ha dedicado a Luhmann capítulos enteros de sus obras sociológicas), y más indirectas, sibilinas e irónicas en el caso de Luhmann. El lector tiene a menudo la impresión de que Habermas se toma más en serio el debate, mientras que Luhmann lo aborda desde una posición más distanciada o más frívola. Sin embargo, la discusión es igualmente relevante para ambos autores, pues enfrenta dos paradigmas sociológicos que, si bien son profundamente diferentes por su estilo y sus intenciones, comparten muchos supuestos comunes.

Los enfoques metodológicos de “teoría de la acción” y “teoría de sistemas” designan las posiciones respectivas de Habermas y Luhmann en esta confrontación.<sup>2</sup> Una manera sencilla de exponer la diferencia entre estos dos enfoques podría ser ésta: la teoría sociológica de Habermas toma como punto de partida para abordar ciertos fenómenos sociales fundamentales (prioritariamente el fenómeno de la *integración social*) las *acciones* e intenciones de los participantes. Al asumir este enfoque, Habermas se inscribe en una importante corriente sociológica en la que destaca sobre todo la figura de Max Weber, si bien Habermas amplía el marco conceptual de la teoría

---

<sup>1</sup> J. Habermas/ N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971.

<sup>2</sup> Sobre los orígenes de la oposición entre teoría de la acción y teoría de sistemas puede consultarse la correspondencia entre A. Schütz y T. Parsons, *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel*, Frankfurt, 1977.

weberiana de la acción social mediante la introducción del *lenguaje* como mecanismo primario de integración social. Luhmann, por su parte, no toma como punto de partida para la consideración de esos mismos fenómenos las acciones intencionales de sujetos humanos, sino las operaciones de *sistemas autorregulados* que mantienen su identidad frente a un entorno. El modelo que la teoría de sistemas hace extensivo a la sociología lo proporcionan las máquinas o los organismos,<sup>3</sup> mientras que las acciones intencionales de los sujetos humanos ocupan una posición secundaria. Pero hay que comprender correctamente esta premisa. Como es obvio, la teoría de sistemas no afirma que los individuos humanos no existen (pues, ¿qué podría querer decir esto?), o que carecen de importancia para las ciencias sociales. Pero sus operaciones quedan reinterpretadas como operaciones sistémicas; es decir, quedan descritas por medio de los mismos conceptos que se aplican a los sistemas autorregulados no humanos. En la obra *Sistemas sociales*, dedicada a clarificar la aplicación de la teoría de sistemas al ámbito de los fenómenos sociales en general, Luhmann distingue tres niveles de especificación de la teoría de sistemas. En un primer nivel se encuentra la teoría general de sistemas (o de los sistemas como tales). A continuación se sitúa la aplicación de esta teoría a la descripción del funcionamiento de las máquinas, los organismos, los sistemas sociales y los sistemas psíquicos. Y a su vez, el nivel de los sistemas sociales se subdivide en la teoría de las interacciones, las organizaciones y las sociedades.<sup>4</sup> La hipótesis metodológica de Luhmann es, pues, ésta: *todos* esos fenómenos, aparentemente tan dispares y, desde luego, tan heterogéneos desde una perspectiva precientífica, pueden describirse mediante el marco conceptual general de la teoría de sistemas.

Ahora bien, esta alternativa entre teoría de la acción y teoría de sistemas involucra otras oposiciones que tienen mucha importancia más allá del ámbito estricto de la metodología de las ciencias sociales. En estas páginas nos ocuparemos sobre todo de algunas de ellas, estrechamente relacionadas entre sí, y que podemos caracterizar en los siguientes términos: la oposición entre una actitud metodológica de *desenmascaramiento* de la perspectiva de los participantes en la acción social, frente a una metodología que se atiene (parcialmente al menos) a dicha perspectiva; la oposición

---

<sup>3</sup> La teoría de sistemas Luhmann pasa de un primer modelo cibernético a un modelo biológico. Cf. sobre esto N. Luhmann, *Sistemas sociales*, Barcelona, 1991, pp. 32 y sigs.; F. Vallespín, “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, en: F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, 1995, p. 315; D. Horster, *Niklas Luhmann*, München 1997, pp. 48 y sigs.

<sup>4</sup> N. Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 27.

entre *formas de integración social*; y la diferencia de actitudes hacia los fenómenos de *cosificación* de las relaciones sociales. Veamos brevemente en qué consisten estas oposiciones, que nos ocuparán en las próximas páginas.

1. En primer lugar, la teoría de sistemas adopta una actitud de *extrañamiento* hacia las interpretaciones que tienen de los fenómenos sociales los propios participantes en la acción social: lo que describe la sociología sistémica no coincide con la experiencia de los actores sociales mismos. Al igual que sucede con las ciencias de la naturaleza, también la teoría de sistemas ofrece una imagen del mundo (en su caso, del mundo social) radicalmente distinta, e incluso opuesta, a las certezas e interpretaciones de lo que, con Sellars, podemos llamar la “imagen manifiesta” de la realidad social, es decir, la imagen que tenemos de dicha realidad no en tanto que científicos sociales, sino en tanto que actores sociales.<sup>5</sup> Esto tiene importancia sobre todo por lo que respecta a aquellos fenómenos que presentan una dimensión *normativa*, como la moral, el derecho o la política. La teoría de sistemas intenta mostrar que, por ejemplo, las pretensiones de validez de las normas morales, o las pretensiones de legitimidad de las normas jurídicas o de las instituciones políticas, son susceptibles de una reinterpretación *funcionalista* que revela su contribución a la estabilidad y reproducción de los sistemas sociales. Este aspecto funcional sería, según la teoría de sistemas, el verdadero sentido de dichos fenómenos, mientras que su apariencia normativa, que es la que predomina para la conciencia precientífica, sería únicamente un efecto de superficie, o una ilusión a su vez funcionalmente necesaria (como veremos en el caso de la legitimidad de los sistemas jurídicos y políticos). Por consiguiente, la elección de la teoría de sistemas frente a la teoría de la acción como marco metodológico de la teoría de la sociedad implica por sí misma la adopción de esa actitud de *desenmascaramiento* del sentido manifiesto de los fenómenos que caracteriza a las llamadas “filosofías de la sospecha”. Pero, como veremos, esto no sitúa a Luhmann en el campo de la teoría crítica. Todo lo contrario: la teoría de sistemas emplea su metodología desenmascaradora contra las pretensiones de una teoría crítica de la sociedad como la que representa Habermas, es decir, una teoría que se propone *enjuiciar normativamente* (y no sólo describir) las relaciones e instituciones sociales.

---

<sup>5</sup> Sobre la oposición entre la imagen manifiesta y la imagen científica del mundo (especialmente en relación con las ciencias de la naturaleza), cf. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, 1966, cap. 1.

Se diría, pues, que las teorías de Luhmann y Habermas son completamente antagónicas, tanto por lo que atañe a sus métodos como a sus intenciones críticas. Sin embargo, estas importantes diferencias no deben ocultar la afinidad que, de otro lado, existe entre ambos teóricos. Es cierto que la teoría luhmanniana se apoya en un marco conceptual que prescinde de entrada, y de un modo radical, de la perspectiva de los participantes en la interacción. Pero, por otro lado, la operación específica de los sistemas sociales es, para Luhmann, la *comunicación*, el intercambio de actos lingüísticos. La comunicación diferencia a los sistemas sociales de otros sistemas, como son los organismos, las máquinas, o las conciencias (a las que Luhmann llama “sistemas psíquicos”): “Todas las formaciones de sistemas en la sociedad dependen (...) de la comunicación, en caso contrario no podría decirse que tienen lugar en la sociedad.”<sup>6</sup> Puede hablarse de sistemas *sociales* en la medida en que existen comunicaciones, actos de habla o de escritura. Y el límite externo de la sociedad, el punto en el que comienza la naturaleza es, precisamente, el punto en el que cesa la comunicación. Ya sólo este aspecto basta para conectar la teoría de Luhmann con la de Habermas, y de un modo que no es, en absoluto, periférico. Pues también para Habermas la forma primaria de la acción social es la acción mediada por la comunicación, y no, por ejemplo, la anticipación monológica de las intenciones ajenas que tiene lugar en las interacciones estratégicas. De modo que, a través del concepto de comunicación, la teoría de la acción comunicativa y la teoría de sistemas se acercan considerablemente.

Esta afinidad entre ambas teorías puede mostrarse también en sentido inverso, es decir, partiendo de la teoría sociológica de Habermas. En efecto, esta teoría se construye sobre el concepto de acción, y prioritariamente, sobre el concepto de acción comunicativa. Pero Habermas recurre *también* a la teoría de sistemas para describir determinados ámbitos de acción social. Son aquellos que tienen la peculiaridad de haber alcanzado un grado de complejidad suficiente como para que la interacción se regule a través de lo que la teoría de sistemas llama “medios de regulación” o “medios de control”.<sup>7</sup> Como veremos más adelante, los “medios” son mecanismos simbólicos que facilitan la interacción, garantizando así que los sistemas sociales cumplan sus

---

<sup>6</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1998, t. 1, p. 14.

<sup>7</sup> Utilizo aquí el término de Parsons (“*steering media*”). Por razones que veremos más adelante, y que están relacionadas, precisamente, con la posición central de la comunicación en la teoría de Luhmann, éste emplea el término “*medios de comunicación*” (*Kommunikationsmedien*). Sin embargo, en lo que sigue, me atenderé en general a la terminología de Parsons, principalmente para evitar la confusión que el concepto de Luhmann provoca en castellano entre estos mecanismos de integración social y los medios de comunicación de masas (prensa, radio, televisión, etc.). Habermas, quizás también para evitar esta confusión (que en alemán también puede aparecer), suele hablar simplemente de “medios” (*Medien*).

funciones específicas. Luhmann los define como “dispositivos semánticos que posibilitan que algunas comunicaciones en sí improbables tengan éxito, pese a todo”<sup>8</sup>. En la teoría sociológica de Habermas, los ámbitos regulados por “medios” son aquellos a los que corresponde la *reproducción material* de la sociedad, que podemos caracterizar, en términos muy generales, como la garantía de la subsistencia física de los individuos y la preservación de los límites externos del sistema social. En la sociedad moderna, los subsistemas encargados de estas funciones de reproducción material son el *mercado* (sistema económico) y el *Estado* (sistema político). Y los medios de control que regulan la interacción en estos subsistemas son el *dinero* y el *poder*, respectivamente.<sup>9</sup> Así, la diferencia entre teoría de la acción y teoría de sistemas se corresponde con la distinción entre dos formas de integración de la sociedad: la integración social y la integración sistémica.

2. Más adelante trataremos con detenimiento el problema de la integración social y de la solución que proponen para este problema tanto la teoría de la acción comunicativa de Habermas como la teoría de sistemas de Luhmann. Sin embargo, no estará de más que anticipemos aquí algunos aspectos, a fin de entender las razones que inducen a Habermas a conciliar en su teoría sociológica dos enfoques tan dispares, y aún antagónicos, como son la teoría de la acción y la teoría de sistemas. Habermas establece como punto de partida de su teoría sociológica un concepto de integración *social* mediada por el entendimiento lingüístico que perfecciona, con el arsenal conceptual de la teoría de los actos de habla, la concepción de la integración normativa de Durkheim, Weber o el primer Parsons. Como veremos, Habermas comparte con estos tres clásicos de la sociología la convicción de que sólo la referencia a normas compartidas por los actores sociales puede dar cuenta del fenómeno del que debe ocuparse en primer término toda teoría de la sociedad, a saber: el fenómeno de la estabilidad del *orden social*. Por el contrario, si únicamente se dispone de un concepto de racionalidad con arreglo a fines (en el sentido de Weber) o de racionalidad instrumental (en el sentido de Horkheimer), y se concibe a los actores sociales como sujetos que interactúan entre sí de un modo puramente estratégico, no es posible explicar por qué la sociedad no se disgrega permanentemente en un retorno al estado de naturaleza hobbesiano; o al menos, no es posible explicar la estabilidad de la interacción más allá de ciertos contextos sociales muy acotados, como son las interacciones

---

<sup>8</sup> N. Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt, 1994, p. 21.

<sup>9</sup> Habermas, TKH II, cap. VI, pp. 171 y sigs., especialmente pp. 205 y sigs.

económicas en el mercado. Más allá del marco categorial definido por la racionalidad instrumental de los sujetos y por las relaciones estratégicas entre ellos, la teoría sociológica necesita (a diferencia, quizás, de la ciencia económica) un concepto más amplio de racionalidad, de acción y de interacción; un concepto que recoja la capacidad de los actores sociales de comprometerse con normas y valores compartidos, y que permita dar cuenta, por tanto, del fenómeno de la integración de la sociedad. Max Weber recurrió a su célebre tipología de la acción, y especialmente al concepto de acción “racional con arreglo a valores”, para resolver estas dificultades categoriales de la teoría sociológica.<sup>10</sup> Por su parte, Habermas reformula el concepto de integración social normativa, tal como se encuentra en Weber o Durkheim, mediante la teoría de la comunicación. De acuerdo con Habermas, al menos en las sociedades contemporáneas la clave para diferenciar la integración social de las interacciones puramente estratégicas no debe buscarse en los valores y normas compartidos por los actores sociales, sino más bien en la cohesión que generan lo que Habermas llama *procesos de entendimiento lingüístico* (o por emplear una terminología más técnica, el efecto de vínculo que tiene el elemento ilocucionario de los actos habla). Mediante esta modificación, la teoría de Habermas puede dar cuenta, mejor que las de sus predecesores, de las diferencias específicas entre las formas de integración social en las sociedades premodernas y en las sociedades modernas, que se caracterizan precisamente por la creciente desaparición de un horizonte de valores, tradiciones, cosmovisiones y creencias compartidos por todos los actores sociales.

Ahora bien, para Habermas las posibilidades de coordinar la acción social no se agotan en la alternativa entre interacción estratégica e integración social normativa (ya se trate de la integración fundada en valores compartidos, o bien en procesos de entendimiento lingüístico). Para describir los ámbitos de acción social a los que compete la reproducción material de la sociedad (la economía y la administración estatal), Habermas recurre al paradigma de la teoría de sistemas. La razón de ello estriba en que, según Habermas, tanto el funcionamiento como la evolución de la economía de mercado y de la administración de los grandes Estados modernos “encarnan una razón funcionalista”<sup>11</sup>; es decir, obedece a una lógica propia, desligada de las intenciones subjetivas de los actores sociales. Pero sobre todo (y ésta segunda razón es la que más

---

<sup>10</sup> M. Weber, “Conceptos sociológicos fundamentales”, § 2, en: *Economía y sociedad*, Madrid, 1993, p. 20.

<sup>11</sup> Cf. Habermas, “Entgegnung”, en: A. Honneth/H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 2002, p. 378.

nos interesa en nuestro contexto), estos dos ámbitos requieren una descripción que se sirva de las categorías de la teoría de sistemas porque en ellos se observa un tipo de integración social específicamente diferente tanto de la interacción estratégica como de la integración social normativa o comunicativa. Se trata de esa forma de integración que operan los medios de comunicación o de control, y que Habermas denomina “integración sistémica” [*Systemintegration*] por oposición a la “integración social”.<sup>12</sup> En el caso del mercado, la interacción está regulada por el medio “dinero”; en el del Estado, es el “poder” el mecanismo que media las acciones sociales. El dinero y el poder constituyen códigos especiales, fijan las condiciones de comunicación e interacción en el contexto del mercado y en el de la administración estatal. Estos medios tienen la peculiaridad de haber quedado “deslingüistizados”<sup>13</sup>, es decir, de sustituir el *entendimiento lingüístico* como mecanismo de coordinación de la interacción.

En este último aspecto estriba la diferencia decisiva entre la integración sistémica y la integración social (a través de normas compartidas de antemano, o a través de procesos de entendimiento). La distinción entre una forma de integración social en la que interviene el lenguaje y una forma de integración a través de medios como el dinero o el poder no implica que en los ámbitos integrados sistémicamente desaparezca el lenguaje o la comunicación.<sup>14</sup> Es obvio que también en las interacciones en el mercado y en el Estado cumple el lenguaje una función relevante: los intercambios económicos se establecen a través de actos de habla, y otro tanto sucede en la relación entre la administración y los ciudadanos. Pero a pesar de esta presencia del lenguaje en los ámbitos integrados a través de medios, no debe perderse de vista que la formación de medios sistémicos suspende y elimina tendencialmente los procesos de

---

<sup>12</sup> Cf. por ejemplo TKH II, pp. 173 y sigs.

<sup>13</sup> Habermas, TKH II, 267 y sigs.

<sup>14</sup> Es importante insistir en esto, a fin de evitar algunos malentendidos frecuentes entre los intérpretes de la *Teoría de la acción comunicativa*. Estos malentendidos se deben a que Habermas no sólo define los sistemas sociales como sistemas codificados que excluyen los procesos de entendimiento, sino también como sistemas que entrelazan las consecuencias no intencionales de las acciones (cf. por ejemplo TKH II, p. 179). Este segundo aspecto es importante para comprender la naturaleza de algunos sistemas como el económico, pues el comportamiento de los mercados obedece a leyes cuasi-naturales que surgen de la interacción no coordinada de los agentes económicos y que son independientes de las intenciones de éstos. Sin embargo, es mucho más difícil reconocer este rasgo en otros ámbitos, empezando por el sistema político. Por consiguiente, en este escrito hemos preferido atenernos a una comprensión de los sistemas como ámbitos de interacción cosificados en el sentido de una codificación completa de la comunicación. Éste es, además, el sentido que tiene en los textos de Luhmann el concepto de integración sistémica. Sobre los problemas y malentendidos que provoca la doble caracterización de los sistemas sociales en Habermas, cf. Th. McCarthy, “Komplexität und Demokratie”, en: A. Honneth / H. Joas, *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 2000; y también A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1994, cap. 9; Ch. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, Frankfurt, 1994, pp. 80 y sigs. Habermas ha tratado también este asunto en su réplica (“Entgegnung”), publicada en el volumen editado por Honneth y Joas.

entendimiento lingüístico, en los que los participantes coordinan sus acciones sobre la base de un acuerdo alcanzado entre ellos. El dinero y el poder no eliminan el lenguaje, pero codifican las posibilidades de comunicación en unos términos que los actores sociales ya no pueden discutir ni negociar. Es verdad que hay excepciones: en ciertos contextos de intercambio mercantil sencillo (por ejemplo, en la relación que se establece entre un comprador y un pequeño comerciante) aún es posible algún tipo de negociación económica circunstancial, como el regateo. También es posible que un funcionario discuta en su oficina la autoridad de su superior directo, o que un ciudadano indignado se encare con la persona que le atiende en la ventanilla de una oficina pública. Pero estos intentos de reintroducir los procesos de entendimiento ya sólo pueden aparecer *en los márgenes* de subsistemas que, en general, han quedado codificados por los medios en condiciones no negociables. El mercado está monetarizado y fija los precios de un modo anónimo, y el Estado se articula por relaciones jerárquicas de poder.

3. El problema de la cosificación de las relaciones sociales aparece precisamente en este punto, es decir, como un aspecto de la distinción entre integración social e integración sistémica. Para comprender en qué consiste esta cosificación desde la perspectiva de la teoría sociológica de Habermas, hay que partir de la distinción entre las formas de integración social de las sociedades premodernas, basada en normas inscritas en *tradiciones* culturales incuestionables; y la integración basada en el *acuerdo* que alcanzan los propios participantes en la interacción a través de procesos de entendimiento. En los términos de su teoría de la comunicación, Habermas define las formas tradicionales de integración social como formas basadas en un “acuerdo normativamente adscrito”, al que contraponen el “acuerdo comunicativamente alcanzado” por los actores que coordinan sus acciones mediante procesos de entendimiento.<sup>15</sup> Pues bien, el hecho es que los medios de integración sistémica, como el dinero y el poder, suplantando *ambas* formas de acuerdo. Los medios erosionan, en primer lugar, las formas de integración normativa que caracteriza a las sociedades tradicionales, premodernas. Esto es particularmente evidente en el caso de la monetarización de las relaciones sociales que impone la economía de mercado, un proceso que retrata inmejorablemente un famoso pasaje del *Manifiesto comunista*:

---

<sup>15</sup> Sobre la distinción entre estas dos formas de acuerdo, cf. por ejemplo TKH I, pp. 455-456. Más adelante nos ocuparemos más en detalle de la diferencia entre ambas.

“Allí donde ha llegado a dominar, la burguesía ha destruido todas las idílicas relaciones feudales, patriarcales. Ha desgarrado despiadadamente los abigarrados vínculos feudales que anudaban al hombre a su superior natural, y no ha dejado entre el hombre y el hombre otro vínculo que el nudo interés, el frío pago ‘al contado’. Ha ahogado en el agua helada del cálculo egoísta los estremecimientos sagrados de la exaltación piadosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía pequeñoburguesa.”<sup>16</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo los medios impiden la consolidación de la integración social basada en acuerdos comunicativamente alcanzados, al codificar la interacción y excluir los procesos de entendimiento. Las relaciones sociales en los ámbitos sistémicos quedan, así, enteramente codificadas, pero también enteramente *cosificadas*, en la medida en que discurren por cauces que se sustraen al control de los propios actores sociales y que se imponen contra su voluntad.

Esta referencia a la cosificación es imprescindible para comprender por qué Habermas recurre a la teoría de sistemas. Pues esta teoría permite dar cuenta de esos fenómenos que el llamado “marxismo occidental” (de Lukàcs o la primera Escuela de Frankfurt) trató bajo el rótulo de cosificación, y que Habermas reconstruye en el marco de su teoría de la comunicación.<sup>17</sup> Los ámbitos de acción social cosificados, especialmente el mercado, son aquellos que siguen una lógica propia, obedecen a leyes propias que son casi equiparables a las que rigen los procesos naturales, y que escapan por completo a la lógica de las intenciones de los agentes. A pesar de ser un producto humano, la realidad social se impone sobre los individuos como una pseudo-naturaleza.<sup>18</sup> En el marco de la teoría de la comunicación de Habermas, el carácter pseudo-natural de las relaciones sociales cosificadas significa, pues, que la acción social se sustrae a los *procesos de entendimiento* con que los individuos podrían regularla de un modo racional y aceptable por todos. Las relaciones sociales quedan cosificadas cuando ya no están respaldadas por el acuerdo ingenuo que fundan las tradiciones compartidas, ni admiten tampoco los procesos de entendimiento con que los actores

---

<sup>16</sup> K. Marx / F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en: *Ausgewählte Werke*, Berlin 1977, t. 1, pp. 418-419.

<sup>17</sup> Sobre la reconstrucción del concepto lukàcsiano de “cosificación” desde la teoría de la acción comunicativa, cf. TKH I, cap. IV, pp. 455 y sigs.; y también TKH II, cap. VIII, pp. 447 y sigs. Cf. también Ch. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, op. cit., pp. 78-117. Para otras interpretaciones del concepto de cosificación, puede consultarse el reciente estudio de A. Honneth, *Verdinglichung*, Frankfurt, 2005.

<sup>18</sup> Sobre este concepto, cf. el reciente ensayo de Habermas, “Ich bin selbst ein Stück Natur – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft”, en ZNR, pp. 187 y sigs.

podrían establecer de forma autónoma nuevas bases de acuerdo para su interacción. Y así, un modelo de sociedad totalmente cosificada, totalmente alienada, sería precisamente la sociedad integrada en su totalidad por medios sistémicos de regulación, y en la que toda interacción hubiera quedado tecnificada por un medio de regulación particular, subsumida bajo un código particular. Es obvio por qué Habermas no puede ignorar la teoría de sistemas: en la imagen de la sociedad que propone Luhmann se cumplen los peores pronósticos de la Escuela de Frankfurt acerca de las sociedades modernas.

¿Vivimos o no en una sociedad de este tipo, es decir, en una sociedad enteramente cosificada, alienada? En última instancia, los áridos debates metodológicos de Luhmann y Habermas remiten a esta cuestión fundamental. Y abordar un asunto como éste en la forma de una discusión sobre los conceptos fundamentales de la teoría sociológica tiene una ventaja: la respuesta puede prescindir de juicios de valor más o menos personales, y exponerse también en esos pocos términos sociológicos. Así, Luhmann sostiene que la totalidad de la sociedad está integrada a través de medios de regulación, y por tanto, debe concebirse como un sistema. En un lenguaje que no es el suyo (puesto que Luhmann no ve ningún aspecto negativo en este fenómeno), diríamos que la sociedad luhmanniana es una sociedad totalmente cosificada. Habermas, en cambio, afirma que esta imagen de una cosificación total de las relaciones sociales no refleja la realidad, sino sólo una tendencia de las sociedades modernas que puede ser contrarrestada ampliando los espacios en los que se haga efectiva esa otra forma, específicamente distinta, de integración, a saber: la integración mediada por procesos de entendimiento entre los actores sociales. Este tipo de integración mediada por el entendimiento lingüístico puede erigirse, además, en la instancia normativa que permite criticar las relaciones sociales cosificadas; es decir, puede constituirse en la instancia normativa de una teoría crítica de la sociedad.

En las páginas que siguen desarrollaremos este conjunto de problemas que acabamos de reseñar. Es imprescindible, en primer lugar, que analicemos algunos conceptos fundamentales de la compleja teoría de sistemas de Luhmann (capítulo 2). Mostraremos cómo el análisis funcionalista de la teoría de sistemas se centra en el concepto de *reducción de complejidad* (2.2), y cómo Luhmann reconstruye como un modo de reducción de complejidad el concepto de *sentido*, en tanto que categoría fundamental de la teoría sociológica (2.3). Estas operaciones conceptuales nos interesan

sobre todo en la medida en que permiten a Luhmann, ya en el nivel de las categorías fundamentales de su teoría sociológica, definir en términos funcionalistas, como un modo de reducción de complejidad, también la *comunicación* lingüística. Con esto estaremos en condiciones de comprender en qué medida la teoría de Habermas y Luhmann comparten algunas de sus premisas básicas y son, sin embargo, radicalmente distintas. Para ambos teóricos la comunicación es la forma básica de la acción social; pero para Habermas la forma primaria de comunicación son los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez, mientras que para Luhmann la comunicación es un mecanismo de reducción de complejidad que se agota en su función de transmisión de información y que carece de toda referencia a procesos de entendimiento y a pretensiones de validez (2.4-2.5). Una vez provistos de este marco conceptual, pasaremos al terreno de la teoría propiamente sociológica. Partiendo de la solución de Parsons al problema del orden social, analizaremos (cap. 3) las diferencias entre la interacción estratégica, la integración social normativa y la integración sistémica, así como el origen de esta última en los procesos de *diferenciación* social o de “división del trabajo social”, en la terminología de Durkheim (3.1). A continuación examinaremos las críticas de Habermas al intento de Parsons de generalizar a la totalidad de la sociedad un concepto de integración sistémica basado en el funcionamiento del dinero. Esta discusión con Parsons permite a Habermas establecer dos tesis: en primer lugar, la tesis de que existen diferencias estructurales irreductibles entre el *lenguaje* y los *medios sistémicos* como mecanismos de coordinación de la acción; y en segundo lugar, que no es posible generalizar un concepto de integración sistémica a la totalidad de la sociedad sin perder de vista la especificidad de los ámbitos de interacción en los que resulta imprescindible el recurso a procesos de entendimiento (3.2). Éstas son las tesis que, por nuestra parte, intentaremos probar en nuestra confrontación con la teoría sociológica de Luhmann. Previamente analizaremos (cap. 4) la teoría de la integración social que propone Habermas a partir de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle (4.1-4.2). Desde el punto de vista de la teoría sociológica, el recurso a la teoría de los actos de habla permite a Habermas establecer las diferencias estructurales que existen entre la integración normativa de las sociedades tradicionales y la integración social comunicativa (o basada en lo que Habermas llama el “efecto de vínculo” de los actos de habla). Así, queda fundamentado un concepto de integración *social* comunicativa que se diferencia tanto de la integración *normativa* de las sociedades premodernas como de la integración *sistémica* (4.3). Sobre la base de estas

diferencias estructurales entre formas de integración abordaremos (cap. 5) las dificultades de la teoría de la integración de Luhmann. Tras introducir el concepto, la función y los rasgos característicos de los medios luhmannianos (5.1-5.2), intentaremos mostrar cómo el propio Luhmann se ve obligado a reconocer la imposibilidad de extender su concepción de la integración sistémica a determinados ámbitos de acción social especialmente resistentes, al parecer, a la cosificación (5.3). Finalmente (cap. 6), el carácter inevitable de la referencia a procesos de entendimiento y pretensiones de validez permite explicar también algunas dificultades de la descripción luhmanniana del sistema político, que reconstruiremos brevemente (6.1). El fenómeno de las crisis de legitimación, que revela empíricamente las bases racionales y discursivas de la legitimación y la imposibilidad de su producción administrativa más allá de ciertos límites (6.2), nos permitirá introducir las cuestiones que abordaremos, desde una perspectiva diferente, en la segunda parte de este escrito.

## Capítulo 2. El marco conceptual de la teoría de sistemas de Luhmann.

### 2.1. *El enfoque metodológico de Luhmann: la “Ilustración deslustrada” por el funcionalismo.*

Con una coherencia notable, Luhmann desarrolló a lo largo de tres décadas una teoría sociológica esbozada casi en sus detalles ya en 1967, en la lección inaugural que pronunció en la Universidad de Münster. El título de esta lección inaugural, “Ilustración sociológica”<sup>19</sup>, podría figurar como el rótulo del proyecto luhmanniano en su totalidad. Este proyecto consiste fundamentalmente en abolir o, más bien, proclamar obsoleto el proyecto de la Ilustración sirviéndose para ello de una teoría sociológica general; es decir, en impugnar o “desenmascarar” como ideologías o como ingenuidades las aspiraciones, nacidas en la Ilustración del siglo XVIII, de “construir de nuevo, a partir de la razón, las relaciones humanas, liberadas de toda vinculación a la tradición y el prejuicio”.<sup>20</sup> Luhmann entiende que las ciencias sociales son el instrumento adecuado para este desenmascaramiento de la Ilustración, puesto que ya desde sus orígenes estas ciencias han cuestionado al menos dos premisas centrales del pensamiento ilustrado: el supuesto de una razón común a toda la humanidad, y el “optimismo, seguro de su éxito, en relación con la posibilidad de establecer situaciones [sociales JLL] correctas”.<sup>21</sup> Contra el primero de estos supuestos, ha sido sobre todo la antropología la ciencia que ha confrontado a la conciencia ilustrada, siempre bastante etnocéntrica, con el hecho de la pluralidad de sociedades y sus correspondientes culturas y cosmovisiones, a menudo irreconciliables con las creencias imperantes en Occidente. Y a la sociología corresponde, por su parte, el mérito de haber conmovido la segunda de las premisas del proyecto ilustrado, al agudizar la “conciencia de las complicadas imbricaciones causales y valorativas de todo actuar”.<sup>22</sup> Las nuevas ciencias surgidas en la época de la Ilustración contribuyen, pues, desde su mismo origen a socavar los fundamentos de la

---

<sup>19</sup> N. Luhmann, “Soziologische Aufklärung”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, Opladen, 1970.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 66.

<sup>21</sup> Op. cit., p. 67.

<sup>22</sup> Loc. cit.

filosofía de la que surgieron: estas ciencias muestran que ninguna cultura puede erigirse en portavoz de toda la humanidad; y sobre todo (y esto interesa más a Luhmann), ponen de manifiesto la dureza y la inercia de los fenómenos sociales, su autonomía respecto de las intenciones y voluntades de los hombres, y su resistencia a plegarse a sus proyectos normativos, por buenas que sean las razones que los avalan.

Las ciencias sociales (y en particular, la sociología) deben, por tanto, impugnar y relevar el pensamiento ilustrado. Luhmann caracteriza esta misión con un juego de palabras, “*Abklärung der Aufklärung*”, que cabría traducir como “depuración de la Ilustración” (en el sentido de un proceso de depuración química), pero que también sugiere la idea de “deslustrar la Ilustración”, y que cabe interpretar como una radicalización de la Ilustración en la que ésta se vuelve contra sí misma: “Lo que echamos de menos, y lo que creemos que se ha dejado pasar (...), podemos descubrirlo en la sociología. La sociología no es Ilustración aplicada, sino Ilustración deslustrada; es el intento de desbordar los límites de la Ilustración.”<sup>23</sup> Esta orientación desenmascaradora se concreta en la metodología particular de la teoría de sistemas, caracterizada por asumir de entrada una *perspectiva objetivista* sobre los fenómenos, y por explicarlos desde un enfoque *funcionalista*: la sociología debe negar sistemáticamente, metódicamente, el sentido que los sujetos asocian a sus acciones o el sentido que atribuyen a las instituciones en las que se desarrolla la acción social, y examinar unas y otras desde el punto de vista de su contribución a la mera reproducción de los sistemas sociales en los que se inscriben.

La adopción de esta perspectiva objetivista y funcionalista sirve a un doble propósito: permite poner de manifiesto el sentido objetivo (funcional) de los fenómenos sociales, al tiempo que se impugna su sentido subjetivo, es decir, la interpretación que los fenómenos reciben de los propios participantes en la interacción. Ahora bien, lo cierto es que los escritos metodológicos de Luhmann no aclaran suficientemente *por qué* deberíamos adoptar esta perspectiva; no aclaran cuáles son las razones por las que la perspectiva de los propios participantes debe ser rebasada en la dirección de la teoría de sistemas.<sup>24</sup> Luhmann se limita a llevar a cabo sin muchas mediaciones la redefinición sistémica de la teoría de la acción. No parte de un concepto de acción social que

---

<sup>23</sup> Loc. cit.

<sup>24</sup> Sobre la metodología de la teoría de sistemas puede consultarse, entre otros textos, “*Soziologische Aufklärung*”, op. cit.; “*Funktion und Kausalität*”, en *Soziologische Aufklärung*, op. cit.; *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt, 1973; *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1997, cap. 1; así como las contribuciones de Luhmann en el volumen publicado conjuntamente con Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit.

después, por razones *internas*, fuese necesario sustituir por los conceptos de la teoría de sistemas, sino que la adopción de ésta como modelo de descripción de la realidad social obedece a una decisión metodológica previa, que por consiguiente parece un tanto arbitraria. Así, Luhmann inicia el primer capítulo de *Sistemas sociales*, su obra metodológica más elaborada, afirmando el valor no sólo instrumental del paradigma sistémico (en el sentido de la oposición entre *realismo* e *instrumentalismo* en filosofía de la ciencia), y al mismo tiempo renunciando expresamente a la fundamentación de su posición realista: “Las siguientes reflexiones parten del hecho de que *existen sistemas*; no comienzan, por consiguiente, con una duda epistemológica teórica. Tampoco asumen la posición de retirada de que la teoría de sistemas tenga ‘únicamente una relevancia analítica’ (...). [Las afirmaciones de la teoría de sistemas] se refieren al mundo real. El concepto de sistema designa lo que en verdad es un sistema (...).”<sup>25</sup> Esta arbitrariedad en la adopción del marco metodológico fundamental diferencia a Luhmann de, por ejemplo, Parsons, su predecesor en la teoría sociológica de sistemas, cuya primera obra (*La estructura de la acción social*, de 1937) es una importante contribución a la teoría de la *acción social*, y que sólo más tarde se desplazó hacia el paradigma de la teoría de sistemas.<sup>26</sup> En el caso de Luhmann, el cambio de paradigma de la teoría de la acción a la teoría de sistemas se da simplemente por supuesto. En ninguna parte muestra Luhmann realmente por qué la teoría sociológica debería renunciar a la teoría de la acción.

Por nuestra parte, no nos detendremos a examinar en profundidad la construcción de la teoría de sistemas en los escritos metodológicos de Luhmann, porque esta tarea nos alejaría demasiado de nuestros propósitos. Sin embargo, es necesario para nuestra argumentación hacer algunas observaciones sobre la metodología que Luhmann expone ya en su lección inaugural de 1967.

## 2.2. La “reducción de complejidad” como operación fundamental de los sistemas.

---

<sup>25</sup> N. Luhmann, *Sistemas sociales*, Barcelona, 1998, p. 37. (El subrayado es mío). En su introducción a esta traducción española, J. Torres insiste también en el carácter arbitrario de la decisión metodológica a favor de la teoría de sistemas. Cf. especialmente “Nota a la versión en lengua castellana”, p. 17 y 23.

<sup>26</sup> Sobre el cambio de paradigma en la obra de Parsons, cf. Habermas, TKH II, cap. VII, especialmente pp. 338 y sigs.; cf. también J. E. Rodríguez Ibáñez, *La perspectiva sociológica*, Madrid, 1989, pp. 169 y sigs.

Si bien Luhmann entiende que la metodología de la teoría de sistemas se inscribe en el ámbito del funcionalismo, su método se opone en varios aspectos importantes a las versiones clásicas de esta corriente metodológica. Luhmann considera excesivamente simplificadoras las teorías que, como el funcionalismo de Malinovski o algunas versiones del materialismo histórico, reducen las “peculiaridades especiales de las formaciones sociales a determinadas causas singulares”<sup>27</sup>, por ejemplo a las necesidades biológicas o a los imperativos procedentes del sistema económico. Igualmente rechaza aquellas teorías que, como la de Parsons, toman como *télos* de las operaciones de los sistemas la autoconservación de éstos, pues estas teorías no permiten dar cuenta adecuadamente del fenómeno del *cambio* social, en el que los sistemas se transforman sin perder por ello su identidad.<sup>28</sup> Frente a estas formas anteriores de funcionalismo, la teoría de sistemas de Luhmann define en general las operaciones de los sistemas como operaciones de *reducción de complejidad*: “los sistemas sirven a la reducción de complejidad (...). Todo lo que se afirma sobre los sistemas (...) puede (...) analizarse funcionalmente como reducción de complejidad”.<sup>29</sup> La operación de reducción de complejidad combina la *selección* de los estímulos externos y la *diferenciación* interna de los propios sistemas: a fin de mantener su identidad frente al entorno, los sistemas deben llevar a cabo tanto una selección de los estímulos procedentes del exterior como una adaptación de su complejidad a la complejidad circundante mediante una diferenciación de sus estructuras internas. Este concepto de “reducción de complejidad” tiene una clara procedencia biológica: son los organismos los que, en primer término, se adaptan a su entorno mediante la diferenciación y el aumento de complejidad de sus estructuras internas a lo largo de las generaciones.<sup>30</sup> Pues bien, la teoría de sistemas de Luhmann trata de hacer extensivo este esquema a los fenómenos humanos y, en particular, a las sociedades.

Quizás algunos ejemplos nos permitan comprender mejor este concepto, central en la construcción de la teoría de Luhmann. Toda percepción implica una aprehensión considerablemente selectiva de los estímulos, virtualmente infinitos, que proceden del mundo; pero al mismo tiempo, el aprendizaje implica el desarrollo de estructuras o competencias que, mediante un aumento de complejidad, permiten que el sujeto se

---

<sup>27</sup> N. Luhmann, “Soziologische Aufklärung”, op. cit., p. 70. Luhmann se refiere a estas teorías como “teorías factoriales”.

<sup>28</sup> Cf. N. Luhmann, “Funktion und Kausalität”, en *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, op. cit., p. 18.

<sup>29</sup> N. Luhmann, “Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse”, en: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit., p. 11.

<sup>30</sup> Cf. J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, México, 2006, p. 151.

adapte a la complejidad de su entorno. Así, la percepción y el aprendizaje combinan la reducción de complejidad del entorno con un aumento correlativo de la complejidad interna del sistema.<sup>31</sup> Otro ejemplo de reducción de complejidad, análogo al anterior, es la formación de un *acuerdo* entre las “representaciones subjetivamente formadas”, es decir, entre los modos de reducción de complejidad de una pluralidad de sujetos. El acuerdo acerca de la realidad permite simplificarla, al reducir el riesgo de que las propias expectativas respecto de qué es el mundo se vean desmentidas por creencias diferentes, defendidas por otros: “Es posible simplificar e inmovilizar en cierta medida el entorno del sistema *institucionalizando ciertas formas de elaboración de las vivencias* (costumbres perceptivas, interpretaciones de la realidad, valores)”.<sup>32</sup> En este sentido, todas las formaciones culturales y todas las instituciones sociales pueden concebirse invariablemente como estrategias de reducción de complejidad. Y a partir de este punto, no es difícil generalizar más este concepto, tan abstracto que puede adecuarse a cualquier cosa: una empresa reduce complejidad al seleccionar un mercado de compradores potenciales<sup>33</sup>; el derecho reduce complejidad al regular y restringir las variables de comportamiento de los miembros de la comunidad jurídica<sup>34</sup>, etc. Podríamos multiplicar los ejemplos indefinidamente: *todas* las acciones, interacciones, formaciones culturales e instituciones humanas pueden concebirse como formas de reducción de la complejidad del entorno en que se encuentran.

Así pues, el concepto de “reducción de complejidad”, con su doble aspecto de *selección del entorno y diferenciación interna* de los sistemas, es el núcleo del análisis funcional, tal como Luhmann lo entiende. Ahora bien, es muy dudoso que este concepto disponga de verdadera capacidad explicativa, aunque sólo sea por su carácter completamente abstracto y general. Luhmann define el concepto de reducción de complejidad de un modo tan indiferenciado que puede aplicarlo a fenómenos completamente heterogéneos: desde el proceso por el que una conciencia o “sistema psíquico” fija la atención en determinados aspectos de la realidad circundante (relegando otros), hasta la transformación de un sistema jurídico. Pero además, hay en este concepto otro aspecto metodológicamente muy discutible: la función de “reducción de complejidad” es para Luhmann una función *latente*, de tal manera que la sociología puede asumirla como dada con entera independencia de la autocomprensión de los

---

<sup>31</sup> N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, op. cit., pp. 182-183.

<sup>32</sup> Op. cit., p. 183.

<sup>33</sup> Op. cit., p. 184.

<sup>34</sup> N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt, 1983, p. 143.

propios agentes, o incluso de cualquier indicio empírico.<sup>35</sup> De hecho, Luhmann afirma que “las funciones son siempre construcciones de un observador.”<sup>36</sup> En mi opinión, ambos supuestos metodológicos – el concepto de *funciones latentes*, y el concepto de *reducción de complejidad* como caracterización general de la operación de todo sistema – sirven a Luhmann para sustraer sus análisis a toda contrastación empírica. Las operaciones de cualquier sistema social pueden describirse sin necesidad de mantener ningún punto de conexión con la autocomprensión de los participantes en la acción social, y por lo que respecta a su función, pueden interpretarse invariablemente como formas de “reducción de complejidad” con fines adaptativos. Ahora bien, cabe preguntarse si este “método” consiste en algo más que una mera redescipción de los fenómenos sociales en un lenguaje extraño a la autocomprensión de los participantes; cabe preguntarse si las explicaciones funcionales de Luhmann *explican realmente algo*, o no son, más bien, reexposiciones de los fenómenos de referencia en un lenguaje que los presenta en una versión metódica y artificiosamente extrañada, hasta hacerlos irreconocibles. El objetivismo metodológico de Luhmann parece ponerse las cosas demasiado fáciles, al limitarse a introducir esta perspectiva objetivista sin molestarse en enlazar en ningún punto con lo que Sellars llama la “imagen manifiesta”<sup>37</sup> de los fenómenos sociales, es decir, con las intuiciones y certidumbres de los propios participantes en la interacción.

Sin embargo, no cuestionaremos aquí más detalladamente la validez de este método, sino que lo aceptaremos, siquiera provisionalmente, a fin de comprender los pasos siguientes en la construcción de la teoría luhmanniana de la sociedad. Luhmann tiene, desde luego, la virtud de la coherencia, y aplica el tipo de análisis que hemos esbozado en todos los niveles de su teoría. El primero de estos niveles, y el fundamento de toda la teoría, es el concepto de *sentido*, sobre el que se basa su concepción del lenguaje y los medios de regulación. De él vamos a ocuparnos a continuación.

---

<sup>35</sup> Cf. N. Luhmann, “Soziologische Aufklärung”, op. cit., p. 69-70. El concepto de “función latente” fue formulado originalmente por el sociólogo R. Merton.

<sup>36</sup> N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, Madrid, 2007, p. 103.

<sup>37</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, op. cit., cap. 1.

### 2.3. La redefinición sistémica del concepto sociológico de “sentido”.

A primera vista, podría pensarse que Luhmann se inscribe en la tradición de la “sociología comprensiva” de Max Weber, puesto que también la teoría de sistemas asume la categoría de *sentido* como concepto fundamental de la sociología.<sup>38</sup> Éste es, en efecto, el concepto con el que Weber define la acción en general, y la acción social en particular como objeto de la sociología: “por acción debe entenderse una conducta humana (...) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’ (...) es una acción en la que el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros (...)”.<sup>39</sup> Lo que distingue a la acción humana de la conducta animal es el hecho de que el agente asocia un sentido a los movimientos de su cuerpo; y lo que distingue a la acción social de otras formas de acción (por ejemplo, una intervención sobre el mundo físico, como clavar un clavo en una pared) es el hecho de que el sentido subjetivo de la acción social está referido, a su vez, al sentido mentado por otros sujetos, un sentido que el actor debe poder anticipar de algún modo. De acuerdo con Weber, por tanto, podemos hablar de acción y de sociedad allí donde hay una conducta *significativa*. De este modo, los conceptos fundamentales de la sociología quedan referidos a la subjetividad humana, a todo aquello a lo que, en términos muy generales, podemos referirnos como creencias e intenciones de los agentes.

Por su parte, Luhmann no rechaza el concepto de sentido, pero se apropia de él de un modo completamente peculiar, que lo disocia del concepto de *acción* humana. El sentido es un concepto *más amplio* que el concepto de acción, y su comprensión no exige hacer referencia a las intenciones o creencias de los sujetos humanos, sino únicamente a la función básica de todos los sistemas en general: la reducción de complejidad. El sentido es la modalidad de reducción de complejidad de que disponen los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. Es esta modalidad lo que establece la diferencia específica entre estos sistemas y los sistemas de otro tipo, como los organismos o las máquinas. Sobre los innumerables estímulos de un entorno que siempre ha de suponerse inmensamente complejo, los sistemas psíquicos construyen

---

<sup>38</sup> Éste es precisamente el título de uno de los ensayos de Luhmann en el contexto de su discusión con Habermas, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie”, en: J. Habermas/ N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit.

<sup>39</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 5.

selectivamente un sentido, un contenido de experiencia. Y análogamente, los sistemas sociales mantienen su identidad distinguiendo entre las comunicaciones que tienen sentido y las que no lo tienen: “los sistemas sociales son sistemas identificados *significativamente*. Sus límites no son de naturaleza física (...), sino que son límites de aquello que puede ser relevante en entramados de sentido [*Sinnzusammenhängen*]”.<sup>40</sup> La constitución de sentido consiste en la selección y fijación de un fragmento del entorno. De este modo, la complejidad de éste queda reducida, y se torna controlable para un sistema cuya función es mantener sus límites.

Esta forma de reducción de complejidad mediante la constitución de sentido tiene un rasgo característico muy importante: la contingencia. En efecto, una vez operada la selección, todas las posibilidades no seleccionadas quedan relegadas a un horizonte de *potencialidad*. Pero las posibilidades no realizadas no desaparecen, sino que quedan suspendidas en un plano no tematizado por el sistema, pero siempre presente y actualizable en el futuro. Este horizonte de posibilidades no actualizadas, pero siempre actualizables, es el *mundo*: “El mundo es un inmenso potencial de sorpresas, es información virtual”.<sup>41</sup> Es el horizonte que se extiende detrás del objeto que actualmente percibe un sistema psíquico, y sobre el que en todo momento puede operarse una nueva selección que constituya un nuevo fragmento de sentido; y es el horizonte sobre el que se recortan las codificaciones de la comunicación en los sistemas sociales, a partir del cual pueden formarse nuevos códigos que regulen de otro modo la interacción relegando los anteriores al plano de lo potencial. Por estar recortada sobre un horizonte de posibilidades no tematizadas, pero siempre tematizables, toda constitución de sentido es contingente. Y por otro lado, a pesar de que la función del sentido consiste en la reducción de complejidad, toda constitución de sentido produce nueva complejidad a otro nivel, puesto que el sentido remite invariablemente a otros sentidos posibles. Estos rasgos de contingencia y aumento de complejidad por medio de la reducción de complejidad son comunes a los sistemas psíquicos y a los sistemas sociales, si bien en cada tipo se manifiesta de forma diferente. Tomando la “vivencia” [*Erlebnis*] como operación básica de los sistemas psíquicos, Luhmann describe de esta forma la doble dimensión de contingencia y complejidad que caracteriza a la constitución de sentido: “el modo de funcionamiento de la elaboración significativa de

---

<sup>40</sup> N. Luhmann, “Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse”, op. cit., pp. 11-12.

<sup>41</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 46; cf. también “Sinn als Grundbegriff der Soziologie”, op. cit., p. 34.

la vivencia (...) tiene como resultado *la reducción y el mantenimiento de complejidad*, por el hecho de que impone la vivencia evidente, inmediatamente dada, *con remisiones a otras posibilidades*".<sup>42</sup> En el caso de los sistemas sociales, la contingencia afecta a los códigos que regulan la aceptabilidad de un acto lingüístico en el contexto de la comunicación social, aunque el grado de contingencia no es igual en todos los sistemas sociales ni en todas las épocas: "Otros pueden observar [las cosas, JLL] de otro modo en el momento siguiente. La medida en que las sociedades admiten esto, varía históricamente con la complejidad del sistema social (...)".<sup>43</sup>

Es evidente que esta redefinición del "sentido" desde los conceptos básicos de la teoría de sistemas establece diferencias esenciales frente a otras teorías sociológicas que asimismo toman este concepto como categoría fundamental. Ya hemos señalado que, frente a Max Weber, el concepto de "sentido" de Luhmann no hace referencia a las intenciones de un sujeto. Al contrario, Luhmann pretende que *el concepto de sentido es más fundamental que el concepto de sujeto*, puesto que puede interpretarse como una modalidad de la función de "reducción de complejidad" que comparten todos los sistemas, y que en modo alguno es privativa de los sujetos humanos y sociedades, es decir, de los "sistemas psíquicos" y los "sistemas sociales". Esto permite a Luhmann invertir la relación que la tradición filosófica (o lo que Habermas llama la "filosofía de la conciencia"<sup>44</sup>) establece entre sentido y subjetividad. El sentido deja de ser el rendimiento de un sujeto. Y el sujeto queda definido como un depositario del sentido: en la teoría de sistemas, el sujeto es simplemente un "sistema que emplea sentido".<sup>45</sup>

Podría pensarse que, mediante esta subordinación de la subjetividad al concepto de sentido, Luhmann no hace otra cosa que sumarse al "giro lingüístico" que, desde diversos flancos, ha llevado a cabo la filosofía contemporánea, y que por supuesto también suscribe Habermas.<sup>46</sup> Pero esta conclusión sería un error, pues para Luhmann

---

<sup>42</sup> N. Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", op. cit., p. 37.

<sup>43</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 54.

<sup>44</sup> Habermas, PDM, lección XI, pp. 344 y sigs. Este concepto forma parte de una interpretación de la historia de la filosofía, según la cual se habrían sucedido tres grandes "paradigmas": el paradigma *ontológico*, predominante desde la Antigüedad hasta el final de la Edad Media; el paradigma de la *filosofía de la conciencia*, que comienza con Descartes; y finalmente el paradigma de la *filosofía del lenguaje*, que se abre paso en la filosofía del siglo XX. Sobre esto cf. por ejemplo K.-O. Apel, "Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?", en: H. Schnädelbach (ed.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, 1993, pp. 41-70.

<sup>45</sup> N. Luhmann, "Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse", op. cit., p. 12.

<sup>46</sup> En términos muy generales, podemos definir el "giro lingüístico" como la tesis de que nuestra *experiencia* del mundo está enteramente mediada por el lenguaje. Ésta es una afirmación epistemológica. Y si se admite que la *constitución* del mundo depende de las operaciones de alguna instancia trascendental, entonces el giro lingüístico se amplía hasta convertirse en una tesis ontológica: también

el sentido no es en primer término una categoría lingüística, sino una categoría perteneciente a la teoría de sistemas. Frente al giro lingüístico de la filosofía contemporánea, Luhmann propone más bien lo que podríamos llamar un “giro sociológico-sistémico”, conforme al cual el lenguaje queda reinterpretado *también* desde la teoría de sistemas: “(...) Nosotros también seguimos el ‘*linguistic turn*’ que sustituye el sujeto trascendental por el lenguaje; pero esto significa ahora: por la sociedad”.<sup>47</sup> Para nuestros propósitos, es especialmente interesante la disociación que Luhmann establece entre los conceptos de *sentido* y *lenguaje*, y la subordinación de este último a la teoría de sistemas.

#### 2.4. La subordinación del concepto de sentido lingüístico a la teoría de sistemas.

Los argumentos de Luhmann acerca del lenguaje y la comunicación no se dirigen ya contra Weber, sino contra Habermas, que por su parte redefine el concepto weberiano de “sentido subjetivo de la acción” en los términos de su teoría del lenguaje. Conviene, por tanto, que hagamos aquí alguna referencia al concepto de sentido de Habermas. Al igual que Weber, Habermas distingue los *comportamientos* de las *acciones* por el carácter significativo de estas últimas. Pero a diferencia de Weber y, más en general, de cuantas teorías identifican el sentido con las vivencias o estados psíquicos de los sujetos (por ejemplo, y paradigmáticamente las teorías de la comprensión de Simmel o Dilthey)<sup>48</sup>, o con las intenciones de los hablantes (como hace la teoría del significado de Grice)<sup>49</sup>, Habermas subraya el carácter *proposicional* del sentido.<sup>50</sup> Que la acción humana sea significativa, a diferencia de los comportamientos

---

dicha constitución depende del lenguaje. Al menos por lo que respecta al *mundo social*, no es difícil admitir esta extensión ontológica del giro lingüístico. Más adelante añadiremos algo más sobre los aspectos epistemológicos del giro lingüístico: cf. *infra*, parte II, cap. 2.3.2.

<sup>47</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 219. Sobre esto, cf. también S. Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt 2001, pp. 154 y sigs.

<sup>48</sup> cf. sobre esto K.-O. Apel, “Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1955), pp. 142-199; Th. Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg (Br.), 1987.

<sup>49</sup> Cf. Habermas, “Intentionalistische Semantik”, en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, pp. 332 y sigs.

<sup>50</sup> Cf. sobre esto las importantísimas lecciones que Habermas impartió en la universidad de Princeton en 1970-1971, “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, en Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, pp. 11 y sigs. Cf. también TKH I, pp. 160 y sigs.

animales, implica que está basada en creencias e intenciones del agente que *siempre* deben poder expresarse en proposiciones. Habermas hace suyo de este modo el “principio de expresabilidad” de la teoría del lenguaje de J. Searle: “Doy por supuesto que un sentido expresado extraverbalmente puede reproducirse en principio y aproximativamente con palabras: *whatever can be meant can be said*”.<sup>51</sup> Empleando la conocida ontología de los “tres mundos” de Popper, podríamos exponer la concepción del sentido de Habermas afirmando que el sentido de una acción pertenece al “mundo 3”, y no al “mundo 2”; es decir, pertenece al ámbito de las proposiciones, y no al de las vivencias o estados psíquicos. Esta concepción es válida para todos los objetos significativos o dotados de sentido: acciones, instituciones, formaciones simbólicas, obras de arte, etc.

Naturalmente, la concepción proposicional del sentido tiene importantes implicaciones para la teoría de la comprensión; es decir, para explicar qué significa comprender una manifestación simbólica. Frente a teorías (como la de Simmel o Dilthey) que conciben la comprensión como un acto de “empatía” o de “recreación” de las vivencias de un sujeto, Habermas sostiene que la comprensión consiste en primer término en la *reconstrucción del contenido proposicional* implícito en las acciones o manifestaciones de un sujeto.<sup>52</sup> Habermas ilustra esta concepción comparando dos ejemplos: la *observación* del comportamiento de una mosca que intenta salir de una habitación chocando una y otra vez contra el cristal de una ventana; y la *comprensión* de la acción de un individuo que vuelve a su casa después del trabajo.<sup>53</sup> La comparación de estos dos ejemplos es interesante porque muestra que para diferenciar los comportamientos de las acciones no basta con suponer *intenciones* en los agentes, sino que es necesario atribuirles también una competencia lingüística. En algún sentido difícil de precisar para nosotros, puesto que debe pensarse con independencia del

---

<sup>51</sup> Cf. Habermas, “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung...”, op. cit., p. 12.

<sup>52</sup> Esta posición conecta a Habermas con la hermenéutica de Gadamer. No obstante, existen entre ambos autores diferencias importantísimas. Gadamer también sostiene que la comprensión es esencialmente comprensión lingüística (y no recreación de vivencias), pero su concepción del lenguaje cancela de antemano la posibilidad de un distanciamiento crítico del intérprete respecto de lo comprendido. La teoría de la comprensión de Habermas (y Apel) sostiene, en cambio, que la comprensión de una proposición es *indisociable de su enjuiciamiento a la luz de las pretensiones de validez* que la proposición entabla. Sólo comprendemos realmente una proposición si conocemos las razones que la hacen aceptable. Mencionamos de pasada esta importante diferencia entre Habermas y Gadamer, porque no es especialmente relevante en el contexto de la discusión con Luhmann que ahora nos ocupa. Cf. TKH I, pp. 188-196; también Habermas, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie” en: ND, pp. 105 y sigs. Sobre la teoría de la comprensión de Habermas, cf. A. Wellmer, “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?”, en: A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989; o también C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, 1993.

<sup>53</sup> Habermas, “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung...”, op. cit., p. 15.

lenguaje, la mosca también tiene “intenciones”, concretamente la intención de escapar de la habitación. Pero sólo podemos hablar propiamente de acciones allí donde “los acontecimientos y rasgos comportamentales observados” se interpreten por referencia a un contexto compuesto de *creencias* y *normas* como las que regulan, en el ejemplo escogido por Habermas, “la jornada laboral o las relaciones profesionales”.<sup>54</sup> Interpretamos como la acción de “volver a casa después del trabajo” los movimientos corporales del agente porque reconstruimos el contenido *proposicional* de esas normas sociales y de muchas otras creencias que suponemos en el agente (por ejemplo, la creencia de que se encuentra efectivamente ante la puerta de su casa, en la ciudad en la que vive y no en algún otro lugar, etc.). Toda acción presupone, pues, un horizonte de certezas de fondo que Habermas, siguiendo a Husserl, denomina “mundo de la vida”.<sup>55</sup> Como se ve, este concepto de *mundo de la vida* desempeña en la teoría de Habermas exactamente la misma función que el concepto de *mundo* en la de Luhmann. La diferencia estriba en que Habermas da a este concepto una interpretación lingüística. El mundo de la vida es el horizonte de creencias y normas que no se tematiza en el curso de la acción, pero que siempre puede explicitarse y cuestionarse en la forma de *proposiciones*, lo cual sucede paradigmáticamente cuando aparecen perturbaciones en la acción (por ejemplo, si la puerta de la casa no se abre, o si inesperadamente se abre al vacío, en lugar de dar al recibidor.)

Pues bien, la naturaleza lingüística o sistémica del concepto de *sentido* establece la primera gran diferencia entre Habermas y Luhmann. Pues para Luhmann el sentido no es un rendimiento de las conciencias (como para Weber), ni tampoco una categoría lingüística (como para Habermas), sino ante todo una categoría *sistémica*. Por difícil o incluso por increíble que parezca, la concepción sistémica del sentido que hemos esbozado más arriba, como elaboración de la complejidad del entorno mediante la actualización de ciertas posibilidades en detrimento de otras, no ha de tomarse como una metáfora, sino como una caracterización del sentido en su forma primaria. Y en consecuencia, el sentido lingüístico (como también el sujeto, que, recordémoslo, Luhmann redefine como un “sistema que emplea sentido”) debe reinterpretarse como una mera especificación de esta categoría más general. Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría de la sociedad, esta subordinación del sentido lingüístico al marco conceptual de la teoría de sistemas es importante, porque permitirá a Luhmann

---

<sup>54</sup> Loc. cit.

<sup>55</sup> Habermas, TKH I, p. 107.

argumentar que los sistemas sociales “elaboran sentido” de un modo independiente del lenguaje, y sobre todo independiente de los *procesos de entendimiento* lingüístico. Así como el sujeto es un sistema que “emplea sentido” sin constituirlo él mismo, así también la acción social debe pensarse como inscrita en cauces de sentido sobre los que no tienen ninguna influencia los participantes en la interacción. La comunicación queda, así, reducida a una actualización del sentido socialmente prefijado; queda reducida a un proceso de *transmisión de información* cuya finalidad es el mantenimiento y la reproducción de los sistemas sociales. De este modo, la subjetividad y la comunicación quedan cosificadas ya en el nivel de los conceptos fundamentales de la teoría sociológica de sistemas.

Veamos con algún detalle los argumentos de ambos autores en este punto. Debemos advertir que esta discusión es bastante abstrusa, entre otras cosas porque hay una ambigüedad constante en las posiciones tanto de Luhmann como de Habermas. En principio, Luhmann parece defender que es posible definir la categoría de sentido desde la teoría de sistemas, y con independencia del *lenguaje*. Pero por otro lado, Luhmann admite que la operación específica de los sistemas sociales (frente a los sistemas psíquicos) es precisamente la *comunicación*, y por tanto no cabe pensar en sistemas sociales que no recurran al lenguaje. Esta aparente contradicción se aclara, en mi opinión, si tenemos en cuenta que lo que interesa a Luhmann no es eliminar el lenguaje de la comunicación social, sino sobre todo eliminar los *procesos de entendimiento* lingüístico, en los que los participantes intercambian *razones* y alcanzan acuerdos que sirven de base a las comunicaciones e interacciones posteriores. La sociedad ha de poder pensarse como un entramado de comunicaciones que no necesitan, para perpetuarse, de ningún acuerdo entre los actores sociales. Éste es el verdadero objetivo que persigue Luhmann al subsumir el lenguaje bajo la teoría de sistemas. Y a la inversa, la posición de Habermas apunta a mostrar no sólo que el “sentido” es un concepto lingüístico, sino que la acción social es impensable sin hacer referencia a procesos de entendimiento. Así, lo verdaderamente importante en la discusión entre Luhmann y Habermas no es la alternativa entre el sentido “sistémico” y el sentido “lingüístico” como conceptos sociológicos fundamentales, sino la alternativa entre una comunicación social que no necesita recurrir al entendimiento intersubjetivo, y una concepción de la comunicación basada en el entendimiento.

Luhmann desarrolla ambas tesis – el carácter no lingüístico o prelingüístico del “sentido”, y la crítica de la concepción de la acción social como primariamente mediada

por procesos de entendimiento lingüístico – en el marco de su discusión con Habermas y directamente en contra de las tesis de este último<sup>56</sup>. Por lo que respecta a la posibilidad de concebir el sentido con independencia del lenguaje, Luhmann no duda en admitir operaciones subjetivas *prelingüísticas* que hacen posible el lenguaje y que ya constituyen sentido: “la vivencia y la acción con sentido se basan en capacidades de negar y virtualizar que tienen raíces prelingüísticas y que ya están presupuestas en toda formación de signos”.<sup>57</sup> La percepción y ciertas formas de conocimiento que presuponen ya la constitución de sentido (por ejemplo, el conocimiento de la distinción misma entre lenguaje y realidad) no pueden reducirse a operaciones lingüísticas: “el empleo de la palabra ‘pan’ presupone, desde luego, que se la pueda diferenciar suficientemente del pan mismo. Sin saber que la palabra pan no (...) se puede comer, que a la palabra árbol no (...) se puede (...) trepar, la capacidad de disponer del lenguaje estaría lastrada con errores mortales”<sup>58</sup>. Hay conciencia y conocimiento *anteriores* al lenguaje; hay, pues, formaciones de sentido que *no* son lingüísticas. Pues bien, quizás Luhmann tiene razón al afirmar que las competencias lingüísticas sólo se adquieren sobre la base de otras competencias cognitivas previas al lenguaje, como las que investiga, por ejemplo, la psicología genética de Piaget. Quizás un concepto no lingüístico de sentido sea aceptable para describir las operaciones prelingüísticas de los sistemas psíquicos (por ejemplo, la fijación de la atención sobre un objeto, que el sujeto recorta sobre un trasfondo de otros objetos posibles, pero no tematizados).<sup>59</sup> Pero esta tesis, que es aceptable en el terreno de la psicología, no basta para probar la prioridad del sentido prelingüístico frente al lenguaje también por lo que respecta a los sistemas *sociales*. En la medida en que el propio Luhmann sostiene que estos sistemas se reproducen a través de la *comunicación*, ya implícitamente se compromete con un concepto de sentido *lingüístico*.

Pero podemos dejar de lado esta cuestión, pues es más interesante para nuestros propósitos la segunda de las tesis que Luhmann sostiene contra Habermas. Tras llevar a

---

<sup>56</sup> Cf. N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas”, en: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit. Para lo que sigue, cf. especialmente los capítulos I-III de la respuesta de Luhmann a Habermas.

<sup>57</sup> Op. cit., p. 303.

<sup>58</sup> Op. cit., pp. 303-304.

<sup>59</sup> En realidad, Habermas opina que también las operaciones de dar sentido que llevan a cabo los “sistemas psíquicos”, es decir, las conciencias, deben explicarse recurriendo a los conceptos de intersubjetividad, reglas y lenguaje, puesto que todas esas operaciones (y paradigmáticamente, la percepción) están ya mediadas por el lenguaje, y por tanto se basan en reglas intersubjetivamente compartidas. Sobre esta cuestión, que no necesitamos examinar aquí, cf. el capítulo III de “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?”, op. cit.

cabo la redefinición sistémica del concepto de sentido y la subordinación del sentido lingüístico al sentido definido desde la teoría de sistemas, Luhmann cree igualmente posible redefinir desde la teoría de sistemas la intersubjetividad y la comunicación.

## 2.5. La redefinición funcionalista de la intersubjetividad y la comunicación.

Sobre la base de su concepción sistémica del sentido, Luhmann piensa que es posible disociar el concepto de intersubjetividad *también* de la teoría del lenguaje, y redefinirla con los conceptos de la teoría de sistemas. Así como existen operaciones subjetivas prelingüísticas, así también la intersubjetividad tiene raíces distintas del lenguaje. Luhmann se apoya en la fenomenología trascendental de Husserl y en la sociología comprensiva de Alfred Schütz para argumentar que la intersubjetividad lingüística es *secundaria* respecto de una intersubjetividad trascendental que constituye por igual los objetos y el mundo social. El lenguaje y la comunicación sólo son comprensibles si se admite esa intersubjetividad prelingüística y precomunicativa: “la constitución significativa del mundo en el convivir humano no depende de la fundamentación de pretensiones de validez de la acción; más bien al contrario, la fundamentabilidad, incluso la cuestión de y el interés por las fundamentaciones, depende de la constitución intersubjetiva del mundo.”<sup>60</sup> Luhmann sostiene que hay muchas formas de interacción que *no* son lingüísticas: “la imputación, la reclamación y la crítica de fundamentaciones (...) cubren sin duda sólo un ámbito parcial de la vivencia y la acción comunes: no cubren el caso del amor ni el del conflicto, ni el de la mera percepción del otro, el esquivarle, la imitación práctica, la socialización primaria, etc.”<sup>61</sup> En otro pasaje, Luhmann menciona este otro ejemplo: “uno retira al borde del plato las patatas medio cocidas – ¡y el ama de casa comprende!”<sup>62</sup>. Bromas aparte, es más que dudoso que a partir de estos ejemplos pueda concluirse la independencia de la intersubjetividad respecto del lenguaje, puesto que al menos el caso del ‘amor’ y el ‘conflicto’, por no hablar del gesto de apartar las patatas del plato, son formas de comunicación no lingüística que, desde luego, presuponen un lenguaje compartido.

---

<sup>60</sup> N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas”, op. cit., p. 321.

<sup>61</sup> Op. cit., p. 320

<sup>62</sup> N. Luhmann, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie”, op. cit., p. 43.

Recordemos aquí una vez más el “principio de expresabilidad” de Searle, que también Habermas hace suyo: el carácter significativo de un gesto grosero u hostil, de una insinuación amorosa, y de cualquier forma de comunicación no verbal, se fundan en la posibilidad de *explicitar proposicionalmente*, siquiera de forma aproximada, su contenido significativo.

Sin embargo, estas citas muestran una vez más que lo que de verdad interesa a Luhmann no es suprimir el lenguaje del ámbito de los conceptos sociológicos fundamentales, sino más bien suprimir los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez (eso que Luhmann llama la “fundamentabilidad”). Así, Luhmann concluye a partir de estos ejemplos y otros parecidos que “la intersubjetividad debe ser concebida más abstractamente; hay que concebirla *libre de fundamentaciones* [*begründungsfrei*], por decirlo así”<sup>63</sup>. Y naturalmente, el marco conceptual apto para concebir la intersubjetividad, una vez que se rechaza la teoría del lenguaje, no es otro que la teoría de sistemas.

A este respecto, es especialmente interesante el modo en que Luhmann reinterpreta desde la teoría de sistemas esa forma específica de acción social que es el intercambio de argumentos o, en el lenguaje de Habermas, el *discurso argumentativo*. Por decirlo en los propios términos de Luhmann, es posible concebir “la discusión como sistema.”<sup>64</sup> El intercambio de argumentos debe concebirse “como un sistema social especial ‘discusión’, que sirve a la aclaración de sentido, entre otras cosas del sentido de las pretensiones de validez prácticas”.<sup>65</sup> Así, las reglas y operaciones implicadas en un discurso argumentativo pueden reformularse también en términos sistémicos. Las características de los discursos que Habermas interpreta como condiciones de la *aceptabilidad racional* de los resultados, aparecen en la perspectiva de Luhmann como condiciones de la forma específica de “*reducción de complejidad*” que realiza el sistema ‘discusión’: la aclaración y fijación del sentido, que a su vez posibilita la coordinación de la acción social. Entre estas características, Luhmann cita la capacidad de las partes para influirse mutuamente; la discontinuidad lógica (o el hecho de que existen dos series lógicas enfrentadas); el supuesto de que los participantes en la discusión aparezcan recíprocamente como sujetos, la separación de temas y contribuciones, la neutralización de las biografías particulares de los participantes, las

---

<sup>63</sup> N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen”, op. cit., p. 321. (El subrayado es mío).

<sup>64</sup> Op. cit., p. 316.

<sup>65</sup> N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen”, op. cit., p. 322.

limitaciones temáticas o temporales, etc.<sup>66</sup> De este modo, dicho sea de paso, Luhmann introduce consecuentemente su propia actividad como teórico dentro del marco general de la teoría de sistemas.<sup>67</sup>

Para nuestros propósitos, no necesitamos examinar más en detalle esta reducción “sistémica” de la comunicación lingüística. Entiendo que, tal como Luhmann la realiza, es difícil enjuiciar su verosimilitud. Esta reconstrucción de la comunicación como ‘sistema’ no parece ser otra cosa que una aplicación completamente indiferenciada de un marco teórico muy general, y prefijado de antemano. Con igual derecho parecen poder describirse “sistémicamente” las operaciones de una máquina, de un organismo vivo, de un sujeto que clava un clavo en una pared, de los participantes de un diálogo, de un cantante sobre un escenario, de los participantes en un acto institucional, etc. En todos estos casos cabría hablar de procesos de “reducción de complejidad” que permiten al sistema mantener sus límites frente al entorno, sin que medie ninguna determinación de las diferencias entre procesos y acciones tan heterogéneos. Prácticamente cualquier fenómeno empírico confirma la aplicabilidad de las categorías sistémicas, pero muy probablemente esta misma generalidad sea la mejor prueba de su vacuidad, y de que su capacidad explicativa es sólo aparente. Por lo demás, la acusación de arbitrariedad en la aplicación de los conceptos sistémicos es un reproche a que ha tenido que enfrentarse Luhmann en muchas ocasiones<sup>68</sup>.

Por mi parte, creo que es inútil discutir en el terreno de los conceptos fundamentales con una teoría tan general como es la teoría de sistemas de Luhmann. Probablemente los logros y las debilidades de esta teoría se revelarán mejor en un terreno más concreto, más apegado a fenómenos empíricos determinados. Por eso, en las páginas que siguen intentaré mostrar de forma indirecta la insuficiencia de la teoría del lenguaje y la comunicación de Luhmann, a través del análisis de su teoría de la integración social y de los medios de comunicación o regulación. La redefinición sistémica de los conceptos de *sentido*, *intersubjetividad* y *comunicación lingüística* que hemos examinado en las páginas anteriores es una pieza clave de la teoría sociológica de Luhmann, pues sobre este marco de conceptos sociológicos fundamentales se

---

<sup>66</sup> Op. cit., p. 316 y sigs.; p. 328 y sigs.

<sup>67</sup> Esto es característico de una teoría cuyo grado de universalidad la convierte en autorreferencial. Cf. Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, 1998, pp. 261 y sigs.

<sup>68</sup> Cf. por ejemplo Habermas, “Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie des sozialen Evolution”, en Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pp. 141-142. Habermas también critica la imprecisión y vaguedad de los conceptos cibernéticos, cuando se aplican a los sistemas sociales, en “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie”, op. cit., p. 159 y sigs.

sustenta su concepción de la integración social y los medios de regulación. Pues bien, en los próximos capítulos intentaré mostrar que, incluso si se acepta el concepto sistémico de sentido y las consiguientes redefiniciones sistémicas del lenguaje, la intersubjetividad y la comunicación, e incluso si se toma en serio la teoría de los medios de regulación que se funda sobre estos conceptos, Luhmann no es capaz de presentar convincentemente una concepción de la sociedad totalmente integrada por medios sistémicos. El entendimiento lingüístico como mecanismo de integración social específicamente distinto de los medios reaparece, de forma inevitable, en el interior de la teoría de Luhmann. Y de este modo, la propia teoría de sistemas refuerza indirectamente la distinción entre integración social e integración sistémica propuesta por Habermas.

### Capítulo 3. Integración social e integración sistémica.

No deja de ser sorprendente el hecho de que el creador de la primera teoría sociológica de sistemas, el norteamericano Talcott Parsons, dedicase su primera obra, *La estructura de la acción social* (1937), a elaborar una teoría de la *acción*, y más en concreto, a mostrar la necesidad de admitir un tipo de acción orientada por valores y normas como concepto fundamental de la teoría sociológica; y como un concepto, además, imprescindible para explicar el fenómeno primario de toda teoría de la sociedad, esto es: la estabilidad del orden social. Este hecho es paradójico, porque en su primera obra Parsons defiende contra las concepciones utilitaristas de la acción y de la integración social, y con muy buenos argumentos, precisamente el tipo de integración social *normativa* que más tarde liquidará la obra de su discípulo alemán, Niklas Luhmann. Pero esta evolución teórica deja de resultar sorprendente si se tiene en cuenta que una de las contribuciones más originales del paradigma sistémico en teoría de la sociedad consiste en mostrar que la alternativa entre lo que, empleando la terminología de Max Weber, llamaríamos *ideas e intereses* (o entre las formas de acción social integradas por intereses y las que están integradas por valores) no es una alternativa excluyente. Más allá de la interacción estratégica, en la que los agentes coordinan sus acciones persiguiendo únicamente sus propios intereses no compartidos; y más allá también de la integración normativa basada en la aceptación de valores y normas compartidos, la teoría de sistemas distingue un nuevo tipo de integración, que además es el más importante en las complejas sociedades contemporáneas. Conforme a este nuevo tipo, los agentes coordinan sus acciones a través de *medios de regulación* o de *comunicación*.<sup>69</sup>

Estos “medios” tienen propiedades muy peculiares. No requieren un trasfondo normativo compartido, sino que más bien lo destruyen o lo suplantán. Sin embargo, tampoco puede afirmarse que la acción social coordinada a través de medios se reduzca a interacción estratégica, puesto que los medios codifican y encauzan la interacción de un modo que no está a disposición de los actores sociales. En este sentido, los medios

---

<sup>69</sup> Sobre esta terminología, cf. *supra*, nota 7.

comparten un rasgo de las formas de integración social normativa: la indisponibilidad de los códigos que regulan la interacción. Así, la integración a través de medios reúne elementos de los otros tipos de coordinación de la acción, y constituye el mecanismo de integración específico de las sociedades modernas, funcionalmente diferenciadas. La relación entre *interacción estratégica*, *integración normativa* e *integración sistémica* puede verse como una conexión escalonada: si el concepto de integración social normativa resuelve las insuficiencias de las teorías de la sociedad basadas en una concepción puramente estratégica de la acción social, así también la integración sistémica viene a suplir las carencias explicativas del concepto de integración social normativa.

En lo que sigue intentaré mostrar cómo suple la teoría de sistemas las insuficiencias del concepto de integración normativa para explicar la integración de las sociedades contemporáneas (1). A continuación examinaremos las críticas de Habermas a la generalización que Parsons lleva a cabo de su concepción de la integración sistémica (2). Esta crítica de Habermas a la obra de Parsons nos servirá para localizar mejor las dificultades a las que se enfrenta Luhmann al desarrollar su teoría de los medios, a la que dedicaremos nuestra atención en el capítulo quinto.

### *3.1. Integración social e integración sistémica: Parsons, Weber, Durkheim.*

La primera obra de Parsons, *La estructura de la acción social*, pretende poner de manifiesto la insuficiencia del modelo utilitarista de la acción (o modelo “positivista”, en la terminología del propio Parsons) para dar cuenta de la acción específicamente *social*. Este modelo utilitarista o positivista era predominante en el contexto filosófico y sociológico anglosajón de la época en la que Parsons escribe su libro. La tesis central de Parsons podría resumirse de este modo: el utilitarismo no es capaz de dar cuenta de los rasgos (o la “estructura”) de la acción social.

Al igual que Max Weber, Parsons parte de una caracterización general de la acción. A diferencia de los *comportamientos* (y, por supuesto, también de los meros *acontecimientos* naturales), la acción puede describirse como un proceso en el que un *actor* (consciente) se propone realizar un *fin* en una *situación* dada. La situación consta de *condiciones* no controlables por el agente y de *medios* controlables, que el agente

emplea deliberadamente para la consecución de sus fines. Hasta aquí, esta caracterización de la acción es trivial. Pero Parsons introduce un elemento más, decisivo para su argumentación: todo actor requiere también una “orientación normativa” que permita al agente seleccionar los medios para la consecución de sus fines.<sup>70</sup>

Este concepto de orientación normativa es importante, porque a partir de él se bifurcan las diferentes concepciones de la acción. La concepción utilitarista que Parsons critica se caracteriza por admitir como *única* “orientación normativa” la “norma de eficiencia”, es decir, la disposición de los medios del modo más adecuado para lograr con el mínimo esfuerzo la consecución del fin propuesto. El agente se considera *racional* en la medida en que se muestra capaz de disponer los medios de un modo eficaz para el logro de sus fines. Y dado que la relación entre medios y fines es una relación de *causalidad*, susceptible de contrastación empírica, esta concepción reduce la racionalidad a sus aspectos cognitivos: el actor racional es simplemente un sujeto dotado de capacidades *cognoscitivas*. Como ya Kant supone en su concepto de razón empírico-práctica, esta concepción interpreta la racionalidad de la acción únicamente como una aplicación de la razón teórica, y más en concreto, como la aplicación del conocimiento de los nexos causales descubiertos por ésta en la forma de una *previsión* de resultados deseables. Parsons subraya esta asimilación de la racionalidad práctica a la razón teórica al relacionar la implantación histórica del modelo utilitarista de la acción con la aparición de las ciencias modernas. El actor racional utilitarista es, en realidad, esencialmente idéntico al sujeto de la ciencia moderna de la naturaleza:

“la acción es racional en la medida en que persigue fines posibles dentro de las condiciones de la situación, y por los medios que, entre los disponibles para el actor, son intrínsecamente los mejor adaptados al fin, por razones comprensibles y verificables por la ciencia empírica positiva”.<sup>71</sup>

A pesar de su éxito, para Parsons esta concepción de la acción se enfrenta a dos dificultades importantes. La primera dificultad, que Parsons llama el “dilema utilitarista”, está relacionada con la naturaleza de los *fines* de la acción y con el mecanismo por el que el actor los elige. En efecto, el utilitarismo no aclara cómo el actor elige los fines. La racionalidad es, sin excepciones, una propiedad de la elección

---

<sup>70</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1968, t. 1, pp. 43 y sigs.

<sup>71</sup> Op. cit., p. 58.

de los *medios*, pero es imposible explicar cómo sucede la elección de los fines mismos, que queda, por tanto, relegada al terreno de lo irracional. Esta posición viene avalada por la tradición filosófica. Ya Aristóteles expone claramente esta limitación de la racionalidad a la elección de los medios en un pasaje muy conocido de la *Ética a Nicómaco* (libro III, 1112b 12-15):

“ (...) No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo”.<sup>72</sup>

Pues bien, de acuerdo con Parsons, esta indeterminación de los procedimientos que conducen a la elección de los fines conduce necesariamente a una concepción *determinista* de la acción, y por tanto, conduce en el fondo al abandono del concepto mismo de acción, que queda asimilado a los acontecimientos naturales o, a lo sumo, a las conductas animales. Si la elección de los fines no ha de concebirse como enteramente indeterminada, como surgida de ninguna parte (lo cual introduciría una discontinuidad en el orden causal del mundo, y por tanto resulta inadmisibile desde un punto de vista científico), entonces debe explicarse mediante algún proceso causal interno al agente, o bien derivarse deductivamente de la situación en la que se inscribe la acción. Ahora bien, en ambos casos la acción como tal desaparece, reducida a una “mera función de sus condiciones”<sup>73</sup>, a un efecto causal, bien de las *condiciones objetivas* de la acción, bien de la *constitución subjetiva* del actor. Dicho de otro modo: la acción queda reducida a un efecto causal de la *herencia* o del *medio*.

Ya sólo esta deriva determinista obligaría a revisar la concepción utilitarista de la acción. Pero más importante para nuestra argumentación es la segunda dificultad de esta concepción, que Parsons denomina el “problema de Hobbes”, y que nos sitúa ya enteramente en el terreno de la teoría sociológica. Parsons sostiene que la concepción utilitarista de la acción es incompatible con el fenómeno *empírico* de la estabilidad de los órdenes sociales. Parsons ilustra este problema interpretando en términos sociológicos la filosofía política de Hobbes. El *Leviatán* de Hobbes representa “casi un tipo puro de utilitarismo”, en el que la racionalidad queda definida como la “facultad de

---

<sup>72</sup> Sobre este pasaje, cf. N. Rescher, *La racionalidad*, Madrid, 1993, pp. 110 y sigs.

<sup>73</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, op. cit., p. 65.

idear modos y medios para asegurarse lo que uno desea.”<sup>74</sup> Desde un punto de vista sociológico, el *Leviatán* podría leerse como una teoría de la constitución del orden social desde premisas estrictamente utilitaristas. Ahora bien, Parsons sostiene que tales premisas son insuficientes para dar cuenta del fenómeno necesitado de explicación. El orden social hobbesiano surge, como es sabido, de un contrato entre los individuos por el cual cada uno de ellos cede a un soberano su derecho a recurrir a la violencia (“la fuerza y el fraude”<sup>75</sup>) en la persecución de sus objetivos, a fin de que el soberano garantice su seguridad frente a los otros individuos. Ahora bien, estos actores que por principio actúan estratégicamente sólo mantendrán su compromiso de no agredirse mutuamente mientras carezcan del poder suficiente para recurrir nuevamente a la violencia sin temor a las represalias de los otros. Tan pronto como alguno de los súbditos del Leviatán disponga de un poder suficiente, recurrirá de nuevo a la violencia, puesto que desde el punto de vista utilitarista ésta sería, de hecho, *la opción más racional*.

Ésta es una dificultad que, en el ámbito de la filosofía moral, se ha hecho valer muchas veces contra Hobbes y el utilitarismo. Si se dispone únicamente de un concepto de racionalidad instrumental o estratégica, es imposible fundamentar la *obligación moral*, el deber de cumplir las normas morales (por ejemplo, la prohibición de recurrir a la “fuerza y el fraude” para lograr los objetivos propios) cuando su incumplimiento no acarrea ninguna sanción.<sup>76</sup> Parsons, por su parte, aplica este mismo razonamiento al terreno de la teoría sociológica, y sostiene que un orden social fundado en las premisas de Hobbes desembocaría pronto, e inevitablemente, en una nueva lucha despiadada: “Una sociedad puramente utilitaria es caótica e inestable, porque en ausencia de limitaciones en el uso de medios, particularmente la fuerza y el fraude, debe conducir por su propia naturaleza a una lucha ilimitada por el poder”.<sup>77</sup> Ahora bien, esta consecuencia es incompatible con el fenómeno *empírico* de la estabilidad de los órdenes sociales. Algo falla, pues, en la concepción utilitarista de la acción, cuando se la emplea en la teoría sociológica.

---

<sup>74</sup> Op. cit., p. 90.

<sup>75</sup> Th. Hobbes, *Leviatán*, México, 1994, cap. 13, p. 104: “En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. (...) En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.”

<sup>76</sup> Cf. por ejemplo E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993, pp. 72 y sigs.; J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, 1995, § 5, pp. 37-38. Hobbes ya se hizo cargo de este problema en *Leviatán*, cap. XV. Pero su respuesta no rebasa el marco de la racionalidad estratégica: Hobbes pretende fundamentar con razones *prudenciales* la obligación de atenerse a las normas *morales*.

<sup>77</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, op. cit., p. 94.

De acuerdo con la interpretación de Parsons, los utilitaristas posteriores a Hobbes creyeron resolver este problema presuponiendo una *armonía de intereses* entre los sujetos que pactan la constitución de la sociedad política. La salida del estado de naturaleza no sólo se justificaría por la necesidad de eliminar el temor y la inseguridad que se inspiran mutuamente sus habitantes, sino también porque la existencia de la sociedad contribuiría a la realización de los fines privados de cada uno de sus miembros. Desde la perspectiva de cada sujeto racional en sentido utilitarista, el intercambio de servicios y bienes resulta más beneficioso que la guerra de todos contra todos. Esta tesis, que en Locke encuentra una formulación filosófica, está supuesta también en la teoría económica clásica de A. Smith o D. Ricardo. Sin embargo, Parsons considera un “postulado metafísico”<sup>78</sup> el supuesto de que el intercambio de bienes y servicios (es decir, las relaciones de mercado) es preferible al recurso a la violencia desde el punto de vista de la racionalidad utilitarista. Este supuesto sólo es admisible si se pasa por alto el problema económico de la *escasez de recursos*, que echa por tierra la armonía de intereses entre agentes económicos y la sustituye por una lucha a vida o muerte.<sup>79</sup> No en vano las teorías de Malthus, Marx y el darwinismo social reintroducirán nuevamente la perspectiva hobbesiana de la guerra de todos contra todos en condiciones de escasez, frente a la ilusoria armonía natural del liberalismo económico clásico. Pero esta reintroducción del conflicto no resuelve el problema de Parsons: el fenómeno de la estabilidad del orden social sigue necesitado de una explicación adecuada.

Parsons intenta resolver el problema sin recurrir a la doctrina de la armonía natural de los intereses, es decir, a ese supuesto “metafísico” de que la cooperación es preferible (desde criterios estrictamente utilitaristas de racionalidad) a la guerra de todos contra todos. Su propuesta consiste en una ampliación del marco conceptual utilitarista mediante una teoría de la acción que admita otras orientaciones normativas distintas del criterio de eficacia. Parsons llama teoría “voluntarista” de la acción a esta nueva concepción, alternativa al utilitarismo. El orden social debe concebirse como “un sistema dado de normas o elementos normativos”<sup>80</sup>, y su estabilidad sólo puede explicarse si se admite que los actores son capaces de ajustar sus acciones a *normas* compartidas, y no simplemente a criterios de eficacia para la consecución de sus fines

---

<sup>78</sup> Op. cit., p. 102.

<sup>79</sup> Sobre este problema, cf. también C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, 2005.

<sup>80</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, op. cit., p. 138.

particulares. El problema empírico del orden social exige, pues, admitir una teoría de la acción que introduzca orientaciones normativas diferentes de los criterios de eficacia o de maximización del interés particular.

Esta crítica de Parsons al utilitarismo no es enteramente original. Weber y Durkheim son dos importantes precursores del nuevo concepto de acción social, más amplio que el utilitarista. Es ya clásica la tipología de la acción que propone Max Weber, y que distingue la *acción afectiva*, la *acción tradicional*, la *acción racional con arreglo a valores*, y la *acción racional con arreglo a fines* (cuyos rasgos coinciden aproximadamente con el modelo utilitarista descrito por Parsons.)<sup>81</sup> Esta clasificación establece también una gradación: Weber consideraba la acción racional con arreglo a fines como el paradigma de la acción racional, pues el sujeto que actúa racionalmente en este sentido delibera teniendo en cuenta el mayor número de aspectos desde los que puede enjuiciarse la acción: “Actúa racionalmente con arreglo a fines – escribe Weber – quien orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella, y para lo cual *sopesa* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí”.<sup>82</sup> Esta pluralidad de aspectos analíticos es, para Weber, la clave de la superioridad *racional* de la acción con arreglo a fines. Todos los restantes tipos de acción se caracterizan por descuidar algunos de los aspectos que contempla, en su deliberación, el sujeto plenamente racional. El sujeto que actúa afectivamente, determinado “por afectos y estados sentimentales actuales”<sup>83</sup>, ni siquiera delibera acerca del fin que se propone. Su acción está muy cerca del simple *comportamiento* inmotivado. En cambio, el sujeto que actúa plegándose a una tradición tendrá en cuenta el fin que se propone realizar, pero no las consecuencias de su acción, ni tampoco la conveniencia de los medios, pues emplea simplemente los que la tradición prescribe con independencia de su eficacia objetiva. Y por último, el sujeto que actúa racionalmente con arreglo a valores desatiende las consecuencias de su acción, “porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al *valor propio* del acto en su carácter absoluto.”<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> M. Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., § 2.4, p. 21. El término weberiano “*Zweckrationalität*” (racionalidad con arreglo a fines) podría traducirse también como “racionalidad mesológica”. Cf. J. Muñoz, “El lado oscuro de la Modernidad”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, 2002, p. 96. Por nuestra parte, nos atendremos en general a la primera traducción mencionada, menos elegante pero de uso más extendido.

<sup>82</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 21.

<sup>83</sup> Op. cit., p. 20.

<sup>84</sup> Op. cit., p. 21.

Así pues, la superioridad de la acción racional con arreglo a fines parece depender del mayor número de aspectos que el sujeto tiene en cuenta en su deliberación. Por esta razón, Weber considera que desde la perspectiva de la racionalidad con arreglo a fines, la racionalidad con arreglo a valores “es siempre *irracional*.”<sup>85</sup> Pero a pesar de su superioridad, también Weber, como más tarde Parsons, reconoce que la acción racional con arreglo a fines es el tipo de acción sobre el que se fundan los órdenes sociales menos estables. La capacidad de este tipo de acción para formar órdenes sociales cohesionados queda por detrás de la acción tradicional y, sobre todo, de la acción racional con arreglo a valores. Esta última es, para Weber, el verdadero fundamento de la cohesión social. La *creencia en la legitimidad* de un orden social es la causa principal de su estabilidad:

“Un orden sostenido *sólo* por motivos racionales con arreglo a fines es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta (...). Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modélico, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*”.<sup>86</sup>

Al igual que Weber, también Durkheim es un precursor de las tesis de Parsons. En su primera gran obra, *La división del trabajo social*, Durkheim subraya la inestabilidad de los órdenes sociales integrados únicamente por intereses estratégicos, y sostiene que la verdadera raíz de la integración debe buscarse en otra forma de “solidaridad”. Para Durkheim, el modelo de los órdenes sociales débilmente integrados por la confluencia de intereses particulares es el que regula el *derecho de propiedad*. Este derecho establece únicamente obligaciones negativas, traza límites a la libertad de acción de cada individuo en relación con la propiedad de los otros. Sobre la base del derecho de propiedad, las relaciones que se establecen entre los individuos son ante todo relaciones *contractuales*; y el orden social que surge de este tipo de relaciones contractuales es un orden enteramente atomizado. Por eso Durkheim llama “negativa” a la solidaridad que se establece a través de los contratos: “(...) La solidaridad que resulta de esta integración es por completo negativa. No hace que las voluntades se muevan hacia fines comunes, sino tan sólo que las cosas graviten ordenadamente en torno a las

---

<sup>85</sup> Loc. cit.

<sup>86</sup> Op. cit., § 5.2, pp. 25-26.

voluntades (...); están prevenidas las hostilidades, pero no hay concurso activo, no hay *consensus*.”<sup>87</sup>

Pues bien, también Durkheim señala que este tipo de integración negativa no puede servir como paradigma del orden social. La razón de ello coincide con los argumentos de Weber y con las críticas de Parsons al utilitarismo. Pero Durkheim insiste, de un modo más enfático que Weber, en que la insuficiencia de la solidaridad negativa para dar cuenta del orden social es un indicio de que este tipo de solidaridad se fundamenta *de hecho* sobre alguna base más sólida:

“La extremada estabilidad de esas relaciones es la mejor prueba de que la solidaridad negativa no puede bastarse por sí sola (...). La solidaridad negativa no es más que una emanación de otra solidaridad de naturaleza positiva: es la repercusión (...) de sentimientos sociales que proceden de otra fuente.”<sup>88</sup>

Como más tarde hará Parsons, Durkheim descarta la hipótesis de la armonía natural de intereses como fundamento de la estabilidad del orden social; es decir, descarta la hipótesis que, según Parsons, permite a los teóricos utilitaristas resolver el problema de Hobbes sin abandonar el estrecho marco conceptual de su teoría de la acción: “Toda armonía de intereses – escribe Durkheim – encubre un conflicto latente o simplemente aplazado. Allí donde el interés reina solo (...), cada yo se encuentra frente al otro en pie de guerra, y toda tregua en este eterno antagonismo no deberá ser de muy larga duración.”<sup>89</sup> Pero una vez descartada esta hipótesis, es sumamente interesante la solución que Durkheim propone para resolver el problema del orden social. Pues Durkheim no se limita a arraigar dicho orden en un conjunto de valores y normas compartidos, sino que anticipa ya una alternativa a la dicotomía entre interacción estratégica e integración normativa. Esta alternativa consiste en una forma de *integración sistémica*, esto es, en una forma de integración que *no* se funda sobre un trasfondo de valores compartidos, pero que tampoco es el fruto de la interacción estratégica de sujetos atomizados.

---

<sup>87</sup> E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, 1995, p. 137.

<sup>88</sup> Op. cit., pp. 142-143.

<sup>89</sup> Op. cit., p. 241. Cf. también p. 141: “Ahora bien, suponiendo una multitud de individuos sin lazos previos entre sí, ¿qué razón habrá podido empujarlos a esos sacrificios recíprocos [es decir, a reconocerse mutuamente sus derechos, JLL]? ¿La necesidad de vivir en paz? Pero la paz por sí misma no es cosa más deseable que la guerra.”

Para Durkheim, dos formas distintas de solidaridad positiva pueden fundamentar la solidaridad negativa de las relaciones contractuales. La primera es la *solidaridad mecánica*, basada en un entramado de normas y valores compartidos; o por decirlo en la terminología de Durkheim, en una “conciencia colectiva” que se impone sobre los individuos de un modo directo, casi mecánico. Esta solidaridad caracteriza a las sociedades *segmentarias*, las sociedades tribales primitivas, diferenciadas en unidades familiares semejantes entre sí, y en las que la individualidad está muy poco desarrollada.<sup>90</sup> Pero naturalmente, no puede ser éste el tipo de solidaridad predominante en las sociedades modernas, que “están constituidas, no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas”.<sup>91</sup> Empleando la terminología del propio Durkheim, diríamos que las sociedades modernas se caracterizan por una división y especialización del trabajo social en distintos órganos o medios profesionales. Y empleando la terminología de la moderna teoría de sistemas, diríamos que las sociedades modernas son sociedades *funcionalmente diferenciadas*; es decir, diferenciadas en una pluralidad de subsistemas especializados en el cumplimiento de funciones específicas: la ciencia, el mercado, las iglesias, la industria, las instituciones educativas, la familia, el Estado, etc.<sup>92</sup>

La creciente diferenciación social, que es un efecto directo del aumento de la población y de la consiguiente necesidad de especializar las actividades sociales, trae consigo un aumento de la individualidad y una erosión de la “conciencia colectiva”, es decir, de las convicciones normativas compartidas que fundamentan la integración de las sociedades segmentarias. Pero para Durkheim, este proceso no conduce necesariamente a una sociedad atomizada, al individualismo o a la anomia, sino que

---

<sup>90</sup> Op. cit., Libro I, cap. VI, pp. 207 y sigs. Sobre el concepto de “sociedades segmentarias”, cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., t. 2, pp. 634 y sigs. Este concepto de Durkheim fue aprovechado por el antropólogo Evans-Pritchard para sus estudios sobre los sistemas políticos de las sociedades tribales africanas. Luhmann propone una teoría de la evolución social que distingue tres estadios evolutivos, en función del nivel de diferenciación alcanzado: sociedades segmentarias, sociedades estratificadas y sociedades funcionalmente diferenciadas. Cf. F. Vallespín, “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, op. cit., p. 311.

<sup>91</sup> E. Durkheim, *La división del trabajo social*, op. cit., p. 216.

<sup>92</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., vol. 2, pp. 743 y sigs. El propio Durkheim anticipa esta terminología en *La división del trabajo social*, op. cit., p. 151. Naturalmente, estos dos tipos sociales no agotan la totalidad de las sociedades. De acuerdo con Luhmann, existen también sociedades estratificadas, sociedades de clases, o sociedades articuladas en torno a la distinción centro / periferia (por ejemplo, las metrópolis en relación con sus colonias, cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., vol. 2, pp. 663 y sigs.) Pero para nuestra argumentación no nos interesan estos otros tipos, que por tanto podemos dejar de lado.

genera un nuevo tipo de solidaridad positiva: la *solidaridad orgánica*.<sup>93</sup> Lo esencial de este nuevo vínculo social es su carácter *exento de normatividad*. Las acciones de los individuos de una sociedad funcionalmente diferenciada se ven entrelazadas de forma inextricable en una interdependencia mutua, debida precisamente a la creciente especialización de funciones. Todos dependen de todos, con independencia de sus voluntades particulares, y también con independencia de si comparten o no una conciencia colectiva. La paradoja de la solidaridad orgánica reside en que la dependencia mutua de los individuos es tanto mayor cuanto mayor es, al mismo tiempo, la diferenciación de sus funciones y, por tanto, también su individualidad. Durkheim caracteriza esta peculiaridad de la solidaridad orgánica del siguiente modo:

“(...) La solidaridad que produce la división del trabajo (...) supone que [los individuos] difieren unos de otros. (...) Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto (...), cada uno depende tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo (...)”.<sup>94</sup>

Es evidente que este nuevo tipo de integración ya no necesita fundarse en un trasfondo normativo compartido. La división del trabajo impone una forma de integración *no normativa*, que sin embargo tampoco puede asimilarse a la solidaridad “negativa” de las relaciones contractuales, puesto que carece del carácter voluntario y estratégico que define a éstas. Durkheim parece ser consciente en ocasiones de esta ausencia de principios normativos compartidos, cuando caracteriza la solidaridad orgánica como “una cooperación producida en forma automática, sólo por el hecho de perseguir cada uno sus propios intereses”.<sup>95</sup> Pero el propio término de “solidaridad” es significativo, pues indica por sí mismo la valoración positiva que Durkheim confiere a esta nueva forma de integración. A pesar de reconocer que la solidaridad orgánica se

---

<sup>93</sup> A partir de su estudio sobre *El suicidio* (1897), Durkheim interpretará de otro modo, mucho más negativo, la erosión progresiva de la conciencia colectiva, concepto éste que adquirirá una importancia creciente en su obra posterior. Parsons llama la atención sobre la peculiaridad de la teoría de la integración social de *La división del trabajo social* en el conjunto de la obra de Durkheim. Cf. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, op. cit., pp. 321-324.

<sup>94</sup> E. Durkheim, *La división del trabajo social*, op. cit., pp. 153-154. El subrayado es mío.

<sup>95</sup> Op. cit., p. 237. Desde el punto de vista de la evolución social, el propio Durkheim reconoce que la solidaridad mecánica cede terreno progresivamente a la solidaridad orgánica, característicamente exenta de normatividad. Op. cit., pp. 205-206.

impone a medida que pierde fuerza la integración social basada en principios normativos compartidos, Durkheim se esforzó por ver en esta nueva forma de integración no un sustituto, sino más bien una variante de la integración normativa, frente a la interacción meramente estratégica de las relaciones económicas: “(...) Incluso allí donde la sociedad descansa de una manera más completa sobre la división del trabajo, no se resuelve en una polvareda de átomos yuxtapuestos, entre los cuales no pueden establecerse más que contactos exteriores y pasajeros. Incluso en esas sociedades, los miembros se hallan unidos por lazos que van bastante más allá de los momentos bien cortos en que el intercambio tiene lugar”<sup>96</sup>.

Pues bien, Luhmann señala con razón que esta interpretación “moralizadora” de la solidaridad orgánica es un error o una ingenuidad. Pues Durkheim ha descubierto la *integración sistémica*, ese tipo específico de “socialidad exenta de normas”<sup>97</sup> que caracteriza a las sociedades funcionalmente diferenciadas, aunque después interpretase erróneamente su propio descubrimiento al asimilarlo a las formas ya conocidas de integración normativa. Para Luhmann, el error de Durkheim se debe a una premisa falsa, según la cual “los contactos generan moral.”<sup>98</sup> Esta premisa falsa no sólo permite a Durkheim asimilar subrepticamente la integración sistémica a una forma de integración normativa, cuando de hecho sucede que la extensión de la primera erosiona progresiva e irreparablemente la segunda. Además de esto, la errónea suposición de la que parte Durkheim le permite pasar por alto algunos importantes aspectos de la sociedad moderna, que son efectos directos de la “solidaridad orgánica”, tales como la anomia, la individualización, el desarraigo, la desigualdad social creciente, la polarización de grupos sociales (principalmente, la polarización de capital y trabajo); y sobre todo, los efectos de *erosión normativa* que trae consigo la extensión de medios de regulación, y muy especialmente el dinero. El propio Luhmann, que profesa muy poca simpatía por el marxismo, señala que esta última omisión “es quizás lo que más asombra en una teoría desarrollada después de Karl Marx”.<sup>99</sup> Y en efecto, Durkheim aborda el fenómeno de la división del trabajo y sus efectos sobre la integración social desde una perspectiva armonizadora, ciega hacia los efectos negativos de este proceso.

---

<sup>96</sup> Op. cit., p. 268.

<sup>97</sup> N. Luhmann, “Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie”, introducción a E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt, 1992, p. 29.

<sup>98</sup> Op. cit., p. 34.

<sup>99</sup> Op. cit., p. 35.

Una perspectiva que recuerda a la de los economistas burgueses que el joven Marx ya criticara, por las mismas razones, en los *Manuscritos* de 1844.<sup>100</sup>

Desde luego, tampoco Luhmann se interesa especialmente por las patologías sociales derivadas de la diferenciación social, pero sí es capaz de abordar el fenómeno de la solidaridad orgánica durkheimiana asumiendo consecuentemente su condición de “socialidad exenta de normas”; es decir, es capaz de abordar este fenómeno en su condición de mecanismo de integración que *suplanta* la integración normativa. Más allá de las inestables formas de interacción estratégica, tanto Parsons como Luhmann distinguen, en consecuencia, entre una integración *social*, mediada por valores y orientaciones normativas compartidas, y una integración *sistémica*, en la que el trasfondo normativo común desaparece y queda sustituido por “medios de regulación” (Parsons) o “medios de comunicación” (Luhmann), como son el *dinero* y el *poder*. La cuestión que entonces se plantea es si esta nueva forma de integración puede reconocerse en la totalidad de las relaciones sociales. Y ésta es la pregunta que va a ocuparnos a continuación.

### 3.2. Críticas de Habermas a la teoría de los “medios de regulación” de Parsons: diferencias estructurales entre dinero, poder y lenguaje.

Luhmann toma como punto de partida de su teoría de la integración precisamente uno de los efectos de la diferenciación social que Durkheim parece ignorar: el creciente riesgo de *desintegración*. El aumento de la población, que para Durkheim parece ser la raíz última de la evolución social, produce un efecto paradójico. Por un lado, se produce un incremento de la “densidad dinámica”,<sup>101</sup> de la sociedad, es decir, de las interacciones o comunicaciones entre individuos pertenecientes a grupos distintos, que en las sociedades segmentarias permanecían aislados los unos de los otros. Pero por otro lado, este aumento de las interacciones incrementa al mismo tiempo

---

<sup>100</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en: *Frühe Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1962. Sobre la división del trabajo, sus efectos alienantes y la crítica de Marx a la visión que los economistas burgueses tenían de este proceso, cf. especialmente el capítulo “Die entfremdete Arbeit”, del primer manuscrito, y el capítulo “Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung”, del tercero.

<sup>101</sup> E. Durkheim, *La división del trabajo social*, op. cit., p. 300; sobre los conceptos de “densidad material” (o volumen de población) y “densidad dinámica” (o volumen de interacciones), cf. también E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, 2004, capítulo 5, III.

*el riesgo de disentimiento*, es decir, la probabilidad de que las ofertas de interacción contenidas en las comunicaciones no sean aceptadas. Esto se debe a la erosión de las normas comunes: una sociedad más “densa” en el sentido de Durkheim pone en conexión creciente a individuos y grupos sociales con valores y orientaciones normativas diferentes. Este proceso tiene un aspecto positivo, a saber: la aparición de nuevas formas de solidaridad, ya no basadas en tradiciones incuestionables. Pero este proceso tiene también un reverso, que es precisamente el creciente riesgo de disentimiento. La interacción ya no discurre sobre un trasfondo normativo que nunca se pone en cuestión, sino que ahora recae sobre los propios actores la responsabilidad de establecer acuerdos mediante procesos de entendimiento que entrañan un riesgo de disentimiento mucho mayor que el que existe cuando la interacción se basa en supuestos compartidos de antemano y nunca problematizados. Pues bien, para la teoría sociológica de sistemas, los “medios de regulación” constituyen la respuesta funcional a este paradójico y creciente riesgo de disentimiento y desintegración.

Los medios de regulación pueden definirse como lenguajes o sistemas simbólicos especializados para cada ámbito o subsistema de acción social funcionalmente diferenciado.<sup>102</sup> Estos lenguajes especializados regulan la interacción de acuerdo con códigos propios, crecientemente incompatibles con los códigos vigentes en los otros ámbitos. Según Habermas, la capacidad de garantizar la integración que poseen estos medios se debe a que reducen “los costes en interpretación y el riesgo de disentimiento”, sustituyendo el entendimiento lingüístico “como mecanismo de coordinación en contextos bien circunscritos”.<sup>103</sup> El funcionamiento de los medios como sustitutos del entendimiento lingüístico puede mostrarse de forma intuitiva con especial claridad tomando como modelo el *dinero*, que constituye el medio de regulación más desarrollado. Es obvio que el dinero permite establecer comunicaciones o interacciones en contextos que no cubre ningún consenso normativo previo, ninguna forma de “conciencia colectiva” o de tradición compartida. Y por otra parte, el dinero también puede suplir la falta de un acuerdo alcanzado discursivamente entre los participantes en la interacción. Por dinero pueden y suelen hacerse muchas cosas que las tradiciones no admiten, y también muchas cosas que no se harían por convicción, o simplemente si se pudiese elegir no hacerlas. Nuevamente podemos recurrir a Marx

---

<sup>102</sup> Recordemos la definición que propone Luhmann en *Liebe als Passion*, op. cit., p. 21: los medios son “dispositivos semánticos que posibilitan que algunas comunicaciones en sí improbables tengan éxito, pese a todo.”

<sup>103</sup> Habermas, TKH II, p. 393.

para caracterizar esta admirable capacidad del dinero para establecer comunicaciones, interacciones, vínculos, no sólo allí donde no los había, sino incluso donde jamás nos pareció que pudiese haberlos: el dinero es el “vínculo de todos los vínculos”; es capaz de “disolver y establecer todos los vínculos”; es la “fuerza galvano-química de la sociedad.”<sup>104</sup> Pero el dinero no es el único medio sistémico de regulación. A pesar de las diferencias con el dinero (a las que nos referiremos en breve), esta misma función de exoneración de los procesos de entendimiento también es claramente reconocible en el caso del *poder*, como medio de regulación del subsistema político-administrativo. Los decretos, regulaciones, leyes u ordenanzas que proceden de las burocracias estatales dotadas de poder de sanción exigen un acatamiento que no sólo hace innecesario, sino que también excluye de antemano su cuestionamiento permanente por parte de quienes están obligados a su cumplimiento. Los imperativos procedentes de la administración no se presentan como ofertas que una y otra vez deban contar con el consentimiento de quienes deben cumplirlos, sino que *se imponen* apoyándose en el poder sancionador de las instituciones que los emiten. Y de forma no muy distinta a como sucede con el dinero, el poder administrativo puede coordinar interacciones no sustentadas ni sancionadas por ningún entramado de tradiciones, y a las que los participantes no siempre darían su consentimiento si se les diese la oportunidad de expresar su opinión.

Sin duda, la teoría de sistemas ha dado totalmente en el blanco al distinguir esta forma específica de integración que representan los medios. Pero Habermas critica el *alcance* que la teoría de sistemas pretende dar a esta forma de integración. La obra de Parsons sirve a Habermas para mostrar las dificultades de un concepto de integración sistémica generalizado a toda la sociedad. En efecto, la teoría de sistemas de Parsons (como más tarde hará la de Luhmann) extiende la integración sistémica a *todos* los ámbitos de acción social. Contra esta posición Habermas desarrolla dos series de argumentos. Por un lado, Habermas apoya su crítica en consideraciones analíticas, argumentando que la estructura de los medios sistémicos y su capacidad de establecer vínculos sociales se derivan en última instancia (como veremos enseguida) de la estructura y el “efecto de vínculo” [*Bindungseffekt*] que tiene el lenguaje natural. Pero además, Habermas sostiene que también por razones *empíricas* es necesario distinguir la integración sistémica de la integración social mediada por procesos de entendimiento lingüístico. En efecto, la distinción entre integración social comunicativa e integración

---

<sup>104</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., pp. 633-634.

sistémica tiene relevancia desde el punto de vista empírico porque en las sociedades modernas estos tipos de integración corresponden *de hecho* a ámbitos sociales diferentes.

Examinemos en primer lugar esta tesis de Habermas acerca de la falta de confirmación empírica de una teoría de la sociedad que sólo reconoce la integración a través de medios sistémicos. Habermas admite que, cuando alcanzan un determinado grado de complejidad, los subsistemas *mercado* y *Estado* ya sólo pueden cumplir sus funciones a condición de que la interacción discurra a través de medios de regulación que excluyen los procesos de entendimiento.<sup>105</sup> Sin embargo, Habermas argumenta que las funciones de *integración social*, *reproducción cultural* y *socialización* (que cumplen respectivamente las interacciones no reguladas y las instituciones difusas de la sociedad civil, las instituciones del sistema educativo, y la familia) *sólo pueden cumplirse con éxito sobre la base de procesos de entendimiento*.<sup>106</sup> Los fenómenos que Habermas trata como “patologías sociales” son la confirmación empírica de esta tesis: allí donde la integración a través de los medios “dinero” y “poder” se extiende a aquellos ámbitos que, por su propia naturaleza, *sólo* pueden cumplir sus funciones sobre la base de una interacción mediada por procesos de entendimiento, surgen inevitablemente efectos disfuncionales, perturbaciones e incluso crisis que pueden conducir, a la larga, al colapso de estos sistemas.

Una somera caracterización de estas perturbaciones bastará para mostrar la plausibilidad de la distinción habermasiana entre ambas formas de integración.<sup>107</sup> El tipo de integración social o de *solidaridad* espontánea que generan las relaciones no institucionalizadas de la sociedad civil no puede imponerse burocráticamente, ni puede suplirse por relaciones económicas. Esto explica por qué, cuando la sociedad civil queda excesivamente mercantilizada o burocratizada, aparecen fenómenos patológicos de anomia o crisis de legitimación de las instituciones. Así, por ejemplo (como veremos más adelante), la monetarización de las relaciones de la sociedad civil o la *mercantilización* de la esfera pública en el capitalismo puede conducir, a la larga, a un déficit crónico de legitimación de las instituciones políticas; mientras que la burocratización o *politización forzosa* de la sociedad civil en los regímenes totalitarios

---

<sup>105</sup> Habermas, TKH II, pp. 223 y sigs.

<sup>106</sup> Op. cit., pp. 205 y sigs., especialmente pp. 208-209.

<sup>107</sup> Sobre las patologías sociales desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa, cf. TKH II, pp. 212 y sigs., y sobre todo pp. 562-583. Cf. también A. Honneth, *Desintegration*, Frankfurt, 1994.

ha conducido históricamente a crisis de legitimación de efectos similares.<sup>108</sup> Por lo que respecta a las funciones de *socialización*, como las que desempeña la familia, no cabe duda de que la erosión económica o burocrática del entorno en que se desarrollan estos procesos puede provocar la aparición de patologías, por lo pronto patologías psíquicas en los individuos afectados.<sup>109</sup> Y otro tanto sucede con las funciones de *reproducción cultural*: sin obviar las evidentes funciones disciplinarias (en el sentido de Foucault) que cumplen las instituciones educativas, o la funcionalización económica de la cultura en manos de la “industria cultural” (en el sentido de Adorno), Habermas sostiene que la transmisión de la cultura depende constitutivamente de una interacción basada en *razones*, en el cumplimiento de pretensiones de validez,<sup>110</sup> por ejemplo la pretensión de *verdad* de las teorías que se explican en las aulas, o de las informaciones que transmiten los medios de comunicación de masas. Ésta es la razón *interna*, no meramente contingente, por la que están llamadas a fracasar, al menos a la larga, las injerencias administrativas en las instituciones encargadas de la transmisión cultural o incluso en los medios de comunicación. Como veremos más adelante, más allá de ciertos límites la *manipulación* política de estos ámbitos o la completa supeditación de sus funciones a los *intereses económicos* del subsistema ‘mercado’ sólo pueden producir efectos disfuncionales: una creciente pérdida de credibilidad de los sistemas institucionales y finalmente una total incapacidad para cumplir sus funciones específicas.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Habermas describe este último fenómeno como una “simulación de relaciones comunicativas en los ámbitos burocráticamente desertizados y coactivamente humanizados de un trato pseudopolítico.” (TKH II, p. 567). Debido al contexto histórico al que pertenece la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981, Habermas se refiere en esta obra a las sociedades del “socialismo real” para ejemplificar las patologías sociales del totalitarismo. Pero su análisis podría hacerse extensivo a otras formas de totalitarismo, como el fascismo. Hannah Arendt también caracteriza estos regímenes por las desfiguraciones de la esfera pública y las perturbaciones de la comunicación en la sociedad civil, cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Parte III, Madrid, 2004.

<sup>109</sup> Habermas interpreta desde esta perspectiva el fenómeno de la transformación histórica de las enfermedades psíquicas (TKH II, pp. 567-571). Frente a la histeria y las neurosis compulsivas que caracterizaron a la época de formación del psicoanálisis, la creciente importancia de los *trastornos narcisistas* se explica por la contradicción entre las posibilidades de acción comunicativa que ofrecen las familias actuales, en las que se ha suavizado la autoridad paterna y “los procesos de socialización se cumplen a través del medio de una acción consensual ampliamente desinstitucionalizada” (p. 568), y la creciente cosificación de las relaciones sociales en el *entorno* de esas familias, es decir, en los subsistemas funcionales. Esta contradicción tiene como consecuencia que los jóvenes estén hoy peor preparados para asumir los roles de la edad adulta de lo que lo estaban las generaciones anteriores, cuando los imperativos sistémicos se infiltraban en las propias estructuras familiares e intervenían directamente en la organización pulsional y el proceso de socialización del individuo.

<sup>110</sup> De la teoría del lenguaje de Habermas y su terminología propia nos ocuparemos más en detalle en el próximo capítulo.

<sup>111</sup> Contra el análisis totalmente pesimista de la primera Escuela de Frankfurt, Habermas señala que la comunicación de masas entraña también un potencial emancipatorio, incontrolable para quienes pretenden emplear sus medios específicos con intenciones manipuladoras. Sólo en primer término pueden los medios “acaparar, escalonar y condensar” las comunicaciones, pues éstas, “aunque se las abstraiga y

No nos detendremos aquí en las cuestiones empíricas que suscita esta concepción de las patologías sociales como efectos de la sustitución de los procesos de entendimiento por los medios de regulación en ámbitos sociales que necesariamente se resienten por este cambio. Lo que nos interesa es, más bien, subrayar que esta teoría presupone, en un nivel no ya empírico, sino conceptual, la *prioridad del lenguaje y el entendimiento* sobre los medios de regulación como mecanismos de integración social. Esta segunda serie de argumentos, de tipo conceptual, son los que desarrolla Habermas en su crítica a Parsons. Habermas intenta mostrar que los medios sistémicos de regulación son lenguajes especializados que se derivan del lenguaje natural, del cual “toman prestada su estructura”.<sup>112</sup> Los medios sistémicos *suplantán* al lenguaje natural, y por eso no pueden concebirse en ningún caso como las formas originarias de integración social.

Pues bien, Habermas sostiene que en el seno de la propia teoría de los medios de regulación de Parsons puede reconocerse esta imposibilidad de generalizar a todos los ámbitos sociales la integración regulada por medios, pues no todos los mecanismos de interacción que Parsons trata como medios sistémicos son realmente capaces de suprimir el entendimiento lingüístico. Parsons toma el *dinero* como paradigma de los mecanismos de integración social, y por tanto como el modelo de todos los otros medios de regulación. Así, el lenguaje pierde de entrada sus privilegios en la teoría de Parsons, y aparece simplemente (como más tarde sucederá en la teoría de Luhmann) a título de un medio de regulación entre otros. Para Habermas, esta posición es plausible porque el dinero comparte *algunos* de los rasgos del lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción. En efecto, la interacción monetarizada comparte con la comunicación lingüística la estructura básica de oferta y aceptación (o rechazo). En la comunicación lingüística, lo que se ofrece y acepta (o rechaza) no son mercancías o dinero, sino *pretensiones de validez*. Independientemente de la voluntad o las intenciones del hablante, todo acto de habla entabla pretensiones de validez (por ejemplo, una pretensión de verdad en el caso de una afirmación, o una pretensión de legitimidad en el caso de un mandato institucional) que el emisor habrá de poder fundamentar con argumentos en caso de que su interlocutor así lo requiera. De modo análogo a lo que

---

empaquete, nunca pueden quedar fiablemente blindadas contra la posibilidad de ser contradichas” (TKH II, p. 573). Estas limitaciones a la manipulación (que los medios de masas comparten, por lo demás, con las instituciones del sistema educativo) se derivan de la estructura del lenguaje (de la que nos ocuparemos más adelante): por manipuladora que sea la intención del comunicante, éste no *puede* sustraerse a los compromisos ilocucionarios que contrae con sus actos de habla.

<sup>112</sup> Habermas, TKH II, p. 388.

sucede cuando se fundamenta o se cumple una pretensión de validez, también el valor nominal del dinero queda cumplido o “desempeñado” [*eingelöst*] cuando el dinero se convierte “en valores reales de uso”.<sup>113</sup> Pero naturalmente, esta importante semejanza estructural entre dinero y lenguaje no debe ocultar las diferencias esenciales entre ambos mecanismos de coordinación de la acción. En un discurso argumentativo, los motivos para aceptar la pretensión de validez de un hablante son las *razones* que éste pueda aducir en apoyo de sus afirmaciones. Esto significa que (al menos si la comunicación tiene lugar en una situación en la que las relaciones de poder social hayan quedado suficientemente neutralizadas) la motivación de un oyente para aceptar la “oferta” del hablante, es decir, la pretensión de validez de su emisión, es por su propia naturaleza una motivación *racional*, basada en argumentos que cualquier otro sujeto racional también debería poder aceptar. En cambio, esta universalidad de las razones desaparece en el caso del dinero. La fuerza motivadora que puede desplegar el dinero es en todos los casos una fuerza de motivación *empírica*, dependiente del contexto y, más en particular, de la constelación de intereses de los participantes en la interacción económica: “En el caso del dinero, los valores reales son elementos físicos de la situación de acción o ‘cosas reales’, que en relación con las oportunidades de satisfacción de las necesidades poseen una fuerza motivadora de *carácter empírico*”.<sup>114</sup> Igualmente importante es una segunda diferencia entre el dinero y el lenguaje, asimismo relacionada con esta contraposición entre una fuerza de motivación empírica y otra racional. Mientras que la fuerza motivadora del lenguaje no requiere ninguna institución especial, el dinero necesita las instituciones de la propiedad y el derecho privado, así como otras garantías institucionales más concretas (“oro, derechos de giro en el banco mundial, etc.”<sup>115</sup>) para poder cumplir su función de coordinar la interacción.

Esta comparación entre la estructura del lenguaje y la del dinero como mecanismos de integración social permite a Habermas mostrar que los restantes medios estudiados por Parsons se encuentran estructuralmente más próximos al lenguaje que al dinero. Pero esto, claro está, contradice la pretensión de Parsons de hacer del dinero el paradigma de *todos* los medios de regulación. Así lo muestra el análisis que Habermas lleva a cabo del medio “poder”. El funcionamiento de este medio se encuentra a mitad de camino entre el funcionamiento del dinero y el del lenguaje. Como medio de

---

<sup>113</sup> Habermas, TKH II, p. 398.

<sup>114</sup> Loc. cit.

<sup>115</sup> Loc. cit.

regulación, el poder no se identifica con la coerción física ni con una influencia positiva sobre la conducta ajena (por ejemplo, mediante amenazas), sino que puede definirse como la capacidad de *dirigir la acción de otros sujetos* sobre la base del recurso, siempre posible, a la coerción física, aunque sin recurrir efectivamente a ésta.<sup>116</sup> (De hecho, y como señala Hannah Arendt, cuando interviene la coerción física desaparece el *poder* para dejar paso a la nuda *violencia*).<sup>117</sup>

Aunque sea en términos un tanto metafóricos, puede afirmarse que también el poder comparte con el lenguaje (y el dinero) la estructura de oferta y aceptación o rechazo de un curso de interacción. Y al mismo tiempo, el poder comparte con el dinero la distinción entre un “valor de cambio” (los símbolos del poder) y un “valor de uso”: la “realización de fines colectivos”.<sup>118</sup> Además, también el poder apoya su capacidad de motivación en una garantía institucional (equivalente al “oro” o “los derechos de giro en el banco mundial” que sustentan el valor simbólico del dinero): la posesión de los medios estatales de sanción y coerción. Sin embargo, Habermas señala que el poder requiere un tipo de institucionalización diferente a la del dinero, y que no se reduce a la garantía de aplicación de sanciones coercitivas. El poder sólo puede funcionar como poder *organizado*, es decir, sólo puede ejercerse a través de organizaciones jerarquizadas. Y esta peculiaridad del poder explica la diferencia más importante entre este medio y el dinero, pues el ejercicio institucionalizado y jerarquizado del poder “necesita de una *ulterior* base de confianza, a saber: de *legitimación*”.<sup>119</sup>

La legitimación es, para Habermas, imprescindible para el funcionamiento eficaz del poder como medio de regulación. Esto marca la diferencia decisiva entre el dinero y el poder, y por otra parte aproxima la fuerza de motivación propia de éste a la motivación *racional* que caracteriza al lenguaje. Habermas explica este rasgo característico por relación a la situación de *asimetría* en que, por principio, se encuentran los participantes en una interacción regulada por el poder. A diferencia del

---

<sup>116</sup> Sobre estas características del poder como medio, cf. N. Luhmann, *Poder*, Barcelona, 1995, pp. 15 y sigs. Una caracterización parecida se encuentra en M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en: H. L. Dreyfus/P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México 1988, pp. 227 y sigs. La teoría del poder de Parsons se encuentra sobre todo en el ensayo “On the concept of political power”, en: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, 1967. En la p. 306, Parsons asimila explícitamente las estructuras del medio *poder* a las del medio *dinero*: “El poder se concibe como un medio circulante, análogo al dinero, en el seno de lo que se llama sistema político (...)”.

<sup>117</sup> H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München, 1970. El concepto de poder de Hannah Arendt no se corresponde con el de Parsons o Luhmann en ningún otro aspecto.

<sup>118</sup> Habermas, TKH II, p. 401.

<sup>119</sup> Habermas, TKH II, p. 404. El propio Parsons es consciente de esta diferencia fundamental entre el poder y el dinero, si bien no extrae de ella las mismas consecuencias que Habermas. Cf. T. Parsons, “On the concept of political power”, op. cit., p. 308, 317-318.

dinero, que puede regular las transacciones económicas de sujetos que pueden concebirse como iguales en principio, la condición organizada y jerárquica del poder obliga a que éste siempre se ejerza en condiciones asimétricas, es decir, como poder de unos sobre otros. Esta asimetría dificulta por principio la aceptación no coaccionada de las ofertas de interacción. Pero esta dificultad queda compensada si quien detenta el poder logra convencer a los sometidos de que lo ejerce en nombre de *finés colectivos*, es decir, de fines que *los propios sometidos* al poder pueden aceptar como propios. De estos fines, que vinculan a quienes detentan el poder y a sus subordinados, procede precisamente la *legitimación*. El poder podrá considerarse legítimo en la medida en que quienes lo detentan puedan convencer a los sometidos de que lo hacen en nombre de un interés general, pues todo poder que no se ejerza de este modo se considerará un poder abusivo, y en tal caso, o bien perderá su eficacia, o bien degenerará en alguna forma de amenaza explícita o en el recurso a la violencia física.

Así pues, por su propia estructura el poder descansa (en mayor o menor grado) en un consenso entre los participantes en la interacción en torno a qué fines son realmente de interés general. Y ésta es la razón por la que el poder como medio de regulación encarna un tipo de motivación que lo diferencia del dinero y lo aproxima al lenguaje. Una oferta de interacción mediada por dinero sólo posee una fuerza de motivación en la medida en que satisfaga las necesidades particulares del destinatario. Esta relación entre la oferta y las necesidades es, por principio, completamente contingente, y en consecuencia también lo es la capacidad de motivación del dinero.<sup>120</sup> En cambio, Habermas considera que el consenso acerca de cuáles fines son de interés general, consenso sobre el que, en última instancia, descansa la legitimidad del ejercicio del poder, sólo puede fundarse en *buenas razones* que debería poder aceptar cualquier otro ser racional; es decir, razones cuya aceptabilidad no es completamente contingente o dependiente del contexto.

Naturalmente, a esta distinción que Habermas establece entre la capacidad de motivación del dinero y la del poder podría objetarse que *no todas* las razones para legitimar el poder son igualmente buenas, y que *no todos* los argumentos son igualmente racionales. Sin embargo, Habermas responde a esta objeción argumentando que incluso las formas poco racionales de legitimación del poder (como las que se fundan en la tradición o el carisma, según la tipología de Max Weber de los tipos de

---

<sup>120</sup> Habermas, TKH II, p. 398.

dominación legítima)<sup>121</sup>, presuponen la estructura argumentativa de la legitimación, la conexión interna entre legitimación y razones:

“La cuestión de qué es o qué no es de interés *general* exige un consenso entre los miembros de un colectivo, lo mismo si ese consenso normativo viene asegurado por la tradición que si ha de empezar obteniéndose mediante procesos de entendimiento. En ambos casos salta a la vista la *vinculación a la formación lingüística de un consenso*, consenso que únicamente puede tener por respaldo razones potenciales. Con lo cual es evidente que, incluso cuando funciona como medio, el poder (...) tiene que ver más con las exigencias normadas que con los simples imperativos.”<sup>122</sup>

Estas propiedades estructurales del poder explican por qué este medio, comparado con el dinero, tiene una menor capacidad de formar sistemas en los que la interacción discorra totalmente al margen de procesos de entendimiento entre los participantes. Por muy diferenciado, organizado y jerarquizado que se encuentre, el sistema político nunca puede prescindir de un respaldo normativo en la misma medida en que lo hace el mercado. Esta hipótesis es fundamental para la teoría de las crisis de legitimación que Habermas y C. Offe desarrollaron en la década de 1970, y sobre la que volveremos en la segunda parte de este escrito. El fenómeno empírico de las *crisis de legitimación* (como las que tuvieron lugar en el bloque soviético en 1989; aunque no, ciertamente, en las sociedades del “capitalismo tardío” para las que estaba diseñada la teoría) confirma la hipótesis de que una base de legitimación suficiente es condición necesaria para el funcionamiento del sistema político.<sup>123</sup>

Pues bien, estas dificultades para asimilar las estructuras del dinero y el poder no hacen sino agudizarse en el caso de los restantes medios que incluye la teoría de Parsons. Habermas examina desde la misma perspectiva los medios “*influencia*” y “*compromiso valorativo*”. De entrada, parece extraño considerar la influencia o el compromiso con ciertos valores como medios sistémicos de regulación, equiparables, por ejemplo, al dinero. Sin embargo, es verdad que tanto la influencia como el compromiso valorativo comparten con los medios de regulación la capacidad de limitar

---

<sup>121</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 170 y sigs.

<sup>122</sup> Habermas, TKH II, p. 406.

<sup>123</sup> Habermas, LS. Cf. también C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972; Sobre los acontecimientos de 1989 desde esta perspectiva, cf. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, 1990; C. Offe, “Wohlstand, Nation, Republik”, en: H. Joas / M. Kohli (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR*, Frankfurt, 1993.

los costes de interpretación de los participantes en la interacción social, y con ello reducen también el riesgo de disenso. Ciertas personas o instituciones, pertenecientes por ejemplo al ámbito académico o científico, pueden disponer de una capacidad de *influir* sobre las creencias y acciones de otros. Como sucede con los medios de regulación como el dinero o el poder, la influencia ejerce sus efectos de un modo “automatizado” hasta cierto punto, es decir, desligado de fundamentaciones argumentativas: las manifestaciones de la persona o la institución influyente se aceptan sin que éstas tengan la “necesidad de exponer razones en detalle ni de demostrar en cada momento su competencia”.<sup>124</sup> Y otro tanto sucede con la autoridad moral de los líderes (políticos, religiosos, etc.), que pueden motivar la acción de otros apelando a un compromiso general con ciertos valores “sin exponer razones en detalle o sin demostrar las legitimaciones subyacentes a esas obligaciones.”<sup>125</sup>

Pero aquí terminan las analogías entre estos mecanismos y los medios sistémicos propiamente dichos, pues es obvio que el funcionamiento de la influencia o el compromiso valorativo difiere del funcionamiento de los medios, y en particular del dinero, en varios aspectos esenciales. Ni la influencia ni el compromiso son acumulables o enajenables como lo es el dinero, sino que están estrechamente unidos a personas y contextos particulares. Por las mismas razones, tampoco pueden institucionalizarse en la misma medida en que lo hace el dinero, o incluso el poder: no hay instancias encargadas de “emitir” influencia de manera permanente (ni siquiera los medios de comunicación son capaces de hacerlo), ni puede institucionalizarse con total garantía de éxito la producción de “liderazgo moral” (pues ni siquiera el liderazgo carismático que expiden algunas instituciones, como las iglesias, se traduce inmediata o invariablemente en liderazgo moral). Pero sobre todo, la influencia y el compromiso valorativo son inasimilables a los medios de regulación propiamente dichos por lo que respecta al tipo de motivación que ejercen. Estos mecanismos nos sitúan nuevamente ante el tipo de motivación *racional* que diferencia, como ya hemos visto, el dinero, el poder y el lenguaje: no ejercen “una fuerza motivadora de tipo *empírico*. (...) En ninguna de esas dos situaciones dispone *ego* de algo equivalente a valores consumibles o a la perspectiva de sanciones en que apoyarse para mover a *alter* a proseguir la interacción en el sentido deseado *sin necesidad de echar mano del recurso que es el*

---

<sup>124</sup> Habermas, TKH II, p. 408.

<sup>125</sup> Loc. cit.

*entendimiento*”.<sup>126</sup> Más aún que el poder, la eficacia de la influencia y el compromiso valorativo como mecanismos de coordinación de la acción social depende inequívocamente de un consenso, de un trasfondo normativo compartido por los participantes en la interacción. Este trasfondo no puede eliminarse sin eliminar también la capacidad de coordinación de estos mecanismos. Y ésta es la razón por la que la interacción regulada por la influencia o el compromiso valorativo no puede recurrir a un aparato simbólico equivalente a los que poseen el dinero o el poder (los billetes de banco o las banderas, pongamos por caso), capaces de sustituir al lenguaje natural.

Con todos estos argumentos, Habermas rechaza que estos mecanismos (u otros parecidos, presentes tanto en la obra de Parsons como en la de Luhmann) puedan considerarse *medios de regulación* en sentido estricto. A lo sumo, deben concebirse como “formas de comunicación generalizada”<sup>127</sup>; es decir, como mecanismos intermedios de coordinación de la acción que comparten con los medios la capacidad de reducir el riesgo de disentimiento (o en la terminología de Luhmann, la capacidad de “reducir complejidad”), pero que sólo pueden cumplir esta función a través del lenguaje natural y, lo que es más importante, a través de *procesos de entendimiento* entre los participantes en la interacción. Una vez más, nos vemos devueltos al lenguaje como mecanismo primario de integración social. La lección que Habermas extrae de la teoría de los medios de Parsons está clara: no es el dinero, sino el entendimiento lingüístico, el paradigma de *toda* forma de integración social. Ésta es la tesis que Habermas desarrolla sistemáticamente en su propia teoría de la integración, de la que vemos a ocuparnos a continuación.

---

<sup>126</sup> Op. cit., p. 411.

<sup>127</sup> Op. cit., p. 412.

## Capítulo 4. El “efecto de vínculo” de los actos de habla: la teoría de la integración social de Habermas.

Las críticas de Habermas a Parsons que hemos examinado en el capítulo anterior pueden hacerse valer, cambiando debidamente los términos de la discusión, contra la teoría de sistemas de Luhmann. Ensayaremos esa extensión en el capítulo próximo. Pero para ello, es imprescindible que nos detengamos a examinar con detenimiento el modo en que Habermas considera que el entendimiento lingüístico funciona como mecanismo de integración social, y en qué se distingue este mecanismo no sólo de la integración sistémica, sino también de la “solidaridad mecánica” de Durkheim, es decir, de la integración social normativa basada en valores y creencias compartidas, característica de las sociedades tradicionales.

El presente capítulo debe servirnos, pues, para clarificar algunos conceptos fundamentales de la filosofía y la teoría sociológica de Habermas, que nos resultan imprescindibles para todas las argumentaciones que desarrollaremos a partir de aquí. En primer lugar, debemos adentrarnos en la reformulación que hace Habermas de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle.<sup>128</sup> Para no desviarnos excesivamente de nuestra argumentación, que pretende permanecer en el terreno de la teoría sociológica y no adentrarse demasiado en el de la filosofía del lenguaje, prescindiremos de un análisis detallado de la teoría de los actos de habla. No obstante, es imprescindible que introduzcamos algunos de sus conceptos más importantes. A continuación examinaremos su aplicación a la teoría sociológica. Sólo así comprenderemos en qué consiste el “efecto de vínculo” social que, según Habermas, tiene el lenguaje.

### 4.1. La teoría de los actos de habla: Austin.

En los textos seminales de Wittgenstein y Austin, la teoría de los actos de habla se presenta como una investigación de los usos *no descriptivos* del lenguaje. Frente al

---

<sup>128</sup> Sobre la teoría de los actos de habla, cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988; J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, 1976; J. Searle, *Speech acts*, Cambridge, 1969.

predominio de las proposiciones descriptivas dotadas de un *valor de verdad* (que caracteriza a la reflexión filosófica sobre el lenguaje desde Aristóteles)<sup>129</sup>, Wittgenstein y Austin señalan la variedad de usos del lenguaje no descriptivos, como los mandatos, las promesas, las declaraciones de intenciones, los insultos, los saludos. A esta categoría de usos no descriptivos corresponde también toda una serie de usos institucionalizados, tales como el acto de designar a alguien para un cargo, bautizar, excomulgar, testar, casar, etc. Los análisis de Austin privilegian sobre todo estos usos institucionalizados (que Habermas llama “actos de habla institucionalmente ligados”<sup>130</sup>), es decir, los usos no descriptivos del lenguaje que requieren un contexto institucional. Paradigmáticamente, estos usos del lenguaje no *describen* una realidad, sino que más bien la *generan*. Parafraseando el título de la obra fundamental de Austin, diríamos que con estos usos del lenguaje *hacemos* algo, hacemos “cosas” con palabras. De ahí la terminología de Austin: a los *constatives* o “enunciados constatativos” hay que contraponer las *performatives utterances*, o “emisiones realizativas.”<sup>131</sup> Pero el aspecto más interesante de la indagación de estos usos realizativos del lenguaje es la circunstancia, que Austin subraya con más claridad que Wittgenstein, de que a pesar de carecer de valor de verdad, estas emisiones también pueden ser enjuiciadas desde el punto de vista de sus propios criterios de validez, que difieren de la verdad o falsedad. Austin llama “acierto” o “fortuna” (*happiness*) a las formas no veritativas de validez de los enunciados, e identifica este “acierto” con la consecución del efecto que el hablante se propone lograr con su emisión.

Algún ejemplo nos permitirá comprender mejor estas ideas. Austin analiza la emisión: “Bautizo este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*”. Ante todo, Austin niega que esta proposición pueda interpretarse como una descripción. Lo sería en tercera persona (“Él bautiza este barco...”), pero no lo es si se pronuncia tal como está en el ejemplo, es decir, en *primera* persona. Cuando estas palabras se pronuncian en primera persona, es obvio que no *describen* el bautizo de un barco, sino que se

---

<sup>129</sup> En *De interpretatione*, 17a 1-10, Aristóteles reconoce la especificidad del enunciado no asertivo (concretamente, toma el ejemplo de las plegarias), pero relega esta forma de lenguaje a un segundo plano, al menos desde el punto de vista de la lógica. Con esta decisión, Aristóteles imprime una dirección sesgada a toda la historia de la filosofía del lenguaje; una dirección que, a juicio de Austin (*How to do things with words*, op. cit., p. 1), no se corregirá hasta el siglo XX.

<sup>130</sup> Habermas, UP, p. 402.

<sup>131</sup> J. L. Austin, *How to do things with words*, op. cit., p. 5. Sigo en general la traducción de los términos de Austin propuesta por A. García Suárez en: L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid 2005, p. 415, nota. Traduzco, pues, *constative* por “enunciado constatativo” y *performative utterance* por “emisión realizativa”.

identifican con el acto mismo de bautizar el barco. Y si esta emisión no es una descripción, tampoco puede tener un valor de verdad: la emisión “bautizo este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*” no puede juzgarse verdadera o falsa en el sentido en que, por ejemplo, juzgaríamos otras proposiciones aparentemente semejantes, como “En el muelle hay un barco llamado *Queen Elizabeth*”, o “El concejal bautizó este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*”. Sin embargo, es posible preguntarse si la emisión en cuestión es válida o “acertada” en algún sentido. Puede afirmarse que lo es si logra el efecto que el hablante pretende con ella, esto es, bautizar el barco. El efecto sólo se logra si se cumplen determinadas condiciones: por ejemplo, si el hablante se encuentra en posesión de cierto cargo administrativo que le autoriza a bautizar barcos; si pronuncia estas palabras en el contexto de un acto solemne al que han sido invitadas las autoridades; si lo hace estrellando una botella de champán contra el casco del barco, etc.

Austin establece como condiciones de “fortuna” o “acierto” de las emisiones no descriptivas la ejecución (1) *correcta y completa* de (2) un procedimiento *convencionalmente establecido*, por parte de (3) *personas apropiadas* y (4) en las *circunstancias apropiadas*.<sup>132</sup> Además de estas cuatro condiciones, Austin señala aún una condición (5) de *sinceridad* del hablante, y la condición (6) de que el hablante *actúe consecuentemente* con su acto. Pero si se consideran más de cerca, no parece que todas estas condiciones sean igualmente relevantes para todas las emisiones realizativas. Parece dudoso, en efecto, que las dos últimas condiciones contribuyan al éxito ilocucionario de precisamente los actos a que se refiere preferentemente Austin, y que son los actos ligados a alguna institución. Cabe preguntarse si la condición de sinceridad, es decir, la “posesión de ciertos pensamientos o sentimientos”<sup>133</sup> ajustados a las palabras pronunciadas, es indispensable para bautizar exitosamente un barco. ¿Qué “pensamientos” o “sentimientos” serían éstos? ¿La “intención de bautizar” el barco? ¿La de hacerlo “sinceramente”? Y a decir verdad, otro tanto sucede con la condición de que el hablante actúe consecuentemente con su emisión. ¿Dejaría el barco de llamarse oficialmente *Queen Elizabeth* por el hecho de que después todo el mundo lo llame, digamos, *Queen Mary*? ¿Dejan de estar oficialmente casadas dos personas por el hecho de que, tras salir del juzgado, no vuelvan a verse o a dirigirse la palabra? En mi opinión, estas dos últimas condiciones caracterizan más bien a los actos *no ligados* a ninguna institución, por ejemplo las promesas o las declaraciones de intenciones.

---

<sup>132</sup> Op. cit., p. 15.

<sup>133</sup> Loc. cit.

Enseguida volveremos sobre este asunto, que tendrá más importancia de la que parece. Examinemos ahora la clasificación de los actos de habla que propone Austin. En un primer intento de clasificación de los usos del lenguaje, Austin distingue las dos categorías que ya hemos mencionado: *constatives* (enunciados constataivos) y *performative utterances* (emisiones realizativas). Los primeros tienen, como ya sabemos, un valor de verdad; y las segundas comprenden todos los usos del lenguaje cuyas condiciones de validez o de “acierto” no se identifican con la verdad o la falsedad. Ahora bien, el propio Austin se hace cargo enseguida de que esta distinción es insostenible. En primer lugar, es difícil inscribir en esta clasificación algunas emisiones particularmente ambiguas, que admiten una interpretación descriptiva, y dotada de valor de verdad, de expresiones aparentemente realizativas. Así, por ejemplo, una expresión como “Lo lamento” (“*I am sorry*”) puede interpretarse en sentido realizativo como una petición de disculpas, pero también como una expresión de sentimientos, en cuyo caso habría que atribuirle un valor descriptivo.<sup>134</sup>

Sin embargo, es mucho más interesante una segunda dificultad a la que se enfrenta la distinción entre enunciados constataivos y emisiones realizativas, y es el hecho de que, en realidad, *todas* las emisiones o actos de habla pueden considerarse como pertenecientes simultáneamente a ambas categorías, puesto que todas pueden enjuiciarse desde la perspectiva de su validez veritativa y *también* desde la perspectiva de las formas no veritativas de validez, es decir, desde la perspectiva de su acierto realizativo.<sup>135</sup> En consecuencia, Austin abandona su primera distinción entre tipos de actos de habla y adopta una nueva distinción entre *elementos constitutivos de todo acto de habla*. Estos elementos son lo que Austin llama el componente *locucionario* y la *fuerza ilocucionaria*. Esta distinción anticipa la fórmula de la estructura general de los actos de habla que más tarde propondrá Searle: todo acto de habla se compone de un *contenido proposicional* dotado de un valor de verdad, y de una *fuerza ilocucionaria* que se propone “hacer” algo con las palabras, lograr un determinado efecto, y cuyo acierto debe enjuiciarse desde criterios diferentes del valor de verdad. Esta estructura suele formalizarse con la expresión  $F(p)$ .<sup>136</sup> Los actos de habla quedan definidos como

---

<sup>134</sup> Op. cit., pp. 80-90. A este tipo de expresiones ambiguas pertenecen los verbos que Austin llama *comportamentativos* (“*I am sorry...*”), *expositivos* (“*I asume...*”) y *veredictivos* (“*I hold that...*”, cuyo sentido oscila entre lo descriptivo y lo realizativo en función del rango institucional del hablante, por ejemplo en función de si el hablante es un juez o no lo es).

<sup>135</sup> Op. cit., p. 91.

<sup>136</sup> J. Searle, *Speech acts*, op. cit., p. 31. A decir verdad, no todos los actos de habla tienen un contenido proposicional (aunque todos ellos tienen una fuerza ilocucionaria). Expresiones como “¡Hola!”, “¡Ay!” u

proposiciones o locuciones situadas en un contexto de comunicación, y su sentido no se agota en su contenido proposicional, sino que incluye también su fuerza ilocucionaria.

Es obvio que, de acuerdo con este segundo enfoque, debería ser posible enjuiciar *todos* los actos de habla a la luz de su valor de verdad, pero también a la luz de las condiciones de acierto ilocucionario. Sin embargo, Austin encuentra algunas dificultades para desarrollar esta tesis. Conviene que nos detengamos un momento a considerarlas, porque nos permitirán comprender las novedades que aporta la teoría de los actos de habla de Habermas, y sus ventajas frente a la de Austin.

La hipótesis de que todos los actos de habla pueden enjuiciarse atendiendo a su valor de verdad o bien a las condiciones de su acierto ilocucionario parece confirmarse sin dificultades en el caso de los actos que Austin llamaba “realizativos” en su primera clasificación. El “acierto” de la emisión realizativa “Bautizo este barco con el nombre de *Queen Elizabeth*” depende de ciertas *condiciones de verdad*, por ejemplo la verdad de la proposición “Hay un barco en el puerto que aún no ha sido bautizado.” Si alguien se volviese loco y pretendiese bautizar un barco inexistente limitándose a arrojar al agua la botella de champán, podría objetársele que su acto de bautizar un barco ha fracasado, de modo no muy distinto a como fracasaría si lo ejecutase alguien no autorizado para ello (digamos, un ciudadano anónimo que pasea por el puerto). Pues bien, otro tanto debería suceder en el caso de los enunciados constatativos: también estas emisiones deberían poder enjuiciarse desde criterios distintos de la verdad o la falsedad. Pero lo cierto es que la argumentación de Austin no resulta muy convincente a este respecto. No queda claro cuáles son las condiciones de acierto ilocucionario de los enunciados descriptivos, más allá de su valor de verdad. Austin se limita a indicar que también los constatativos deben tener sus propias condiciones de acierto ilocucionario, puesto que también son actos lingüísticos: “Cuando decimos cualquier emisión, sea la que sea, ¿acaso no estamos ‘haciendo algo’?”<sup>137</sup>; “Enunciar es realizar un acto”.<sup>138</sup>

Pues bien, las dificultades que encuentra Austin en este punto revelan algo interesante, relacionado con las diferencias, a las que antes aludimos, entre las condiciones de acierto ilocucionario (1-4) y las condiciones (5-6). Se da la circunstancia

---

“¡Olé!” carecen de él, y otras expresiones como “¡Viva San Fermín!” sólo vinculan a la fuerza ilocucionaria un objeto, y no una proposición. A. Blanco propone formalizar estos actos mediante la expresión  $F(u)$ , siendo “ $u$ ” un objeto del universo de discurso. Cf. A. Blanco, *Palabras al viento*, Madrid, 2004, p. 25. Para nuestros propósitos podemos dejar de lado estos casos, y centrarnos en los actos del tipo normal  $F(p)$ .

<sup>137</sup> J. L. Austin, *How to do things with words*, op. cit. p. 92.

<sup>138</sup> Op. cit., p. 139. (“*Stating is performing an act.*”)

de que las condiciones de acierto ilocucionario que mejor se ajustan a los enunciados constatativos son, precisamente, las que peor se ajustan a los actos de habla institucionalmente ligados, que son los que Austin toma como modelo en sus análisis. Estas condiciones son, recordémoslo, la condición (5) de *sinceridad* y la condición (6) que exige *actuar consecuentemente con lo enunciado*. Es obvio que una afirmación como “Hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*” debe pronunciarse cumpliendo una condición de *sinceridad* por parte del hablante, que debe creer en ella (pues sería absurdo una emisión como ésta: “Afirmo que hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*, pero no lo creo”). Por otro lado, una afirmación como ésta tampoco lograría su objetivo si el hablante no asumiese la obligación de actuar coherentemente con lo afirmado. Y es importante percatarse de que esta obligación de coherencia no afecta sólo al terreno de la acción, sino también al de los actos de habla subsiguientes. Así, por ejemplo, Austin señala que quien afirma “El gato está sobre la alfombra” queda *eo ipso* comprometido con otras afirmaciones, como “La alfombra está debajo del gato.”<sup>139</sup> Volviendo a nuestro ejemplo, igualmente absurda sería la emisión “Afirmo que hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth* pero carezco completamente de razones que pudiesen apoyar esta afirmación.” Esta emisión es absurda porque con ella el hablante pretende sustraerse a los compromisos lógicos que su afirmación implica para sus actos de habla posteriores.

Las condiciones de sinceridad y coherencia son, por consiguiente, imprescindibles para el éxito realizativo de las emisiones constatativas, como las afirmaciones. En cambio, mucho menos convincente es el intento de Austin de aplicar a estas emisiones las otras condiciones de éxito, a saber: su ejecución correcta y completa de acuerdo con un procedimiento convencional, llevado a cabo por parte de personas apropiadas en las circunstancias apropiadas. Pues naturalmente, la expresión de una afirmación es un acto *no ligado a ninguna institución particular*, y por tanto no necesita ajustarse a ningún procedimiento (más allá de los que imponen las propias reglas gramaticales), ni su ejecución eficaz debe quedar en manos de ninguna persona especialmente autorizada. Esto explica por qué, para aplicar a los enunciados constatativos su teoría de las condiciones de éxito realizativo, Austin se ve obligado a hacer algunos reajustes muy poco convincentes. Reinterpreta la condición de que el acto se atenga a un procedimiento convencional (condición 2) como la condición de

---

<sup>139</sup> Op. cit., p. 136.

existencia del referente<sup>140</sup>: “(...) si, por ejemplo, alguien afirma que el actual rey de Francia es calvo (...), el supuesto enunciado es nulo y vacío, exactamente como cuando digo que te vendo algo, pero no es mío.” La condición de que el hablante esté autorizado (condición 3) queda reinterpretada como la exigencia de que cumpla ciertos requisitos epistémicos (es decir, que sepa lo que dice): “(...) no puedes afirmar – no tienes derecho a afirmar – (...) cuántas personas hay en la habitación de al lado.”<sup>141</sup> Y la condición de corrección y completud del procedimiento (condición 1) queda reformulada como una exigencia de cumplimiento de las reglas gramaticales, exigencia que incumple quien, por ejemplo, “dice algo que no quería decir – emplea una palabra equivocada – dice ‘el gato [*cat*] está sobre la alfombra’ pero quería decir ‘el murciélago’ [*bat*]”.<sup>142</sup>

Es evidente, pues, que Austin tiene dificultades para aplicar su análisis de los actos de habla a todo aquellos actos que no están ligados a ninguna institución. En concreto, Austin no logra explicar en qué consiste la fuerza ilocucionaria de estos actos de habla no institucionales. Pues bien, la teoría de los actos de habla de Habermas (que es mucho más deudora de la de Austin que de los enfoques de Searle o Wittgenstein) aclara considerablemente estas dificultades al corregir en dos importantes aspectos la teoría de Austin. En primer lugar, Habermas prescinde del modelo de los actos institucionales; y en segundo lugar, interpreta la fuerza ilocucionaria en términos de *compromisos*: lo que el hablante “hace” con las palabras es, ante todo, contraer determinados compromisos hacia su interlocutor.

#### 4.2. *La teoría de los actos de habla de Habermas: compromisos ilocucionarios y pretensiones de validez.*

Habermas prescinde del modelo de los actos institucionalmente ligados, que Austin privilegia sistemáticamente, e interpreta la fuerza ilocucionaria de todo acto de habla como el establecimiento de una determinada *relación entre el hablante y el oyente*. Más en concreto, con su acto el hablante contrae un determinado *compromiso*

---

<sup>140</sup> Op. cit., p. 137.

<sup>141</sup> Op. cit., p. 138.

<sup>142</sup> Loc. cit.

hacia el oyente: “un acto ilocucionario expresa una determinada fuerza – un poder o coerción del tipo de la obligatoriedad que se sigue de un acto de prometer (...); hablante y oyente pueden establecer con los actos ilocucionarios relaciones interpersonales.”<sup>143</sup> En este aspecto, y a pesar de otras importantes diferencias entre ambos autores, la teoría de los actos de habla de Habermas se aproxima a la de Searle, cuyo objeto preferente de análisis no son, como en Austin, los actos institucionalmente ligados, sino las promesas.<sup>144</sup> Como sucede con el verbo “prometer”, que característicamente genera un compromiso del hablante hacia el oyente, lo que se “hace con las palabras” es, en general, establecer compromisos intersubjetivos.

Estos compromisos pertenecen a unas pocas clases muy acotadas. De acuerdo con Habermas, en cada acto de habla un hablante asume necesariamente *cuatro* tipos de compromisos. Por decirlo ya en la terminología de Habermas, el hablante pretende que su acto de habla es válido desde cuatro puntos de vista, o entabla necesariamente *cuatro pretensiones de validez*: una pretensión de *inteligibilidad* para su emisión, una pretensión de *verdad* para el contenido proposicional, una pretensión de *rectitud* o corrección normativa para la ejecución del propio acto de habla, y una pretensión (normalmente implícita) de *veracidad*, es decir, la pretensión de que el hablante expresa, con su acto de habla, sus verdaderas creencias o intenciones.<sup>145</sup> Según Habermas, estas cuatro pretensiones de validez, estos cuatro compromisos que el hablante contrae en cada emisión, están presentes en *todos* los actos de habla. Veámoslo con un ejemplo. En un acto de habla constativo como “Hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*”, la pretensión de validez predominante es la *verdad*. El criterio de enjuiciamiento que, en primer término, se nos ocurriría aplicar a una emisión como ésta es, obviamente, el de su correspondencia con los hechos. No obstante, esta emisión entabla también implícitamente una pretensión de *rectitud*, en la medida en que el hablante debe considerarse legitimado para pronunciar su acto de habla. Aunque resulta difícil tratándose de una frase tan trivial, cabe imaginar alguna situación de

---

<sup>143</sup> Habermas, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie”, en: ND p. 119.

<sup>144</sup> La promesa es en los escritos de Searle el tipo paradigmático de acto ilocucionario, a partir del cual se explica la estructura de los restantes tipos. Cf. J. Searle, “¿Qué es un acto de habla?”, en: L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, op. cit., pp. 431 y sigs.; J. Searle, *Speech acts*, op. cit., cap. 3.

<sup>145</sup> Habermas, UP, p. 354. En un texto muy lúcido, y tomando pie en la teoría de los actos de habla de Searle, A. Dorschel cuestiona que la pretensión de corrección normativa pueda considerarse como constitutiva del componente ilocucionario de *todo* acto de habla. Cf. A. Dorschel, “Is There any Normative Claim Internal to Stating Facts?”, en: D. M. Rasmussen / J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas*, vol. 4, London etc., 2002, pp. 201-211. Dejaremos de lado aquí esta crítica, que sin embargo merecería una consideración detenida por las consecuencias que podría tener sobre la totalidad de la teoría de la comunicación de Habermas.

comunicación en la que, por razones contextuales, la expresión “Afirmo que hay en el puerto un barco llamado *Queen Elizabeth*” fuese incorrecta normativamente, y el interlocutor pudiese reaccionar a ella cuestionando no ya su verdad proposicional, sino su pretensión de corrección normativa, por ejemplo respondiendo algo como: “¡No tiene usted ningún derecho a decirme eso!” (o incluso: “¡Eso no me lo repite usted en la calle!”) Otro tanto sucede con la pretensión de veracidad, que el oyente podría cuestionar con una respuesta como: “No, no habla usted en serio, lo que dice debe de ser una broma”.

Por supuesto, en los actos de habla no constatativos cabe reconocer este mismo entrelazamiento de las distintas pretensiones de validez. Sin embargo, la gramática del verbo ilocucionario empleado en cada caso subraya cuál de ellas se hace explícita y por tanto es predominante. Esto permite a Habermas ofrecer una clasificación de los actos de habla en función de la pretensión de validez predominante en cada caso. La *verdad* es la pretensión de validez que entablan característicamente los actos de habla *constatativos* (afirmaciones, suposiciones, conjeturas, descripciones, narraciones, etc.), la *rectitud* o *corrección normativa* caracteriza a los actos de habla *regulativos* (órdenes, ruegos, consejos, etc.), y la *veracidad* es predominante en los actos *expresivos* (confesiones, declaraciones de intenciones, expresión de sentimientos etc.). La pretensión de *inteligibilidad* (es decir, la pretensión de que la emisión resulta comprensible para el oyente) no permite diferenciar ninguna clase específica de actos, puesto que está necesariamente presupuesta en todos ellos por igual.<sup>146</sup>

Es importante subrayar en qué sentido estas pretensiones de validez pueden interpretarse como *compromisos* que el hablante contrae hacia el oyente. Cada una de estas pretensiones implica que, en caso necesario, el hablante debe poder *dar razón* a su interlocutor de la verdad, la corrección normativa o la veracidad de sus palabras. Esto explica la importancia de las promesas como tipo paradigmático de actos (frente a los bautizos, que tanto gustaban a Austin): si el sentido de una promesa es adoptar un compromiso con el oyente, otro tanto puede decirse de las afirmaciones, los ruegos, los imperativos, etc. Pues bien, esta concepción de la fuerza ilocucionaria como relación

---

<sup>146</sup> Habermas, TKH I, p. 414. La pretensión de inteligibilidad está siempre supuesta de forma implícita, aunque puede tematizarse como tal cuando alguno de los participantes señala que, literalmente, no comprende las palabras de su interlocutor. Pero esta pretensión no puede desempeñarse discursivamente, sino sólo eligiendo otras expresiones, o bien iniciando un discurso acerca del significado de las palabras. En uno de sus primeros textos de teoría de la comunicación, Habermas distingue un tipo de actos de habla (los “comunicativos”) que explican “el sentido de las expresiones en tanto que expresiones” (Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, op. cit., p. 111). Más tarde, sin embargo, Habermas se atiene en general a su clasificación de *tres* tipos de actos.

intersubjetiva, y más en concreto, como el conjunto de compromisos que el hablante contrae con el oyente en las distintas dimensiones de validez de sus emisiones, tiene dos importantes consecuencias. En primer lugar (*a*), esta concepción subraya con más nitidez que la teoría de Austin (o la de Searle) el hecho de que el éxito ilocucionario de los actos de habla (su “fortuna” o “acierto” en el sentido de Austin) sólo puede alcanzarse mediante el concurso de todos los participantes en la comunicación y *en ningún caso* puede alcanzarse por las operaciones de un único sujeto. Lo cual implica, además, que los compromisos implícitos en los actos de habla no sólo obligan al hablante, sino también al oyente. Y en segundo lugar (*b*), Habermas subraya que la fuerza ilocucionaria no sólo establece compromisos discursivos, sino que éstos se extienden también al terreno de la interacción. Esta segunda consecuencia permitirá a Habermas explicar la integración social por medio del efecto de vínculo de los actos de habla.

Consideremos por separado cada uno de estos dos importantes aspectos de la teoría de Habermas.

*a) Los fines ilocucionarios sólo se alcanzan cooperativamente: crítica de Habermas a Searle.*

Existe una diferencia crucial entre todo aquello que “se hace con palabras” y las actividades racionales de un sujeto que interviene causalmente en el mundo con el propósito de lograr algún fin. Para Habermas, el compromiso que el hablante contrae hacia el oyente con sus actos de habla sólo puede cumplirse *cooperativamente*, mediante el reconocimiento racionalmente motivado por parte del oyente de la pretensión de validez entablada en cada caso. El siguiente pasaje de *Pensamiento postmetafísico* expresa claramente este importante aspecto de la teoría de la comunicación de Habermas:

“El hablante no puede tender al objetivo del entendimiento como algo a poner por obra causalmente, porque el éxito ilocucionario (que va más allá del mero comprender lo que se dice) depende del *asentimiento racionalmente motivado del oyente* – el acuerdo lingüístico en el tema de que se trate ha de sellarlo el propio oyente mediante el reconocimiento de una pretensión de validez susceptible de crítica, *sin que, por así decir, se le pueda forzar a ello*. Los fines ilocucionarios sólo pueden alcanzarse cooperativamente, no están a disposición de los distintos

participantes en la comunicación como efectos a generar causalmente. Un hablante no puede imputarse *a sí mismo* un éxito ilocucionario del mismo modo que un agente que actúa con vistas a conseguir un fin puede atribuirse a sí mismo el resultado de su intervención en el entramado de los procesos intramundanos”.<sup>147</sup>

Esta concepción de los fines ilocucionarios como fines esencialmente *cooperativos* encuentra un importante desarrollo en las críticas de Habermas (y Apel) a Searle, cuya teoría parece difuminar el sentido intersubjetivo de la fuerza ilocucionaria. Tomando pie en Austin, Searle propone una taxonomía de cinco clases de actos de habla: representativos (del tipo “afirmo”), directivos (“ordeno”), compromisorios (“prometo”), expresivos (“felicitó”, “pido disculpas”, “agradezco”), y declarativos (“bautizo”, “absuelvo”).<sup>148</sup> Cada uno de estos tipos difiere de los demás en tres aspectos:

- 1) por su propósito ilocucionario (“*illocutionary point*”) o aquello que el hablante pretende conseguir en cada caso con su emisión;
- 2) por el estado mental que debe acompañar a cada acto (por ejemplo, la creencia en el caso de las afirmaciones, o el deseo de que el oyente haga lo que se le ordena en el caso de los actos directivos); y
- 3) por lo que Searle llama la “dirección de ajuste” (“*direction of fit*”) entre las palabras y los hechos: algunos actos implican que las palabras se ajustan a los hechos (como sucede en los actos representativos), mientras que otros pretenden que los hechos se ajusten a las palabras (como sucede en los actos directivos y compromisorios).<sup>149</sup>

Para nuestra argumentación podemos limitarnos a comparar los actos *representativos* (afirmaciones) y los *directivos* (imperativos). Searle caracteriza el propósito ilocucionario de los actos representativos en unos términos que parecen reconocer, siquiera implícitamente, su aspecto cooperativo o intersubjetivo: “El objeto o propósito de los miembros de la clase de los representativos es comprometer al hablante (en diferentes grados) con que algo es el caso, con la verdad de la proposición

---

<sup>147</sup> Habermas, “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, en: ND, p. 66. (Los subrayados son míos). Cf. también Habermas, “Rationalität der Verständigung”, en: WR, pp. 111 y sigs.

<sup>148</sup> J. Searle, “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”, en: L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, op. cit., pp. 458 y sigs.

<sup>149</sup> Op. cit., pp. 449 y sigs. Searle menciona doce criterios de diferenciación de los actos de habla. Pero después su taxonomía sólo emplea realmente estos tres, por lo que podemos dejar de lado los restantes.

expresada.”<sup>150</sup> Es obvio que el hablante sólo puede cumplir su compromiso con la verdad de lo afirmado frente a un oyente si logra *convencer racionalmente* a éste de la pretensión de verdad entablada en su acto de habla. Sin embargo, esta referencia, siquiera implícita, al logro intersubjetivo o cooperativo del propósito ilocucionario queda mucho más difuminada cuando Searle pasa a ocuparse de los actos directivos. El propósito ilocucionario de estos actos consiste, según Searle, en el intento del hablante “de lograr que el oyente haga algo”.<sup>151</sup> Pero si se los interpreta de este modo, los actos directivos parecen asimilarse a las intervenciones en el mundo objetivo de un sujeto que actúa monológicamente: en efecto, se puede “lograr que el oyente haga algo” reduciendo al mínimo su reconocimiento de la pretensión de rectitud de la acción que se le exige, o incluso eliminando por completo dicha exigencia de reconocimiento, como sucede cuando se obliga a alguien a hacer algo bajo amenazas o apuntándole con una pistola. Una interacción basada en amenazas sólo requiere que el oyente se tome éstas en serio, y no necesita el reconocimiento de pretensiones de validez.

Ahora bien, esto *no* es lo que sucede en el caso de las órdenes apoyadas en un trasfondo normativo institucional, o en el caso de otros actos como las peticiones o las exigencias respaldadas en algún tipo de razones (por ejemplo, razones morales). En una interesante crítica a Searle, Apel describe las diferencias en el sentido ilocucionario de estos actos presuponiendo un mismo significado proposicional para todos ellos (por ejemplo, que “el oyente abra una puerta”). El acatamiento de una *orden* implica que el oyente abre la puerta “porque la orden es respetada como conforme al reglamento y prescrita por una persona autorizada”.<sup>152</sup> Las *peticiones* se cumplen porque el oyente las considera dignas de cumplirse (aunque nada le obligue a hacerlo), y el cumplimiento de las *exigencias* implica que el oyente las considera justificadas (aunque no se apoyen en un contexto institucional que dote al hablante de los medios para sancionar su incumplimiento). Sin embargo, la concepción de Searle de la fuerza ilocucionaria no es lo bastante precisa para captar las diferencias entre estos tipos de actos. Pues es obvio que una petición, una exigencia y un imperativo pronunciado con una pistola en la mano no difieren ni por su *dirección de ajuste* (que en todos estos casos consiste en que los hechos se ajusten a las palabras), ni por el *estado mental* del hablante (que es en todos

---

<sup>150</sup> Op. cit., p. 458.

<sup>151</sup> Op. cit., p. 459.

<sup>152</sup> Cf. Apel, “Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?”, en: *Auseinandersetzen* Frankfurt, 1998, p. 438. Cf. también Habermas, “Bemerkungen zu J. Searles ‘Meaning, Communication and Representation’”, en: ND pp. 136 y sigs.; Habermas, TKH I, pp. 413-414.

los casos el *deseo* de que el oyente haga algo en particular), ni tampoco, según Searle, por su *propósito ilocucionario*, que se reduce en todos estos casos a que el oyente haga lo que el hablante le pide. Para poder señalar las diferencias entre fuerzas ilocucionarias tan diversas como las que tienen las amenazas, las órdenes legítimas, las peticiones y las exigencias, es necesario hacerse cargo no sólo de las intenciones del hablante, sino también del modo en que el oyente acepta en cada caso la oferta contenida en el acto de habla. Es decir: es necesario introducir en la fuerza ilocucionaria las *condiciones de reconocimiento* intersubjetivo de las pretensiones de validez, y no sólo las condiciones de *cumplimiento* del fin que se propone el hablante.<sup>153</sup>

Resumamos lo visto hasta aquí. Habermas propone interpretar la fuerza ilocucionaria de todos los actos como el conjunto de compromisos contraídos por el hablante con el oyente en relación con las pretensiones de validez del acto. Es ésta una concepción de la fuerza ilocucionaria más abstracta que la de Austin, cuya teoría permanece excesivamente apegada a los actos institucionalizados. Y es también más precisa que la de Searle, cuya concepción de la fuerza ilocucionaria pasa por alto que el éxito ilocucionario sólo puede alcanzarse *cooperativamente*, en la medida en que el oyente reconozca racionalmente la pretensión de validez entablada por el hablante. Pasemos ahora a considerar en qué medida la teoría de los actos de habla de Habermas conecta con su teoría sociológica.

*b) Compromisos discursivos y compromisos relevantes para la acción: lenguaje y acción social.*

La teoría de los actos de habla permite a Habermas explicar la integración social por medio del vínculo que establecen las pretensiones de validez. La fuerza ilocucionaria consiste, como hemos visto, en un conjunto de compromisos. Desde la perspectiva del hablante, estos compromisos se sitúan ante todo en el terreno de la *argumentación*: el hablante que hace una afirmación o formula una exigencia queda comprometido, por el propio sentido ilocucionario de su acto de habla, a fundar en argumentos, si el oyente lo requiere, la validez que pretende para su emisión, es decir, la verdad de su afirmación o la corrección normativa de su exigencia. El cumplimiento de

---

<sup>153</sup> Apel, "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?", en: *Auseinandersetzungen*, op. cit., p. 439: "no sólo pertenece a la fuerza ilocucionaria, es decir, al significado explicitable del acto de habla la señalización de las *condiciones de satisfacción* de un *deseo*, sino también las de *las razones para su cumplimiento*."

este compromiso argumentativo forma parte de las condiciones de éxito ilocucionario del acto, o de lo que Austin llamaba sus condiciones de “acierto” o “fortuna”: quien afirmase algo, pero luego no fuese capaz de aportar un solo argumento en defensa de lo afirmado, no estaría afirmando nada en realidad, no estaría *haciendo ninguna afirmación*.

Más complejo es, a este respecto, el caso de los actos regulativos, que entablan en primer término pretensiones de validez normativas. Pues en estos casos las razones pueden sustituirse por *amenazas*, sin que la falta de una fundamentación o la falta de reconocimiento de una pretensión de validez normativa por parte del oyente impida la aceptación de la propuesta de interacción contenida en el acto de habla. La exigencia del atracador que grita “¡Arriba las manos, o disparo!” mostrando una pistola puede aceptarse (y de hecho, suele aceptarse) sin que medien otros motivos distintos de la amenaza, y es obvio que no podría ser de otro modo, puesto que el atracador no vincula a su amenaza ninguna pretensión de corrección normativa. Ahora bien, Habermas argumenta que ni siquiera en estos casos de “uso abiertamente estratégico del lenguaje”<sup>154</sup> (es decir, un uso en el que el lenguaje se emplea no con el fin de alcanzar un acuerdo, sino simplemente como un instrumento de *poder*, de imposición de la voluntad del hablante sobre el oyente) desaparece completamente la referencia a pretensiones de validez y a los compromisos argumentativos del hablante. Incluso los actos de habla del tipo de las amenazas (que Habermas llama “imperativos simples”<sup>155</sup>, carentes de un respaldo normativo compartido entre hablante y oyente) requieren, para alcanzar su propósito, que el oyente pueda tomar en serio las pretensiones de *verdad* y de *veracidad* que, como ya sabemos, también entabla el hablante, aunque su acto tenga prioritariamente un carácter regulativo. El oyente debe creer que el hablante tiene realmente la intención de cumplir su amenaza, y que tiene realmente la capacidad de hacerlo. Así, un imperativo simple puede cuestionarse desde la perspectiva de su veracidad (“De nada sirve tu amenaza, porque no te atreverías a dispararme”) o de los supuestos veritativos implícitos (“De nada sirve tu amenaza, porque esa pistola es de juguete”).

Pero además, Habermas argumenta que, de un modo indirecto, también los imperativos simples remiten a una pretensión de corrección. Las amenazas *sustituyen*

---

<sup>154</sup> Habermas, “Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität”, en: WR, p. 125 y sigs.

<sup>155</sup> Op. cit., p. 117.

precisamente a las razones que el oyente esperaría recibir, si hubiera de aceptar libremente la oferta de interacción del hablante, que sólo en tal caso sería legítima. Las coacciones pueden considerarse, por tanto, como un *caso límite* de las interacciones fundadas en razones y respaldadas normativamente. Reproducen la estructura de oferta y aceptación o rechazo de pretensiones de validez, pero ni el hablante puede desempeñar discursivamente su pretensión de validez, ni la aceptación de la oferta contenida en el acto de habla se sigue del reconocimiento racional de dicha pretensión. Por eso Habermas considera que el uso abiertamente estratégico del lenguaje, como el que representan las amenazas y las coacciones, es “parasitario”<sup>156</sup> en relación con el uso orientado al entendimiento, al reconocimiento racional por parte del oyente de las pretensiones de validez entabladas por el hablante.

Ahora bien, hasta aquí hemos insistido sobre todo en los compromisos que contrae el *hablante* con sus actos de habla. Pero cuando el receptor de la comunicación acepta las pretensiones de validez que el emisor entabla, los compromisos argumentativos dan paso a otro tipo de compromisos, que ya no se sitúan únicamente en el terreno de la argumentación, sino también en el de la interacción: “Con su afirmativa el oyente acepta la oferta hecha con el acto de habla y funda un acuerdo que se refiere, de un lado, al contenido de la emisión y, de otro, a las garantías inmanentes al acto de habla y a las obligaciones relevantes para la interacción posterior.”<sup>157</sup> Para distinguirlos de los compromisos argumentativos, llamaremos *prácticos* a estos nuevos compromisos, referidos a la interacción. En algunos casos, estos compromisos prácticos relevantes para la interacción son incluso más importantes que los compromisos argumentativos. Así sucede con todos los actos de habla *expresivos*, en los que la pretensión de validez más importante es la pretensión de veracidad. De quien pronuncia

---

<sup>156</sup> Op. cit., p. 128. Esta expresión aparece originalmente en Habermas, TKH I, p. 388. Habermas emplea este argumento del “parasitismo” para reconstruir desde su propia teoría la distinción de Austin entre actos ilocucionarios y perlocucionarios, y demostrar el primado lógico del uso del lenguaje orientado al entendimiento sobre el uso *manipulador* del lenguaje, en el que el hablante pretende influir sobre la conducta del oyente, pero sin que éste perciba esa intención. La manipulación consiste en que el hablante pretende *persuadir* al oyente de algo, pero fingiendo que pretende *convencerle*. Ahora bien, es dudoso que pueda aplicarse este argumento del “parasitismo” para los usos abiertamente estratégicos del lenguaje, como son las amenazas o los imperativos simples. Esta cuestión ha dado lugar a una interesante controversia, que prefiero dejar aquí de lado en sus detalles, pues nos desviaría excesivamente de nuestra argumentación. Cf. E. Skjei, “A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas’s Theory of Communication”, en: *Inquiry*, 28 (1985), pp. 87-105; Habermas, “Reply to Skjei”, en: *Inquiry*, 28 (1985). Es lucidísimo el análisis de K.-O. Apel, “Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht”, en: *Auseinandersetzungen*, op. cit. La última posición de Habermas sobre este problema es la que acabo de exponer, y se encuentra en el artículo ya citado “Rationalität der Verständigung”, en: WR.

<sup>157</sup> Habermas, TKH I, p. 398. (El subrayado es mío).

una declaración de amor, por ejemplo, no se espera que la argumente con razones, puesto que algo tal es imposible; pero sí se espera, e incluso se exige, que después actúe en consecuencia. Es precisamente la incoherencia entre las declaraciones y las acciones lo que revela, en estos casos, la insinceridad de la declaración, y por tanto el incumplimiento de la pretensión de validez que le es propia.<sup>158</sup> Pero es importante percatarse de que los compromisos prácticos que se siguen del sentido ilocucionario de los actos de habla ya no sólo vinculan al hablante, *sino también al oyente*. El sentido de estos compromisos, y el grado en que conciernen al hablante, al oyente o a ambos, depende del sentido ilocucionario de cada acto. Los mandatos y las órdenes comprometen primariamente al oyente, mientras que las promesas o las declaraciones comprometen al hablante, y los convenios o los contratos comprometen a ambas partes en la misma medida.<sup>159</sup> Pero con independencia de estas variaciones, lo esencial es el hecho de que, precisamente porque el éxito ilocucionario es una tarea cooperativa, los actos de habla comprometen tanto al hablante como al oyente, y no sólo en el terreno de la argumentación, sino también en el de la interacción. No sólo el hablante: también el oyente, cuando acepta una orden o un ruego, se compromete a actuar en consecuencia,<sup>160</sup> o bien a fundamentar su negativa a hacerlo suspendiendo la interacción e iniciando un proceso discursivo en el que él mismo asume el papel de hablante y queda obligado por los compromisos argumentativos correspondientes. En estos compromisos se basa el “efecto de vínculo” social de los actos de habla, cuyas implicaciones sociológicas vamos a examinar a continuación.

#### *4.3. Implicaciones para la teoría sociológica: el “efecto de vínculo” de los actos de habla y la transformación de la integración social.*

Tras este largo análisis de la teoría de los actos de habla, estamos en condiciones de examinar con la debida precisión conceptual cómo aborda Habermas el problema de

---

<sup>158</sup> En castellano tenemos un refrán que expresa perfectamente, y sin todos estos tecnicismos, la prioridad de los compromisos prácticos sobre los compromisos argumentativos en el caso de las pretensiones de veracidad: “*Hechos son amores, y no buenas razones*”.

<sup>159</sup> Habermas, TKH I, p. 406 nota.

<sup>160</sup> Algo distinto sucede cuando se acepta un imperativo basado únicamente en la coacción, en cuyo caso la aceptación puede ser meramente aparente y estratégica. Por supuesto, en talos casos el oyente no queda obligado a dar razón del incumplimiento de un compromiso que no es sino el resultado de la coacción.

la integración social. Y es que, en efecto, la teoría de la integración social de Habermas se sustenta sobre las dos tesis que acabamos de exponer: la tesis de que los actos de habla no sólo establecen compromisos discursivos, sino también compromisos prácticos; y la tesis de que estos compromisos no afectan sólo al emisor, sino también al destinatario de la comunicación. El siguiente pasaje lo expresa con toda claridad:

“Las ofertas que representan los actos de habla pueden alcanzar un efecto de coordinación de la acción *porque del posicionamiento afirmativo del destinatario frente a una oferta seria resultan obligaciones relevantes para la secuencia de interacción*”.<sup>161</sup>

Habermas llama “efecto de vínculo de los actos ilocucionarios”<sup>162</sup> a esta capacidad del lenguaje para vincular a los interlocutores también en el plano de la acción (y no únicamente en el plano de la argumentación o del discurso). Ahora bien, aún es necesario explicar en qué sentido esta fuerza de vínculo inherente a la comunicación lingüística permite distinguir un tipo de integración social no sólo específicamente diferente de la integración sistémica, caracterizada por la eliminación de los procesos de entendimiento lingüístico, sino diferente también de la integración normativa tal como la entienden Weber o Durkheim, es decir, la integración basada en un trasfondo de valores compartidos sustentados en tradiciones incuestionables.

En efecto, Habermas sostiene que existen diferencias esenciales entre la integración normativa de las sociedades tradicionales y la integración basada en el entendimiento en torno a pretensiones de validez. La clave de estas diferencias estriba en el carácter potencialmente universal, e independiente de cualquier contexto, de los supuestos que aceptan necesariamente los participantes en la comunicación. Estos supuestos no se limitan a las pretensiones de validez entabladas por todo acto de habla, sino que incluyen también el supuesto de que las *razones* con las que los participantes apoyan dichas pretensiones son universales, y deberían convencer a *cualquier* posible participante en la comunicación:

“Incluso la más fugaz oferta contenida en un acto de habla, incluso las tomas de postura de afirmación o negación más convencionales, *remiten* a argumentos o razones potenciales y, por tanto, al auditorio idealmente ampliado de una comunidad ilimitada de comunicación, al que

---

<sup>161</sup> Habermas, FG, p. 34. (El subrayado es mío.)

<sup>162</sup> Habermas, TKH I, pp. 397 y sigs.

esos argumentos habrían de convencer para quedar justificados, es decir, para ser racionalmente aceptables”.<sup>163</sup>

En la circunstancia de que, por su propio sentido, *toda* argumentación pretende una validez que trasciende cualquier contexto espacial y temporal particular, estriba la diferencia entre la *integración social normativa*, tal como la concibieron Durkheim o Weber, y el concepto de *integración social comunicativa* que defiende Habermas. El primer tipo de integración puede lograrse simplemente por medio de la aceptación fáctica, basada en sanciones, de ciertos principios normativos que no necesitan una fundamentación argumentativa. La otra forma de integración, en cambio, se basa en razones que permiten considerar válidos los principios que regulan la interacción más allá de su mera vigencia social: “La *validez* que pretendemos para nuestras emisiones y para nuestras prácticas de justificación se distingue de la *vigencia social* de estándares a los que fácticamente estamos acostumbrados, y de expectativas a las que simplemente estamos habituados o que han quedado estabilizadas mediante amenazas de sanción.”<sup>164</sup>

Por supuesto, en este punto cabe formular una objeción importante a este planteamiento de Habermas. Cabe preguntarse, en efecto, si puede llevarse a cabo una distinción tan tajante entre una forma de integración sustentada en un trasfondo normativo compartido y otra forma mediada por procesos discursivos en torno a pretensiones de validez, puesto que todo consenso, *incluido el que se logra mediante procesos argumentativos*, descansa en valores y supuestos compartidos. Sin embargo, Habermas insiste en que los procesos discursivos introducen transformaciones esenciales en la integración social normativa. La teoría sociológica de Durkheim permite a Habermas ilustrar con claridad estas transformaciones.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim defiende dos tesis importantes para esta argumentación de Habermas. En primer lugar, Durkheim sostiene que las normas morales extraen su fuerza vinculante de su conexión con lo sagrado. A diferencia de las normas jurídicas, cuya validez se funda meramente en las sanciones que están institucionalmente asociadas a ellas, las normas sociales pre-jurídicas gozan de autoridad moral, es decir, se presentan a la conciencia como normas obligatorias con independencia de la posibilidad empírica de sancionar las conductas desviantes. En el lenguaje de Kant, diríamos que se presentan como imperativos *categoricos*. A su vez,

---

<sup>163</sup> Habermas, FG, p. 35.

<sup>164</sup> Op. cit., pp. 36-37.

este carácter obligatorio de las normas morales sólo puede comprenderse por su conexión con la esfera de la religión, y más en particular con la experiencia de lo sagrado. A diferencia de la conducta contraria a derecho, las acciones que atentan contra las normas morales tienen el carácter de profanaciones, precisamente porque la dignidad moral de esas normas se experimenta como una cualidad sagrada. Para Durkheim, el lenguaje de la moral toma prestados sus rasgos del lenguaje religioso.<sup>165</sup>

Pero Durkheim no sólo hunde las raíces de la conciencia moral en la experiencia de lo sagrado, sino que, en segundo lugar, identifica a su vez lo sagrado con lo social: el objeto al que se refiere la experiencia religiosa no es una divinidad trascendente, *sino la sociedad misma* a la que pertenece el creyente, y que en la conciencia religiosa queda transfigurada, mistificada como divinidad. Así, los símbolos religiosos, sobre los que a su vez se fundamenta el carácter vinculante de las normas morales, representan en última instancia el consenso de fondo sobre el que descansa la integración de una sociedad. Para Durkheim, religión, moral y valores sociales son en esencia lo mismo. Y como ya vimos en páginas anteriores, el concepto de “solidaridad mecánica” se refiere al tipo de integración social basado en esas convicciones morales y religiosas compartidas. Este tipo de “solidaridad” se corresponde con una individualidad muy poco desarrollada, de tal modo que la “conciencia colectiva” (es decir, el conjunto de creencias religiosas y morales compartidas por la comunidad) se impone casi causalmente, mecánicamente, sobre las creencias y conductas de los individuos.

Quizás un tanto contradictoriamente con su propia distinción entre la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica,<sup>166</sup> para Durkheim no existen diferencias esenciales entre el consenso de fondo que garantiza la integración de las sociedades tradicionales, y el que garantiza la integración de las sociedades modernas, secularizadas y funcionalmente diferenciadas. Así lo prueban, para Durkheim, las similitudes entre las ceremonias religiosas de las sociedades integradas “mecánicamente” y las solemnidades de las sociedades modernas.<sup>167</sup> Pero contra esta asimilación, el concepto de acción

---

<sup>165</sup> “La moral dejaría de ser moral si no contuviera ya en sí nada religioso. Así, el horror que nos inspira el crimen es comparable en todos sus aspectos con el que el sacrilegio inspira a los creyentes; y el respeto que nos inspira la persona humana es difícil de distinguir, si no es en sus matices, del respeto que el creyente de cada religión tiene por las cosas que considera sagradas.” E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, citado en Habermas, TKH II, p. 80.

<sup>166</sup> Cf. sobre esto N. Luhmann, “Arbeitsteilung und Moral”, op. cit.

<sup>167</sup> Habermas cita un pasaje de Durkheim muy ilustrativo a este respecto: “No hay ninguna sociedad que no sienta la necesidad de reavivar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que forman su unidad y su personalidad. Esta reanimación no puede obtenerse si no es por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones en que los individuos, estrechamente en contacto los unos con los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes (...). ¿Qué diferencia esencial hay entre una

comunicativa permite establecer algunas diferencias estructurales entre la forma de integración de las sociedades tradicionales y la de las sociedades modernas. De acuerdo con Habermas, el proceso de secularización de la cultura opera una “lingüistización de lo sacro” o una “fluidificación comunicativa del consenso religioso básico”<sup>168</sup>, es decir, una transformación progresiva del consenso asegurado de antemano (y actualizado simbólicamente en ceremonias públicas de carácter religioso o laico) en un consenso que deben alcanzar *los propios participantes* en la comunicación social mediante el intercambio de argumentos:

“[Con la secularización, JLL] la base de validez de la tradición se desplaza de la acción ritual a la acción comunicativa. Las convicciones [socialmente integradoras, JLL] deben cada vez menos su autoridad a la fuerza fascinadora y al aura de lo santo y cada vez más a un consenso no simplemente reproducido, sino *alcanzado*, es decir, buscado y conseguido comunicativamente”<sup>169</sup>.

Es obvio que tratamos aquí con tipos ideales, en el sentido de Max Weber. Ni las sociedades premodernas carecían totalmente de procesos discursivos, ni la integración de las sociedades modernas carece de elementos puramente rituales y cargados con la fuerza de los símbolos religiosos (banderas, desfiles, actos solemnes en las instituciones políticas, etc.) Pero lo cierto es que la distinción entre el consenso reproducido ritualmente y el consenso alcanzado discursivamente permite señalar importantes diferencias entre la integración social normativa y la integración social comunicativa, y explica otros rasgos de las sociedades modernas o secularizadas en comparación con las premodernas. Habermas menciona, a título de ejemplos, la diferente función del espacio público, la relación de los actores sociales con el consenso de fondo que sustenta la integración, y el tipo de comunidad característica en cada caso.

El espacio público de las sociedades integradas por medio de la solidaridad “mecánica” se agota en sus funciones ceremoniales de actualización o representación simbólica de valores y jerarquías sociales, y queda ocupado enteramente por las figuras políticas de quienes detentan el poder; mientras que la esfera pública de las sociedades

---

asamblea de cristianos celebrando las principales estaciones de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva carta moral o cualquier gran acontecimiento de la vida nacional?” E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, citado en Habermas, TKH II, pp. 84-85.

<sup>168</sup> Habermas, TKH II, p. 125.

<sup>169</sup> Op. cit., p. 136.

integradas comunicativamente está abierta, en principio, al cuestionamiento discursivo de esos valores y jerarquías (y no sólo a su actualización ritualizada) por parte de todos los miembros de la comunidad.<sup>170</sup> En segundo lugar, el trasfondo normativo de las sociedades integradas “mecánicamente” goza de una *autoridad* incuestionable, o sólo cuestionable en condiciones institucionalmente muy restringidas y, a su vez, ritualizadas (por ejemplo, los concilios en los que los prelados de la Iglesia católica deliberan en torno a las controversias dogmáticas). La integración social comunicativa también descansa sobre un trasfondo normativo compartido, pero éste no goza de una autoridad incuestionable, sino que tiene más bien un carácter de *familiaridad*. Constituye un trasfondo de obviedades que se dan por supuestas automáticamente en la comunicación, pero que pueden ser tematizadas tan pronto como alguno de los participantes suspenda la interacción e inicie un proceso discursivo que explicita y cuestione la validez de esas convicciones obvias.<sup>171</sup> Por último, Habermas sostiene que la transformación o “fluidificación” lingüística de la integración social normativa permite diferenciar las *comunidades de fe* religiosas y las *comunidades de comunicación* que caracterizan, en principio (y siempre, claro está, como un tipo ideal weberiano), a las sociedades modernas secularizadas: “En este proceso [de transformación lingüística de la solidaridad social, JLL] la *comunidad de fe religiosa*, que es la que empieza haciendo posible la cooperación social, se convierte en una *comunidad de comunicación* (...)”.<sup>172</sup>

Vemos, pues, hasta qué punto es necesario distinguir entre la integración social basada en tradiciones incuestionables y la integración basada en procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez. Sólo esta distinción permite reconocer ciertas diferencias empíricas muy relevantes entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas. Para Habermas, el núcleo de la integración en las sociedades modernas, dotadas de una cultura racionalizada, ya no es un cuerpo de tradiciones intocables, sino el efecto de vínculo de los actos de habla que intercambian los propios actores sociales en tanto que participantes en procesos discursivos. Ahora bien, incluso si se admiten estas diferencias estructurales entre formas de integración social, e incluso si se admite su relevancia no sólo analítica, sino también empírica, es evidente que las sociedades modernas no sustituyen de manera generalizada el poder casi coactivo y

---

<sup>170</sup> Sobre la diferencia entre la esfera pública premoderna y “representativa”, y la moderna esfera pública política, cf. Habermas, SÖ, cap. I, §2, pp. 58 y sigs. Más adelante, en la segunda parte de este escrito, volveremos sobre estas diferencias.

<sup>171</sup> Sobre esta diferencia entre la *autoridad* y la *familiaridad* de los supuestos de la acción comunicativa en las sociedades premodernas y en sociedades racionalizadas, cf. Habermas, FG, pp. 39 y sigs.

<sup>172</sup> Habermas, TKH II, p. 139.

“mecánico” de las tradiciones por la transparencia de los acuerdos racionales entre actores sociales. Queda esa otra alternativa, la tercera, sobre la que hemos de volver a continuación: la integración sistémica. Y es que, de acuerdo con Habermas, la modernización de las sociedades entraña una dialéctica entre dos principios de integración contradictorios: la secularización y racionalización cultural posibilita, en principio, que los procesos de entendimiento se conviertan en el mecanismo principal de integración; y sin embargo, estos procesos quedan *bloqueados* y suplantados por los medios de integración sistémica, como son el dinero y el poder. De modo que todos aquellos ámbitos de acción social que requieren el recurso al entendimiento para cumplir sus funciones específicas, y que por primera vez podrían liberarse del peso de las tradiciones dogmáticas, quedan invadidos o, como dice Habermas, *colonizados* por el dinero y el poder.<sup>173</sup> En esto consiste, para Habermas, la dialéctica de la Ilustración: esa misma racionalización cultural que abre la posibilidad de una sociedad emancipada del peso de las tradiciones, posibilita al mismo tiempo la aparición de subsistemas cuyos medios de integración impiden esa emancipación y cosifican de otro modo las relaciones sociales.

Así, ese tipo de integración social comunicativa, dependiente del entendimiento lingüístico, debe abrirse paso no sólo contra la integración social normativa, sino también, y ante todo, contra la integración que tiene lugar a través de medios sistémicos. De la estructura de éstos y de su capacidad de cosificación de las relaciones sociales vamos a ocuparnos en lo que sigue.

---

<sup>173</sup> Op. cit., p. 293.

## Capítulo 5. Dificultades de un concepto generalizado de integración sistémica: la teoría de los “medios” de Luhmann.

Como vimos en el capítulo tercero, Habermas sostiene que el intento de Parsons de asimilar todos los mecanismos reguladores de la interacción social a la estructura del dinero presenta dificultades que obligan a distinguir, junto a la integración sistémica, una forma de integración social fundada en el reconocimiento de las pretensiones de validez de los actos de habla. Estas dificultades obligan, además, a considerar el lenguaje como un mecanismo de integración social más fundamental que los medios, ya que éstos toman de aquél su estructura. Pues bien, los argumentos de Habermas contra Parsons pueden extenderse a la obra de Luhmann, pero no sin mediaciones, dado que Luhmann coincide con Habermas en al menos un aspecto central de la crítica de éste a la teoría de los medios de regulación de Parsons. También para Luhmann, en efecto, es poco convincente la reducción de todas las formas de interacción a formas de intercambio, o la descripción del funcionamiento de todos los medios de regulación a partir de las características estructurales del dinero, porque de este modo no es posible explicar cómo los medios de control motivan a aceptar la comunicación que pretenden establecer. Ni el lenguaje ni el poder motivan a aceptar la interacción del mismo modo en que lo hace el dinero. Pero la teoría de Parsons no puede captar las diferencias entre las diversas formas de motivación, y por eso “el problema de la motivación (...) es relegado a lo psicológico y resuelto con los conceptos de internalización y socialización”<sup>174</sup>. Así, de forma similar a como Habermas distingue la motivación empírica implicada en el intercambio monetario y la “fuerza motivadora de carácter racional” inscrita en el lenguaje,<sup>175</sup> Luhmann propone sustituir la teoría de los medios de regulación o control por una teoría de los medios de *comunicación*, dando por supuesto que el lenguaje, y con él los medios, entrañan una fuerza motivacional específicamente diferente de la que caracteriza, por ejemplo, al dinero.

---

<sup>174</sup> N. Luhmann, “Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 2, Opladen, 1975, p. 172.

<sup>175</sup> Habermas, TKH II, p. 398.

Este enfoque sustrae de entrada la concepción luhmanniana de la integración sistémica a las objeciones que Habermas hace a Parsons, dado que Luhmann no propone una sustitución de la interacción *lingüística* por alguna otra forma de interacción (por ejemplo, el intercambio monetario). Los medios de comunicación luhmannianos son mecanismos de integración que involucran el lenguaje, que no rebasan el ámbito de la comunicación lingüística. Pero además, y por la misma razón, la teoría de Luhmann presenta a primera vista una notable ventaja sobre la de Habermas, dado que tampoco exige admitir una disociación tajante entre *integración social* e *integración sistémica*. La pretensión de describir la totalidad de la sociedad desde la perspectiva de la teoría de sistemas no exige, para Luhmann, eliminar metodológicamente la interacción lingüística, sino simplemente interpretarla desde la teoría de sistemas.

La teoría luhmanniana de los medios se sigue directamente de su concepción del lenguaje, que hemos bosquejado ya en páginas anteriores. Si Luhmann cree posible concebir el lenguaje desde categorías sistémicas, así también cree posible describir los sistemas sociales como sistemas cuya operación básica es la comunicación, sin por ello dejar de ser, precisamente, sistemas. De ahí que la clave de la comparación entre las teorías de Habermas y Luhmann sea la teoría del lenguaje y de los medios sistémicos. De la plausibilidad de la versión luhmanniana de esta teoría depende la posibilidad de extender el concepto de integración sistémica a la totalidad de la sociedad. En consecuencia, en las próximas páginas intentaré reconstruir la teoría de los medios de Luhmann, atendiendo especialmente a la relación de éstos con el lenguaje. Trataré de mostrar que, si bien el enfoque de Luhmann es plausible a primera vista, su desarrollo presenta dificultades insoslayables, similares a las que Habermas detecta en la obra de Parsons, y que refuerzan indirectamente la distinción de Habermas entre una forma de integración social mediada por procesos de entendimiento lingüístico, y una forma de integración sistémica de la que el entendimiento queda suprimido. Examinaremos cómo Luhmann se ve forzado a reconocer las diferencias estructurales entre ciertos medios como el dinero o el poder, y otros como los *valores*, el *amor* o el *arte*. E intentaremos mostrar que el único modo de hacerse cargo adecuadamente de estas diferencias consiste, siguiendo a Habermas, en suponer la mayor o menor proximidad de estos medios al *entendimiento en torno a pretensiones de validez* como mecanismo específico de integración social. Es el acuerdo en torno a las pretensiones de validez del habla (que, como veremos, Luhmann pretende erróneamente reducir a “comunicación moral”)

la clave de la diferencia entre ambos autores, y el aspecto que, en mi opinión, revela más claramente la superioridad del enfoque de Habermas sobre la teoría de sistemas de Luhmann.

### 5.1. Los “medios” como equivalentes funcionales de la religión y la moral.

Luhmann concibe los medios sistémicos de regulación (que él llama “medios de comunicación” [*Kommunikationsmedien*]<sup>176</sup>) como respuestas funcionales al proceso de diferenciación social. El aumento de la complejidad social, es decir, del volumen de interacciones y contextos de interacción funcionalmente diferenciados, acarrea invariablemente un creciente riesgo de disenso. El mero aumento de la población de una sociedad es suficiente para que la coordinación de la acción social se haga más difícil, y por tanto aumente dicho riesgo de disenso. Pero este riesgo se dispara a partir de la aparición de la *escritura*, la *impresión* y más tarde los *medios electrónicos* de comunicación. El intercambio de actos de habla “*face to face*” entre un hablante y un interlocutor no disfruta, de acuerdo con Luhmann (y a diferencia de lo que piensa Habermas), de ningún privilegio en relación con el grado de racionalidad, ni de ninguna capacidad especial para neutralizar las relaciones de poder social. Pero este tipo de comunicación directa entre interlocutores presentes en un mismo punto del espacio y del tiempo sí presenta, para Luhmann, una ventaja funcional respecto a la comunicación escrita, impresa o difundida por medios electrónicos: favorece la *aceptación* de las comunicaciones y tiende a bloquear el disenso, no ya porque (como acaso cabría suponer desde una perspectiva habermasiana) la presencia de los interlocutores fomente y facilite el desempeño discursivo de las pretensiones de validez entabladas en los actos de habla, sino por el simple hecho de la *presión* que ejerce la presencia física del interlocutor: “Mientras el lenguaje es sólo oral, es decir, sólo se ejercita en interacciones entre presentes, hay bastantes presiones sociales para decir cosas agradables más bien que desagradables, y para reprimir la comunicación de rechazos.”<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Sobre esta terminología, cf. *supra*, nota 7.

<sup>177</sup> Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., vol. I, pp. 200-205. La cita procede de la p. 204. Sobre esta cuestión, ver también H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, München, 2000, cap. 4, pp. 158 y sigs.

Pero esta capacidad persuasiva que el habla parece poseer intrínsecamente (aunque no se deba, como cree Habermas, a su racionalidad inmanente) se pierde tan pronto como la comunicación recurre a medios técnicos de difusión, el primero de los cuales es la escritura. La posibilidad de diferir temporalmente la respuesta al mensaje permite enjuiciarlo críticamente, y aumenta considerablemente el riesgo de disenso. De acuerdo con Luhmann, existe una correlación “entre la fuerza de imposición [de los mensajes, JLL] y la fugacidad de la forma [en que se transmiten, JLL]”.<sup>178</sup> De ahí que, paralelamente al desarrollo progresivo de los medios de difusión de la comunicación que son la escritura, la imprenta y los medios electrónicos, surjan mecanismos que hagan más probable la aceptación de las comunicaciones. Estos mecanismos son *códigos* que encauzan las comunicaciones por vías prefijadas y reducen crecientemente la necesidad de recurrir a procesos de entendimiento. Luhmann ve en la *retórica*, la *religión* y la *moral* tres códigos de este tipo, vigentes desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Las estrategias de la retórica, tales como el recurso a lugares comunes (*tópoi*), permitieron garantizar la integración en la Antigüedad y parcialmente también durante la Edad Media, en sociedades ya bastante complejas, pero que todavía no se veían sometidas al masivo riesgo de disenso que acarrearía la invención de la imprenta. Más tarde, la *religión* y la *moral*, que sobrevivieron a la pérdida de vigencia de la retórica, aseguraron la integración estableciendo determinadas prohibiciones comunicativas “allí donde se pensaba que no se podía asumir el riesgo” de un proceso de entendimiento.<sup>179</sup> Ésta es exactamente, según Luhmann, la función social de la distinción entre lo sagrado (que se identifica ante todo con lo *incuestionable*) y lo profano (o aquello sobre lo que se puede discutir), distinción sobre la que se basa el código del lenguaje religioso. Pero los procesos de secularización, cuyos orígenes están inscritos en la propia estructura de la codificación religiosa de la experiencia,<sup>180</sup> pondrán en peligro esta distinción y socavarán su capacidad de integración social.

---

<sup>178</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 200.

<sup>179</sup> Op. cit., p. 236.

<sup>180</sup> Op. cit., p. 242: “El problema de todos los misterios es que no pueden construirse, sino sólo deconstruirse. No pueden ingresar en la comunicación sin provocar la tentación de abrir el arcano y revisarlo (...). Esta asimetría de construcción y deconstrucción expone los grandes arcanos de la sociedad a una evolución ruinosa, que obliga a establecer sustitutos permanentemente.” Esto no implica, sin embargo, que la religión pierda toda función en las sociedades contemporáneas. Su función actual es, según Luhmann, la cualificación negativa de los restantes códigos a la luz de una trascendencia que se ha retirado de todos ellos. Cf. N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, op. cit., p. 112: “La religión garantiza la determinabilidad de todo sentido contra la remisión a lo indeterminable que se experimenta.”

La moral constituye un mecanismo de integración más eficaz que la religión. La moral renuncia al misterio (aunque sólo sea porque el saber moral o la conciencia moral son por principio universales, accesibles a todos), pero hace suya la codificación religiosa que distingue lo sagrado y lo profano, en la medida en que también sus principios son incuestionables. La eficacia de la moral como mecanismo de integración social se basa ante todo en el referente de su codificación: los propios individuos. Luhmann trata la distinción entre lo moral y lo inmoral como una “codificación secundaria”<sup>181</sup> que cualifica como dignos de respeto o de desprecio a los participantes en la comunicación social, en función de su aceptación o rechazo de dicha comunicación. La codificación moral decide, por tanto, acerca de la “inclusión de las personas en la comunicación social”.<sup>182</sup>

Sin embargo, el proceso de secularización que priva de su función social a la religión acaba también con la vigencia de la comunicación moral. En la descripción que hace Luhmann, esta pérdida de vigencia parece ser el efecto del proceso de racionalización cultural, pero también de la propia diferenciación social. Luhmann parte de una concepción *no cognitivista* de la moral; es decir, niega que sea posible hallar respuestas racionales e intersubjetivamente vinculantes para las cuestiones morales.<sup>183</sup> En consecuencia, supone que sólo es posible una fundamentación religiosa o contextualista de los principios morales. Ahora bien, a la secularización de la cultura y al consiguiente descrédito de las fundamentaciones religiosas hay que añadir que la creciente diferenciación social genera contextos o subsistemas de acción codificados de forma muy diversa y a menudo contradictoria, de tal modo que los criterios de inclusión en la comunicación social se hacen cada vez más dispares y fluctuantes. Ciertos comportamientos pierden su cualificación moral negativa, mientras otros la adquieren: “Ir al teatro en pantalones vaqueros ya no se considera un atentado contra la moral, mientras que desde puntos de vista ecológicos puede moralizarse acerca de cuál detergente o qué tipo de papel se utiliza.”<sup>184</sup> La consecuencia de la secularización y de la diferenciación social es que la moral no desaparece, pero sí pierde su fuerza de

---

<sup>181</sup> Op. cit., pp. 367 y sigs.

<sup>182</sup> Op. cit., p. 397. Cf. también pp. 241 y sigs. Esta concepción luhmanniana de la moral arraiga en la obra de Durkheim, y se aproxima también a la teoría ética de Tugendhat. Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, op. cit., lección 5.

<sup>183</sup> Empleo aquí el término “cognitivism” en el sentido de Habermas, como la concepción de que “las pretensiones de validez normativas poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar *como* pretensiones de verdad” (Habermas, *Diskursethik*, p. 78). Más adelante nos ocuparemos de la ética cognitivista que ha desarrollado Habermas.

<sup>184</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 398.

integración social. El siguiente pasaje de Luhmann menciona ambos procesos, la racionalización cultural y la evolución social, como causas de la pérdida de función de la moral:

“(…) Hoy nos encontramos en una situación social en la que el moralizar sigue estando tan extendido como antes (...). Pero este moralizar ya no produce ninguna integración social, como tampoco lo hace la propia religión. El código bueno/malo se utiliza, pero discurre en vacío, por decirlo así. Falta el consenso sobre los criterios según los cuales hay que atribuir los valores ‘bueno’ o ‘malo’. (...) La religión ya no prescribe (...) [los criterios, JLL] que regulan qué comportamiento hay que juzgar positiva o negativamente, y no se ha hallado un sustituto. La comunicación moral sigue presentándose con la pretensión de hablar en nombre de la sociedad; pero en un mundo ‘policontextual’ esto ya no puede suceder unánimemente. No se trata de que la inmoralidad aumente a costa de la moral. Más bien sucede que aparecen una y otra vez buenas razones morales para rechazar las formas en que la moral había quedado fijada”.<sup>185</sup>

La moral viene a ser, pues, un residuo de tiempos pasados sin ninguna función de integración social. En realidad, se ha convertido hoy en un código “inflacionado”, como sucede a veces con el dinero: se presenta allí donde aparecen “urgentes problemas sociales y no se ve cómo pueden ser resueltos a través de los medios de comunicación simbólicamente generalizados y sus correspondientes sistemas funcionales.”<sup>186</sup> Pero sus promesas se desvanecen cuando se constata que, si bien el código moral puede actualizarse fácilmente, “sus criterios (...) ya no son susceptibles de consenso.”<sup>187</sup> Con esto se desvanece también la ilusión (común a Durkheim y Habermas) de que “la sociedad misma en su centro o en su cúspide está moralmente integrada.”<sup>188</sup> Si la moral cumple hoy alguna función, esa función es meramente ideológica: provee a la sociedad de una instancia “normativa”, con la que es posible criticar el sistema sin salirse de él. No cabe ninguna duda de que Luhmann dirige esta reflexión directamente contra Habermas:

“Hoy se habla de ‘ética’ para cultivar la ilusión de que hay para estos casos [de conflictos sociales entre los imperativos y códigos de los diversos subsistemas, J.L.L.] reglas de

---

<sup>185</sup> Op. cit., p. 248.

<sup>186</sup> Op. cit., p. 404

<sup>187</sup> Loc. cit.

<sup>188</sup> Loc. cit.

decisión susceptibles de fundamentación racional y racionalmente practicables. En realidad esta ética tiene la función de una utopía en el sentido exacto y paradójico de la *Utopía* de Thomas Moore. Designa un *tópos* que no puede encontrarse, un lugar que no existe. Bajo el rótulo de ética, la sociedad se provee de la posibilidad de introducir en el sistema la negación del sistema y hablar de ello de forma honorable.”<sup>189</sup>

Así pues, las sociedades funcionalmente diferenciadas ya no están integradas ni por la religión, ni por la moral. Los *medios de comunicación* son los mecanismos de integración social específicos de las sociedades contemporáneas, correspondientes al grado de complejidad social que permiten alcanzar los medios electrónicos de difusión. Los medios heredan la función integradora de la religión y la moral, al tiempo que las suprimen.

## 5.2. *Función y estructuras de los medios sistémicos.*

Para comprender las propiedades de los medios, es imprescindible examinar su relación con el lenguaje. En la teoría de Luhmann los medios son especificaciones funcionales del lenguaje, y no (como piensa Habermas) *sustitutos* del lenguaje. Luhmann establece, en efecto, una continuidad entre el lenguaje y los medios, de tal modo que el lenguaje puede considerarse no ya como un mecanismo de integración previo a los medios, sino más bien como el “medio de comunicación primitivo o fundamental.”<sup>190</sup> El propio origen del lenguaje puede explicarse desde una perspectiva funcionalista: frente a las formas de comunicación animal, el lenguaje “descarga la memoria social y sirve en esa medida a la liberación permanente de capacidad para nuevas comunicaciones”<sup>191</sup>, y posibilita de este modo la aparición de la sociedad.<sup>192</sup> Esta idea sólo resulta plausible si se la considera a la luz de la categoría sistémica de sentido a la que nos hemos referido en páginas anteriores: Luhmann describe el lenguaje como una especificación de esa operación fundamental de los sistemas psíquicos y sociales que es la reducción de complejidad por medio de la constitución de

---

<sup>189</sup> Op. cit., p. 405. Ésta es también la tesis de Luhmann por lo que respecta a los movimientos sociales. Cf. sobre ello N. Luhmann, *Protest*, Frankfurt, 1996. Más adelante volveremos sobre esto.

<sup>190</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 205

<sup>191</sup> Op. cit., p. 216.

<sup>192</sup> Op. cit., p. 225.

“sentido”<sup>193</sup>. El lenguaje sería ya, por tanto, un primer modo de facilitar y potenciar la comunicación (prelingüística o protolingüística), y desempeñaría entonces una función análoga a la que más tarde compete a los medios de comunicación.

Esta asimilación estructural del lenguaje a los medios de comunicación a través de la categoría de sentido se traduce, inversamente, en la asimilación de las propiedades del lenguaje por parte de los medios. La primera y más importante de estas propiedades es la codificación binaria: el lenguaje proporciona un código binario (sí/no) conforme al cual cualquier comunicación puede ser afirmada o negada, aceptada o rechazada. Y dado que la afirmación o negación de cualquier comunicación es asimismo un acto lingüístico, el lenguaje se transforma, merced a su código binario, en un sistema cerrado que se reproduce a través de sus propias operaciones, o en la terminología de Luhmann, en un sistema “autopoietico”. Frente a la tesis habermasiana de que el *entendimiento* es la finalidad inmanente de la comunicación, Luhmann afirma que la continuidad o reproducción “autopoiética” de la comunicación es la única finalidad del lenguaje en los sistemas sociales. Esta finalidad se logra por medio de la codificación binaria del lenguaje: “Sólo es necesaria la autopoiesis de la comunicación, y esta autopoiesis no está garantizada por un *télos* del entendimiento, sino por el código binario”<sup>194</sup>. El lenguaje apunta tan sólo a auto-reproducirse, la comunicación aspira tan sólo a perpetuarse en otras comunicaciones. Esto sucede en todas las comunicaciones reguladas por medios, y en la sociedad como totalidad. Y la evolución de la comunicación social consiste únicamente en el perfeccionamiento de las formas de asegurar la continuidad de la comunicación, o como también podríamos decir, de las formas de asegurar la autoconservación o autorreproducción de los sistemas sociales.

Pues bien, esta codificación binaria del lenguaje se traslada a todos los medios. Luhmann propone una clasificación de éstos que, junto al *dinero* y el *poder* (que son los medios que admite Habermas), incluye también el *derecho*, la *verdad*, los *valores*, el *amor* y el *arte*.<sup>195</sup> Cada uno de estos términos designa un código que regula la

---

<sup>193</sup> Op. cit., p. 190 y sigs. Cf. también pp. 44 y sigs, así como el ensayo ya citado N. Luhmann, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie”, en: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit.

<sup>194</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., tomo 1, p. 229.

<sup>195</sup> N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen”, en: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit., p. 345. Luhmann pretende dar a esta lista el carácter de una clasificación sistemática, partiendo de las distinciones conceptuales *ego/alter* y *acción/vivencia*. Dependiendo de si la acción o la vivencia de *alter* aspiran a provocar respectivamente una acción o una vivencia de *ego*, puede hablarse de cuatro clases de medios de comunicación: (a) La verdad y los valores son vivencias de *alter* que se comunican a *ego* con la pretensión de suscitar en éste otras vivencias. (b) El amor es una vivencia de *alter* que pretende determinar las acciones de *ego*. (c) El dinero y el arte

interacción en un ámbito específico de acción social (el mercado, el Estado, la ciencia o la familia, entre otros). Para comprender en qué sentido puede Luhmann hablar de “medios” para referirse a cosas tan dispares como el dinero, el amor o la verdad, debemos tener en cuenta que lo esencial es su condición de *códigos binarios* que canalizan la comunicación en forma de oposiciones estrictas. De acuerdo con los códigos de los medios “verdad” o “derecho”, por ejemplo, todas las comunicaciones pueden declararse *verdaderas* o *falsas*, o bien *conformes* o *contrarias al derecho*. Por otro lado, los medios poseen una fuerza de motivación particular, pues la atribución del valor positivo de cada medio constituye, al mismo tiempo, un motivo para la aceptación de la comunicación: “Hablaemos de *medios* de comunicación siempre que *el tipo de selección motive la aceptación*, es decir, cuando el modo de selección funcione al mismo tiempo como estructura de motivación”.<sup>196</sup> La capacidad de motivación de los medios se relaciona con otros dos importantes rasgos estructurales. Dicha capacidad es, en primer lugar, proporcional al grado de *tecnificación* de los medios; y en segundo lugar, es indisoluble de su condición de “*símbolos simbióticos*”<sup>197</sup>, es decir, de su condición de símbolos que remiten a acciones o procesos *corporales*.

Los medios están tanto más tecnificados cuanto más inequívocamente están fijadas las condiciones de asignación de los valores del código binario. El grado máximo de tecnificación se alcanza cuando esta asignación sucede de forma automatizada, es decir, *sin necesidad de recurrir a procesos de interpretación y de entendimiento*, y sin que la aplicación del código que representa el medio tenga implicaciones en otros códigos: “Llamaremos *tecnificación* de un medio a la simplificación del tránsito de un valor a su contrario – entendiendo el término ‘técnica’ como una descarga de los procesos de elaboración de la información (...).”<sup>198</sup> Esto se relaciona con otro rasgo importante de los medios sistémicos: según Luhmann, el grado de tecnificación de los medios determina su capacidad de diferenciar subsistemas

---

representan “acciones” de alter encaminadas a suscitar vivencias en ego. Y por último, (d) el poder y el derecho median acciones de ego con otras acciones de alter. Naturalmente, es fácil ver la poca plausibilidad de los principios de clasificación que escoge Luhmann. La construcción de las categorías (a), (b) y (d) resulta más o menos convincente, pero de ningún modo se comprende en qué sentido el dinero es una “acción” de alter que suscita una “vivencia” en ego. Lo cierto es que esta clasificación (que por otro lado no pretende ser exhaustiva), parece más bien arbitraria. Sin embargo, es significativo el hecho de que sea *el dinero* el medio de comunicación que encuentre en ella peor acomodo, puesto que es el dinero, precisamente, el medio sistémico de regulación paradigmático tanto para Parsons como para Habermas.

<sup>196</sup> Cf. N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen”, op. cit., p. 345.

<sup>197</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., tomo 1, pp. 378 y sigs.

<sup>198</sup> Op. cit., p. 367; cf. también p. 389.

institucionales. En torno al medio “verdad” se forma el sistema de la ciencia; en torno al medio “dinero”, el sistema económico; en torno al medio “poder”, el sistema político; en torno al “amor”, la familia, etc.<sup>199</sup>

Pero sobre todo, la capacidad que tienen los medios para motivar la aceptación de la comunicación depende de su relación con el sustrato corporal de la comunicación. En este sustrato reside el secreto de la aceptación de las comunicaciones y las interacciones: de la corporalidad depende en última instancia la eficacia motivacional de cada uno de los medios. Una vez más, hay que recurrir a asociaciones más o menos analógicas para comprender esta tesis de Luhmann. El medio “verdad” remite a la *percepción*, que es en última instancia la garantía del funcionamiento del medio. El “amor” es el símbolo simbiótico de la *sexualidad*, que desencadena la comunicación amorosa y motiva su aceptación. El “poder” basa su funcionamiento, como ya dijimos, en la capacidad de amenazar con (y eventualmente, ejercer) la *violencia* física. Y el “dinero” sustenta su eficacia como medio en la posibilidad de satisfacer *necesidades* biológicas, por ejemplo el hambre.

Ahora bien, pese a que estas características definen el marco general de la teoría luhmanniana de los medios, lo cierto es que no todos ellos poseen estas propiedades en el mismo grado o del mismo modo. Hay diferencias entre ellos que tienen consecuencias importantes para la teoría de Luhmann, y que conviene examinar con detenimiento.

### 5.3. Dificultades de la teoría de los medios: la “comunicación moral”, los medios no tecnificables (arte, amor), y el medio “valor”.

La teoría de los medios de comunicación, que hemos expuesto muy someramente, entraña dos dificultades que Luhmann no puede eludir y que, según creo, dan la clave de su debilidad. La primera de estas dificultades consiste en que la “comunicación moral”, que según Luhmann debería haber quedado enteramente sustituida por sus equivalentes funcionales, los medios sistémicos, reaparece una y otra

---

<sup>199</sup> Luhmann se ha ocupado de estos y otros subsistemas en muchas obras monográficas, por ejemplo: N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990; N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1988; N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt, 2002; N. Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt, 1982.

vez en la propia exposición de Luhmann, como si pese a todo la teoría de sistemas no pudiese desembarazarse completamente de ella. En segundo lugar, Luhmann tiene dificultades para atribuir a todos los códigos las mismas propiedades estructurales. Como reconoce el propio Luhmann, el “amor” y el “arte” presentan notables resistencias a ser tratados como medios de regulación equiparables estructuralmente al dinero o el poder. En mi opinión, estas resistencias no son casuales, sino que obedecen a deficiencias de la teoría que se agudizan especialmente cuando Luhmann se ocupa del medio “valor”. Estas dificultades tienen consecuencias importantes para la teoría de Luhmann. Tanto la persistencia de la “comunicación moral”, las resistencias a la tecnificación de algunos códigos (como el arte o el amor), y la incompatibilidad de los “valores” con la estructura de los restantes medios delatan un hueco, una insuficiencia de la teoría de Luhmann muy similar a la que Habermas señala en la teoría de Parsons. Estas dificultades refuerzan de manera indirecta la diferenciación habermasiana de dos modos de integración, social y sistémica.

*a. Integración social comunicativa vs. “comunicación moral”.*

Como ya vimos, la tesis central de Luhmann en relación con la moral es que se trata de un mecanismo de integración social obsoleto, superado en el curso de la evolución social por los equivalentes funcionales que son los medios sistémicos<sup>200</sup>. La transformación social decisiva para la superación de la moral se produce con el paso de una sociedad estratificada e integrada jerárquicamente (a la que pertenecería todavía la sociedad burguesa del siglo XIX) a una sociedad funcionalmente diferenciada. Aquí encontramos la versión luhmanniana de la teoría de Weber de la racionalización cultural como diferenciación de esferas de validez. En sociedades funcionalmente diferenciadas, se pierden las conexiones entre los códigos de los distintos subsistemas. Esta diferenciación cada vez más marcada conduce también a una neutralización de la moral. Pero a medida que las comunicaciones quedan “moralmente neutralizadas”<sup>201</sup>, a medida que la moral se retira, ya no existen puentes que permitan vincular unos códigos con

---

<sup>200</sup> Cf. sobre esto también el discurso que pronunció Luhmann con ocasión de la concesión del Premio Hegel, publicado en N. Luhmann / R. Spaemann, *Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt, 1990.

<sup>201</sup> N. Luhmann *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., tomo I, p. 361

otros. Desaparece, según Luhmann, todo código o medio capaz de integrar a los restantes, de establecer un vínculo entre todos los subsistemas sociales. La unidad de la sociedad ya sólo reside en el hecho de que los subsistemas comparten una misma estructura, pues todos ellos están codificados y tecnificados. Pero los códigos mismos son inconmensurables.

Luhmann hace estas afirmaciones directamente contra Habermas, concretamente contra de la tesis del carácter fundamental de una *integración social* fundada en el reconocimiento de las pretensiones de validez del habla. Sin más mediaciones, Luhmann identifica este tipo de integración social comunicativa con la “comunicación moral”:

“Para la sociedad moderna, para una sociedad con medios simbólicamente generalizados completamente desarrollados, no existe ningún super-medio que pudiese referir todas las comunicaciones a una unidad subyacente a ellas. Puede que aquí se piense de nuevo en la moral (algunos dicen: la ética). Pero el intento de curar todos los puntos débiles morales de la sociedad con la ética (es decir, con una reflexión de la moral) raya en lo ridículo (...). En lugar de en la moral, (...) la unidad de la sociedad se muestra (...) en el carácter no arbitrario de las disposiciones [*arrangements*] estructurales que traducen la función de los medios de comunicación simbólicamente generalizados en posibilidades de sistemas autopoéticos”<sup>202</sup>.

La unidad de la sociedad no estriba, pues, en alguna forma de integración social más fundamental que la integración a través de medios sistémicos, sino que ya sólo consiste en la generalización de la diferenciación de sistemas autónomos que se reproducen recursivamente, “autopoiéticamente”, mediante el encadenamiento de sus propias comunicaciones.

Ahora bien, es un hecho que la moral subsiste como código al lado de los códigos sistémicos particulares. Luhmann no lo niega (y resulta significativo el hecho de que la comunicación moral reaparezca una y otra vez a lo largo de la exposición que hace Luhmann de su teoría de los medios de comunicación). Pero insiste en que, como mecanismo de integración, la moral ha quedado obsoleta y resulta inútil. No obstante, cabe preguntarse si, con esta crítica de la moral, Luhmann logra realmente su propósito, que es demostrar que las sociedades funcionalmente diferenciadas están integradas *en su totalidad* por medios sistémicos. Cabe preguntarse, en efecto, si los argumentos que

---

<sup>202</sup> Op. cit., p. 359

Luhmann emplea son suficientes para sustentar precisamente *esta* conclusión. El argumento central de Luhmann es el fenómeno del pluralismo cultural contemporáneo, o la circunstancia de que en las sociedades modernas haya desaparecido la “solidaridad mecánica” de Durkheim, es decir, una integración social garantizada por valores compartidos y dotados de una fundamentación religiosa o metafísica. Pero Luhmann se precipita cuando, *a partir de esta circunstancia*, concluye la inexistencia de cualquier forma de integración social distinta de la que discurre a través de los medios de comunicación particulares, de los códigos de cada subsistema social. Pues esta argumentación de Luhmann presupone que la única alternativa a la integración sistémica (a través de medios) es una integración social sustentada en valores tradicionales compartidos.

Sin embargo, ya sabemos que existe *otra* posibilidad en la teoría de la integración social. Una posibilidad que Luhmann no considera, y que es la que explora, precisamente, la teoría de Habermas. La integración social no necesita sustentarse en un trasfondo de valores o una cosmovisión compartida; no necesita adoptar la forma de la “solidaridad mecánica” de Durkheim. Es suficiente el vínculo (más frágil, pero también menos dependiente de tradiciones culturales concretas) que establecen los compromisos ilocucionarios de los actos de habla. La hipótesis de que el lenguaje tiene por sí mismo una capacidad de cohesión social independiente de tradiciones culturales o valores concretos es, como ya vimos, la clave de la diferencia entre la concepción de la integración social que propone Habermas y la integración normativa, tal como la entienden Weber y sobre todo Durkheim. Y si bien las críticas de Luhmann a la capacidad de integración de la “comunicación moral” tal vez podrían aplicarse a estos autores, no afectan en la misma medida al concepto de integración mediada por el lenguaje que propone Habermas. En efecto, si se acepta la diferencia que Habermas establece entre lo que hemos llamado integración social *normativa* e integración social *comunicativa*, pierden buena parte de su verosimilitud las conclusiones que Luhmann pretende extraer de su análisis sociológico de la “comunicación moral”. La circunstancia de que los valores (o más en general, las cosmovisiones religiosas, metafísicas, etc., junto con sus implicaciones normativas) hayan perdido su capacidad de cohesión social, no nos obliga a admitir que la integración sistémica, o integración a través de medios tecnificados como el dinero o el poder, es la *única* forma de integración de que disponen las sociedades funcionalmente diferenciadas. Más aún: como ya vimos, es necesario admitir, con Habermas, las diferencias entre la integración

normativa y la integración comunicativa, pues de lo contrario es imposible distinguir las formas de integración de las sociedades modernas secularizadas, y las de aquellas otras sociedades cuya cultura no ha atravesado un proceso comparable de racionalización, a pesar de que *en ambos casos* se trata de formas de integración normativa, y *no* de integración sistémica.

Pero en realidad no necesitamos oponer la teoría de Habermas a la de Luhmann para descubrir una forma de integración comunicativa distinta de la que establecen los medios sistémicos. Más interesante es el hecho de que, en el tratamiento que hace *el propio Luhmann* de algunos de los medios, reaparecen estas diferencias, como si, después de todo, la teoría de sistemas no lograra borrar enteramente los rasgos específicos de la integración mediada por procesos de entendimiento.

*b. Los medios no tecnificables: “arte”, “amor”, “valores”.*

La imagen de la sociedad que ofrece la teoría de sistemas de Luhmann es la de un complejísimo entramado de comunicaciones en el que *ninguna* interacción queda fuera de algún subsistema, y por tanto ninguna se sustrae a los cauces fijados por alguno de los códigos. Además, el *télos* del proceso de diferenciación de subsistemas sociales y de la correspondiente formación de medios es, de acuerdo con esta teoría, una sociedad en la que las comunicaciones hayan quedado enteramente *tecnificadas*, de tal modo que se sucedan o encadenen entre sí de manera automática, sin que los participantes tengan que recurrir a ningún proceso de interpretación ni de entendimiento. Así, Luhmann no concibe la integración sistémica como exenta de lenguaje, puesto que también las interacciones reguladas por medios se suceden a través de actos de habla. Pero su teoría reduce la función del lenguaje a la *transmisión de información*, y no admite la mediación de procesos de interpretación ni de entendimiento entre los actores sociales: “El estadio final de esta diferenciación [de subsistemas y medios, JLL] (...) se alcanza cuando basta una negación para cruzar la línea, para transformar el valor en el valor contrario.”<sup>203</sup> Si se prescinde por un momento de la metáfora cibernética que preside toda la teoría de sistemas, la acción social, tal como Luhmann la concibe, podría

---

<sup>203</sup> Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, pp. 366.

compararse con un juego de reglas sumamente estrictas. A cada jugada de uno de los jugadores correspondería una jugada de los otros, de acuerdo con reglas que todos conociesen y aceptasen de antemano (es decir, que no tuviesen que acordar o convenir en ningún momento de la partida) y que no requiriesen *ni permitiesen* interpretación alguna. La interacción quedaría regulada tan exhaustivamente, que no existiría más allá de las reglas del juego (o de los juegos particulares que constituyen los distintos subsistemas sociales) ninguna posibilidad de distanciamiento, ninguna posibilidad de tematizar las reglas o el juego mismo a fin de cuestionarlo, modificarlo o enjuiciarlo de algún modo. El distanciamiento no es posible ni siquiera para legitimar el juego o sus reglas, puesto que los medios, según Luhmann, se validan a sí mismos: “La comunicación de una verdad es una verdadera comunicación. Quien ama, no puede y no debe evitar declarar su amor. La afirmación del derecho está autorizada por el derecho [*berechtigt*] (...). De este modo, el código se permite a sí mismo su operación, *sin tener que recurrir para ello a valores superiores.*”<sup>204</sup>

La teoría de sistemas afirma, pues, que la sociedad funcionalmente diferenciada puede prescindir de todo mecanismo de integración diferente de los medios tecnificados; o por decirlo en palabras que ya citamos más arriba, puede prescindir de todo “super-medio que pudiera referir todas las comunicaciones a una unidad subyacente.”<sup>205</sup> En este sentido hay que comprender también la insistencia de Luhmann en eliminar a los individuos, a los hombres, del campo de la teoría de la sociedad.<sup>206</sup> En una sociedad en la que la interacción hubiese quedado enteramente tecnificada, enteramente *cosificada* – ya sea ésta *nuestra* sociedad, como parece sostener Luhmann, ya se trate de una especie de utopía negativa que aún no se ha realizado, pero que se encuentra en vías de realización – , los “hombres” carecerían de relevancia para la teoría de la sociedad, en la medida en que sólo serían los soportes fisiológicos del verdadero objeto de esta teoría, precisamente esas comunicaciones sociales que discurren por cauces enteramente autonomizados de las intenciones subjetivas y de las interpretaciones y procesos de entendimiento intersubjetivos. Sin embargo, esta imagen de una sociedad cosificada, de un mundo totalmente administrado, en el sentido de

---

<sup>204</sup> Op. cit., p. 369.

<sup>205</sup> Op. cit., p. 359.

<sup>206</sup> Éste es un tema recurrente en los escritos de Luhmann. Cf. por ejemplo N. Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., pp. 94-95. I. Izuzquiza subraya este aspecto polémico de la obra de Luhmann ya en el título de su estudio *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, 1990.

Adorno,<sup>207</sup> no se realiza del todo ni siquiera en la teoría de Luhmann. Pues el propio Luhmann se ve obligado a admitir importantes diferencias entre los distintos medios sistémicos, precisamente en lo tocante a su capacidad de tecnificar la comunicación social en sus ámbitos correspondientes.

Son especialmente interesantes a este respecto los brillantes análisis luhmannianos del arte y del amor como medios sistémicos, análisis en los que conviene que nos detengamos un momento. El *arte* de vanguardia y el *amor* romántico o “apasionado”, surgen en el siglo XVIII como reacción a la tecnificación de la comunicación de la mayoría de los otros ámbitos sociales. Surgen en una época en la que ya se ha formado un subsistema económico integrado por el medio monetario, un Estado administrativo cuyas comunicaciones se regulan por el código del poder, y un subsistema científico que produce verdades de acuerdo con procedimientos de investigación y criterios de justificación cada vez más estrictos. Como consecuencia de su origen en cierto modo reactivo, el amor y el arte presentan propiedades contrarias a las de los otros medios. Y en la actualidad, su primera y más importante característica es, precisamente, su resistencia a la tecnificación: el arte de vanguardia reivindica la experiencia individualizada, una experiencia no subsumida bajo las formas habituales y socialmente admitidas de trato con la realidad. El arte reivindica lo que Adorno concebía como experiencia no reglamentada, que Luhmann interpreta como una “reactivación de posibilidades excluidas”<sup>208</sup> por las formas socialmente admitidas de producción de sentido. La función del arte consiste en constituir sentido en formas que no coinciden con la experiencia cotidiana, ni tampoco con las imágenes del mundo procedentes de otros subsistemas, como la ciencia, el derecho o la religión. El arte burgués anterior a las vanguardias (arte que ya se había autonomizado, formando lo que Max Weber llamaría una “esfera de validez” propia, y Luhmann un “subsistema” dotado de un “código” propio) comenzó ya a actualizar estas silenciadas posibilidades de sentido, pero favorecía un mundo transfigurado, embellecido. En cambio, a partir del siglo XX las vanguardias prefieren mostrar un mundo con rasgos peores que los del mundo en el que vivimos cotidianamente: un mundo más duro, más desgarrado, más feo o más inquietante. En ambos casos la función del arte es la misma: “permitir que el

---

<sup>207</sup> Cf. Th. W. Adorno, “Gesellschaft”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt, 2003. Sobre la recepción de esta cosmovisión luhmanniana en la llamada “postmodernidad” francesa (en particular, J. F. Lyotard), cf. J. Muñoz, “La alternativa del disenso”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, 2002, pp. 232 y sigs.

<sup>208</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, p. 352.

mundo se muestre en el mundo, representar la unidad en la unidad, ya sea mejorada, ya sea empeorada (como hoy se prefiere)".<sup>209</sup> Pero esta concepción luhmanniana del arte como "actualización de posibilidades excluidas" se aproxima a la estética de Adorno, por otra parte Luhmann no comparte las esperanzas de Adorno en la función emancipadora del arte. Pues éste sólo *en apariencia* logra desbordar los límites del sentido socialmente constituido. En última instancia, su función como medio consiste en administrar y encauzar la experiencia de la ruptura, de la transgresión. Podríamos decir que el medio "arte" realiza la paradoja de *normalizar la transgresión*, que de este modo queda funcionalizada, y hasta cierto punto tecnificada. Hoy toda comunicación (lingüística o visual) sorprendente o inquietante queda cualificada inmediatamente como arte; y a la inversa, quien quiera hacer arte, podrá limitarse a sorprender e inquietar en algún sentido, incluso si no pasa de ofrecer inquietudes y sorpresas triviales. De este modo, en el análisis de Luhmann, la distinción que establece Adorno entre el arte de vanguardia y la industria cultural queda difuminada. El arte rupturista pertenece *también* a la industria de la cultura: la ruptura es precisamente la forma que adopta su tecnificación como medio.<sup>210</sup>

Algo similar sucede con el amor, medio sistémico cuyo desarrollo es, según Luhmann, paralelo al del arte. Si el arte reivindica una *objetividad singular* frente a la experiencia del mundo socialmente aceptada, la función del amor apasionado (que surge en el siglo XVIII, se expande con el Romanticismo del XIX y triunfa definitivamente a lo largo del XX como codificación de la vida íntima) consiste en dar expresión a la *singularidad del sujeto*. El amor "postula que se puede encontrar aprobación y apoyo para la *propia* visión del mundo, más allá del mundo anónimo de las verdades y los valores."<sup>211</sup> En su origen, la semántica del amor apasionado se situaba al margen de las exigencias funcionales de la sociedad. Codificaba un tipo de relaciones íntimas exclusivas de la nobleza, y caracterizadas por su fugacidad y por ser extramatrimoniales.<sup>212</sup> Pero esta situación cambia a medida que avanza la diferenciación funcional de la sociedad y la familia pierde sus funciones económicas. El matrimonio pierde crecientemente su función de asegurar la transmisión del patrimonio familiar de una generación a otra, pues ahora cada generación debe fundar su propia

---

<sup>209</sup> Op. cit., pp. 352-353.

<sup>210</sup> Sobre la teoría luhmanniana del arte, cf. N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995.

<sup>211</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, p. 345.

<sup>212</sup> Esta tesis de Luhmann sobre el origen de la semántica del amor apasionado en el amor cortés de la Edad Media coincide con el estudio clásico de D. de Rougement, *El amor en Occidente*, Barcelona, 2002. Luhmann prosigue el análisis de este código en los siglos XVII y XVIII.

familia prácticamente desde cero. Y la semántica del amor apasionado viene a ocupar el espacio desalojado por esas funciones económicas que ya no pueden seguir siendo la base del matrimonio: en adelante el matrimonio habrá de decidirse *por amor*.<sup>213</sup> Esto no significa que el matrimonio pierda sus funciones sociales: sigue siendo imprescindible para la reproducción biológica y la socialización primaria. Pero la domesticación del amor apasionado entraña una paradoja, pues el amor romántico pretende fundar la *estabilidad* de la institución matrimonial en una semántica ideada originariamente para relaciones *inestables*, fugaces. El problema es que la pasión se termina, pero el matrimonio debe durar siempre. De ahí el fracaso estructural de este medio sistémico, de esta codificación de la intimidad: “[El romanticismo] celebra lo extraordinario con una embriagadora orgía – con ocasión de la liberación del matrimonio respecto de las coacciones sociales y familiares. Pero apenas se cuida de la futura cotidianidad amorosa de quienes contraen matrimonio y después se encuentran en una situación de la que ellos mismos son culpables.”<sup>214</sup> Así, a pesar del extraordinario éxito de este código (reforzado y sancionado hoy en día por una cultura de “ilusiones industrialmente creadas”<sup>215</sup> que contribuyen a su trivialización tanto como a su difusión), lo cierto es que el amor no es capaz de tecnificar la comunicación íntima en la misma medida en que otros medios han logrado tecnificar sus ámbitos de interacción correspondientes, por ejemplo el dinero en las transacciones económicas. Luhmann sostiene que en nuestros días la codificación de la intimidad se transforma nuevamente, a medida que avanza la liberación sexual y la emancipación femenina.<sup>216</sup> No obstante, permanece plenamente vigente un aspecto del amor romántico: la insistencia en la individualidad, o la conexión entre la intimidad y la posibilidad de “ser uno mismo”, de desarrollar una personalidad “auténtica”. En una sociedad funcionalmente diferenciada son cada vez menores los espacios en los que puede darse una comunicación personal, frente a la comunicación claramente impersonal que tiene lugar en cada subsistema.<sup>217</sup> Por eso la intimidad y su código consisten hoy, principalmente, en la posibilidad de hablar de uno mismo, y en la exigencia de reconocimiento y confirmación de la propia idiosincrasia simplemente por ser lo que uno es, “sin perspectivas de compensación, reeducación, o

---

<sup>213</sup> N. Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt, 1994, pp. 183 y sigs.

<sup>214</sup> Op. cit., p. 187.

<sup>215</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, p. 346.

<sup>216</sup> N. Luhmann, *Liebe als Passion*, op. cit., p. 193.

<sup>217</sup> Op. cit., p. 200, 205.

mejora.”<sup>218</sup> Pero la comunicación íntima fracasa en todos aquellos casos en los que el otro es infeliz, es decir, está descontento con su propia idiosincrasia; o en los que la validación de su visión personal del mundo obligaría a aceptar sus “miedos infundados, convicciones autodestructivas o costumbres suicidas.”<sup>219</sup> Ante este problema, la intimidad se precipita hacia una comunicación en la que cada uno se busca a sí mismo verbalizando interminablemente su interioridad, y en la que el otro se ve enfrentado al dilema de asentir incondicionalmente, o disentir y quebrar así el código del amor apasionado.

Éste es, según Luhmann, uno de los puntos en los que el amor fracasa irremediablemente. Este fracaso puede desviar la comunicación hacia otros subsistemas, como el sistema sanitario, y más en concreto hacia la consulta del psicoterapeuta, cuyos rasgos ya ha asumido, de todas formas, la comunicación íntima.<sup>220</sup> Pero el amor como medio tiene, en razón de su estructura, otros flancos disfuncionales. Al igual que sucede con otros medios (por ejemplo, el poder) el amor está construido *asimétricamente*, pues exige que *ego* observe el mundo con los ojos únicos de *alter*. El amor discurre, pues, en una dirección, y sólo puede conducir a un equilibrio si a la comunicación amorosa que discurre de *ego* a *alter* se le añade otro flujo en sentido inverso, es decir, de *alter* a *ego*. Ahora bien, nada en la codificación del amor hace necesaria esta complementariedad. El amor es “amor unilateral, y por eso es a menudo (¿deberíamos decir: en el caso normal?) amor desgraciado.”<sup>221</sup> Ni siquiera la aceptación explícita de la comunicación amorosa, que tiene lugar mediante las declaraciones de amor, consigue resolver del todo el problema inherente a este desequilibrio, pues siempre puede sospecharse de la veracidad, de la sinceridad de los sentimientos del otro. Por eso el amor, como código destinado a regular la comunicación íntima, es extremadamente inestable, y a lo sumo puede permitir la formación de una especie de compromiso de afectos “que depende, sin embargo, de que el consenso [que presuntamente lo fundamenta, JLL] no se examine de un modo excesivamente penetrante.”<sup>222</sup> He aquí una caracterización muy abstracta, y totalmente cargada de ironía, de las razones estructurales del fracaso del matrimonio como institución.

---

<sup>218</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, p. 346.

<sup>219</sup> N. Luhmann, *Liebe als Passion*, op. cit., p. 213.

<sup>220</sup> Op. cit., p. 211: “La influencia de los terapeutas en la moral (y de la moral en los terapeutas) es difícil de estimar, pero es ciertamente temible”.

<sup>221</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, p. 347.

<sup>222</sup> Loc. cit.

No hará falta proseguir estos análisis. Vemos ya en qué sentido el arte y el amor son medios no tecnificables: carecen de una “capacidad asegurada de formar sistemas”<sup>223</sup> en los que la comunicación discurra por cauces casi automatizados. Esto tiene efectos distintos en ambos medios: en la controversia, consustancial al arte moderno, acerca de lo que es arte o no lo es; y en el fracaso de las relaciones amorosas, que Luhmann considera determinado por la propia estructura del código amoroso, que impide, según Luhmann, una tecnificación completa. El análisis que ofrece Luhmann de ambos medios es, sin duda, brillante. Pero en nuestro contexto nos interesa más bien señalar las implicaciones de este análisis para la teoría general de los medios. Pues aunque Luhmann no extrae ninguna conclusión sistemática de sus propios análisis del arte o del amor, la imposibilidad de atribuir a estos medios las propiedades de los otros es ya un indicio importante de las dificultades de concebir la totalidad de la integración de la sociedad como integración sistémica o regulada por medios. Las controversias en torno al arte y los tropiezos reiterados de la comunicación amorosa pueden interpretarse sobre todo como síntomas de que la teoría de sistemas debería disponer de una distinción que, sin embargo, Luhmann tiende a eliminar en el nivel de los conceptos fundamentales: la distinción entre un uso del lenguaje reducido a *transmisión de información*, y un uso del lenguaje *orientado al entendimiento*. Pues el fracaso de ciertos medios sistémicos en la tecnificación de sus ámbitos de comunicación correspondientes se debe precisamente a su incapacidad para eliminar de la comunicación social los procesos intersubjetivos de interpretación y entendimiento. Ni el arte puede administrarse del todo, ni la intimidad se deja cosificar completamente.

Estos problemas reaparecen en el tratamiento que da Luhmann al funcionamiento de los “valores”, que presenta en estrecha relación con sus análisis de la “comunicación moral”. Luhmann reconoce que también los valores presentan ciertas dificultades para ser tratados como medios sistémicos, pues apenas reflejan las estructuras que caracterizan a los medios en general: “En el caso de los *valores*, cabe dudar de que se trate en absoluto de un medio de comunicación simbólicamente generalizado; quizás observamos, más bien, un medio en proceso de formación.”<sup>224</sup> En este pasaje, el propio Luhmann parece sugerir implícitamente una distinción similar a la que Habermas establece entre “medios” y “formas de comunicación generalizada”, a la que nos hemos referido al ocuparnos de la teoría de los medios de Parsons. Los valores

---

<sup>223</sup> Op. cit., p. 368.

<sup>224</sup> Op. cit., p. 340.

codifican y estabilizan la interacción social, pero el modo en que lo hacen difiere completamente del funcionamiento del dinero o del poder. Su capacidad de integración social se aproxima más a la de la moral (que, recordémoslo, Luhmann considera superada y reemplazada por los medios sistémicos). Pero a diferencia de la moral, los valores no cualifican al sujeto de la comunicación, sino que más bien establecen “puntos de referencia indudables”<sup>225</sup>, premisas que, por principio, los participantes en la comunicación social no ponen en duda. De este tipo son las apelaciones a la humanidad, la libertad, la justicia o la democracia, por ejemplo.

El lenguaje de los valores logra cumplir su función sólo en virtud de algunos rasgos paradójicos. Los valores nunca son tematizados, sino sólo supuestos. Su eficacia en la función de coordinar la acción sólo está garantizada mientras se aluda a ellos como a algo obvio o incuestionable. En cambio, cuando son tematizados explícitamente pierden su vigencia, puesto que es imposible darles una fundamentación: “se actualizan mediante alusiones, y precisamente en ello consiste su indubitabilidad. Cuando esto ya no funciona, hay que abandonarlos. Por tanto, los valores convencen porque en la comunicación faltan las objeciones; no porque puedan fundamentarse. Posibilitan una renuncia a las fundamentaciones”<sup>226</sup>. Esta peculiaridad se explica, según Luhmann, en razón del origen histórico de este código: la semántica de los valores se origina paralelamente al desarrollo de métodos cada vez más precisos de contrastación científica. La diferenciación del sistema científico en torno al medio “verdad”, y la fijación de sus propios criterios de validación, ponen en cuestión la racionalidad de los juicios de valor y provocan el desarrollo de una semántica propia para estos juicios, que los haga de algún modo inaccesibles a la crítica científica, y por tanto inmunes a ésta. En este proceso, es decisiva la diferencia entre *ser* y *valer* que introduce en el siglo XIX la filosofía alemana de los valores.<sup>227</sup> Pero paradójicamente, esta semántica se presenta como análoga a la semántica de la verdad, siendo así que lo que caracteriza a los valores, a diferencia de las proposiciones verdaderas, es la imposibilidad de fundamentarlos. De ahí que la fuerza de los valores sólo se mantenga mientras se *aluda* a ellos como a supuestos obvios de la comunicación y la interacción. Tematizarlos con la intención de discutirlos significa destruirlos, porque los valores carecen de las más importantes características estructurales de los medios verdaderamente tecnificados: un

---

<sup>225</sup> Op. cit., p. 341.

<sup>226</sup> Op. cit., p. 343.

<sup>227</sup> Cf. sobre esto el capítulo sobre los “valores” en H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt, 1983.

código binario y una programación que especifique exactamente las condiciones de aplicación del código.<sup>228</sup> Como sugiere Max Weber con su famosa imagen del “politeísmo de los valores”, en el mundo moderno existen muchos valores a los que cabe apelar para asegurar la prosecución de la comunicación (la *libertad*, la *justicia*, la *democracia*, etc.). Pero existen asimismo innumerables criterios para enjuiciar las acciones desde la perspectiva de estos u otros valores: a la justicia apelan, por ejemplo, los terroristas, pero también quienes emprenden la cruzada que debe exterminarlos. A consecuencia de estas debilidades en la codificación, los valores tampoco tienen la capacidad de formar subsistemas de acción análogos a la ciencia, la economía o el Estado: los valores pertenecen a la semántica de una comunicación no institucionalizada, no adscrita a ninguna función social específica. Estas tres carencias (la carencia de código, la carencia de programación y la carencia de un subsistema propio) constituyen las diferencias decisivas entre los valores y otros medios más desarrollados. Luhmann, con la ironía que le caracteriza, reduce los valores a un recurso retórico de la comunicación: “Los valores no son otra cosa que una magnitud sumamente móvil para fijar puntos de vista. No se asemejan, como antaño las Ideas, a las estrellas fijas, sino más bien a globos que se guardan para inflarlos en ciertas ocasiones, especialmente en las solemnidades.”<sup>229</sup>

Ahora bien, con esta caracterización el propio Luhmann se ve forzado a reconocer, una vez más, que los valores permiten un tipo de comunicación *diferente* de la que establecen los medios. Para Luhmann, esta diferencia parece reducirse a la circunstancia de que todos los otros medios pueden ser, a su vez, tratados como valores: “todos los valores de otros medios, como la verdad o la riqueza, el amor, la belleza o el poder, son en el medio valor sólo valores entre valores (...)”<sup>230</sup>. Pero Luhmann formula en este punto una tesis que, en el fondo, contradice completamente su teoría de los medios de comunicación: “vemos en estas relaciones de valor un medio de vinculación *entre los medios de comunicación completamente funcionales y el resto de la sociedad*”<sup>231</sup>.

Las implicaciones de esta afirmación son extraordinariamente importantes, aunque Luhmann no se detiene a examinarlas. ¿Qué significa que todos los otros medios puedan ser tratados como valores? ¿Y qué puede querer decir “el resto de la

---

<sup>228</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, p. 344.

<sup>229</sup> Op. cit., p. 342.

<sup>230</sup> Op. cit., p. 408-409.

<sup>231</sup> Op. cit., p. 409. (El subrayado es mío.)

sociedad”? ¿Qué clase de medio es un medio que puede establecer comunicaciones acerca de todos los otros medios, y cuál es ese espacio que no se identifica con los contextos de interacción regulados a través de medios de comunicación, y que los valores vinculan a éstos? La respuesta parece ineludible: en el seno de la teoría de sistemas de Luhmann reaparece forzosamente ese “super-medio” que se suponía inexistente o evolutivamente superado, así como un tipo de integración que no queda absorbido por los medios de comunicación, es decir, que no se identifica con la integración sistémica. Ese “super-medio” es el lenguaje cotidiano, no tecnificado, y los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez; y esa forma de integración es la integración social *comunicativa*, opuesta a la integración sistémica.

Así pues, en su análisis del arte, el amor y los valores como medios de integración, Luhmann se ve forzado a introducir varios elementos ajenos al marco conceptual general de la teoría de sistemas. En primer lugar, Luhmann se ve obligado a reconocer a estos tres mecanismos de integración una posición especial entre todos los otros medios, ya que no son capaces de generar códigos, programas ni subsistemas propios. En segundo lugar, y de la misma forma que le sucede a la “comunicación moral”, parecen establecer un vínculo entre los medios “y la sociedad en general”. Pero la introducción de un medio que vincula a todos los otros medios y de un concepto de la “sociedad en general” es ya de por sí problemática o incluso contradictoria con el enfoque teórico de Luhmann, dado que la tesis fundamental de éste es que en las sociedades funcionalmente diferenciadas la interacción social está enteramente regulada por medios y no existe ningún super-medio por encima de los medios particulares, capaz de establecer vínculos entre todos ellos o de posibilitar procesos de entendimiento en torno a los códigos particulares.<sup>232</sup> Indirectamente, y casi diríamos que contra su voluntad, Luhmann se ve obligado, así, a diferenciar entre la integración sistémica o regulada por medios, y otras formas de integración que dependen del lenguaje cotidiano y de los procesos de entendimiento; o por decirlo ya en la terminología de Habermas, que dependen del “efecto ilocucionario de vínculo” que generan las pretensiones de validez entabladas en los actos de habla.

Cabe concluir, pues, que las críticas de Habermas a la teoría de los medios de Parsons pueden hacerse extensivas a Luhmann, a pesar de que éste, a diferencia de su predecesor en la teoría sociológica de sistemas, no pretende sustituir, para explicar la

---

<sup>232</sup> Op. cit., p. 359.

integración, las estructuras del lenguaje por las de otros medios, como el dinero. Luhmann no elimina de su teoría de los medios la comunicación lingüística, pero *sí elimina los procesos de entendimiento y la referencia a la base de validez del habla*. Y muy significativamente, cuando su análisis desciende desde los principios generales al estudio del funcionamiento de los medios particulares, estos elementos omitidos reaparecen inesperadamente.

Es cierto que Luhmann no se conforma con aplicar sin más a los “valores” y a la “moral” los conceptos básicos de la teoría de sistemas, sino que, por el contrario, reconoce las diferencias estructurales que existen entre estos códigos y, por ejemplo, los medios “dinero” y “poder”, mucho más tecnificados. Pero como esto supone admitir implícitamente un tipo de integración no regulada por medios, surge así una contradicción manifiesta en el seno de su teoría. Quizás para ocultar esta contradicción, Luhmann echa mano de un concepto de “cultura” en el que sencillamente engloba al lenguaje, a los medios de comunicación, a los medios de difusión (escritura, imprenta, etc.) a los valores y a la moral, formando una única amalgama: “en la acción conjunta de todos los medios de comunicación (del lenguaje, de los medios de difusión y de los medios simbólicamente generalizados), se condensa lo que podría llamarse, con una expresión conjunta, la cultura”<sup>233</sup>. De este modo, el concepto de cultura parece borrar de un plumazo las diferencias que el propio Luhmann se ha visto obligado a establecer a lo largo de su exposición, en la que el arte, el amor o los valores no podían ser tratados como los otros medios sistémicos. Mucho más plausible que el recurso a este concepto indiferenciado de “cultura” sería, en mi opinión, la introducción de las debidas distinciones entre estas formas de integración estructuralmente distintas: la integración sistémica y la integración social comunicativa.

La teoría sociológica de Luhmann reproduce, pues, los problemas de una generalización de la integración sistémica que ya criticara Habermas en la obra de Parsons. De modo que, indirectamente, la propia teoría de sistemas deja un hueco para la distinción habermasiana entre integración sistémica e integración social comunicativa. Esta distinción, que la teoría de sistemas pretendía hacer superflua, tiene también importantes consecuencias en el ámbito de la sociología política de Luhmann, de la que, para terminar, nos ocuparemos en las próximas páginas.

---

<sup>233</sup> Op. cit., p. 409.

## Capítulo 6. Sistemas políticos: la legitimación según Luhmann.

Hasta aquí, nuestro análisis de la obra de Luhmann se ha mantenido en el terreno considerablemente abstracto de los conceptos sociológicos fundamentales: sentido, lenguaje, acción social, integración social. Nuestro interés se orienta ahora hacia el ámbito del sistema jurídico y político. A fin de evitar que los árboles no nos dejen ver el bosque, no será superfluo recordar en este punto que nuestro propósito es examinar la verosimilitud de la descripción objetivista del sistema político y jurídico que ofrece la teoría de sistemas, así como enjuiciar su pretensión expresa de dar por liquidado el discurso político y jurídico normativo heredero de la Ilustración. Este largo rodeo era necesario, pues a mi juicio el único modo de enfocar con sentido una discusión con la teoría de sistemas de Luhmann es abordarla de raíz, es decir, en el nivel de los conceptos fundamentales. Sólo cuando quedan suficientemente claras (como espero que hayan quedado en las páginas anteriores) las decisiones conceptuales y metodológicas, a veces extravagantes, que Luhmann toma en este nivel, es posible señalar las dificultades de sus análisis concretos. Sin esa clarificación previa de las categorías fundamentales de la teoría de sistemas no es posible siquiera comprender el sentido de los análisis sociológicos concretos, debido a lo deliberadamente objetivista, hiper-complejo y extraño a la experiencia cotidiana que es el lenguaje que emplea Luhmann.

El propio Luhmann parece compartir esta opinión, pues muchos de los libros en los que analiza el funcionamiento de sistemas sociales particulares comienzan con largas reexposiciones de las líneas fundamentales de su teoría (un poco a la manera de las innumerables “doctrinas de la ciencia” que escribió Fichte). Luhmann lleva a cabo estas reexposiciones con la intención de justificar una y otra vez ante sus lectores su objetivismo extremo, su metódico extrañamiento de la experiencia cotidiana de los fenómenos de que se ocupa. Pero también se puede recurrir a la exposición del marco categorial de la teoría de sistemas con la intención no de justificar, sino al contrario, de *criticar* las descripciones particulares subsiguientes. Esto es exactamente lo que nos hemos propuesto en este escrito. Y tras el largo rodeo por los parajes, un tanto áridos, de los conceptos sociológicos fundamentales, llega el momento de examinar los rendimientos de la teoría de sistemas en el campo de referencia que hemos escogido: el

sistema jurídico y el sistema político. Resta comprobar, pues, si efectivamente la sociología luhmanniana es capaz de “deslustrar” nuestra concepción normativa e ilustrada de estos subsistemas sociales. También aquí tendremos que proceder muy selectivamente. Luhmann ha escrito mucho sobre el sistema político y jurídico, y ha reinterpretado desde categorías sistémicas prácticamente todos los conceptos que conforman la autocomprensión jurídica y política de la modernidad, tales como los conceptos de Estado, legitimidad, derecho, democracia, soberanía, etc. En estas páginas nos atenderemos únicamente al análisis de la concepción luhmanniana de la *legitimación* jurídica y política, que considero especialmente característica del modo de proceder de Luhmann en este terreno, y que también revela con especial claridad algunas debilidades de su enfoque.

### *6.1. El funcionamiento del sistema político y la producción administrativa de legitimación.*

De un modo consecuente con su programa de “deslustrar la Ilustración”<sup>234</sup>, Luhmann pretende ofrecer un análisis sobrio y científico del funcionamiento del sistema político, un análisis que se haya liberado o que sea capaz de “desenmascarar” sociológicamente las ilusiones e ingenuidades de la Ilustración.<sup>235</sup> Esta actitud es reconocible ya en la caracterización que Luhmann propone de la función de las instituciones políticas. Luhmann rechaza las “formulaciones habituales, vinculadas a algún valor (por ejemplo, la preocupación por el bien común)”<sup>236</sup>, y considera que la función del sistema político consiste en “mantener la capacidad para tomar decisiones colectivamente vinculantes”<sup>237</sup> cuando aparecen fricciones entre los restantes subsistemas. No es accidental el aire un tanto rebuscado de esta definición: el sistema político no sólo genera decisiones colectivamente vinculantes, sino que además incluye entre sus funciones el mantenimiento de la capacidad para tomar estas decisiones, lo cual es tanto como decir que el sistema político debe producir también la disposición a *aceptar* tales decisiones por parte de quienes deben aceptarlas. Así pues, en la

---

<sup>234</sup> Cf. *supra*, capítulo 2.1.

<sup>235</sup> Cf. por ejemplo N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, 1993, p. 177.

<sup>236</sup> N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 83.

<sup>237</sup> Op. cit., p. 84.

definición misma del sistema político introduce ya Luhmann la función de *producir legitimación*.

Esta función es necesaria en sociedades funcionalmente diferenciadas, en las que el consenso sobre las acciones colectivas no está garantizado y en las que cada subsistema genera perturbaciones en los subsistemas de su entorno. Por ejemplo, la mercantilización de la educación o del sistema de salud puede producir efectos disfuncionales en el cumplimiento de las tareas específicas de estos sistemas: al quedar excluido del ingreso en dichos sistemas un número excesivo de individuos, finalmente la sociedad tiene un excedente completamente disfuncional de personas sin formación educativa o de personas enfermas. El sistema político puede resolver este conflicto decidiendo, de forma vinculante para todos los sistemas implicados, que el acceso a la educación o a los tratamientos médicos sea gratuito en determinadas circunstancias, suficientes para restablecer la eficacia de estos subsistemas. La política tiene, así, la capacidad y la función de tomar decisiones que afectan a las interacciones de otros subsistemas de acción. Por supuesto, esta capacidad no es propia de los restantes subsistemas. El mercado, por ejemplo, se rige por leyes propias que afectan indudablemente al funcionamiento de los subsistemas que conforman su entorno, pero no puede imponer decisiones vinculantes a este entorno. Su influencia, a veces poderosísima, es siempre indirecta y algo más velada. Por ejemplo, el mercado no puede imponer la prohibición de que el sistema científico no investigue en un determinado campo (digamos, la historia de la literatura medieval), pero puede *forzar* la desaparición de ciertas líneas de investigación retirando simplemente sus recursos económicos. En otros casos, ni siquiera existe esta influencia indirecta: el subsistema “religión”, pongamos por caso, poco puede hacer contra la política o el mercado, salvo condenarlos al infierno. Su efecto real sobre ellos es muy escaso.

La peculiaridad del sistema político estriba, pues, en que sus decisiones vinculan a los restantes subsistemas. Esta circunstancia explica uno de los rasgos típicos de la concepción ilustrada de la política: la idea de que la política o el Estado constituyen el centro de la sociedad, el subsistema llamado a controlar u organizar el funcionamiento y las relaciones entre todos los subsistemas. Para Luhmann, esta concepción surge en los siglos XVII y XVIII, en el proceso de diferenciación del propio sistema político y administrativo moderno. Forma parte de la autocomprensión de este

sistema político emergente.<sup>238</sup> Pero en las sociedades contemporáneas, en las que el proceso de diferenciación funcional es incomparablemente mayor que en siglos anteriores, la idea de la centralidad del sistema político ya no se corresponde con la realidad. La política no puede controlar los restantes subsistemas más allá de ciertos límites sin generar en ellos efectos disfuncionales. La prueba más evidente es el fracasado intento de controlar políticamente el sistema económico que tuvo lugar en los regímenes del “socialismo real”; es decir, el intento de suplantarse la lógica de los mercados autorregulados por la planificación política de la producción y el intercambio. Pero los efectos disfuncionales de la politización (o burocratización) excesiva pueden afectar a otros subsistemas, como el sistema científico o el sistema educativo.<sup>239</sup>

Estas limitaciones de la capacidad de intervención del sistema político son importantes para nuestra argumentación. La idea de la centralidad del sistema político, es decir, la idea de que el sistema político puede asumir tareas de control sobre los otros sistemas, ha pasado a formar parte del acervo de ingenuidades y antiguallas de lo que Luhmann suele llamar el pensamiento progresista e ilustrado “de la vieja Europa” [*alt-europäisch*]. En sociedades funcionalmente diferenciadas, esta concepción cede ante una imagen de la sociedad sin centro,<sup>240</sup> o por decirlo en palabras de Habermas, una imagen en la cual “el sistema político no es el centro ni la cúspide, ni tan siquiera el modelo de la sociedad, que marque las estructuras de ésta, sino sólo un sistema de acción entre otros.”<sup>241</sup> El sistema político no ocupa hoy un lugar preferente o central en el conjunto de los subsistemas sociales, ni las autodescripciones del sistema político pueden considerarse las descripciones más adecuadas de la sociedad.

De acuerdo con Luhmann, los partidarios del Estado de bienestar serían los últimos representantes de esa imagen, ingenua y obsoleta, de una sociedad centrada en torno al sistema político. Y al mismo tiempo, las contradicciones del Estado de bienestar ponen de manifiesto muy claramente las limitaciones estructurales de la política en las sociedades contemporáneas. Para Luhmann, el Estado de bienestar es, por decirlo hegelianamente, la figura institucional que consume la lógica del Estado moderno.<sup>242</sup> La primera figura histórica del Estado moderno es el Estado *de derecho*, es

---

<sup>238</sup> Cf. M. King/Ch. Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, New York, 2003, p. 77.

<sup>239</sup> Como ya hemos señalado más arriba, Habermas comparte estas tesis con Luhmann. Cf. TKH I, pp. 455 y sigs.

<sup>240</sup> Cf. N. Luhmann, “Gesellschaft”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, op. cit.

<sup>241</sup> Habermas, “Drei normative Modelle der Demokratie”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, 1996, pp. 291-292.

<sup>242</sup> Cf. N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, op. cit., cap. 2.

decir, un Estado basado en una administración ejercida a través de leyes generales y, por tanto, previsible y “racional” en el sentido de Max Weber.<sup>243</sup> Posteriormente, la concesión de derechos políticos junto a las libertades subjetivas transforma el Estado de derecho en el Estado *democrático* de derecho. Y en el siglo XIX, la progresiva incorporación de derechos sociales, debida a la presión de los movimientos obreros, genera la nueva figura del Estado *social*. Pues bien, para Luhmann el Estado de *bienestar*, característico de la Europa posterior a la segunda guerra mundial, consume esta lógica al basarse en un principio de *inclusión* que convierte prácticamente cualquier pretensión de cualquier individuo en un derecho que el sistema político debe garantizar. Luhmann ilustra, no sin ironía, esta ampliación potencialmente infinita de las prestaciones exigidas al Estado de bienestar:

“La realización del principio de inclusión en el ámbito funcional de la política tiene como consecuencia el tránsito al Estado de bienestar. El Estado de bienestar es la realización de la inclusión política (...). Las mejoras discurren, por tanto, no sólo en la dirección del aumento de los niveles mínimos [en las condiciones de vida, como era típico del Estado social, JLL], sino también en la dirección del descubrimiento continuo de nuevos problemas que competen a las autoridades públicas – embarcaderos más seguros para marineros domingueros, secadores de manos de aire caliente en los servicios públicos, etc.”<sup>244</sup>

Y junto a este principio de inclusión, el Estado de bienestar se rige también por un principio de *compensación* que tiende asimismo a multiplicar al infinito los ámbitos de intervención política:

“(...) El Estado de bienestar debe compensar a cada ciudadano individual por toda desventaja que experimente cuando participa en la vida social en el marco de formas de organización preestablecidas; cuando, por ejemplo, habita en ciudades contaminadas, estudia en clases repletas, está expuesto a las oscilantes condiciones del mercado, o se ve afectado de modo desproporcionado por la subida de los precios.”<sup>245</sup>

Por otra parte, la conexión de estos principios de *inclusión* y *compensación* con la organización democrática de la elección de cargos impide que el sistema político

---

<sup>243</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., Parte II, cap. IX, pp. 1047 y sigs.

<sup>244</sup> Op. cit., p. 49.

<sup>245</sup> Op. cit., p. 148.

desoiga impunemente estas pretensiones, con independencia de si están o no justificadas, siempre que afecten a un número considerable de “ciudadanos”, es decir, de *votantes*. Luhmann subraya esta circunstancia: “como las posibilidades de sancionar la política se multiplican con la elección política [democrática, JLL], aumenta correlativamente la compasión (podría decirse) de la política hacia las situaciones de desventaja social”.<sup>246</sup> El Estado de bienestar es, así pues, la forma de organización política en la que la “cuestión social”, en un sentido ya amplísimo, omniabarcante, ocupa el centro de las preocupaciones de la administración, de tal modo que las obligaciones del sistema político se extienden a la totalidad de la sociedad.

Pero naturalmente, el resultado de esta multiplicación infinita de pretensiones dirigidas al sistema político es la incapacidad de éste para darles repuesta. Luhmann sostiene que el Estado de bienestar resuelve este problema por la vía de una selección de temas e intereses que tiene lugar enteramente *en el interior* del sistema político. Así, Luhmann ve una correspondencia entre el carácter completamente indeterminado y potencialmente infinito de la exigencia general de bienestar, y la estructura autorreferencial, “autopoética”, de un sistema político ya completamente diferenciado, que responde a los estímulos del entorno de acuerdo únicamente con sus propios criterios. Dado el carácter potencialmente infinito de las prestaciones estatales, el Estado opera una selección recurriendo a sus propias operaciones anteriores. De este modo, genera en los observadores pertenecientes a otros subsistemas el *espejismo* de que la política está abierta a las demandas de su entorno social: “Lo que pueda ser relevante políticamente deriva de su conexión con aquello que ya posea relevancia política. Lo que sea válido políticamente se autorreproduce, y se lleva a cabo incorporando y absorbiendo intereses desde el entorno del sistema político. La política condiciona sus propias posibilidades – y por esto, aparentemente, deviene sensible a lo que su entorno ofrece y demanda”.<sup>247</sup>

Como ya sabemos, esta autorreferencialidad no es exclusiva del sistema político, sino que es un rasgo característico de todos los subsistemas cuando alcanzan un grado suficiente de diferenciación funcional. El sistema económico, por ejemplo, sólo reacciona a los estímulos procedentes de su entorno en la medida en que pueda traducirlos al código de su propio medio, esto es, al lenguaje del dinero. Las

---

<sup>246</sup> N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 423.

<sup>247</sup> N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, op. cit., p. 53. Sobre el desbordamiento del Estado de Bienestar, cf. F. Vallespín, “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, op. cit., p. 311.

consideraciones morales, las tradiciones incuestionables, las creencias sagradas o los títulos nobiliarios cuentan poco en las transacciones económicas. Del mismo modo, el sistema político reacciona sólo desde la perspectiva de sus propios parámetros, establecidos por la trayectoria marcada por sus propias operaciones anteriores. Esto explica algunos rasgos interesantes del sistema político, por ejemplo el hecho de que la relevancia de los temas suele ser bastante efímera y su ascenso o su olvido no siempre resulten inteligibles desde la perspectiva de los observadores externos al sistema (por ejemplo, desde la perspectiva del público): “la relevancia política de ‘temas’ (y también la relevancia de personas) se crea, refuerza, y después se vuelve a desacreditar, dentro de los procesos de comunicación interna del sistema político, sin que esto deba corresponderse exactamente a las modificaciones en el entorno”.<sup>248</sup> No son sólo los medios de comunicación de masas, sino las propias instituciones del sistema político (quizás a través de los medios que les son afines) las que seleccionan los temas de relevancia.

Pero para nuestra argumentación, más importantes que la artificialidad de la actualidad política son las consecuencias del funcionamiento autorreferencial del sistema político en relación con su *legitimación*. En efecto, Luhmann afirma que también la legitimación de las instituciones es un rendimiento del propio sistema político. Aquí la sociología política de Luhmann choca frontalmente con el pensamiento ilustrado o característico de la “vieja Europa”. Las instituciones políticas no se apoyan sobre una base de legitimación procedente de alguna instancia externa al sistema político mismo, ya se trate de algún principio moral o religioso (como en las teorías iusnaturalistas), ya del consentimiento de la población (como en las teorías de la legitimación democrática, por ejemplo la del propio Habermas, de la que nos ocuparemos más adelante). Al contrario: son las propias instituciones las que *generan su propia base de legitimación*, de un modo no muy distinto a como generan una actualidad política compuesta precisamente por aquellos temas y problemas que las instituciones son capaces de abordar eficazmente.

En cierta medida, la concepción de la legitimación política que propone Luhmann es heredera de la teoría de Max Weber. De acuerdo con Weber, el tipo de dominación legítima característico de los Estados modernos es la dominación *racional-legal*.<sup>249</sup> Este tipo de legitimación se apoya sobre todo en el funcionamiento previsible

---

<sup>248</sup> N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, op. cit., p. 55.

<sup>249</sup> Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 170 y sigs.

de las instituciones, y en la confianza de la población en que las normas jurídicas y las medidas políticas se formulan de acuerdo con procedimientos a su vez jurídicamente establecidos, públicos y controlables. Para Weber (como veremos más adelante) la legitimación no necesita ningún otro fundamento, ni puede tampoco recurrir a ningún otro sin correr el riesgo de socavar el carácter formalmente racional de las instituciones (que consiste básicamente en la previsibilidad de su funcionamiento) mediante la apelación a algún principio ético, religioso, etc. Luhmann asume esta misma posición, que Max Weber pretende formular en un terreno estrictamente sociológico, pero que en términos de filosofía del derecho es indisoluble del positivismo jurídico. También Luhmann parte de la convicción de que la legitimación racional-legal (o legitimación *procedimental*, empleando la terminología que escoge el propio Luhmann) ocupa el espacio que ha desalojado un derecho natural que se ha vuelto insostenible.<sup>250</sup> Sin embargo, y de un modo quizás más consecuente que Weber, Luhmann extrae la conclusión de que la legitimación, así concebida, es tan arbitraria como cualquier forma de legitimación basada en valores éticos o religiosos (“materiales”, en el sentido de Weber<sup>251</sup>). Luhmann señala la paradoja de que la legitimación racional-legal carece, en realidad, de toda racionalidad, puesto que los procedimientos ajustados a criterios de corrección meramente formales permiten, en principio, legitimar cualquier cosa. Siguiendo procedimientos legislativos establecidos, previsibles, públicos y controlables, “cualquier cosa puede ser verdad, si adopta la forma de una ley universal (...), pero si se trata de cualquier cosa, no merece ya los esfuerzos de un procedimiento.”<sup>252</sup> Luhmann sostiene, pues, que si se piensa hasta el final el concepto weberiano (y positivista) de legitimación racional-legal o legitimación procedimental, éste desemboca necesariamente en una forma de *decisionismo*: si *cualquier cosa* puede legitimarse, el procedimiento de legitimación no garantiza en modo alguno la racionalidad o la corrección normativa de aquello que se legitima, de manera que, en el fondo, igualmente podría prescindirse del procedimiento, y convertir en ley simplemente la voluntad de quienes detentan el poder. Así, en la argumentación de Luhmann el positivismo jurídico parece abocar a un decisionismo puro y simple. No en vano la definición que ofrece Luhmann del concepto de derecho positivo prescinde de toda referencia a “procedimientos”, y menciona únicamente la decisión como fuente de

---

<sup>250</sup> N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt, 1973, pp. 141, 144 y sigs., 148.

<sup>251</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., Parte I, cap. 2, pp. 64 y sigs.

<sup>252</sup> N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, op. cit., p. 16.

derecho: “Por derecho positivo hay que entender las normas jurídicas que cobran validez por medio de una decisión, y que por consiguiente pueden quedar revocadas nuevamente mediante una decisión”.<sup>253</sup>

Cabe preguntarse, entonces, por qué existen los procedimientos de producción de normas colectivamente vinculantes, si según esta teoría tales procedimientos no harían otra cosa que envolver en un ropaje ceremonial la toma de decisiones arbitrarias por parte de quienes detentan el poder de legislar. Pues bien, la respuesta de Luhmann a esta cuestión es que los procedimientos no son superfluos, sino que, muy al contrario, cumplen una función social importantísima, que sin embargo no coincide en modo alguno con la comprensión normativa o ilustrada que se tiene de ellos (y que incluye también la autocomprensión de los sujetos que operan en el sistema político y jurídico). Desde una perspectiva sistémica, la función latente de los procedimientos de toma de decisiones colectivamente vinculantes consiste en garantizar la *aceptación* de las decisiones por parte de quienes deberán someterse a ellas, con independencia del contenido particular de dichas decisiones. Tal como Luhmann la define, la legitimidad consiste precisamente en esa aceptabilidad garantizada procedimentalmente: “Puede concebirse la legitimidad como una *disposición generalizada a aceptar, dentro de ciertos márgenes de tolerancia, decisiones aún indeterminadas desde el punto de vista de su contenido.*”<sup>254</sup>

Veamos algún ejemplo. La ceremonia en que consiste una vista judicial sirve únicamente para recordar y reforzar ante los participantes (el acusado, el abogado, el fiscal) y los “observadores no implicados”<sup>255</sup> (el público o la opinión pública, es decir, el resto de los subsistemas) la autoridad del juez, a quien en última instancia corresponde decidir. De forma parecida, el ritual de las sesiones parlamentarias serviría para representar la autoridad de los diputados a los que compete la responsabilidad de tomar las decisiones, y para escenificar la oposición entre los diversos partidos de tal modo que los votantes puedan perfilar mejor sus posiciones, o por decirlo quizá con más precisión, puedan informarse acerca de cuál es la posición oficial de su partido (y por tanto, la que ellos mismos deben asumir como propia) acerca de una cuestión determinada. Pero las decisiones nunca se toman en los propios parlamentos, y nunca (parece suponer Luhmann) por las razones que en éstos se aducen de cara a los

---

<sup>253</sup> Op. cit., p. 141.

<sup>254</sup> Op. cit., p. 28.

<sup>255</sup> Op. cit., pp. 121 y sigs.

votes.<sup>256</sup> Ahora bien, el carácter arbitrario de toda decisión política no es exclusivo de los sistemas políticos modernos, dotados de una forma de legitimación racional-legal. El encubrimiento de esta arbitrariedad es la “paradoja” fundamental de todo sistema político, y existen para ella diversas soluciones funcionalmente equivalentes. Las apelaciones al derecho natural, típicas de la legitimación tradicional, y la atribución al legislador de cualidades carismáticas son otras tantas formas de resolver el problema de la “inevitable e inaceptable arbitrariedad de la decisión suprema”.<sup>257</sup>

La concepción sistémica de los procedimientos de decisión (que Luhmann hace extensiva, con las debidas modulaciones, a las sentencias judiciales, las elecciones democráticas, la legislación parlamentaria y las resoluciones administrativas) parece asimilar los procedimientos a meros *rituales*. Tanto es así, que el propio Luhmann se ve obligado a diferenciar explícitamente ambos tipos de acción social.<sup>258</sup> Los *rituales* son formas de acción característicamente estandarizadas e inamovibles, mientras que los *procedimientos* permiten procesos de aprendizaje en la medida en que concluyen en la toma de decisiones nuevas. Un ritual religioso se desarrolla siempre de forma invariable, mientras que un debate parlamentario introduce siempre algún elemento de novedad, por ejemplo la aprobación de una ley que antes no estaba en vigor. De este modo, los procedimientos establecen ciertas pautas para la acción futura en detrimento de otras; es decir, “reducen complejidad” con vistas a la interacción posterior, función ésta de la que carecen los rituales. Pero es importante reparar en que esta diferencia entre rituales y procedimientos no hace ninguna referencia al sentido cognitivo o racional de estos últimos. Y éste es exactamente el núcleo de la concepción luhmanniana de la legitimación procedimental. Los procedimientos resuelven el problema funcional de la necesidad de tomar decisiones en condiciones sociales en las que ya no es posible apelar a las tradiciones o a fundamentaciones religiosas o iusnaturalistas. Y si bien la alternativa a las legitimaciones iusnaturalistas sólo puede ser la decisión arbitraria de quienes detentan el poder, la legitimación procedimental es un espejismo que hace creer que el procedimiento garantiza la racionalidad de los resultados. Los procedimientos cumplen, pues, la función de producir la *ficción* de una legitimación racional, allí donde ya sólo queda el recurso al decisionismo más crudo:

---

<sup>256</sup> Op. cit., p. 174, 190.

<sup>257</sup> N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 33, 51.

<sup>258</sup> N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, op. cit., pp. 38 y sigs.

“(…) Es difícil ver cómo, si no es por un prejuicio, puede mantenerse la concepción de que el verdadero conocimiento y la verdadera justicia son el objetivo, y por tanto la esencia, de los procedimientos jurídicamente regulados; y si lo fuesen, es difícil ver cómo podría lograrse dicho fin”.<sup>259</sup>

La teoría de sistemas ofrece, pues, una concepción de la legitimación que hace depender ésta de las operaciones del propio sistema político. En la terminología de Luhmann, diríamos que la legitimación es enteramente un “rendimiento del sistema” [*Systemleistung*]. También se hace ahora comprensible en qué medida es acertada la crítica de Habermas según la cual Luhmann apuntala científicamente una comprensión tecnocrática del poder y la política.<sup>260</sup> Pues en el fondo, la teoría de sistemas reduce la legitimación a la *autorregulación eficaz del sistema político*: éste podrá considerarse legítimo en la medida en que sea capaz de cumplir sus tareas (que el propio sistema define) produciendo también la aceptación del público, es decir, garantizando mediante sus propias operaciones que las decisiones colectivamente vinculantes serán efectivamente acatadas. Este aspecto de la teoría de Luhmann se ve con particular claridad en su teoría de la “circulación” de la comunicación a través de las diversas instancias que componen el sistema político.<sup>261</sup> Esta teoría revela el contraste entre la flamante autocomprensión normativa del sistema político y su sobrio funcionamiento real. De acuerdo con Luhmann, cuando el sistema político alcanza un determinado grado de desarrollo se diferencia en tres “grupos funcionales”: la *administración burocrática*, la *política* (es decir, las instituciones y organizaciones *propriadamente políticas*, como son el gobierno y los partidos), y el *público*. Cada una de estas tres instancias ejerce su influencia sobre las restantes, pero la cuestión decisiva estriba en comprender cuál es la dirección en que se ejerce esa influencia. La concepción normativa de la política, que es la que *oficialmente* detenta el propio sistema

---

<sup>259</sup> Op. cit., p. 20. Es interesante observar que esta frase parezca calcada de algunas afirmaciones de C. Schmitt. Por ejemplo en *Legalität und Legitimität*, Berlin, 2005, p. 23, Schmitt pone en cuestión la permisa racionalista de la democracia liberal, o en sus propias palabras, la “confianza en la relación que mantiene con la justicia y la razón el legislador mismo y todas las instancias que participan en el procedimiento legislativo.”

<sup>260</sup> Esta crítica está ya supuesta incluso en el título de la obra que publicaron conjuntamente Luhmann y Habermas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, op. cit. (cf. especialmente las pp. 239 y sigs.) El título contrapone la “teoría de la sociedad” (de Habermas) a la “tecnología social” que supuestamente defendería el tecnócrata Luhmann. No sin razón, Luhmann ha protestado contra el sesgo que introduce en la discusión ya sólo el título de este libro. Cf. D. Horster, *Niklas Luhmann*, op. cit., pp. 15-18. Sobre las posiciones políticas de Luhmann, cf. también Luhmann, *Protest*, op. cit.

<sup>261</sup> Cf. N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, op. cit., cap. 6. Sobre esto cf. también N. Rabotnikof, *En busca de un lugar común*, México 2005, cap. VI.

(plasmándola, por ejemplo, en los preámbulos de las Constituciones y otros textos legales), supone que la legitimidad política procede del público (o del “pueblo”, según la concepción de la soberanía popular), se concreta en la leyes que aprueban los parlamentos, y se realiza a través de la administración: “El Parlamento dicta leyes y dota de los medios para acceder a los fines; el ejecutivo lleva a cabo los programas decididos políticamente; el público se somete a las decisiones y elige a su vez al Parlamento.”<sup>262</sup> Pero la realidad del sistema político muestra que este proceso se desarrolla más bien en la dirección opuesta: “La administración produce los proyectos para la política y domina en las comisiones parlamentarias y en instituciones similares. La política sugiere al público, con el auxilio de las organizaciones de partido, lo que debe elegir y por qué. El público ejerce su influencia sobre la administración valiéndose de canales de lo más diverso, desde las organizaciones de interés hasta las quejas en los despachos administrativos.”<sup>263</sup>

Esta circulación extraoficial de la comunicación en el sistema político no es evidente a primera vista, porque la autocomprensión oficial del sistema se funda en la perspectiva de uno de los tres “grupos funcionales” que lo componen: el público. Desde la perspectiva de éste, el poder circula de abajo a arriba. Pero esta concepción de la legitimación democrática es para Luhmann una mixtificación, comparable a las cualidades que fundan la soberanía de los líderes en los regímenes de legitimación carismática. Desde la distancia que impone la sobria y deslustrada observación sociológica, la legitimidad democrática basada en el consentimiento de la población es invariablemente un rendimiento del sistema, una construcción de las propias instituciones políticas y administrativas. Con esto regresamos a la teoría luhmanniana de los medios: el *poder*, que para Luhmann no descansa en el consentimiento sino, recordémoslo, en el recurso siempre posible (aunque no actualizado) a la violencia física, es la clave del funcionamiento y la cohesión del sistema político, es el mecanismo que garantiza la circulación de la comunicación entre las distintas instancias del sistema. Las apelaciones al consenso tienen lugar siempre sobre la base del poder, como muestra el hecho de que sólo apela al consenso quien tiene el poder de imponer de todas formas sus decisiones sobre la voluntad de quienes no consienten. En un pasaje que, como tantas otras veces, parece escrito directamente contra Habermas, Luhmann expone este “primado de la cuestión del poder” sobre el consenso comparando el poder

---

<sup>262</sup> N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, op. cit., p. 64.

<sup>263</sup> Op. cit., pp. 64-65.

con el dinero, y situando la amenaza de la violencia física en el lugar en el que la teoría de Habermas sitúa el consenso racional:

“(…) En contextos políticos no se trata de una discusión más o menos académica de pretensiones de validez, sino de política de poder en sentido estricto (...). Tampoco el tránsito de forma a forma, de orden a orden en el medio ‘poder’ puede basarse en un consenso, por más que el gobernante [*Machthaber*] pueda verse motivado y orientado por la anticipación de un consentimiento alcanzable en círculos relevantes. El consenso no es el oro en el banco central del poder. La generalización simbólica de este medio, y con ella la posibilidad de reproducir sus formas, se basa más bien en la posibilidad de amenazar con emplear los medios de poder. Sólo hay que presuponer que esta posibilidad se conoce – pero no que se consiente.”<sup>264</sup>

## 6.2. *Crítica del concepto de legitimidad de Luhmann: el fenómeno de las crisis de legitimación.*

Como se ve, la teoría de sistemas regresa a una concepción casi hobbesiana del poder y de su funcionamiento en el sistema político: la coacción, o al menos la amenaza de coacción, parecen ser la garantía de la obediencia. Este retorno no deja de resultar paradójico, habida cuenta de que, como hemos visto en páginas anteriores, la teoría de sistemas arranca en Parsons con una crítica de la explicación hobbesiana del orden social. Por otro lado, no cabe duda de que la posición de Luhmann no recupera sin más la concepción de la sociedad como un orden estratégico o como un orden basado *sólo* en la coacción, puesto que también para Luhmann la legitimación es un elemento constitutivo de la integración social, de la estabilidad de los órdenes sociales. Pero Luhmann presenta un concepto de legitimación que, sin dejar de reducirse en última instancia a la coacción física, encubre este carácter coactivo por la vía de *sugerir* únicamente la posibilidad de la violencia, sin llegar a recurrir a ella efectivamente. Para Luhmann, esta capacidad de amenazar *sólo veladamente* es la característica esencial del poder moderno, y su gran logro funcional respecto a formas anteriores de poder. Cuanto más racional, diferenciado y autónomo es un sistema político, tanto menor será la

---

<sup>264</sup> N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 53.

necesidad de recurrir a la coacción física manifiesta, y tanto más dispondrá de ese recurso de coacción velada que es la “legitimidad”.<sup>265</sup>

En cierto sentido, la teoría de sistemas reconstruye a su manera la distinción entre *poder* y *violencia* que establece Hannah Arendt,<sup>266</sup> y que tiene también su correspondencia en la teoría de Habermas. También Luhmann distingue entre la mera violencia y el poder, que prescinde precisamente de ella. Pero a diferencia de lo que suponen Arendt o Habermas, para Luhmann esta diferencia no se funda en el carácter *racional* del poder frente a la violencia, es decir, no se funda en la hipótesis de que quienes se someten al poder que consideran legítimo (a diferencia de quienes simplemente acatan una orden pronunciada bajo amenazas físicas directas) lo hacen porque aceptan las *razones* que quien detenta el poder puede aportar en caso necesario. El poder ilegítimo es, para Luhmann, el poder violento; y el poder legítimo es violencia velada, sólo sugerida. Casi podríamos decir que el ejercicio del poder legítimo es únicamente una forma más *elegante* de ejercer la violencia. La legitimidad queda despojada de sus fundamentos racionales, y casi reducida al arte de imponer decisiones vinculantes sin provocar resistencias.

No cabe duda de que esta concepción de la legitimidad es muy aguda. En la estela de otros teóricos “realistas” de la política, como Weber o Schumpeter,<sup>267</sup> Luhmann describe brillantemente un aspecto del modo en que, en nuestras sociedades, se produce *de hecho* el consentimiento de la población a las decisiones vinculantes del sistema político. La apatía y la ignorancia política, la manipulación institucional y mediática de la opinión pública, y el hecho de que las decisiones políticas más importantes siempre se tomen entre bastidores, son rasgos empíricamente innegables de la política moderna, y probablemente también es cierto que estos rasgos se imponen cada vez más, a medida que aumenta la complejidad y avanza el proceso de diferenciación funcional de las sociedades y, con éste, la clausura “autopoiética” de los subsistemas. Una crítica meramente normativa de estos análisis, que se limitase, por ejemplo, a acusar a Luhmann de cinismo, sería una crítica ingenua, y además erraría el blanco, porque Luhmann pretende en primer término desarrollar análisis sociológicos, y no argumentaciones normativas.

---

<sup>265</sup> Cf. M. King/Ch. Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, op. cit., p. 107.

<sup>266</sup> Cf. H. Arendt, *Macht und Gewalt*, op. cit.

<sup>267</sup> M. Weber, “La política como profesión”, en: *El político y el científico*, Madrid, 2004; J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, 1984, cap. 22.

No obstante, su análisis presenta algunos flancos débiles, que tienen consecuencias en el nivel de las descripciones empíricas. Desde la perspectiva de Habermas, podría argumentarse que la principal debilidad de este análisis es la ceguera de Luhmann hacia el momento de racionalidad inherente al concepto de legitimidad. Para caracterizar la diferencia entre violencia y poder, o entre poder ilegítimo y poder legítimo, no basta con apelar al dato empírico de la aceptación por parte de los sometidos. Es necesario, más allá de esto, reconocer el hecho de que el poder legítimo es aquel que los sometidos aceptan en base a *razones*, es decir, es el poder al que los sometidos dan su *consentimiento racional*. Pues sin referirse a las razones es imposible explicar cómo puede obtenerse legitimidad, entendiendo por este concepto algo distinto de la mera obediencia basada en la coacción. Habermas expone esta tesis del siguiente modo: la “función motivacional” de la “creencia en la legitimidad” no puede considerarse con independencia del estatus lógico de las razones que pueden aportar quienes exigen obediencia.<sup>268</sup> También podemos conectar esta cuestión con la resistencia a la tecnificación que ofrecen algunos medios sistémicos, de la que nos hemos ocupado en el capítulo anterior. Así como el arte o el lenguaje de la intimidad no se dejan codificar por completo, así tampoco es posible *producir* legitimidad administrativamente más allá de ciertos límites. Pues en última instancia, la obediencia al poder depende de la calidad de las razones que el poder pueda movilizar para justificar sus imperativos. Y aunque es obvio que no todas las razones para aceptar un orden de dominación son equivalentes desde el punto de vista de su fuerza lógica, ni son intercambiables en todos los contextos, no obstante es característico del tipo de dominación legítima de las sociedades modernas el que los sometidos acepten las razones que el poder aduce, o podría aducir, para justificar sus imperativos.

La omisión de esta dimensión de racionalidad de la dominación legítima tiene importantes consecuencias en los análisis empíricos que desarrolla Luhmann. Por lo pronto, su descripción de los procedimientos de legitimación resulta poco convincente. Luhmann toma como modelo de todos estos procedimientos la decisión solitaria de un juez que debe dictar sentencia. En la medida en que una sentencia no se limite a ajustarse a la jurisprudencia anterior, es cierto que toda resolución judicial contiene un momento irreductible de decisión, y por tanto también cierto grado de *discrecionalidad* (que por otra parte, no es lo mismo que la *arbitrariedad*). Pero Luhmann detiene el

---

<sup>268</sup> Habermas, LS, p. 134.

análisis en este punto, y con ello pierde de vista lo esencial: el juez no puede limitarse a decidir, sino que además debe *dar razón* de su decisión. Ésta debe estar justificada argumentativamente tanto como sea posible. Por eso no resulta convincente la reducción del proceso judicial, con el aparato *argumentativo* que le es propio, a la condición de un ropaje ceremonial o de un pretexto para la decisión arbitraria e infundada del juez. Esta caracterización de los procesos judiciales parece más bien la descripción de las *farsas* judiciales, es decir, de esos procesos en los que realmente no se decide nada, porque la culpabilidad o la inocencia ya están decididas de antemano. No deja de ser curioso que, a fuerza de subrayar el decisionismo de los procedimientos judiciales, legislativos y administrativos, Luhmann termine por asimilar el caso normal de estos procesos al caso límite de todos aquellos en los que ya no se decide nada.

El análisis de Luhmann podría parecer más plausible cuando se ocupa de los procedimientos legislativos modernos. En efecto, los críticos del parlamentarismo como Weber, Schumpeter o Schmitt<sup>269</sup> han señalado una y otra vez que en los parlamentos apenas se argumenta realmente, que las verdaderas decisiones no se toman en ellos, y que lo que allí sucede tiene más bien el carácter de una escenificación de posiciones que los partidos ejecutan con la mirada puesta en sus electores. Y cuando se decide algo en los parlamentos, el criterio de decisión no es el consenso, sino el principio de la mayoría, que para Luhmann ejemplifica mejor que ninguna otra regla procedimental del sistema político la función de garantizar la toma de decisiones con independencia del contenido de la decisión.<sup>270</sup> Sin embargo, ni siquiera la visión más sociológicamente “deslustrada” del sistema parlamentario, ni la menos apegada a los discursos oficiales sobre la circulación del poder en los regímenes democráticos, puede prescindir enteramente de la dimensión racional de la legitimidad. No cabe duda de que los parlamentos y las instancias de decisión política echan mano frecuentemente de recursos no racionales de legitimación, como son las apelaciones retóricas, la manipulación de la opinión pública o la imposición pura y simple de las mayorías parlamentarias. En esto el sistema político se diferencia del sistema jurídico, pues un juez siempre está obligado a argumentar sus sentencias, y las apelaciones retóricas o las arbitrariedades injustificadas suelen verse en este ámbito como perversiones del sistema jurídico (y muchas veces como signos de una excesiva “politización” de este sistema, lo

---

<sup>269</sup> C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, 2002.

<sup>270</sup> Sobre el principio de la mayoría desde esta perspectiva, cf. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, op. cit., pp. 176 y sigs.

que indirectamente indica la falta de racionalidad, comparativamente mayor, del sistema político). Ahora bien, el déficit de racionalidad de las resoluciones formalmente legítimas del sistema político tiene también un precio, si bien éste se paga en un tipo de fenómenos sociales hacia los que Luhmann, por razones categoriales, tiene que permanecer particularmente miope: las *crisis de legitimación*. Más adelante nos ocuparemos de la importancia de estas crisis para la teoría de la legitimidad democrática de Habermas. De momento, bástenos señalar que estas crisis señalan la existencia de límites empíricos para la capacidad de producción administrativa de legitimidad, es decir, de lealtad *no motivada racionalmente* a las decisiones colectivamente vinculantes que proceden del sistema político.

Estos fenómenos de crisis no son una mera posibilidad teórica. Mencionemos dos ejemplos recientes: es imposible concebir de otro modo que como crisis de legitimación el colapso de los regímenes comunistas de 1989, y quizás también los movimientos democráticos que han tenido lugar posteriormente en algunas de las antiguas repúblicas soviéticas, o en Birmania en fechas más recientes aún.<sup>271</sup> Sin embargo, Luhmann no dispone de un marco categorial adecuado para concebir estas crisis *específicamente* relacionadas con la falta de legitimación racional de las instituciones administrativas y políticas. Es significativo, a este respecto, el hecho de que, cuando estas crisis aparecen en el curso de su análisis, queden inmediatamente reinterpretadas como crisis de racionalidad sistémica, es decir, como manifestaciones de la incapacidad del sistema político para gestionar sus tareas.<sup>272</sup> Esto revela un sesgo particular de la teoría de Luhmann; un sesgo que justifica, además, los críticas de Habermas en el sentido de que la teoría de sistemas apuntala las ideologías tecnocráticas. Aunque Luhmann presenta su sociología política como una observación objetiva y “axiológicamente neutral” (en el sentido de Weber) del sistema político; aunque pretende mantenerse independiente y equidistante de la autocomprensión de cada una de las tres instancias que componen el sistema, es evidente que, en realidad, Luhmann adopta desde el primer momento la perspectiva particular de *una* de estas instancias: la administración burocrática. Desde esta perspectiva, es perfectamente

---

<sup>271</sup> Sobre estos procesos históricos desde una perspectiva próxima a la teoría habermasiana de las crisis de legitimación, cf. C. Offe, “Wohlstand, Nation, Republik”, en: H. Joas / M. Kohli (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR*, op. cit.; A. Arato, *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, Oxford, 2000. Cf. también Habermas, “Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heisst Sozialismus heute?”, en: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, 1990.

<sup>272</sup> Cf. N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, op. cit., cap. 16. Sobre esto, cf. también la crítica a Luhmann de J. Cohen / A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, 2000, pp. 368-369.

natural identificar la racionalidad política con la capacidad de autorregulación sistémica, esto es, con la gestión eficaz de las tareas administrativas. Y sólo desde esta perspectiva puede resultar verosímil la identificación de la legitimidad política con la capacidad de imponer decisiones eventualmente *sin* el consentimiento de la población, pero siempre *aparentando* contar con dicho consentimiento, o lo que es lo mismo, generando el espejismo de ese consentimiento. Por todo ello, cabe concluir que efectivamente, y a pesar de las protestas del propio Luhmann, esta sociología política tiene mucho de ideología tecnocrática.

No obstante, es importante señalar que esta acusación perdería buena parte de su fuerza si permaneciese en el terreno de la mera crítica ideológica. A mi juicio, y así espero haberlo mostrado en estos capítulos dedicados a Luhmann, sería muy superficial buscar la raíz del carácter “tecnocrático” de la sociología luhmanniana simplemente en las intenciones personales o en las convicciones políticas de su autor. Al contrario, el tecnocratismo de Luhmann es más bien la consecuencia de situar las premisas de su teoría sociológica en una concepción de la comunicación de la que queda eliminada metodológicamente toda referencia a la normatividad del lenguaje, o a lo que Habermas llama la *base de validez* del habla. A pesar de que la comunicación ocupa en la sociología de Luhmann una posición central, comparable a la que ocupa en la sociología de Habermas (dado que, recordémoslo, los sistemas sociales se reproducen a través de comunicaciones), lo cierto es que la teoría del lenguaje y de la comunicación de Luhmann es muy confusa, y muy poco adecuada para fundar una teoría sociológica. En lugar de recurrir a alguna de las teorías disponibles en lingüística o en filosofía del lenguaje, Luhmann parte de una muy particular reconstrucción de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl y la sociología comprensiva de Alfred Schütz,<sup>273</sup> y construye una teoría del lenguaje cuyo núcleo es, como vimos, el concepto de sentido, reinterpretado sistémicamente como mecanismo de “reducción de complejidad”. Lo que de este modo queda borrado de antemano es la base de validez del lenguaje. Esto permite a Luhmann definir sistémicamente todos los conceptos normativos que Habermas asocia al lenguaje. Así, por ejemplo, el concepto de “verdad” queda reinterpretado como un medio sistémico equivalente al dinero (y con un funcionamiento análogo al de este otro medio), de forma parecida a como hiciera

---

<sup>273</sup> Sobre la relación de Luhmann con la fenomenología, cf. N. Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien, 1996; L. Landgrebe, *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie*, Opladen, 1975.

Parsons, pese a las importantes diferencias entre ambos teóricos. Desde la perspectiva que impone su teoría del lenguaje, Luhmann no es capaz de reconocer la base normativa de la interacción lingüística. Y así, pese a que aparecen en su propia teoría varios mecanismos de integración no reductibles estructuralmente a los medios sistémicos (como hemos intentado mostrar a propósito de la “moral”, el “arte” y el “amor” y los “valores”), Luhmann no dispone de instrumentos adecuados para describir el tipo de integración social que estos “medios” realizan. Estas oscuridades conceptuales tienen su contrapartida en el terreno de la sociología política, concretamente en relación con el concepto de legitimidad. La clave de estas debilidades en los análisis empíricos de Luhmann parece ser, pues, la misma en todos los casos: una concepción del lenguaje, la comunicación y la interacción mediada lingüísticamente que priva a estos conceptos de su base de validez.

## Parte II

### Razón comunicativa y legitimidad democrática

“Cuanto más se agranda el Estado, más disminuye la libertad.”

Rousseau, *El contrato social*, III, 1.



## Capítulo 1. Introducción.

La teoría sociológica de Luhmann tiene dificultades importantes que pueden interpretarse como una confirmación indirecta, siquiera parcial, de esa gran rival que es la teoría de Habermas y su concepto fundamental de racionalidad comunicativa. A la luz de la confrontación entre Luhmann y Habermas puede afirmarse que el concepto de razón comunicativa es una herramienta imprescindible de la teoría sociológica. Y querríamos emplear el término “imprescindible” en un sentido literal: no se trata de que la racionalidad inherente al lenguaje sea importante para captar adecuadamente determinados fenómenos sociales, o que aquellas teorías sociológicas que, como la de Habermas, introducen esta dimensión de racionalidad en la caracterización de la acción social presenten alguna ventaja más o menos relevante sobre otras teorías que decidan prescindir de este concepto. Se trata, más bien, de afirmar que la teoría de la razón comunicativa que propone Habermas es un logro completamente irrenunciable para *toda* teoría social; tan irrenunciable como, por ejemplo, lo es para la teoría de la acción en general el concepto de acción teleológica y de racionalidad mesológica o “con arreglo a fines” que formuló Max Weber. Pues así como resultaría insuficiente, absurda incluso, una descripción de las acciones de un sujeto que no presupusiese, al menos *en principio*, los conceptos fundamentales de la racionalidad mesológica (por ejemplo, la anticipación de un fin, la disposición racional de medios, etc.), así también será insuficiente cualquier intento de describir la acción *social* sin referencia a la comunicación lingüística y sin presuponer asimismo los conceptos fundamentales de la racionalidad comunicativa, especialmente las pretensiones de validez de los actos de habla. Nuestra discusión con Luhmann pretende haber proporcionado una confirmación de las tesis de Habermas al mostrar cómo la teoría de sistemas paga un precio muy alto por ignorar o eliminar del ámbito de sus conceptos fundamentales la racionalidad comunicativa. En este sentido, cabe afirmar que la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas es un hito en la historia de la teoría sociológica, aunque sólo su consolidación como obra clásica podrá confirmar esta apreciación.

Pero una vez obtenidos estos resultados en el terreno de la teoría social, aún nos queda por delante la segunda tarea que nos hemos propuesto realizar en este escrito. Se trata de examinar las aportaciones del concepto habermasiano de razón comunicativa en

el terreno de la filosofía política y la filosofía del derecho. El interés de extender nuestro análisis a estos otros campos, en lugar de ceñirnos estrictamente al terreno de la sociología, obedece al hecho de que la obra de Habermas pretende ser *por igual* una contribución a la teoría sociológica y a la filosofía política y jurídica. Y en todas estas dimensiones, la racionalidad comunicativa es el instrumento conceptual básico para resolver los problemas que Habermas aborda, y que son algunos de los problemas clásicos de estas disciplinas.

El éxito sociológico del concepto de razón comunicativa, sus resultados extraordinariamente fructíferos en el terreno de la teoría sociológica, invitan a aplicarlo al terreno de la ética, la política o el derecho. Y esto ya sólo por la siguiente razón: la racionalidad comunicativa permite definir con precisión en qué consisten las relaciones humanas exentas de dominación. La obra de Habermas es fascinante porque la aridez de la pragmática universal permite proporcionar una expresión conceptual precisa a una intuición que se refiere a la libertad y la emancipación, conceptos aparentemente muy alejados de la seca teoría del lenguaje. Esta intuición es la que hemos querido situar como lema de la primera parte de este estudio con una cita de la lección inaugural que Habermas pronunció en la Universidad de Frankfurt en 1965. Pero la conexión de lenguaje y emancipación no sólo es válida para la teoría sociológica: si en el lenguaje reside la posibilidad de interactuar libremente, ¿no sería posible definir *también por medio del lenguaje* algunos otros conceptos normativos fundamentales, tales como la corrección moral, la libertad política, la justicia o la legitimidad de las instituciones?

Estas preguntas están ya anticipadas en los primeros escritos de Habermas, pero su desarrollo queda parcialmente pospuesto hasta la culminación de la teoría sociológica. Sólo en los años que siguieron a la publicación en 1981 de la *Teoría de la acción comunicativa* aplicó Habermas su teoría de la racionalidad comunicativa a la ética, la política y el derecho. Retomaba así algunas líneas iniciadas en *Cambio estructural de la esfera pública* (1962) y *Teoría y praxis* (1963) – obras anteriores a *Conocimiento e interés* (1968) y a la posterior orientación de Habermas hacia la epistemología de las ciencias sociales – y proseguidas sólo parcialmente en los libros más importantes de la década de 1970: *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado* (1973) y *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Con este viraje posterior a la *Teoría de la acción comunicativa* que lo alejaba de la sociología para conducirlo hacia la filosofía práctica, Habermas se sumaba al intento de desarrollar una teoría ética basada en la racionalidad comunicativa que Karl-Otto Apel había

emprendido en un ensayo de 1967 y proseguido en la década de 1970. De manera natural, la ética del discurso se convierte después en el fundamento de una teoría discursiva del derecho y la política. Ahora bien, la aplicación que propone Habermas del concepto de razón comunicativa a estos ámbitos no tiene, en nuestra opinión, resultados tan brillantes como su aplicación a la teoría sociológica. En las páginas que siguen intentaremos argumentar que ello se debe a que, si exceptuamos la ética del discurso, el resto de la filosofía práctica de Habermas se desarrolla en estrecha conexión con su teoría sociológica. En su filosofía del derecho y su teoría política, Habermas argumenta simultáneamente en un doble plano, descriptivo y normativo, sociológico y filosófico, que termina por lastrar los análisis normativos con un exceso de *realismo*, y por debilitar los análisis descriptivos con un exceso de *normativismo*. El esfuerzo por aunar la perspectiva del sociólogo y la del filósofo es quizás el rasgo más característico de Habermas, pero es también la razón de importantes tensiones internas que recorren su obra. Así, Habermas sufre el destino, un tanto paradójico, de parecer ingenuo a algunos y cínico a otros.

Por nuestra parte, intentaremos mostrar que quizás esta paradoja no sea responsabilidad de nuestro autor, pues podría suceder que la ingenuidad o el cinismo sean inevitables si se intenta aplicar los conceptos normativos de la filosofía política clásica a sociedades complejas, que no los admiten sin muchas mediaciones. Más aún: podría suceder que la acción comunicativa, la interacción basada en procesos de entendimiento, no tenga en las sociedades contemporáneas un efecto *integrador*, sino más bien todo lo contrario, un efecto *desintegrador*. El radicalismo político de los primeros escritos de Habermas se explica porque estos efectos desintegradores de la comunicación aún no habían salido a la luz en su propia teoría (aunque sí, desde luego, en las observaciones de sus críticos, entre ellos Luhmann). Cuando esto suceda, la filosofía de Habermas comenzará a ceder terreno ante su gran rival, la teoría de sistemas, e iniciará una progresiva pérdida de su significado político originario. Pero estas tensiones de la filosofía política y jurídica de Habermas quizás son inevitables, si es cierto ese escueto principio que Rousseau formula en *El contrato social*, y que hemos querido utilizar como lema de la segunda parte de este escrito – pero también como contrapartida polémica del lema que encabezaba la primera parte: “Cuanto más se agranda el Estado, más disminuye la libertad.”

En las páginas que siguen me propongo analizar algunos problemas importantes de la filosofía política y del derecho de Habermas. La hipótesis que seguiremos en todo momento es que estos problemas se deben a la mediación entre filosofía normativa y teoría sociológica. Sin embargo, para abordarlos es necesario adentrarse previamente en el terreno de la ética del discurso y la teoría consensual de la verdad, pues es aquí donde encontraremos los conceptos fundamentales que Habermas aplicará después a esos otros ámbitos. Nuestra incursión en la ética del discurso se centra en el problema de la formulación, el estatuto y la fundamentación del principio moral que propone esta teoría ética. A este respecto, existen importantes diferencias entre las versiones de la ética del discurso que defienden respectivamente Apel y Habermas (cap.2). Es usual presentar la polémica entre estos dos autores como un debate en torno a si los principios generales de la comunicación lingüística (o principios “pragmáticos”) tienen o no un estatuto *transcendental*, en el sentido de Kant. Sin embargo, para nuestra argumentación tiene implicaciones mucho más importantes otro aspecto de este debate; un aspecto que, además, ha ido cobrando una importancia creciente en las publicaciones de Habermas y Apel de los últimos años. Se trata de la cuestión de si puede incluirse entre dichos principios de la comunicación una norma *moral*. Como veremos (2.1-2.2), ésta es exactamente la tesis que defiende Apel desde el primer momento, desde la primera exposición de la ética del discurso en 1967. A continuación (2.3) examinaremos la versión, muy distinta de la anterior, que Habermas ofrece de la ética del discurso. Para comprender esta segunda versión, reconstruiremos brevemente las críticas de Habermas a las éticas intuicionistas (2.3.1) e introduciremos las ideas básicas de la teoría consensual de la verdad (2.3.2). Después analizaremos cómo argumenta Habermas su tesis de que el principio de fundamentación de normas no es un principio *transcendental* ni tampoco (y esto es lo más importante para nuestra argumentación) un principio *moral*. Para Habermas, este principio debe interpretarse, más bien, como una regla de la argumentación práctica análoga al principio de inducción en las argumentaciones teóricas (2.3.4), y como una reformulación perfeccionada del imperativo categórico de Kant (2.3.5). Por último (2.4), dos importantes implicaciones de la ética del discurso de Habermas nos servirán para introducirnos ya en la filosofía del derecho y la filosofía política: en primer lugar, el estatuto *moralmente neutral* que Habermas defiende (contra Apel) para el principio de fundamentación de normas será decisivo en la teoría discursiva del derecho; y en segundo lugar, tendrán mucha importancia para la teoría política de Habermas las condiciones *sociales* de aceptabilidad de los acuerdos que

establece la teoría consensual de la verdad (irrelevantes, como veremos, para los discursos teóricos; pero necesarias para garantizar la aceptabilidad de los discursos prácticos).

Estas implicaciones de la ética del discurso son las que examinaremos con detenimiento en los capítulos siguientes. En efecto, Habermas se propone basar la legitimidad del derecho y de las instituciones políticas en una teoría de la democracia que parece fundamentarse sobre el criterio de corrección normativa que formula la ética del discurso. La premisa básica de esta filosofía política y jurídica es la relación entre *razón comunicativa* y *legitimidad democrática*. Si quisiéramos expresar el núcleo de esta relación de un modo simplificado, pero preciso, podríamos hacerlo así: si se admite que sólo la racionalidad inmanente al lenguaje permite fijar las condiciones de una interacción libre, de la que ha desaparecido la dominación y la coacción, entonces el único orden jurídico y político que garantizase la libertad (y que por tanto, pudiera considerarse legítimo) habría de canalizar la toma de decisiones colectivamente vinculantes a través de procesos discursivos abiertos a la participación de todos los afectados. En otras palabras: el único orden jurídico y político legítimo sería una organización *radicalmente democrática* de la sociedad. Sin embargo, la teoría discursiva del derecho y la política no se concreta en una teoría de la democracia radical; o no, al menos, en el sentido que sugiere originalmente la ética del discurso. Ello se debe a que Habermas aborda su teoría jurídica y política con el propósito de integrar la perspectiva normativa y las aportaciones de su teoría sociológica. En primer lugar (cap. 3), analizaremos cómo intenta Habermas proporcionar una fundamentación normativa del derecho que sea capaz de superar la dicotomía clásica entre *iusnaturalismo* y *positivismo jurídico*, dicotomía cuyos términos reconstruiremos brevemente (3.1, 3.2). En su filosofía del derecho, Habermas pretende distanciarse del positivismo jurídico (que representan, entre otros, Weber o Luhmann), caracterizado por la renuncia a una fundamentación moral de las leyes, y por la consiguiente asimilación o confusión de *vigencia* jurídica y *validez* normativa. Pero Habermas se propone superar el positivismo jurídico *sin recurrir a una fundamentación iusnaturalista* del derecho, es decir, sin recurrir a ningún principio o conjunto de principios (de tipo moral, ético, religioso o antropológico) externos al sistema jurídico que permitan enjuiciar la corrección de las normas jurídicas positivas. Frente a esta dicotomía, la teoría de la racionalidad comunicativa abre una tercera perspectiva que sintetiza elementos de ambas: tal como exige el positivismo, la legitimidad de las leyes podría hacerse

depender de las propiedades del procedimiento legislativo; pero por otro lado, y asumiendo las exigencias del iusnaturalismo, el procedimiento legislativo debería estar, a su vez, cualificado moralmente. Veremos que, en principio, esta vía de fundamentación es la que intenta explorar Habermas (3.3.1). Sin embargo, la aplicación directa de la teoría de la racionalidad comunicativa al ámbito de la filosofía del derecho impone unas exigencias tan ambiciosas a la legitimación de las leyes, y tan *disfuncionales* desde el punto de vista de la autorreproducción del sistema jurídico, que enseguida Habermas introduce un buen número de mediaciones, una pluralidad de criterios que permiten legitimar las normas jurídicas *sin recurrir a los criterios morales que proporciona la propia ética del discurso* (3.3.2). Quizás estas mediaciones son necesarias en sociedades complejas en la que la diferenciación funcional es ya totalmente irreversible, pero por otro lado la difícil síntesis que la filosofía del derecho de Habermas se proponía establecer entre iusnaturalismo y positivismo jurídico parece recaer finalmente (como señala Apel) en una nueva variante del *positivismo* (3.3.3).

A continuación (cap. 4) veremos cómo este mismo problema de mediación de los principios normativos de la racionalidad comunicativa y la realidad de las sociedades contemporáneas se reproduce en el ámbito de la filosofía política. Habermas propone un modelo normativo de democracia (que en el capítulo VII de *Facticidad y validez* llama “política deliberativa”) basado asimismo en el concepto de racionalidad comunicativa (4.1). También en este terreno pretende Habermas sintetizar o superar dialécticamente dos corrientes de pensamiento político tradicionalmente enfrentadas: el *liberalismo* (heredero de Hobbes y, sobre todo, de Locke) y el *republicanismo* (fundado vagamente en Kant, y mucho más claramente en Rousseau) (4.2). Este par conceptual reproduce en el terreno de la teoría política la dicotomía de iusnaturalismo y positivismo: la tradición liberal fundamenta la legitimidad de las instituciones políticas en la protección y el respeto de ciertos derechos individuales *naturales*, fundamentales e inalienables (4.2.1). En cambio, la teoría política republicana o radical-democrática, que asienta la legitimidad de las leyes y de las instituciones exclusivamente en la soberanía popular, recoge la intuición fundamental del positivismo, es decir, la intuición de que las leyes legítimas son la *expresión de la voluntad* del legislador, y no la realización de un orden preexistente de principios normativos (4.2.2). Pues bien, la teoría política de Habermas se propone mediar estos dos enfoques contrapuestos. De forma análoga a como sucede en la teoría discursiva del derecho, Habermas redefine el procedimiento de formación democrática de la voluntad política de forma tal que incorpore en sí mismo

las exigencias normativas de la tradición liberal, quedando así cualificado de un modo más exigente, y permitiendo, una vez más, prescindir del recurso a la idea de derechos naturales (4.2.3). Analizaremos brevemente algunas consecuencias interesantes de la posición de Habermas, relativas a la legitimidad de los Estados no democráticos (4.2.3.1) y al estatuto de los derechos fundamentales (4.2.3.2). Pero el problema que más nos interesa en el pensamiento político de Habermas atañe a una segunda síntesis conceptual, no tan bien resuelta como la primera. Se trata de la relación entre su republicanismo y las exigencias de *igualdad social* que parece imponer la ética del discurso sobre la teoría discursiva de la política (4.3). Habermas desarrolló en sus primeros escritos la tesis de que una aplicación consecuente del principio de legitimidad democrática conduciría a una transformación profunda del Estado y de la economía de mercado. Sin embargo, estas expectativas de transformación profunda se esfuman a medida que Habermas introduce las aportaciones de la teoría de sistemas en su propia construcción teórica. Este proceso culmina en la teoría política de *Facticidad y validez*, en la que Habermas asume definitivamente la irreversibilidad de la diferenciación sistémica y concibe la democratización de la sociedad en términos muy diferentes, y mucho más modestos, que en las obras de su primera época. En este modelo la legitimación democrática no se concreta en la capacidad de decisión política directa sobre la economía o la administración del Estado, sino más bien en la racionalización del poder que lleva a cabo una sociedad civil autónoma (4.4.1). Ahora bien, hay buenas razones para dudar de que este modelo permita articular un proceso de legitimación verdaderamente democrático, o de que sea, como Habermas afirma, un modelo de *democracia radical*. Cabe preguntarse en qué medida el principio de legitimidad democrática puede realizarse, como pretende Habermas, manteniendo intactos los subsistemas funcionales diferenciados (4.4.2).

En mi opinión, sólo una extensión de las formas de integración social mediadas por procesos de entendimiento *en el interior* de los subsistemas funcionalmente diferenciados (y cosificados) podría dar una orientación a la teoría política de Habermas que estuviese a la altura de las premisas normativas de la teoría de la racionalidad comunicativa. Pero Habermas, cada vez más luhmanniano a pesar suyo, ha descartado esta alternativa hace ya mucho tiempo. En su lugar, y como veremos en el capítulo final (cap. 5), en los últimos escritos de Habermas se observa una inesperada rehabilitación de la religión; y más en concreto, de las formas de integración y de solidaridad que encarnan las comunidades religiosas. Una rehabilitación inesperada, pero no

incomprensible: es la conclusión lógica de las tensiones que vamos a intentar poner de manifiesto en las páginas que siguen.

## Capítulo 2. Razón comunicativa y razón práctica: la ética del discurso.

### 2.1. Apel y Habermas: dos acepciones de la ética del discurso.

K.-O. Apel distingue dos acepciones de la expresión “ética del discurso”.<sup>1</sup> Por una parte, la ética del discurso es una *teoría de la fundamentación de normas* en general (en primer término, de normas morales, aunque también es aplicable a las normas jurídicas, éticas, pragmáticas y políticas, de acuerdo con una diferenciación de diversos tipos de problemas y discursos prácticos sobre la que volveremos más adelante). La tesis principal de esta teoría afirma que el *discurso argumentativo* es el procedimiento más adecuado tanto para fundamentar la corrección de normas vigentes cuya validez se cuestiona, como para establecer nuevas normas con la garantía de que pueden considerarse correctas. Por “discurso argumentativo” debe entenderse un tipo específico de uso del lenguaje: el intercambio de argumentos. Si tiene lugar en determinadas condiciones (que más adelante especificaremos), el intercambio de argumentos garantiza la corrección de su resultado, es decir, del acuerdo alcanzado en cada caso por los interesados. En esta primera acepción, pues, podemos caracterizar la ética del discurso como una teoría ética *cognitivista y procedimentalista*.<sup>2</sup> Es *cognitivista* en el sentido de que afirma la posibilidad de un conocimiento en cuestiones prácticas, es decir, la posibilidad de fundamentar las normas (morales, jurídicas, etc.) de un modo racional y, por tanto, intersubjetivamente vinculante. De acuerdo con esta pretensión cognitivista, los enunciados normativos (como “no se debe matar”) son susceptibles de fundamentación en la misma medida en que lo son los enunciados descriptivos (por ejemplo, “el gato está sobre la alfombra”), si bien el sentido y los criterios de validez son diferentes en los enunciados normativos y en los descriptivos. Habermas define este

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, 1998, pp. 147-151.

<sup>2</sup> En el ensayo “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, en: EDE, pp. 9-30, Habermas presenta la ética discursiva como una heredera de la ética kantiana por su “carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista” (p. 11). Para nuestros propósitos podemos dejar aquí de lado el carácter universalista y deontológico de la ética discursiva, que opone a esta teoría a las éticas *contextualistas* y *teleológicas*, como la aristotélica o la comunitarista. En cuanto al “formalismo” podemos reinterpretarlo como procedimentalismo.

carácter cognitivista de la ética discursiva del siguiente modo: “Concibo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Esta ética debe poder responder a la pregunta de cómo se pueden fundamentar los enunciados normativos”.<sup>3</sup> Pero la ética del discurso es, además, una teoría *procedimentalista*, puesto que sostiene que, con independencia de su contenido concreto, la validez de las normas queda garantizada por las condiciones en las que se lleva a cabo el procedimiento de su formulación o de su fundamentación, que es precisamente el discurso argumentativo.<sup>4</sup> Ambos rasgos, el cognitivismo y el procedimentalismo, emparentan directamente a la ética discursiva con la ética de Kant, si bien la ética discursiva, como luego veremos, rechaza el procedimiento kantiano de fundamentación de normas (el imperativo categórico) y propone en su lugar el discurso argumentativo, resolviendo con ello algunos problemas importantes de la ética kantiana.

Ahora bien, según Apel hay todavía una segunda acepción del término “ética del discurso”, que para Apel es más importante y que resume de este modo:

“La idea del discurso argumentativo – de su irrebasabilidad por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez – debe posibilitar también la fundamentación última del principio ético que debe guiar ya siempre todos los discursos argumentativos (...)”.<sup>5</sup>

En esta segunda acepción, la ética del discurso podría definirse como una teoría de la racionalidad según la cual la argumentación o el razonamiento *como tales* (es decir, independientemente de la cuestión tratada en cada caso) presuponen siempre, e inevitablemente, el reconocimiento de ciertos principios éticos o morales.<sup>6</sup> En concreto, toda argumentación y todo razonamiento presuponen el principio moral del reconocimiento de la *igualdad de derechos* de todos los participantes en el discurso argumentativo, e idealmente de todos los seres racionales. Pero es importante

---

<sup>3</sup> Op. cit., p. 11. Una buena definición del cognitivismo ético es la de R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt, 1980, p. 21: la ética del discurso es cognitivista “porque aspira a mostrar que en última instancia las cuestiones éticas también pueden decidirse con razones.”

<sup>4</sup> R. Alexy, “Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation”, en: *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt, 1995, p. 95, define el procedimentalismo como la posición según la cual “un enunciado *N* es correcto si y sólo si puede ser el resultado del procedimiento *P*”.

<sup>5</sup> Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, *op. cit.*, p. 150.

<sup>6</sup> En este punto debemos hacer una precisión terminológica. Apel suele referirse a “principios éticos”, a la “norma ética fundamental” [*ethische Grundnorm*], etc. Sin embargo, aquí hablaremos preferentemente de principios *morales*, para mantener la distinción terminológica que Habermas establece entre cuestiones *morales* y cuestiones *éticas*.

comprender correctamente en qué sentido este principio ético está “presupuesto” en toda argumentación. No se trata, para Apel, de una premisa implícita o no tematizada, al modo en que, por ejemplo, nuestros enunciados acerca de la naturaleza presuponen la realidad del mundo exterior. Más bien hay que pensar la función discursiva de este principio ético comparándolo con las *reglas lógicas*. Y sin duda existe una diferencia entre el modo en que están supuestas en nuestras argumentaciones determinadas premisas implícitas, no tematizadas, y el modo en que están supuestos los principios lógicos o, según Apel, el principio moral fundamental. La validez de los principios lógicos y del *principio moral* del reconocimiento de la igualdad de derechos de los otros sujetos racionales no es contingente, puesto que no pertenece a los supuestos semánticos de lo que, con Wittgenstein, llamaríamos un “juego de lenguaje” particular.<sup>7</sup> Un ejemplo nos servirá para comprender esta diferencia. La realidad del mundo exterior a la conciencia es una premisa siempre supuesta implícitamente en nuestro trato (práctico o teórico) con los objetos físicos, pero se trata de una premisa contingente, como demuestra el hecho de que puede tematizarse y ponerse en cuestión en *otro* juego de lenguaje como es, paradigmáticamente, el discurso filosófico (por ejemplo, las *Meditaciones* de Descartes). Pero no sucede lo mismo ni con los principios lógicos ni con el principio moral que Apel sitúa entre las condiciones de posibilidad de la argumentación. Pues tanto los principios lógicos como el principio moral fundamental pueden ser *tematizados* en un discurso filosófico, pero no pueden ser *cuestionados*, dado que cualquier discurso argumentativo, incluido el que pretende ponerlos en cuestión, los presupone siempre. Ésta es la razón por la que Apel atribuye a estos principios un estatuto *trascendental* en el sentido de Kant. Y sin duda, la gran aportación de Apel a la filosofía contemporánea consiste en haber incluido una *norma moral*, un principio de la *razón práctica*, entre las condiciones trascendentales del pensamiento. Ésta es la idea central de la ética del discurso en esta segunda acepción.

Así pues, las investigaciones que cabe incluir bajo el rótulo de “ética del discurso” se desarrollan en dos niveles distintos: en el nivel de la teoría de la fundamentación de normas; y en el nivel de lo que, recurriendo al antiguo término aristotélico, Apel denomina “filosofía primera”, entendida como reflexión sobre los principios trascendentales del pensamiento o de la racionalidad.<sup>8</sup> Ahora bien, ¿cuál es la

---

<sup>7</sup> Cf. por ejemplo L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, 2006, § 24.

<sup>8</sup> Sobre la actualización del concepto de “filosofía primera” con los medios de la filosofía del lenguaje, cf. K.-O. Apel, “Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie

relación entre las dos acepciones de la ética del discurso? Sin duda parecen estar relacionadas, pero al mismo tiempo es evidente que no son idénticas. Y la cuestión de sus relaciones y diferencias no es irrelevante, pues cabe preguntarse si podría admitirse *una sola* de ellas, sin comprometerse con la otra. Precisamente en este punto estriban las divergencias de fondo entre los dos representantes de esta teoría, es decir, entre Apel y Habermas. Corresponde a Apel el mérito de haber proporcionado la primera formulación de la ética del discurso en un importante ensayo de 1967 titulado “El *Apriori* de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética.”<sup>9</sup> Ya en este primer trabajo Apel pretende dar a su argumentación el sentido, muy ambicioso, de una fundamentación trascendental de los principios morales. Por su parte, Habermas ha desarrollado con mucho más detalle que Apel la ética discursiva en su otra acepción, esto es, entendida como teoría de la fundamentación de normas. Destaca a este respecto su ensayo de 1983 “Ética del discurso – Notas para un programa de fundamentación”. Pero Habermas ha rechazado siempre, y cada vez más enfáticamente con el paso de los años, las argumentaciones trascendentales de Apel. Ha pretendido, por tanto, atenerse a una interpretación de la ética del discurso como teoría de la fundamentación de normas, sin comprometerse con la filosofía trascendental que defiende Apel.

Aunque puede parecer ocioso ocuparse de estas diferencias entre autores tan afines, lo cierto es que estas sutilezas en el nivel de la fundamentación filosófica tienen consecuencias muy importantes en la aplicación de la ética del discurso a otros ámbitos, especialmente el de la filosofía del derecho. En efecto, y como veremos más adelante, la negativa de Habermas a admitir el carácter trascendental de las normas morales le permitirá desarrollar una filosofía del derecho que incorpora como criterios de legitimidad de las leyes *otros principios* distintos de los que establece la ética del discurso. Veremos que este asunto es decisivo para la argumentación de Habermas. Por esta razón, nos ocuparemos en primer lugar de reconstruir los argumentos de Apel y Habermas en los dos ensayos citados. Nuestro propósito es mostrar cómo la distancia que Habermas mantiene desde el principio con el trascendentalismo de Apel le permitirán formular las tesis principales de su teoría del derecho.

---

geben?”, en: H. Schnädelbach / G. Kell, *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, 1993.

<sup>9</sup> Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik”, en: *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt, 1973.

## 2.2. Apel: la “norma ética fundamental” como principio trascendental de la argumentación.

### 1. Planteamiento del problema: la necesidad de una fundamentación racionalista y “postmetafísica” de las normas morales.

El problema al que pretende dar respuesta la filosofía moral de Apel no ha perdido su actualidad en el casi medio siglo que ha transcurrido desde que este autor redactara sus primeros trabajos. La cuestión de la fundamentación de las normas morales es un problema filosófico de muy difícil respuesta si se aborda, como hacen Apel y Habermas, desde una perspectiva *racionalista* y que asuma las premisas de lo que Habermas llama el pensamiento “*postmetafísico*”, característico de nuestra cultura. Por pensamiento postmetafísico debemos entender, en términos muy generales, una forma de pensamiento que ya no puede apoyarse en las certezas o las premisas dogmáticas de ninguna religión o cosmovisión, y en el que la racionalidad de las proposiciones (tanto en el terreno de las ciencias como en el de la moral, o en la propia filosofía) depende enteramente de “los *procedimientos* conforme a los que se trata de resolver los problemas.”<sup>10</sup> Una proposición descriptiva sólo podrá considerarse aceptable en la medida en que cumpla los criterios de contrastación que establecen las ciencias empíricas, mientras que no será racionalmente aceptable ninguna descripción de la realidad basada, por ejemplo, en mitos o en doctrinas religiosas reveladas. Del mismo modo, en las condiciones del pensamiento postmetafísico no nos está ya permitido recurrir a fundamentaciones religiosas o dogmáticas de las *normas morales*, ni tampoco podemos ya apelar a la vigencia de tradiciones culturales incuestionables.

Que “no nos está permitido” recurrir a la religión o a la tradición no significa, naturalmente, que no *podamos* hacerlo. Significa, más bien, que no lograremos hacerlo *convincientemente*. Quizás esto no es grave en el trato con quienes comparten las

---

<sup>10</sup> Habermas, “Motive nachmetaphysischen Denkens”, en: ND, p. 42. Habermas menciona otros rasgos del pensamiento postmetafísico, pero para nuestros propósitos podemos atenarnos a este aspecto de la racionalidad procedimental.

convicciones propias, pero las cosas cambian cuando aparecen conflictos entre diversas posiciones morales, por ejemplo entre culturas diferentes. Si asumimos de un modo dogmático nuestras propios principios, no lograremos entendernos con quienes defienden otros. Ahora bien, este entendimiento es algo de lo que no podemos prescindir: fundamentar la validez *trans-cultural* o *universal* de ciertos principios morales (y junto con ellos, de ciertos principios jurídicos y políticos) es una tarea que se nos impone en un contexto que hoy llamamos “globalizado”, y al que Apel, muy lúcido en este punto, se refería ya en los años sesenta como el contexto de una “única civilización planetaria”<sup>11</sup>.

Ante la pérdida de credibilidad de las fundamentaciones religiosas o tradicionales, una primera opción filosófica posible consiste en renunciar a la idea de fundamentación *racional* (y, en realidad, a la idea misma de fundamentación, puesto que una “fundamentación no racional” es, en el fondo, un contrasentido). Es posible, en efecto, asumir alguna forma de relativismo o escepticismo ético, y afirmar, por ejemplo, que la validez de las normas morales depende siempre del contexto cultural al que pertenecen; o bien afirmar que su validez depende de un acto libre de la voluntad por el que el individuo decide hacerlas suyas, en el sentido enfatizado por la ética existencialista (Kierkegaard, Sartre), o en el sentido en que Max Weber aconsejaba someter la voluntad a alguno de los “dioses” que compiten por el espacio “politeísta” de la cultura moderna.<sup>12</sup> Esta solución relativista o decisionista, alternativa a las fundamentaciones religiosas o tradicionales, está muy extendida en las comunidades culturales ilustradas y “postmetafísicas”, es decir, en aquellas comunidades en las que las creencias religiosas y las tradiciones han perdido su fuerza de convicción y su capacidad de cohesión. Pero a pesar de hallarse tan extendidas, estas posiciones

---

<sup>11</sup> “*planetare Einheitszivilisation*”, cf. K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft...”, op. cit., p. 359. Quizás la diferencia entre nuestro concepto de globalización y esta caracterización de la “civilización planetaria” estriba en que, en los años sesenta, Apel asocia este fenómeno no tanto a la formación de un mercado mundial, cuanto a las consecuencias globales del desarrollo de la ciencia y la técnica. Cf. op. cit., p. 361: “La civilización científico-técnica ha confrontado a todos los pueblos, razas y culturas (...) con una problemática ética común. Por primera vez en la historia de la especie humana, los hombres están enfrentados prácticamente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias de sus acciones a escala planetaria”. Apel se muestra muy lúcido al comprender que los problemas *globales* que acarrea el desarrollo económico y tecnológico son independientes de la política de bloques, totalmente predominante en la época en que Apel escribe este ensayo.

<sup>12</sup> M. Weber, “La política como profesión”, en: *El político y el científico*, Madrid, 1967. Una opción emparentada con este escepticismo sería el *cinismo*, que reclama la validez de principios morales de los que *se sabe* que no están fundamentados, o incluso de los que secretamente se piensa que han perdido su vigencia. P. Sloterdijk reivindica actualmente este cinismo, o más bien una variante suya sin connotaciones negativas, el “quinismo”. Cf. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, vol. 1, Madrid, 1989, pp. 31-38. Sin embargo, a este cinismo le sucede lo mismo que al dogmatismo: no es grave si se profesa entre quienes comparten las mismas ideas, pero es totalmente inútil en caso de conflicto.

presentan una debilidad notable, y es su propia inconsistencia: este relativismo o decisionismo tan enraizado choca constantemente con la pretensión de objetividad, de validez incondicional, con que formulamos cotidianamente nuestros juicios acerca de cuestiones morales, jurídicas o políticas.

Tugendhat ha señalado muy agudamente esta inconsistencia.<sup>13</sup> *Cuando filosofamos* (seamos o no profesionales de la filosofía, esto es irrelevante) solemos argumentar como escépticos, relativistas o decisionistas en cuestiones prácticas; pero *cuando juzgamos* en tales asuntos (algo que, por supuesto, hacemos constantemente en nuestra vida cotidiana) vinculamos a nuestros juicios una pretensión de validez que no es “relativa” a nuestro contexto, y que tampoco creemos dependiente de ninguna “decisión existencial” previa. Se da, así, una incoherencia que requiere algún tipo de elaboración filosófica. Otra prueba de que aquí hay una incoherencia es el hecho mismo de nuestras argumentaciones y discusiones prácticas: si de verdad creyésemos que nuestras convicciones morales son dependientes de *nuestro* contexto, no podríamos pretender en serio convencer de su racionalidad a quienes no las comparten, por ejemplo los miembros de otras culturas; y si de verdad creyésemos que dependen de una decisión existencial radicalmente personal, no discutiríamos acerca de nada de esto, ni siquiera con quienes pertenecen a nuestra propia cultura. Estaríamos obligados, si quisiéramos mantener la coherencia, a no argumentar, a guardar silencio, como sugería Wittgenstein al final del *Tractatus*, y a ser “semejantes a una planta”, como dice Aristóteles refiriéndose a los relativistas que niegan el principio de contradicción.<sup>14</sup>

Por supuesto, es una cuestión abierta en qué dirección ha de resolverse la incoherencia entre la pretensión de objetividad del lenguaje moral común y el escepticismo de la reflexión filosófica. En principio nada impide mantener hasta el final una actitud escéptica frente al lenguaje moral. Siguiendo la misma lógica objetivista y “desenmascaradora” que adopta la teoría sociológica frente a los fenómenos normativos, el escéptico ético podría argumentar que, si se presenta una contradicción entre la conciencia moral prefilosófica y la conciencia ilustrada por la filosofía o las ciencias sociales, hay que conceder *a éstas* la última palabra.<sup>15</sup> Pero la pretensión de

---

<sup>13</sup> Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993, lección primera.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1006a 15, 1008b 10.

<sup>15</sup> Frente a esta posición, tanto Apel como Habermas han argumentado que no es posible mantener *como participantes en la comunicación cotidiana* (es decir, no en el nivel de la reflexión filosófica, sino en el de la interacción comunicativa) un escepticismo ético coherente sin caer en la neurosis o incluso en el suicidio. Cf. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft...”, *op. cit.*; Habermas, *Dirkurethik*, p. 110. Más tarde volveremos sobre este argumento.

validez objetiva que vinculamos a nuestros enunciados normativos sugiere otra alternativa teórica, y en realidad invita a ella. Tal alternativa consiste en intentar reconstruir y fundamentar en el nivel de la teoría filosófica la pretensión de objetividad del lenguaje moral común, y ello sin recurrir a la autoridad de las tradiciones ni a dogmas religiosos.

Ésta sería la vía de una fundamentación *racionalista* y “*postmetafísica*” de las normas morales. Y es ésta, naturalmente, la vía que pretenden explorar Apel y Habermas. El *racionalismo* de la ética del discurso contrasta con las alternativas relativistas o decisionistas en filosofía moral; y su carácter *postmetafísico* opone esta teoría a las fundamentaciones dogmáticas o tradicionalistas. Pero ya en este punto surge una dificultad importante, que atañe al concepto mismo de “razón” o “racionalidad”. La cultura “postmetafísica” no sólo se caracteriza por el pluralismo de las visiones del mundo, o por la pérdida de credibilidad y capacidad de integración social de las tradiciones y las religiones, sino también por una creciente monopolización del concepto de racionalidad por parte de las *ciencias empíricas*, que siguen (en mayor o menor medida) el modelo nomológico-deductivo de las ciencias de la naturaleza. Así, el proceso de secularización que socava la autoridad de las religiones no favorece, en principio, una respuesta racional al problema de la fundamentación de las normas morales, puesto que impone la retirada del concepto de racionalidad al ámbito de las ciencias y desacredita al mismo tiempo las pretensiones de validez de cualquier otro discurso o “juego de lenguaje”. Adorno y Horkheimer describieron este fenómeno en la *Dialéctica de la Ilustración*, y le dieron una formulación concisa y brillante: con el avance de la Ilustración científica y positivista, el “hombre mismo” queda reducido a “antropomorfismo.”<sup>16</sup> Es decir: la pretensión de dar respuestas racionales a problemas importantes para la vida y la convivencia de los hombres, como son, entre otros, los problemas morales y políticos, queda relegada al pensamiento mítico, a las ingenuas formas de la conciencia precientífica. Por eso en el contexto de una cultura postmetafísica la tarea de proporcionar una fundamentación racional de las normas morales no exige sólo rechazar el decisionismo o el relativismo, sino también el *cientificismo*, es decir, la hegemonía cultural de las ciencias empíricas.<sup>17</sup> Es necesario, por tanto, elaborar un concepto de racionalidad que no se agote en la racionalidad de las

---

<sup>16</sup> Th. W. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 2003, p. 76.

<sup>17</sup> K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, *op. cit.*, pp. 363 y sigs.

ciencias; o por decirlo más claramente: es necesario hacer plausible la tesis de que las explicaciones (o las predicciones) nomológico-deductivas de fenómenos empíricos *no son los únicos discursos o “juegos de lenguaje” que cabe calificar de racionales.*

Apel resume en tres proposiciones las premisas básicas de una cultura caracterizada por el monopolio científico de la racionalidad, y por un consiguiente afianzamiento del irracionalismo en las cuestiones prácticas. Estas tres premisas son las siguientes:

“1. De los *hechos* no pueden derivarse *normas* (o bien: partiendo de proposiciones *descriptivas* no se puede derivar proposiciones *prescriptivas*, y por tanto ningún “juicio de valor”) (...)

2. En la medida en que proporciona conocimientos sustantivos [*inhaltliche Erkenntnisse*], la *ciencia* trata de *hechos*; por eso no es posible una fundamentación *científica* de una *ética normativa*.

3. Sólo la ciencia proporciona un saber *objetivo*; la *objetividad* es idéntica a la *validez intersubjetiva*; por eso no es posible una fundamentación intersubjetivamente válida de una *ética normativa*”.<sup>18</sup>

El saber científico, intersubjetivamente válido, es un saber de hechos. La ciencia no puede pronunciarse sobre cuestiones normativas, o no sin incurrir en una falacia que se conoce como “falacia naturalista”, y que consiste en inferir normas a partir de enunciados descriptivos.<sup>19</sup> Por consiguiente, las cuestiones normativas quedan relegadas a un terreno extracientífico en el que, por definición, no existe un saber racional, objetivo, intersubjetivamente válido. Quedan relegadas, pues, a un terreno irracional.

Pues bien, Apel ensaya una estrategia para escapar a la aporía que plantean estas tres premisas aceptando las dos primeras y negando la tercera.<sup>20</sup> Pero a diferencia de lo que (como veremos) hará Habermas, Apel no pretende mostrar simplemente las condiciones en que puede considerarse fundamentado un enunciado normativo. Su estrategia es indirecta, y en el fondo mucho más ambiciosa, aunque también más

---

<sup>18</sup> Op. cit., p. 378.

<sup>19</sup> Esta falacia fue expuesta por Hume en su *Treatise of Human Nature*, Libro III, 1, 1. El término “falacia naturalista” se debe, en cambio, a G. E. Moore, *Principia Ethica*, México, 1997, cap. 1, 12. Esto da lugar a ciertas confusiones, porque lo que Moore entiende por falacia naturalista tiene poco que ver con el argumento criticado por Hume, como señala Searle (cf. J. Searle, *Speech acts*, Cambridge, 1999, p. 132.)

<sup>20</sup> En realidad, Apel matiza también la primera premisa: contra lo que supone la tajante distinción positivista entre *hechos* y *normas*, hay al menos un tipo de ciencias, las ciencias humanas que recurren a métodos hermenéuticos, que sólo pueden constituir sus objetos mediante lo que Max Weber llamó un “referencia axiológica” [*Wertbezug*]. Este argumento es esencial para la epistemología de las ciencias humanas y sociales, y para los debates en torno a la diferencia metodológica entre “explicación” y “comprensión”, debates en los que Apel ha hecho algunas contribuciones importantes (K.-O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt 1979; K.-O. Apel et al. (eds.), *Theorie-Diskussion: Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt 1978). Sin embargo, este problema no nos interesa para nuestra argumentación presente, por lo que podemos dejarlo a un lado.

arriesgada. Apel trata de mostrar que “la ‘objetividad’ de la *propia ciencia* (...) presupone la validez intersubjetiva de normas morales”<sup>21</sup>. Es decir: trata de mostrar, por la vía de la *reflexión trascendental* en un sentido próximo a Kant, que entre las condiciones de posibilidad de la argumentación científica en general se incluyen *normas morales*, o al menos un principio moral que pueda servir de fundamento a todos los demás.

## 2. Argumentación trascendental y “contradicción performativa”.

La argumentación de Apel es fácil de comprender de una manera intuitiva y superficial, pero la claridad desaparece cuando se examina más a fondo. Un buen procedimiento para captar su sentido preciso puede ser compararla con ejemplos anteriores de argumentaciones que también podemos considerar trascendentales. Naturalmente, al hablar de argumentaciones trascendentales pensamos inmediatamente en Kant. En efecto, Kant aplica sistemáticamente, y por primera vez, un tipo de argumentación consistente en partir de una proposición que se considera cierta o probada para remontarse a continuación a sus “condiciones de posibilidad.” En la medida en que la verdad de la proposición que se toma como punto de partida depende de la verdad de estas otras proposiciones que expresan sus “condiciones de posibilidad”, el argumento trascendental permite demostrar la verdad de estas últimas.<sup>22</sup> En la *Crítica de la razón pura*, Kant aplica este tipo de razonamiento a la demostración de la idealidad del espacio (como condición de posibilidad de la geometría) y la objetividad de las categorías (como condiciones de posibilidad de la experiencia en general), o también en la refutación del idealismo.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft...”, op. cit., p. 395.

<sup>22</sup> I. Cabrera (Introducción, en: I. Cabrera (ed.), *Argumentos trascendentales*, México, 1999) expone de este modo el esquema general de estos argumentos:

(P1): *p* es verdadera

(P2): si no es verdadera la condición *c*, entonces no es posible *p*

(C): Luego *c* es necesaria.

<sup>23</sup> Cf. M. Niquet, *Transzendente Argumente*, Frankfurt, 1991, cap. 3. Niquet muestra cómo los argumentos trascendentales de Kant se clasifican en tres tipos: la “exposición trascendental”, la “deducción trascendental” y la “prueba trascendental”. Especialmente este último tipo puede encontrarse en otros pasajes de la obra de Kant, y no sólo en la *Crítica de la razón pura*. Para otros ejemplos, cf. I. Cabrera (ed.), *Argumentos trascendentales*, op. cit., p. 6.

Pero el sentido exacto de las argumentaciones trascendentales de Kant, así como su validez lógica, son cuestiones muy controvertidas. Esto se debe en parte a que los ejemplos kantianos soportan la carga de un buen número de supuestos específicos del idealismo trascendental que oscurecen notablemente los argumentos, y que no siempre contribuyen a hacerlos plausibles.<sup>24</sup> Sin embargo, estos problemas no son especialmente relevantes para comprender el sentido de las argumentaciones trascendentales en la filosofía de Apel (y Habermas), porque en realidad no son las “exposiciones”, “deducciones” y “pruebas” kantianas el modelo que sigue Apel. Podríamos exponer la relación entre Apel y Kant de este modo: Apel toma de Kant la idea de que el pensamiento o la argumentación están sujetos a un conjunto de reglas o principios *universales* y *necesarios*, es decir, *trascendentales*.<sup>25</sup> Pero el procedimiento para demostrar la validez de estos principios no coincide exactamente con las argumentaciones kantianas.<sup>26</sup> Por eso es preferible ilustrar en qué consiste la fundamentación trascendental, tal como Apel la entiende, recurriendo a un ejemplo históricamente anterior: los argumentos de Aristóteles contra los sofistas que niegan el principio de no contradicción. Frente a Kant, la argumentación de Aristóteles tiene la ventaja de mantenerse en un terreno lingüístico o lógico, lo cual no sólo evita el lastre

---

<sup>24</sup> Un problema importante de los argumentos trascendentales, y no sólo de los kantianos, estriba en diferenciarlos de las explicaciones *causales*. Si se establece una relación causal entre el fenómeno de referencia y sus “condiciones de posibilidad”, éstas ya no pueden distinguirse de meras causas. Para esta crítica de las argumentaciones trascendentales, cf. el ensayo de R. Chisholm “¿Qué es un argumento trascendental?”, en: I. Cabrera (ed.), *Argumentos trascendentales*, op. cit., pp. 85 y sigs. Otro problema consiste en el riesgo de *circularidad* de estos argumentos: si se demuestra la condición trascendental *c* a partir de la objetividad de cierta experiencia *x*, pero a su vez el carácter objetivo de *x* sólo se fundamenta en *c*, entonces el argumento pierde toda su fuerza lógica. Cf. sobre este problema W. Kuhlmann, “Kant und die Transzendentalpragmatik”, en: *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg, 1992, pp. 44-46.

<sup>25</sup> En la filosofía de Kant, el adjetivo “trascendental” se aplica en primer término al conocimiento filosófico. Son trascendentales las proposiciones filosóficas que afirman que un concepto o un principio son *a priori*, es decir, no proceden de la experiencia y al mismo tiempo condicionan la experiencia universal y necesariamente (*Crítica de la razón pura*, B 25). Pero ya el propio Kant modifica el sentido de este término aplicándolo también a los propios conceptos o principios aprióricos: “trascendental” no es sólo la proposición filosófica que declara que, por ejemplo, el principio de causalidad es válido *a priori*, sino que el propio principio de causalidad puede considerarse, a su vez, trascendental. Sobre este desplazamiento, que se hace predominante en la recepción de Kant por parte de la filosofía analítica, cf. Habermas, UP, pp. 379-380.

<sup>26</sup> W. Kuhlmann sostiene que la pragmática trascendental de Apel permite lograr mejor los objetivos de la filosofía trascendental del propio Kant. Frente a Kant, la pragmática trascendental no toma como punto de partida una experiencia cualquiera que el escéptico siempre puede poner en duda (la objetividad de la geometría, la conciencia moral, la experiencia del cambio en la naturaleza); sino que toma como punto de partida el “factum” de la *argumentación* en la que el propio escéptico está envuelto en la medida en que defiende sus tesis. Y frente a la “deducción trascendental” kantiana, que sólo alcanza a establecer una relación *hipotética* (y en el fondo, *empírica* y *causal*) entre el fenómeno de referencia y sus condiciones trascendentales de posibilidad, la pragmática trascendental demuestra el carácter necesario de estas condiciones mediante la figura argumentativa de la *contradicción performativa*. Cf. W. Kuhlmann, “Kant und die Transzendentalpragmatik”, op. cit., pp. 49-60.

de los supuestos del idealismo kantiano, sino que además aproxima estos argumentos al enfoque estrictamente lingüístico de la filosofía de Apel.<sup>27</sup>

Aristóteles caracteriza el principio de no contradicción en unos términos muy próximos a la concepción moderna, kantiana o apeliiana, de los principios trascendentales: se trata de un principio que “no es hipotético” y que “uno ha de poseer ya necesariamente” cuando se propone conocer cualquier otra cosa.<sup>28</sup> En la terminología de Kant, podríamos decir que se trata de un principio *universal* y *necesario*. Según Aristóteles, este principio no puede demostrarse deductivamente a partir de otros principios más generales, debido precisamente a su carácter universal y necesario, o al hecho de que se encuentra ya siempre presupuesto en cualquier razonamiento. Sin embargo, es posible probar indirectamente su validez recurriendo a una “demostración refutativa.”<sup>29</sup> Y en efecto, Aristóteles plantea a los sofistas que niegan la validez del principio de no contradicción la siguiente objeción: lo quieran o no, al negar este principio lo están presuponiendo *ya siempre* en sus argumentaciones, puesto que de otro modo no podrían afirmar nada, ni siquiera la tesis de que dicho principio no es válido. Así, el sofista que intenta “destruir el razonamiento sigue manteniendo el razonamiento.”<sup>30</sup> Si este argumento de Aristóteles es correcto, queda probada la validez de este principio, y además su validez *a priori* (es decir, universal y necesaria, en el lenguaje de Kant). En la terminología de Apel, diríamos que queda demostrado que se trata de un principio “irrebasable” [*Nicht-hintergehbbar*] de la argumentación: no es posible “situarse detrás de él” [*hintergehen*], bien sea para fundamentarlo deductivamente a partir de algún otro principio más general, bien para negar su validez. La prueba del estatuto trascendental o “irrebasable” del principio de contradicción es precisamente la *contradicción* en que incurre quien, como el sofista al que se enfrenta Aristóteles, pretende negarlo con argumentos.

Pero estamos aquí ante un tipo de contradicción peculiar, que Apel llama “*autocontradicción performativa*”. Según Apel, las contradicciones de este tipo no pueden identificarse con contradicciones *semánticas*, es decir, con el empleo de términos contradictorios en las argumentaciones. Desde un punto de vista estrictamente semántico, no hay contradicción alguna en una proposición como: “Afirmo que el

---

<sup>27</sup> El propio Apel menciona esta argumentación de Aristóteles como modelo de argumentación trascendental en el ensayo “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, en: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt, 1998, p. 400.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 10-15.

<sup>29</sup> *Met.*, 1006a 12.

<sup>30</sup> *Met.*, 1006a 26.

principio de contradicción carece de validez”, que sería un resumen ajustado de lo que sostiene el sofista con el que discute Aristóteles. Y sin embargo, en esta proposición *hay de hecho* una contradicción, en la medida en que el principio de contradicción es una condición necesaria (trascendental, “irrebasable”) de la *atribución de un sentido unívoco* a los términos del lenguaje, y por tanto una condición de *toda* argumentación, sin exceptuar la argumentación en la que el sofista niega este principio. Se trata, pues, de una contradicción que no se sitúa en el plano semántico (el plano del significado de las expresiones). Pero entonces, ¿dónde se sitúa esta contradicción? ¿Cuáles son sus términos?

La teoría de los actos de habla puede servirnos para comprender esta cuestión. La “autocontradicción performativa” se da entre el contenido proposicional y el componente ilocucionario de los actos de habla. Es decir, se establece entre el sentido de las proposiciones empleadas por el hablante, y el propósito ilocucionario implícito en su propia práctica comunicativa o argumentativa. De ahí que, para Apel y Habermas, la contradicción performativa no se sitúe en el terreno de la semántica, sino en el de la *pragmática*, es decir, en el empleo de las proposiciones en contextos de comunicación. La contradicción queda de manifiesto cuando se explicita el elemento ilocucionario, lo que, en el caso del sofista que niega el principio de contradicción, daría como resultado una formulación contradictoria como ésta (u otra parecida): “*Afirmo, con la pretensión de hablar con sentido, que el empleo unívoco de las expresiones lingüísticas no es una condición del habla con sentido*”.<sup>31</sup>

La argumentación aristotélica en el libro IV de la *Metafísica* es, en mi opinión, un ejemplo perfecto de argumentación trascendental en el sentido de Apel. Pero podemos citar algunos otros ejemplos históricos. Muy similar a los argumentos aristotélicos es, en algunos pasajes, la crítica del primer Husserl a las interpretaciones psicologistas (hoy diríamos: naturalistas) de los principios lógicos.<sup>32</sup> Y otro ejemplo interesante de proposición que queda demostrada como proposición trascendental en la

---

<sup>31</sup> La idea de que la univocidad de los términos es condición de posibilidad de la argumentación y de la comunicación en general no sólo queda puesta en cuestión en las argumentaciones sofísticas que discute Aristóteles, sino también más recientemente, en la filosofía del lenguaje de J. Derrida. Ésta es la base de su apropiación de la teoría de los actos de habla, y de su polémica con Searle. Cf. sobre esto Habermas, PDM, pp. 228-234.

<sup>32</sup> Cf. por ejemplo E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol 1, Madrid, 1999, p. 109: “La objeción más grave que se puede hacer a una teoría, y sobre todo a una teoría de la lógica, consiste en decirle que *choca contra las condiciones evidentes de posibilidad de una teoría en general*. Sentar una teoría y conculcar en su contenido, sea expresa o implícitamente, los principios en que se funda el sentido y la pretensión de legitimidad de toda teoría, no es meramente falso, sino absurdo radicalmente.”

medida en que su negación incurre en una flagrante autocontradicción performativa es el “*cogito*” cartesiano. A diferencia de Aristóteles en su discusión con los sofistas, Descartes no necesita recurrir a un argumento trascendental para refutar una hipotética teoría filosófica que negase la existencia del Yo o de la autoconciencia, puesto que nadie ha sostenido históricamente esta extravagancia. No obstante, la estructura del “*cogito*” de Descartes es enteramente la de un argumento trascendental, dado que es imposible imaginar una contradicción performativa más acusada que la que se produciría si alguien negase su propia existencia. Este ejemplo, pese al carácter tan extraño que tiene incluso a título de mero experimento lógico, revela claramente la especificidad de la contradicción performativa, frente a la contradicción meramente semántica. En efecto, no hay contradicción *semántica* alguna en la proposición “Yo no existo”, y de hecho, nada impide que esta proposición pueda formularse con sentido. Por ejemplo, podríamos leerla en un papel que hubiera escrito una persona antes de morir (con lo que su sentido sería, más bien, algo como: “Yo *ya* no existo”). Y sin embargo, la contradicción *pragmática* o performativa sería flagrante si alguien emplease dicha proposición en un contexto de comunicación, en un *acto de habla*, significando entonces algo como: “Afirmo que no existo”. La contradicción que en tal caso se produciría entre la proposición afirmada y el acto de afirmarla es evidente. Podría explicitarse en la siguiente proposición, completamente paradójica y extravagante: “*Afirmo que en este momento incumplo todas las condiciones de posibilidad de hacer cualquier afirmación (puesto que no existo)*”.<sup>33</sup>

Pero dejemos ya estos ejemplos. Con lo visto queda suficientemente clara cuál es la estructura de las argumentaciones trascendentales, tal como Apel las entiende. Para nuestros propósitos, lo importante es examinar ahora en qué medida forma parte de las condiciones de toda argumentación, susceptibles de fundamentación trascendental, un principio específicamente *moral*.

---

<sup>33</sup> Apel considera este ejemplo en “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en: *Teoría consensual de la verdad y ética del discurso*, op. cit., pp. 133-134.

### 3. La “norma ética fundamental” presupuesta transcendentamente en toda argumentación.

La reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación puede dar como resultado varios principios diferentes. Así, por ejemplo, en la *Metafísica* de Aristóteles encontramos una fundamentación del principio de no contradicción que puede interpretarse como un argumento trascendental en el sentido de Apel. En cambio, en la *Crítica de la razón pura* de Kant encontramos un conjunto mucho más amplio de principios trascendentales, y un método de fundamentación de tales principios que no es idéntico ni a los argumentos de Aristóteles contra los sofistas, ni a las argumentaciones trascendentales de Apel.<sup>34</sup> Estas diferencias en las reconstrucciones de los principios trascendentales del pensamiento o de la argumentación hacen difícil el intento de explicitarlas *en su totalidad*, pues siempre es posible discutir si uno u otro principio pertenecen efectivamente al entramado apriorístico de nuestro “entendimiento” o de nuestro lenguaje. Pero para comprender la ética del discurso de Apel no es necesario que nos introduzcamos en una discusión sobre el sistema de todos los principios trascendentales.<sup>35</sup> De un modo siempre un tanto asistemático, Apel menciona un conjunto de principios que incluye la proposición de la propia existencia del sujeto que argumenta (el *cogito* cartesiano), el principio popperiano de falibilidad de toda proposición empírica (que Apel considera, a su vez, *no falible*)<sup>36</sup>, y el reconocimiento de las cuatro pretensiones de validez de los actos de habla que distingue Habermas. Para los propósitos de nuestra argumentación, podemos centrarnos en el reconocimiento de las pretensiones de validez y su desempeño discursivo. De acuerdo con Apel, estas pretensiones están implícitas en todo acto de habla y en toda argumentación, “exactamente en el mismo sentido”<sup>37</sup> en el que lo está el *cogito* cartesiano. Es decir: tan imposible es negar la existencia del yo que argumenta,

---

<sup>34</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, A 148-153. De hecho, entre los principios trascendentales que distingue Kant no se cuenta el principio de no contradicción, pues para Kant éste es un principio *analítico* que pertenece a la “lógica formal” (y no a la “lógica trascendental”) y que, en esta medida, no requiere una “deducción trascendental.”

<sup>35</sup> Cf. sobre esto W. Kuhlmann, *Unhintergehbare Vernunftstrukturen*, Würzburg, 2007.

<sup>36</sup> Esto ha dado lugar a un interminable controversia de Apel con los seguidores de Popper y el “racionalismo crítico”, especialmente Hans Albert. A título de ejemplo, mencionemos simplemente el ensayo de Apel, ya citado, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, capítulo V.

<sup>37</sup> Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, *op. cit.*, p. 134.

como imposible es negar que con cada acto de habla entablamos una pretensión de *inteligibilidad*, de *verdad*, de *corrección normativa* y de *veracidad*. La prueba de ello es, precisamente, la autocontradicción performativa en la que incurre quien niega alguna de tales pretensiones de validez de manera explícita. Apel lo muestra con los siguientes ejemplos, algunos de los cuales han sido formulados efectivamente por algún filósofo:

“Yo no existo”

“No tengo ninguna pretensión de comprensibilidad”

“No tengo (como filósofo) ninguna pretensión de verdad” (R. Rorty)

“Defiendo el disenso como objetivo del discurso” (tesis posmodernista)

“Toda argumentación es usar la fuerza” (tesis posmodernista)”<sup>38</sup>

Para mostrar la contradicción performativa en que incurren estas proposiciones, simplemente hay que explicitar su sentido ilocucionario y yuxtaponerlo a su contenido proposicional. Así, el tercer ejemplo quedaría convertido en una proposición como ésta: “*Afirmo (con pretensión de verdad) que ninguna de mis afirmaciones (tampoco ésta) tiene una pretensión de verdad*”. Y del cuarto ejemplo resultaría una proposición como: “*Afirmo, con la pretensión de convencer racionalmente a mi interlocutor, que el empleo del lenguaje no tiene (ni puede tener) la pretensión de convencer y llegar a un acuerdo con un interlocutor, sino simplemente la pretensión de perpetuar y ahondar el disenso entre hablante y oyente*”. No necesitamos, creo, desarrollar los otros ejemplos. Queda claro que, además de prolijas, estas proposiciones son ciertamente contradictorias. En el ejemplo que Apel atribuye a Rorty, la contradicción se debe a la negación explícita de la pretensión de verdad que todo acto de habla constatativo entabla implícitamente. El otro ejemplo contiene una contradicción parecida, aunque en este caso lo que se niega no es una pretensión de validez, sino el entendimiento como finalidad inmanente a la comunicación.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Op. cit., p. 124. Frente a estos ejemplos del propio Apel, L. Sáez propone una sistematización de los supuestos trascendentales de la comunicación que incluye: a) la comunidad real de comunicación; b) la comunidad ideal de comunicación; c) presupuestos de existencia referidos al yo, al mundo externo y a otros sujetos. Cf. L. Sáez, *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Granada, 1995, pp. 157 y sigs.

<sup>39</sup> Sobre el entendimiento como *télos* de la comunicación, cf. por ejemplo Habermas, “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, en: ND, p. 66. Recordemos aquí que, por supuesto, también es posible un uso del lenguaje no orientado al entendimiento (sino, por ejemplo, a provocar determinadas reacciones en el oyente). Ya examinamos en páginas anteriores cómo el uso *perlocucionario* del lenguaje depende “parasitariamente” de su uso ilocucionario. Por otra parte, en escritos recientes Habermas parece abandonar parcialmente la idea de que el *acuerdo* es la finalidad de la comunicación, y caracteriza con más precisión las formas de interacción basadas en una *comprensión* de las manifestaciones lingüísticas de un hablante que, sin embargo, no implica el reconocimiento de todas las pretensiones de validez entabladas por él. Cf. Habermas, “Rationalität der Verständigung”, en: WR.

Ahora bien, con todos estos ejemplos no hemos abordado aún nuestro tema, es decir, la cuestión de en qué medida puede admitirse que, entre las condiciones trascendentales de la argumentación, no se cuentan únicamente principios lógicos o pragmáticos, sino también una norma *moral*. Pues bien, Apel extrae esta conclusión a partir de un aspecto de la comunicación lingüística sobre el que insiste Habermas (si bien Habermas, curiosamente, *no* extrae de él la misma conclusión que Apel). Se trata de la tesis de que los fines ilocucionarios de los actos de habla sólo pueden alcanzarse *cooperativamente*, es decir, mediante el acuerdo racional entre hablante y oyente. Esta tesis, de la que ya nos hemos ocupado en la primera parte de este escrito,<sup>40</sup> enlaza con la tesis de Wittgenstein según la cual son necesarios al menos *dos* sujetos para que *cada uno* de ellos, incluso en privado, pueda emplear con sentido el lenguaje. Wittgenstein expone sus ideas a este respecto en las *Investigaciones filosóficas*,<sup>41</sup> haciéndolas extensivas a todo uso del lenguaje, incluido el empleo de términos simples (como “casa”, “mesa”, etc.) De acuerdo con Wittgenstein, es imposible que un único sujeto emplee correctamente un término o una proposición de un lenguaje cualquiera, puesto que un único sujeto nunca podría *estar seguro* de emplearlos correctamente. Esta tesis se sigue directamente de la “teoría del significado como uso” que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones*. Frente a la idea tradicional de que el significado de las expresiones lingüísticas es idéntico a su *referencia*, es decir, al objeto del mundo al que las expresiones se refieren, Wittgenstein argumenta que el significado viene determinado por las *reglas de uso* de las expresiones en un lenguaje.<sup>42</sup> Ahora bien, si el significado de las expresiones lingüísticas no son sus referentes intramundanos, sino las reglas de su uso en un juego de lenguaje, entonces tanto el aprendizaje como el empleo correcto de un lenguaje presuponen una *comunidad* de (al menos dos) hablantes. Pues la corrección del seguimiento de una regla por parte de un hablante sólo puede constatarla *otro hablante* que la comparta.<sup>43</sup> Esta idea tiene como corolario otra conocida tesis de Wittgenstein: la imposibilidad de los lenguajes privados. La teoría del significado como uso excluye por principio la posibilidad de una robinsonada lingüística: ningún sujeto

---

<sup>40</sup> Cf. *supra*, parte I, cap. 4.2.

<sup>41</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 2002, § 199.

<sup>42</sup> Por eso, según Wittgenstein, la descripción del aprendizaje de una lengua que ofrece San Agustín en sus *Confesiones* (y que Wittgenstein cita en el párrafo 1 de su obra) sólo es correcta si se aplica al aprendizaje de una nueva lengua por parte de quien ya dispone de su propia lengua materna, pero no sirve para describir el aprendizaje de ésta. Aprender una lengua es aprender las *reglas de uso* de sus expresiones, y no la *correspondencia* entre los términos y sus referentes intramundanos.

<sup>43</sup> Cf. Habermas, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie”, en: ND pp. 117-118; cf. también S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language*, Oxford, 1985.

podría llegar *por sí solo* a generar un lenguaje. Por tanto, un lenguaje que sólo conociera un único sujeto tampoco podría ser un lenguaje privado en sentido estricto, sino únicamente un lenguaje *cifrado*, es decir, la traducción (de cuyo código acaso sólo dispone un único hablante) de un lenguaje ya existente, regulado por reglas públicamente conocidas entre una comunidad de hablantes.<sup>44</sup>

Pues bien, Apel toma pie en estas tesis de Wittgenstein acerca del carácter *constitutivamente intersubjetivo* de las reglas de uso de toda expresión lingüística, y extrae de ellas consecuencias *éticas*. Así como la intersubjetividad es condición de posibilidad del uso correcto de una expresión lingüística, así también la corrección lógica de un argumento sólo puede contrastarse presuponiendo una comunidad de comunicación (real o virtual, es decir, anticipada por un sujeto que discurre en solitario). Esto implica que el pensamiento es siempre, incluso cuando se lleva a cabo en solitario, una forma de comunicación. Ahora bien, en la medida en que la comunicación es a su vez una forma de *interacción* entre sujetos, está sometida a por lo menos *una* norma que puede considerarse moral. Reconocer a los otros sujetos racionales como una comunidad de argumentación ya siempre presupuesta por nuestras operaciones intelectuales, incluso aquellas que se desarrollan en solitario, significa al mismo tiempo reconocer sus derechos como participantes en la argumentación; por ejemplo, su derecho a cuestionar la corrección de nuestras expresiones lingüísticas, o también a cuestionar la pretensión de verdad o la pretensión de corrección de nuestros actos de habla descriptivos o regulativos. Apel formula esta norma moral, inscrita en las condiciones trascendentales de la argumentación, como la exigencia de “mutuo reconocimiento de todos los miembros [de la comunidad de comunicación] como participantes en la discusión en igualdad de derechos”.<sup>45</sup> El razonamiento presupone no sólo una comunidad de comunicación, sino simultáneamente una comunidad moral. Apel subraya este carácter moral sustituyendo la expresión “participantes en la discusión” por el concepto de *persona*, perteneciente ya por entero al lenguaje de la ética. La “norma ética fundamental” queda formulada de este modo:

---

<sup>44</sup> Por esta razón, dicho sea de paso, el “giro lingüístico” en la concepción del pensamiento y la subjetividad que caracteriza a la filosofía del siglo XX debe interpretarse más bien como un “giro pragmático”: si la conciencia realiza todas sus operaciones en el elemento del lenguaje, entonces las realiza en el elemento de la intersubjetividad y la comunicación.

<sup>45</sup> Apel, “Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft...”, *op. cit.*, p. 400.

“Todos los seres capaces de comunicarse lingüísticamente deben [müssen] ser reconocidos como personas, puesto que (...) son participantes virtuales en la comunicación (...).”<sup>46</sup>

Esta norma está, según Apel, presupuesta en toda argumentación, con independencia de la materia que se discuta en cada caso. No es exclusiva, por tanto, de las argumentaciones prácticas, es decir, de las argumentaciones en torno a pretensiones de *corrección* de normas controvertidas. Con todo, las consideraciones que hemos hecho acerca de la teoría de Wittgenstein del significado como uso, o acerca de la tesis de Habermas según la cual los fines ilocucionarios sólo pueden lograrse cooperativamente, introducen tantas mediaciones, tantos supuestos necesarios para hacer verosímil su condición trascendental, que más parecen oscurecer que aclarar el argumento de Apel.<sup>47</sup> Para probar el carácter estrictamente trascendental de esta norma, lo más eficaz sería demostrar que su negación incurre en una contradicción performativa similar a las que hemos considerado más arriba, por ejemplo la contradicción en que incurriría quien negase el *cogito* cartesiano. Y en efecto, Apel cree que puede llevar a cabo dicha demostración, reconstruyendo tal contradicción del siguiente modo:

“El esquema de la autocontradicción performativa (...) obtiene su sentido sólo en la fractura (...) entre *lo que yo afirmo* y lo que implica *performativamente* mi afirmación (...): por ejemplo, en la fractura entre la proposición ‘Yo no necesito reconocer, en principio, la igualdad de derechos de todos los participantes imaginables en la argumentación’ y el acto de afirmación por el que precisamente esa tesis se pone en discusión *como susceptible de ser consensuada universalmente*”.<sup>48</sup>

El sentido ilocucionario de todo acto de habla (no sólo de los actos de habla regulativos) implica la pretensión de convencer racionalmente de su validez a todos los miembros de la comunidad de seres racionales; pero esto implica el reconocimiento de sus derechos como participantes en la argumentación. Este segundo aspecto puede

---

<sup>46</sup> Loc. cit.

<sup>47</sup> Habermas critica la complejidad y la inverosimilitud de estos argumentos de Apel en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, 2003, p. 41: “El proyecto [apeliano] de *Letzbe gründung* [fundamentación última] está colgado de tantas pinzas que la estrategia de encontrar un único argumento definitivo no tiene ninguna perspectiva de éxito.” Un intento (no muy exitoso, en mi opinión) de aclarar y reforzar el argumento de Apel puede leerse en W. Kuhlmann, “Acerca de la fundamentación de la ética del discurso”, en: Apel *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, 1991.

<sup>48</sup> Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, *op. cit.*, p. 136.

interpretarse ya, según Apel, como el reconocimiento de una norma moral. Apel logra así, de un modo muy brillante y original, introducir una norma moral en la estructura misma de la racionalidad. En esto consiste la “ética del discurso” en la acepción específicamente apeliana de este término. Con ello queda refutada, además, la tercera de las premisas de esa aporía de la que partía la argumentación de Apel: el discurso, la argumentación, la lógica o la ciencia no se someten *sólo* a reglas lógicas internas, a las que después pudieran superponerse imperativos normativos externos (como son los que, por ejemplo, se discuten en los debates acerca de los fines de la investigación o acerca de la responsabilidad social de la ciencia). En un nivel sin duda mucho más fundamental, *toda* argumentación está sometida al principio *moral* del reconocimiento de otros sujetos como sujetos *iguales*. Y lo interesante es que, para Apel, la argumentación está sometida a esta norma moral en la misma medida en que está sometida a las constricciones que imponen los principios lógicos (el principio de no contradicción) o pragmáticos (las pretensiones de validez). En este punto podemos enlazar también con la tesis principal de la ética del discurso en la *otra* acepción de este término que distinguimos más arriba, y que hemos caracterizado como teoría de la fundamentación de normas. Pues la tesis principal de la ética discursiva en esta otra acepción (a saber: que el discurso argumentativo es el único procedimiento de fundamentación o enjuiciamiento de la validez de las normas morales) en el fondo no hace otra cosa que aplicar al terreno específico de las cuestiones prácticas (morales, éticas, jurídicas o políticas) la obligación, trascendentalmente fundada, de *contrastar intersubjetivamente nuestros argumentos*, como condición para cerciorarnos de su validez.

Este intento de inscribir los principios morales entre las condiciones de la racionalidad como tal es, sin duda, muy interesante y fecundo. Pero tiene también muchos aspectos oscuros. Con argumentos que examinaremos más adelante, Habermas ha criticado las dos tesis fundamentales de la ética del discurso de Apel. Para Habermas, la “norma ética fundamental” no es un principio *trascendental* y no es tampoco un principio *moral*. La versión que propone Habermas de la ética discursiva abandona las pretensiones trascendentales de Apel a favor de una teoría de la fundamentación de normas, y reinterpreta el principio de Apel como una *regla de la argumentación práctica*, análoga al principio de inducción que se emplea ordinariamente en las argumentaciones teóricas (por ejemplo, científicas). A continuación vamos a examinar esta segunda y menos ambiciosa versión de la ética del discurso que propone Habermas.

Posteriormente analizaremos brevemente la discusión entre ambos autores, e introduciremos sus implicaciones para la filosofía del derecho.



### 2.3. Habermas: el principio de universalización como regla de argumentación.

#### 1. La pretensión de objetividad del lenguaje moral cotidiano y la crítica del intuicionismo ético (Moore).

A diferencia de la teoría de Apel, el enfoque habermasiano de la ética del discurso no se sitúa en el plano filosófico de la reflexión trascendental, sino que de entrada se presenta con la pretensión, más modesta, de ser una teoría de la fundamentación de normas. Como filósofo moral Habermas se propone cumplir dos tareas entrelazadas: fundamentar la pretensión de objetividad del lenguaje moral cotidiano; y formular un criterio racional de aceptabilidad de las normas. Esta diferencia entre Apel y Habermas reproduce en cierto modo la contraposición de racionalismo y empirismo: si el racionalista Apel extrae una norma moral de las condiciones del razonamiento como tal, en cambio Habermas recurre a un enfoque más empirista, que parte del lenguaje moral cotidiano para reconstruir y fundamentar el principio de imparcialidad implícito en él.

La teoría ética de Habermas parte del hecho de que, cuando formulamos un juicio moral, vinculamos a nuestro juicio una pretensión de objetividad, al igual que hacemos cuando formulamos un enunciado descriptivo acerca del mundo. Apoyándose en un ensayo de Strawson,<sup>49</sup> Habermas señala *cuatro* rasgos esenciales del lenguaje moral cotidiano que una teoría ética cognitivista debe estar en condiciones de fundamentar. En el uso cotidiano del lenguaje moral, los hablantes adoptan (1) una actitud de participantes en la comunicación, es decir, una actitud en la que se dirigen unos a otros como *segundas personas* gramaticales. Esta actitud es (2) *prioritaria* a toda “*actitud objetivante*”, en la que los actores sociales se relacionan como *terceras personas*. Además, los hablantes vinculan a sus enunciados una pretensión de (3) *imparcialidad* y de (4) *racionalidad*. Examinemos brevemente cada uno de estos rasgos.

---

<sup>49</sup> P. F. Strawson, “Libertad y resentimiento”, en: *Libertad y resentimiento*, Barcelona, 1995.

(1) El primer rasgo característico del lenguaje moral cotidiano es trivial: es obvio que sólo podemos hacer reproches a *otros sujetos racionales*. Nos dirigimos a ellos empleando la segunda persona gramatical, y en esta medida se nos aparecen como participantes en la comunicación. Así como no podemos interpelar moralmente a los objetos inanimados o a los seres irracionales, así la adopción de una *actitud objetivante*, para la que sólo existen terceras personas gramaticales, hace que desaparezca la comunicación moral.<sup>50</sup>

(2) Este primer rasgo de la comunicación moral es trivial, pero es indisociable de otro aspecto más importante. La actitud del participante en la comunicación no puede reemplazarse a la larga por una actitud objetivante, en la que los otros sujetos nos aparecen como terceras personas, es decir, como *objetos*. El experimento mental que consiste en objetivar a las segundas persona (como hace, por ejemplo, el protagonista de la novela *El extraño*, de A. Camus) es insostenible salvo, precisamente, a título de experimento. Y es importante comprender por qué. La razón de ello no es que las exigencias morales que otros sujetos nos dirigen no puedan perder del todo su capacidad de interpelarnos, de afectarnos. Antes bien, la actitud objetivante es insostenible porque nadie puede privar a la larga de su pretensión de validez a las exigencias que *él mismo dirige a los demás*. La suspensión escéptica de la pretensión de validez de las exigencias morales que otros nos dirigen puede llevarse bastante lejos, pero no puede decirse otro tanto si pensamos, por ejemplo, en *nuestra propia indignación* ante los agravios.<sup>51</sup> Y por supuesto, el escéptico debería poner su indignación entre paréntesis, exactamente con los mismos argumentos con que pone entre paréntesis las exigencias morales de los demás. Pero la imposibilidad de hacerlo es un rasgo importante de la comunicación moral cotidiana y, sin duda, un argumento de mucho peso contra las teorías éticas no cognitivistas. Pues no parece posible que una teoría filosófica que redujese a un sinsentido la comunicación moral (como propone, por ejemplo, el Wittgenstein del *Tractatus*) llegase a arraigar verdaderamente en la conciencia cotidiana, prefilosófica.

(3) El tercer rasgo de la comunicación moral cotidiana que Habermas señala es la pretensión de *imparcialidad*. A diferencia de otros sentimientos negativos (como la

---

<sup>50</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 56-57.

<sup>51</sup> Aquí vemos cuál es la ventaja heurística de tomar los sentimientos de indignación como referente para el análisis de la comunicación moral, como hacen Strawson y Habermas; y no, como suele hacerse, la formulación de normas o imperativos. Esto enlaza también con la afirmación de Apel y Habermas, a la que hemos aludido más arriba, de que la persistencia en una actitud *objetivante* hacia los otros sujetos sólo puede conducir a alguna forma de neurosis o de patología psíquica: ésta se produciría ante la imposibilidad subjetiva de mantener coherentemente una actitud de objetivación también hacia uno mismo.

decepción o la irritación que nos produce una persona, por ejemplo), la indignación tiene un carácter específicamente moral precisamente porque es una reacción al quebrantamiento de “una *expectativa normativa* subyacente que no sólo es válida para Ego y Alter, sino para todos los *miembros* de un grupo social, y en el caso de las normas estrictamente morales, incluso para todos los actores responsables en general”.<sup>52</sup> Alguien puede decepcionarnos o irritarnos por razones estrictamente personales, pero sólo puede *indignarnos* en la medida en que incumpla alguna expectativa que se supone válida para todos. Cuando reaccionamos con indignación a las acciones de otro, siempre suponemos que *cualquiera en nuestro lugar* habría reaccionado de la misma manera (e incluso lo exigimos).

(4) Esta pretensión de imparcialidad es, a su vez, indisociable de un último rasgo de nuestro lenguaje moral cotidiano, sin duda el más importante para la ética del discurso: la pretensión de *racionalidad*. Habermas sostiene que “en último término, la indignación y el reproche que se dirigen contra el quebrantamiento de normas únicamente pueden apoyarse en un contenido cognitivo.”<sup>53</sup> Esto significa que quien se indigna, o hace reproches, debe tener *razones* para justificarlos; exactamente como quien hace afirmaciones debe tener razones para apoyarlas. La referencia a razones forma parte, así, del sentido ilocucionario del lenguaje moral, como forma parte del sentido ilocucionario de las afirmaciones. En cierto modo, este rasgo recoge todos los anteriores. Sólo puede hacer reproches quien tiene *razones* para ello (rasgo 4). Pero las razones son, por su propio sentido, *imparciales*, es decir, son tales que quien las aduce cree (acertadamente o no) que podrían convencer a cualquier ser racional (rasgo 3). Y por supuesto, todo este “juego de lenguaje” de los reproches, las justificaciones, las excusas, etc. sólo puede funcionar mientras los participantes se dirijan unos a otros empleando la *segunda persona* gramatical (rasgo 1), es decir, en la medida en que no adopten una actitud de objetivación mutua (rasgo 2), como la que adoptamos, por ejemplo, hacia personas a quienes por algún motivo consideramos irresponsables (los niños pequeños, los dementes, etc.<sup>54</sup>)

Esta caracterización del juego de lenguaje moral cotidiano habla a favor de las teorías éticas cognitivistas. En cambio, el escepticismo ético tiene dificultades para explicar por qué esta pretensión de racionalidad acompaña tenazmente a nuestros

---

<sup>52</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 58. Es significativo que utilicemos expresiones impersonales (como en castellano, la frase: “¡No hay derecho!”) para manifestar nuestra indignación.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 59.

<sup>54</sup> Sobre estos casos, cf. P. F. Strawson, “Libertad y resentimiento”, *op. cit.*, pp. 44 y sigs.

enunciados normativos. Así, si se parte de una descripción del juego de lenguaje moral que subraye suficientemente la pretensión de racionalidad que le es propia, se ha ganado ya mucho terreno para las tesis cognitivistas. Y ya en este punto podemos reconocer una importante diferencia entre la estrategia de fundamentación de la ética que escoge Habermas frente a Apel. Habermas no cree posible una fundamentación trascendental de la ética como la que propone Apel, pero su propio enfoque “empirista” muestra que, quizás, tampoco es necesario aspirar a tanto. De hecho, Habermas afirma ambas cosas: “Una fundamentación última de la ética no es posible ni necesaria.”<sup>55</sup> No hace falta incluir un principio moral entre los principios formales de la argumentación: basta con tomar como punto de partida el lenguaje moral cotidiano y justificar su pretensión de racionalidad.

Sin embargo, con todo esto se ha avanzado todavía muy poco. Casi nada, a decir verdad. Pues mientras no se fundamente la pretensión de racionalidad del lenguaje moral cotidiano, la teoría ética no habrá dado un solo paso más allá de lo que alcanza la conciencia moral prefilosófica. Hay que aclarar aún en qué condiciones podemos afirmar que un enunciado normativo es válido. Y la estrategia que en este punto parece más natural y más verosímil consiste en asimilar el sentido de la validez del lenguaje moral al sentido de la validez del lenguaje descriptivo; o lo que es lo mismo, en asumir que, si son objetivamente válidos, los enunciados normativos deben tener un *valor de verdad*, como el que tienen los enunciados descriptivos o las proposiciones. Sin embargo, Habermas considera totalmente errónea esta forma de fundamentación, que es la que desarrollan las teorías éticas *intuicionistas*. Para Habermas, la hipótesis de que el lenguaje moral tiene una pretensión de racionalidad que puede fundamentarse filosóficamente *no nos compromete* con la asimilación de los enunciados normativos a enunciados descriptivos.<sup>56</sup> Al contrario, la asimilación de ambos tipos de enunciados tiene consecuencias epistemológicas y ontológicas insostenibles (que, de rechazo, refuerzan las posiciones no cognitivistas).

Habermas recurre a la teoría intuicionista de G. E. Moore sobre las propiedades morales como propiedades “no naturales” para ilustrar estas dificultades.<sup>57</sup> De acuerdo

---

<sup>55</sup> Habermas, EDE, p. 195.

<sup>56</sup> Habermas, Diskursethik, p. 62.

<sup>57</sup> cf. G. E. Moore, *Principia ethica*, op. cit., cap. 1, 7; Habermas, Diskursethik pp. 62-63. En el ámbito filosófico alemán, el intuicionismo ético está representado principalmente por M. Scheler o N. Hartmann. Sobre las dificultades del intuicionismo, cf. también R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt, 1983, pp. 54 y sigs. Una crítica muy aguda (y muy irónica) del intuicionismo de Moore puede

con Moore, si una proposición como “x es bueno moralmente” (siendo x una acción o una persona) ha de considerarse objetivamente (o intersubjetivamente) válida, entonces debe analizarse por analogía con una proposición como “x es amarillo”. La condición para declarar verdadera esta última proposición es, obviamente, que se dé en el objeto x la propiedad de ser amarillo, de tal modo que la proposición se corresponda con el estado de cosas expresado, en el sentido de la *teoría de la verdad como correspondencia*, sobre la que luego volveremos. Pues bien, si quisiéramos analizar del mismo modo la proposición “x es bueno”, tendríamos que admitir una propiedad (la “bondad”) que también inhiriese en el objeto, formando un estado de cosas al que “correspondiese” nuestra proposición, que en tal caso sería verdadera. Pero esta analogía entre propiedades físicas y propiedades morales no puede ocultar que hay entre ambos ejemplos un buen número de diferencias importantes. A diferencia del color amarillo (u otras propiedades semejantes), la “bondad” *no es una propiedad natural*, puesto que obviamente no es accesible a ninguno de los sentidos de que disponemos para captar las cualidades naturales de los objetos. Si pese a todo debe considerarse como una propiedad de los objetos, habría que admitir también alguna facultad especial que nos permitiera percibir o captar de algún modo dicha propiedad, y que a su vez tendría que ser diferente de nuestra capacidad de percepción *empírica*. Como se ve, la interpretación de “las pretensiones de validez de los argumentos morales según el modelo de la verdad de las proposiciones”<sup>58</sup> exige asumir enormes cargas ontológicas y epistemológicas.

Los autores intuicionistas están dispuestos a asumirlas: admiten “propiedades no naturales” a las que corresponden “intuiciones no sensibles”. En cambio, Habermas prefiere prescindir de toda esta multiplicación de propiedades y facultades especiales. Para ello propone interpretar la función gramatical del predicado “justo” o “correcto normativamente” (equivalente a *richtig* en alemán, o a *right* en inglés) por analogía con “verdadero”, en lugar de asimilarla a la función de predicados como “amarillo”. Los términos que expresan propiedades empíricas cualifican *objetos*, mientras que los términos “verdadero” o “correcto” sólo son aplicables a *enunciados*. Empleando la terminología de Tarski, diríamos que estos adjetivos son expresiones de un *metalenguaje* que se refieren a proposiciones de un *lenguaje-objeto* (y no directamente a

---

leerse también en A. McIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, 2004, cap. 2. Esta crítica también se basa en el rechazo de las propiedades morales como propiedades presuntamente objetivas pero “no naturales”.

<sup>58</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 62.

objetos). Decimos de un objeto que es amarillo, redondo o blando, pero sólo atribuimos la cualidad de verdaderos o falsos a los *enunciados* “x es amarillo”, “x es redondo” o “x es blando”. Pues bien, del mismo modo, el predicado “correcto” se aplica a enunciados normativos, es decir: a imperativos o enunciados que expresan obligaciones. Habermas establece este paralelismo comparando las proposiciones:

Es verdad (es el caso) que ‘p’

Es correcto (obligatorio) que ‘h’

siendo ‘p’ un enunciado como “Esta mesa es amarilla”, y ‘h’ un enunciado como “En determinadas circunstancias se debe mentir.”<sup>59</sup> El predicado “correcto” (y su contrario: “incorrecto”) no expresa una propiedad de los objetos, sino una *pretensión de validez* de ciertos enunciados, precisamente los enunciados normativos.

Sin embargo, este análisis de los conceptos de “verdad” y “corrección normativa”, que los distingue de todos los predicados que corresponden a propiedades naturales (colores, formas geométricas, etc.), exige completarse con un análisis de sus diferencias. Pues, en efecto, verdad y corrección normativas son conceptos análogos en tanto que pretensiones de validez, pero su sentido y su fundamentación son diferentes. Para comprender estas semejanzas y diferencias, en las próximas páginas abordaremos la crítica de Habermas al concepto tradicional de verdad como correspondencia y su propuesta de una teoría consensual de la verdad. Analizaremos a continuación algunas implicaciones epistemológicas de este enfoque, que se opone asimismo al primado de la

---

<sup>59</sup> Op. cit., p. 63. El ejemplo de enunciado normativo que propone aquí Habermas no es muy esclarecedor. Por lo pronto, que una acción sea correcta puede significar que sea *obligatoria*, pero también simplemente que está *permitida*. Habermas no distingue suficientemente ambos sentidos. Y en realidad, el concepto mismo de “enunciado normativo” resulta en sus textos bastante confuso, debido a que incluye tanto imperativos (“¡Devuélveme el dinero!”) como juicios de valor (“Es bueno devolver los préstamos”) o enunciados que expresan obligaciones (“Se debe devolver los préstamos”). El modelo que Habermas privilegia con sus ejemplos es el de los enunciados que expresan obligaciones (en alemán, *Sollsätze*), y a él deben poder traducirse los otros dos tipos. Esto implica que el tipo normal de imperativos corresponde a los imperativos que tienen un respaldo normativo (frente a los que expresan meras pretensiones de poder). Cf. Habermas, WT, pp. 147-148; “Rationalität der Verständigung”, en: WR, pp. 116-121; cf. también R. Alexy, *Theorie des juristischen Argumentation*, op. cit., pp. 141-146. Por otro lado, J. Heath señala que en las argumentaciones sólo pueden intervenir enunciados con pretensión de *verdad*: en un discurso práctico no examinamos la pretensión de corrección de un imperativo como “¡Haz x!”, sino la *pretensión de verdad* de un enunciado como “Es correcto hacer x.” En consecuencia, Heath propone renunciar al concepto de “pretensión de corrección” y analizar los enunciados normativos por analogía con enunciados en que aparecen expresiones *modales*: unos y otros tienen una pretensión de verdad, pero esto no significa que pretendan “reflejar” un universo de “hechos” (morales en un caso, modales en el otro). Aquí no nos adentraremos en esta crítica, que sin embargo puede tener consecuencias muy importantes para la ética del discurso. Cf. J. Heath, *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge (Mass.), 2003, pp. 189-195.

*evidencia* como criterio de verdad; y finalmente veremos cómo la teoría consensual de la verdad puede extenderse fácilmente al análisis de los criterios de validez del lenguaje normativo. Este último aspecto nos permitirá conectar la teoría consensual de la verdad con la ética del discurso.

## *2. Los problemas de la teoría de la verdad como correspondencia y la propuesta de una teoría consensual de la verdad.*

La teoría de la verdad como consenso es independiente, en principio, del desarrollo de una ética discursiva. Puede interpretarse como una respuesta a las dificultades de las concepciones tradicionales de la verdad como correspondencia y como evidencia; dificultades que se agravan o, al menos, quedan de manifiesto con especial claridad a partir del “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea. Comencemos con las dificultades de la concepción tradicional de la verdad como correspondencia. Debemos a Aristóteles (*Metafísica*, 1011b) la primera formulación de esta concepción: “decir de lo que es, que es; y de lo que no es, que no es, es verdadero”. Esta formulación es completamente trivial, y no parece entrañar ninguna dificultad. En la Edad Media, Tomás de Aquino dio a la concepción aristotélica una formulación más precisa, y que ha llegado a ser canónica: “la verdad es la adecuación del intelecto con la cosa” (*S. Th.* I, q. 16, a. 2). Ahora bien, esta segunda formulación ya no es tan trivial ni tan problemática como la aristotélica. Entraña una dificultad importante, que se revela cuando se analiza con más detalle el término “adecuación” (o “correspondencia”) que aparece en la definición. Pues a pesar de su apariencia trivial, el concepto de “correspondencia” es inaplicable a la relación de las proposiciones con la realidad. Para mostrarlo, nos bastará con indicar las dificultades en que se ve envuelta una de las versiones más consecuentes de la teoría de la verdad como correspondencia: la concepción de la verdad como “copia” [*Abbild*] que Wittgenstein expone en el *Tractatus*.<sup>60</sup> Para aclarar el concepto de verdad, Wittgenstein extiende directamente, sin mediaciones, a la relación entre las proposiciones y los “hechos” que expresan la relación de copia que existe entre, por ejemplo, un retrato y la persona retratada: “La

---

<sup>60</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, 1999.

proposición es una imagen [*Bild*] de la realidad” (*Tractatus*, 4.01). Utilizando la distinción de Peirce entre índices, iconos y símbolos, podríamos decir que este enfoque asimila las relaciones *simbólicas* (que se caracterizan por ser enteramente convencionales) a las relaciones *icónicas*, o relaciones de semejanza. Por consiguiente, esta concepción sólo puede resultar convincente cuando se aplica a proposiciones muy simples y que expresan hechos relativamente simples también. Por ejemplo, Wittgenstein afirma (*Tractatus*, 4.012) que el hecho de que ‘a’ está a la izquierda de ‘b’ queda reflejado o “copiado” en la proposición “aRb”, de modo no muy diferente a como quedaría plasmado en un dibujo o en una fotografía. A partir de aquí, y mediante un proceso de progresiva estilización de las relaciones icónicas (comparable al paso de la escritura jeroglífica a la alfabética, como señala Wittgenstein en el párrafo 4.016), debería ser posible alcanzar el nivel del lenguaje simbólico.

Pero lo cierto es que no resulta nada convincente este intento de interpretar como una relación icónica la relación de correspondencia del lenguaje con la realidad. Austin señaló la dificultad insuperable de esta teoría: incurre en un error categorial al interpretar la referencia del lenguaje al mundo como una relación (de “correspondencia” o “copia”) que sólo puede darse entre objetos *físicos*. Por eso la teoría de la verdad como copia sólo es aplicable a aquellas expresiones lingüísticas en las que, como sucede en la expresión “aRb” del ejemplo de Wittgenstein, *los propios signos*, en tanto que realidades *físicas*, reproducen las relaciones que existen entre los objetos *físicos* designados. Y la prueba de hasta qué punto es inadecuada la relación de correspondencia para interpretar el sentido del predicado “verdadero” es el hecho de que, en el lenguaje ordinario, este predicado no se aplica a *ninguna* de las entidades de las que decimos que “se corresponden con”, “reproducen” o “copian” alguna otra cosa. Así como no decimos de las copias que son *verdaderas o falsas*, tampoco podremos decir que las proposiciones verdaderas son *copias* de aquello que expresan: “Un figura, una copia, una réplica, una fotografía – éstas nunca son verdaderas, en la medida en que son reproducciones, producidas por medios naturales o mecánicos: una reproducción puede ser cuidadosa o fiel (...) como lo puede ser un disco de gramófono o una transcripción, pero no verdadera como puede serlo un registro de actas”.<sup>61</sup>

Pero la relación de “correspondencia” no es el único aspecto problemático de la teoría tradicional de la verdad. También presenta dificultades importantes el análisis del

---

<sup>61</sup> J. L. Austin, “Truth”, en: *Philosophical Papers*, Oxford, 1979, p. 126.

*referente* de las proposiciones verdaderas. Una vez más, el lenguaje ordinario nos da una primera e importante indicación sobre este problema: lo que hace verdadera una proposición no son los *objetos* del mundo, sino los *hechos*. Empleando el célebre ejemplo de Tarski, diríamos que lo que hace verdadera la proposición “la nieve es blanca” no es la nieve, sino *el hecho de que* la nieve es blanca.<sup>62</sup> Y aunque una vez más esta distinción pueda parecer trivial, está muy lejos de serlo, pues tiene importantes implicaciones epistemológicas. En efecto, los *objetos* del mundo (la nieve) y los *hechos* (el hecho de que la nieve es blanca, por ejemplo) tienen propiedades completamente distintas. P. Strawson menciona algunas de ellas: “Los hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian; no son aquello sobre lo que son los enunciados. A diferencia de los acontecimientos que ocurren sobre la faz de la Tierra, los hechos no se presencian ni se oyen ni se ven, no se rompen ni se trastocan, no se interrumpen ni se prolongan, no se les da un puntapié, no se destruyen, no se los arregla ni tampoco hacen ruido”.<sup>63</sup> Estas indicaciones de Strawson pueden resumirse en la siguiente afirmación: los objetos son entidades *físicas*, pero los hechos no lo son. Están constituidos de otra materia ontológica, por decirlo así. Y con independencia de cuál sea el análisis ontológico exacto de los hechos, en el que no necesitamos entrar aquí, la distinción entre hechos y objetos tiene una importante implicación epistemológica: *no podemos acceder a los hechos si no es a través del lenguaje*. La mejor prueba de ello es que, cuando intentamos indicar cuál es el hecho al que corresponde una proposición verdadera, nos limitamos a *repetir* la proposición en cuestión. De nuevo podemos recurrir a Wittgenstein, que expresó este fenómeno con toda claridad: “El límite del lenguaje se muestra en que es imposible describir el hecho al que corresponde (...) una proposición sin repetir simplemente la proposición.”<sup>64</sup>

Pues bien, la teoría consensual de la verdad que propone Habermas permite resolver estas dificultades de la teoría de la verdad como correspondencia. Habermas

---

<sup>62</sup> Una manera de cuestionar esta tesis sería recurrir a expresiones distintas, y afirmar, por ejemplo, que lo que hace verdadera la proposición “la nieve es blanca” no es el hecho de que la nieve es blanca, sino algo como “la blancura de la nieve”, etc. Tugendhat argumenta, sin embargo, que ninguna de estas expresiones alternativas es más clara que la expresión *proposicional* del estado de cosas en cuestión. Es más, estas expresiones alternativas sólo reciben su sentido de dicha expresión proposicional, que por tanto debe considerarse primaria. Esto confirma que no podemos representarnos los hechos o estados de cosas si no es *proposicionalmente* (lo cual constituye un contundente argumento a favor del “giro lingüístico”). Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1976, lecciones IX y X (especialmente pp. 171-172.)

<sup>63</sup> P. F. Strawson, “Verdad”, en: J. A. Nicolás / M. J. Frápoli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, 1997, pp. 288-289; cf. también Habermas WT, pp. 132-133.

<sup>64</sup> L. Wittgenstein, “Culture and value”, en: S. Blackburn / K. Simmons (eds.), *Truth*, Oxford, 2003, p. 110.

admite la distinción ontológica de hechos y objetos, y sobre todo su consecuencia epistemológica, según la cual no podemos acceder a la realidad si no es a través del lenguaje: “La relación de correspondencia entre los enunciados y la realidad sólo puede determinarse a su vez por medio de enunciados.”<sup>65</sup> Con esto, Habermas se suma al “giro lingüístico” que caracteriza a dos de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX, la corriente *analítica* y la corriente *hermenéutica*, y que toma precisamente esta premisa como punto de partida. Si hubiera que reducir el “giro lingüístico” a una sola tesis, podría ser ésta: el carácter lingüísticamente estructurado (o *pre-estructurado*<sup>66</sup>) de nuestra experiencia. Ahora bien, el “giro lingüístico” impone una revisión profunda del concepto de verdad. Si no tenemos un acceso directo al “mundo”, un acceso no mediado por el lenguaje, esto implica que sólo nos es posible determinar la verdad de una proposición mediante *argumentos*, es decir, mediante *otras proposiciones*. Si se acepta el “giro lingüístico”, el concepto de verdad ya no puede definirse en términos de *correspondencia* del lenguaje con la realidad. Habermas propone, por consiguiente, redefinirlo mediante las *condiciones de aceptabilidad racional* de una proposición en un discurso argumentativo. Es verdadera la proposición aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo, o como Habermas lo expresa:

“De acuerdo con esta concepción, puedo [*darf*] atribuir un predicado a un objeto (...) si cualquier otro que *podiera* iniciar un diálogo conmigo *atribuyese* el mismo predicado al mismo objeto. Para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, hago referencia al juicio de los otros. (...) La condición para la verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros”.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Habermas, WT, p. 133. Más recientemente, cf. por ejemplo Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung”, en: WR, pp. 236 y sigs.

<sup>66</sup> No entraré a considerar en detalle este asunto, pero la diferencia entre ambos términos no es irrelevante. Una teoría del conocimiento según la cual nuestra experiencia está *ya siempre* pre-estructurada por el lenguaje tiene necesariamente consecuencias contextualistas y relativistas, pues obliga a concluir que nuestra experiencia no puede rebasar ni revisar el marco lingüístico de la comunidad cultural a la que pertenecemos. No obstante, también es posible una teoría del conocimiento según la cual nuestra experiencia está ya siempre estructurada lingüísticamente, pero no de un modo determinista, sino de un modo tal que admite la *corrección* a partir de lo que Habermas llama “procesos de aprendizaje intramundanos”, que pueden nutrirse de experiencias subjetivas y de procesos dialógicos intersubjetivos (cf. por ejemplo Habermas, PDM, p. 379). La primera concepción del conocimiento, que impone a la experiencia una especie de determinismo lingüístico e histórico, es característica del segundo Heidegger y las corrientes que parten de él. La otra corresponde a la teoría del propio Habermas. Por otra parte, C. Lafont sostiene que la filosofía teórica de Habermas sucumbe, en el fondo, al historicismo y el determinismo lingüístico de Heidegger y la hermenéutica. Cf. C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, 1993.

<sup>67</sup> Habermas, WT, pp. 136-137.

Otra forma de expresar la intuición básica de la teoría consensual de la verdad es afirmar que sólo podremos considerar verdadera una proposición en la medida en que cuente con *buenos argumentos* a su favor. Sin embargo, esto no implica que el resultado de cualquier diálogo deba considerarse aceptable, o que cualquier proposición que cuente con el asentimiento de una comunidad de hablantes pueda considerarse verdadera. Para evitar estas consecuencias, Habermas exige que los discursos argumentativos cumplan ciertas condiciones formales, capaces de garantizar la racionalidad de sus resultados.<sup>68</sup> Más adelante examinaremos con detenimiento cuáles son esas condiciones, que Habermas caracteriza como “propiedades de una situación ideal de habla”<sup>69</sup> (y que, como veremos, no son iguales para los discursos teóricos y para los discursos prácticos). Por el momento, nos basta señalar que dichas condiciones cumplen una doble función: garantizan que el intercambio de argumentos tiene lugar de un modo *simétrico* entre todos los participantes; y neutralizan la influencia de todos los factores *externos* a la argumentación que pudieran condicionar sus resultados. Así, cuando los discursos argumentativos cumplen estas condiciones normativas podemos estar seguros de que su resultado obedecerá únicamente a la fuerza de las razones, o como Habermas suele decir, a la “coacción sin coacciones del mejor argumento.”<sup>70</sup>

Pero la aceptación del giro lingüístico no afecta sólo a la teoría de la verdad como correspondencia. Sus consecuencias epistemológicas son igualmente relevantes para todas aquellas teorías (características del paradigma de la tradición filosófica que va de Descartes a Husserl<sup>71</sup>) que ven en la *evidencia* subjetiva el más fiable criterio de verdad. La teoría consensual de la verdad mantiene, en efecto, una actitud polémica hacia las teorías de la evidencia. Contra el primado epistemológico de la evidencia, Habermas sostiene que incluso las certezas más incontestables de un sujeto sólo pueden reclamar validez a título de *argumentos* en un discurso en el que intervienen otros sujetos, a los que es necesario convencer de ellas con buenas razones. Sólo mediante su fundamentación argumentativa puede la certeza reclamar validez ante otros sujetos; e incluso para el propio sujeto que tiene la evidencia, sólo los argumentos pueden

---

<sup>68</sup> Op. cit., pp. 174 y sigs.

<sup>69</sup> Op. cit., p. 177.

<sup>70</sup> Cf. por ejemplo Habermas, WT, p. 144.

<sup>71</sup> Como ya hemos indicado, Habermas toma de Apel una interpretación general de la historia de la filosofía que distingue tres grandes periodos o “paradigmas”: el paradigma *metafísico* de la Antigüedad y la Edad Media, el paradigma de la *filosofía de la conciencia*, típico de la Edad Moderna y que alcanza hasta Husserl; y el paradigma *lingüístico* que se impone en el siglo XX. Cf. Apel, “Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?”, *op. cit.*

transformarla en un *saber* o en una *convicción*.<sup>72</sup> Habermas reconoce que esta idea puede parecer extraña si, como suele hacerse, se toma como referente para las discusiones epistemológicas la percepción de objetos y su expresión en primera persona del singular, en enunciados del tipo “Frente a mí veo un objeto *x*” o “Esta pelota es roja”, o del tipo de los enunciados protocolares de los positivistas del Círculo de Viena. En tales casos, no cabe duda de que la evidencia subjetiva es la instancia de verificación de las proposiciones. Existe en estos ejemplos poco margen para la interpretación o la duda, y también, por tanto, para la argumentación o la necesidad de entendimiento intersubjetivo. Si una percepción resulta ser falsa, su corrección no depende principalmente de un proceso argumentativo, sino más bien de *una nueva percepción* (como sucede, por ejemplo, cuando en lugar de un objeto *x*, de pronto caigo en la cuenta de que ante mí tengo un objeto *y*).<sup>73</sup> Pero este primado epistemológico de la evidencia frente a la argumentación desaparece tan pronto como pasamos a considerar otros ejemplos, que a juicio de Habermas son mucho más relevantes para la teoría del conocimiento.<sup>74</sup> Entre estos ejemplos más fructíferos cita Habermas “las proposiciones generales existenciales, las proposiciones condicionales irreales, las proposiciones con un índice temporal, etc.”<sup>75</sup> Éstas son, en efecto, proposiciones más relevantes para la epistemología, puesto que son el tipo de proposiciones que forman parte de las teorías científicas. Y en estos casos, la evidencia pierde su primacía epistemológica: sin duda, nuestra aceptación de una proposición como “Todos los cisnes son blancos” o como “Los fenicios llegaron a la Península Ibérica hace algo más de 3000 años” no puede fundarse en la evidencia subjetiva, sino más bien en *argumentos* basados en datos, en indicios. Es verdad que las argumentaciones también se apoyan en experiencias, por

---

<sup>72</sup> Habermas, WT, p. 144: “El saber y la convicción extraen su ‘fuerza’ de las fundamentaciones que he dado o puedo dar (o al menos, que creo poder dar). El apoyo inmediato de estas ‘certezas’ es la argumentación, no la experiencia.” La excepción a este principio son las *certezas de fe* religiosas, que Habermas (p. 142) vincula a *la confianza en la veracidad* de otro sujeto, y que podemos dejar de lado para nuestra argumentación.

<sup>73</sup> Este argumento sirve también para diferenciar la evidencia objetiva del mero sentimiento subjetivo de certeza: sobre esto cf. K.-O. Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, *op. cit.*, p. 50: “(...) la evidencia sólo puede hacerse patente como *mero sentimiento de evidencia* corrigiéndola con la evidencia fenoménica objetiva”. El mismo argumento sirve a Husserl para afirmar lo que podríamos llamar la “irrebasabilidad” de la evidencia como criterio de verdad, cf. E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, México, 1982, lección cuarta.

<sup>74</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 80.

<sup>75</sup> *Loc. cit.* Más radicalmente que Habermas o Apel, K. Popper concibe incluso las proposiciones elementales como proposiciones *interpretadas, hipotéticas, falibles*, debido al carácter “disposicional” de los términos universales. Decir “Esta pelota es roja” equivale a *predecir* que el objeto en cuestión seguirá comportándose en el futuro como una *pelota* y como una *pelota roja*. De este modo, Popper difumina casi completamente la diferencia entre proposiciones singulares y proposiciones hipotéticas universales. Cf. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Apéndice X, Madrid, 2001, pp. 392 y sigs.

ejemplo en la percepción de los *indicios* que encuentran los arqueólogos en sus excavaciones; pero son los argumentos las que deciden la verdad de una proposición, incluso si al argumentar recurrimos a experiencias perceptivas:

“Ciertamente, en el contexto de una argumentación puede recurrirse también a la experiencia. Pero el recurso metódico a la experiencia, por ejemplo en un experimento, sigue dependiendo a su vez de interpretaciones que sólo pueden acreditar su validez en el discurso. Las experiencias *apoyan* la pretensión de verdad de las afirmaciones (...). Pero una pretensión de verdad sólo se puede *desempeñar* mediante argumentos. Una pretensión *fundada* en la experiencia no es aún, ni mucho menos, una pretensión *fundamentada*.”<sup>76</sup>

No necesitamos proseguir aquí el examen de las implicaciones epistemológicas del giro lingüístico y de la teoría consensual de la verdad. Para nuestros propósitos lo más importante de la redefinición del concepto de verdad que propone Habermas es el hecho de que puede aplicarse fácilmente al análisis de otras pretensiones de validez distintas de la validez veritativa. Podemos considerar verdaderas, o al menos provisionalmente corroboradas o justificadas, sólo aquellas proposiciones que cuentan con *buenos argumentos*, es decir, aquellas proposiciones que suscitan el asentimiento, fundado en razones, de una comunidad de comunicación. Ahora bien, esta misma definición puede aplicarse a las pretensiones de validez de los lenguajes no descriptivos. Habermas ha subrayado desde el primer momento la aplicabilidad de su teoría consensual a ámbitos de discurso diferentes de la razón teórica, y en concreto a la ética: “La teoría consensual de la verdad tiene la ventaja de identificar la verdad y la corrección normativa como pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo, sin borrar al mismo tiempo las diferencias lógicas que existen entre discursos teóricos y discursos prácticos”.<sup>77</sup> En efecto, la pretensión de validez del lenguaje normativo puede definirse de forma *análoga* a la pretensión de verdad, pero variando el tipo de enunciados. Si la verdad es la “pretensión de validez que vinculamos a nuestros enunciados al afirmarlos”<sup>78</sup>, la *corrección normativa* [*Richtigkeit*] sería la

---

<sup>76</sup> Habermas, WT, p. 135. Esta cita de Habermas no muestra, sin embargo, que la cuestión del primado epistemológico de la evidencia o de la argumentación (indisociable de la cuestión acerca del primado ontológico de la *conciencia* o del *lenguaje*) entra en este punto en una aporía difícil de resolver. Por un lado, parece que las argumentaciones sólo son convincentes si se apoyan en experiencias y evidencias; por otro lado, la evidencia sólo convence si está bien fundada en argumentos. La teoría consensual de la verdad no ha logrado nunca salir de este círculo.

<sup>77</sup> Habermas, WT, p. 149.

<sup>78</sup> Op. cit., p. 129.

pretensión de validez que vinculamos a nuestras *normas*, nuestros imperativos o nuestras exigencias. Y si podemos considerar justificada una proposición descriptiva que cuente a su favor con buenos argumentos, de igual modo podemos considerar cumplida o “desempeñada” [*eingelöst*] la pretensión de corrección de un enunciado normativo (un imperativo o una norma) en la medida en que dispongamos de *buenos argumentos* que lo justifiquen. Así, Habermas logra, con su teoría consensual, dos objetivos importantes para una teoría general de la racionalidad: definir un concepto de validez más amplio que la verdad proposicional (que sólo sería *uno* de sus tipos); y definir el cumplimiento de las distintas pretensiones de validez por referencia a argumentos, y no a evidencias subjetivas incontrolables o a relaciones de correspondencia totalmente metafóricas.

En seguida veremos que, a pesar de que Habermas formula su teoría consensual inicialmente como una teoría *de la verdad*, lo cierto es que sus tesis serán especialmente fecundas en el ámbito de la racionalidad práctica. Como teoría de la verdad, en cambio, la teoría consensual se enfrenta a serias dificultades. Antes de proseguir con la ética del discurso, nos desviaremos por un momento de nuestra argumentación para considerar brevemente algunas de esas dificultades.

### *3. Excurso: los problemas de la teoría consensual de la verdad y la reformulación de Habermas en “Verdad y justificación” (1999).*

La teoría que Habermas presenta en el ensayo de 1972 titulado “Teorías de la verdad” toma como punto de partida, como hemos visto, la imposibilidad de contrastar directamente la correspondencia de las proposiciones con los estados de cosas que expresan. Dado que sólo nos es posible determinar la verdad de una proposición mediante otras proposiciones, la verdad queda redefinida mediante las condiciones de aceptabilidad racional: es verdadera la proposición aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo que cumpla ciertas condiciones formales. La verdad queda, así, reinterpretada como aceptabilidad racional en condiciones discursivas ideales. Pero aunque la teoría consensual de la verdad resuelve algunos problemas de las

otras concepciones con las que Habermas (y Apel<sup>79</sup>) la comparan sistemáticamente (la teoría de la verdad como *correspondencia* y como *evidencia*), no cabe duda de que, a su vez, la teoría consensual entraña un buen número de dificultades. Quizás todas ellas pueden resumirse en una: en las exposiciones de Habermas, nunca termina de aclararse si se ofrece una *definición* de la verdad o un *criterio* de verdad. Esta falta de claridad se muestra, por ejemplo, en una formulación que ya hemos citado, y que puede referirse tanto a la definición de la verdad como a los criterios de verdad: “La condición para la verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros.”<sup>80</sup> Esta ambigüedad no es, desde luego, insignificante. Si se interpreta que Habermas propone un *criterio* de verdad, cabría resumir su teoría consensual en una afirmación como ésta: en el acuerdo intersubjetivo disponemos de un criterio muy fiable de la verdad de una proposición, puesto que es improbable que sea falsa una proposición en la que coinciden todos los participantes en un discurso. En cambio, si se interpreta la teoría consensual como una *definición* del concepto de verdad, habría que resumirla en una afirmación como esta otra: son verdaderas las proposiciones que cuentan con el asentimiento racional de la comunidad de comunicación, al menos en ciertas condiciones discursivas ideales. En esta segunda interpretación, la verdad *se identificaría con la justificación racional* en condiciones ideales.<sup>81</sup>

Sin embargo, si se admite esta segunda interpretación de la teoría, cabe objetar que esta definición no recoge algunas intuiciones que asociamos al concepto de verdad. En su crítica de la teoría consensual, Cristina Lafont señala *dos* propiedades que el concepto de verdad no comparte con el de justificación o aceptabilidad racional, y que la teoría consensual de la verdad pasa por alto: la *incondicionalidad* y la *codificación binaria*<sup>82</sup>. A diferencia de la “aceptabilidad racional”, asociamos al concepto de verdad un momento de incondicionalidad: una proposición verdadera lo es *siempre e incondicionalmente*, mientras que, por el contrario, una proposición que consideramos justificada puede perder esta propiedad, por ejemplo a la luz de nuevas pruebas. Por eso tiene sentido decir que en el pasado una proposición era aceptable, convincente, etc., y

---

<sup>79</sup> Cf. Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, *op. cit.*; “Husserl, Tarski o Peirce?”, en: J. A. Nicolás / M. J. Frápoli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, 1997; “Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik”, en: M. Benedikt, R. Burger (eds.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, 1986.

<sup>80</sup> Habermas, WT, p. 137.

<sup>81</sup> Ésta es la posición que asume Apel, siguiendo a Peirce. Cf. sobre esto Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung”, en: WT, pp. 236 y sigs.

<sup>82</sup> C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1999, p. 293.

ahora ha dejado de serlo; y en cambio, no diríamos que en el pasado una proposición “era verdadera”, y ahora ha dejado de serlo. Y por otro lado, la justificación admite una gradación que, sin embargo, es incompatible con la codificación estrictamente binaria del concepto de verdad: podemos decir que una proposición está mejor o peor fundada, o que está más o menos justificada, pero no tendría sentido decir que una proposición es “más o menos verdadera”, pues sólo puede ser verdadera o falsa.

A la luz de estas diferencias entre verdad y aceptabilidad, o entre verdad y justificación, puede afirmarse que la teoría consensual de la verdad ofrece a lo sumo un *criterio* de verdad, pero no una *definición* de este concepto. Pero si se admite esta conclusión, no está claro que la teoría de la verdad como consenso pueda funcionar independientemente de esas otras concepciones de la verdad que Habermas y Apel declaran superadas. Pues el consenso parece ser un criterio de verdad que sólo puede cumplir su función si se presupone una definición del concepto de verdad *distinta* del propio criterio. Tenemos buenas razones para afirmar que es verdadera una proposición a la que dan su asentimiento todos los participantes en un discurso, pero la aceptación de la proposición por parte de éstos dependerá, a su vez, de que sea posible hacer valer a favor de la proposición algo diferente del hecho de ser aceptada por ellos. Por ejemplo, su aceptación dependerá de que existan ciertas *evidencias* a favor de la proposición, o de que la proposición parezca *corresponderse* de algún modo con los hechos que describe, con lo que nos vemos conducidos nuevamente al terreno de las teorías de la verdad como correspondencia y como evidencia. La verdad es irreductible a la justificación aunque admitamos lo que Habermas llama la “relación interna entre verdad y justificación”<sup>83</sup>, esto es, aunque admitamos que sólo podemos afirmar la verdad de una proposición mediante argumentos, y por tanto apoyándonos en otras proposiciones. La teoría consensual de la verdad ofrece, así pues, sólo un criterio de verdad, y no una definición de este concepto; y presupone además alguna otra teoría de la verdad, de la que depende el funcionamiento del criterio que ella ofrece.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung”, en: WR, p. 247.

<sup>84</sup> Para la crítica de la teoría consensual de la verdad podríamos citar una lista interminable de artículos y libros. A título de muestra, cf. por ejemplo A. Wellmer, “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?”, en: A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989; A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986; E. Tugendhat, “Sprache und Ethik”, en: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1992; R. Alexy, “Probleme der Diskurstheorie”, en: *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt, 1995. Incluso se podría recurrir al propio Kant para apoyar estas críticas. En la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta el acuerdo intersubjetivo como un *criterio* de verdad, pero no como una definición de este concepto. Kant acepta la definición clásica de la verdad como “conformidad del conocimiento con su objeto” (A58/B82). Por otra parte, el acuerdo intersubjetivo es una prueba de la verdad de un juicio, puesto que “parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios

Habermas no ha ignorado este problema. En una de sus obras más importantes de los últimos años, *Verdad y justificación* (1999), ha intentado dar cuenta de la diferencia entre los dos conceptos que dan título al libro salvando al mismo tiempo la intuición básica de la teoría consensual, a saber: la idea de que *sólo* mediante *justificaciones argumentadas* podemos fundamentar la *verdad* de las proposiciones.<sup>85</sup> Simplificando un tanto las cosas, podemos resumir como sigue la posición reciente de Habermas. La verdad de una proposición sólo se fundamenta discursivamente, en un proceso de intercambio de argumentos cuya racionalidad viene garantizada por las condiciones formales en las que el diálogo se lleva a cabo (es decir, viene garantizada por la aproximación del diálogo a una situación ideal de habla). Pero es obvio que ni necesitamos ni podemos poner constantemente en cuestión cada una de las proposiciones que componen nuestro saber acerca del mundo. Las argumentaciones (o “discursos”) sólo se inician cuando queda perturbada *alguna* de las certidumbres sobre las que discurre normalmente la acción o la interacción. Cuando eso sucede, las certezas dejan de ser tales para adquirir la condición de hipótesis: “Las certezas de la acción que han sido perturbadas se transforman, en el nivel de la argumentación, en controvertidas pretensiones de validez para enunciados hipotéticos.”<sup>86</sup> Pero cuando la argumentación cesa, esas proposiciones provisionalmente corroboradas adquieren de nuevo la condición de *certezas para la acción*. Esto se debe a que, en general, la acción sólo puede basarse en *certezas*, y no en *hipótesis*. Puedo proyectar un curso de acción contando con algún dato del que no tengo certeza, pero sólo puedo hacerlo sobre el trasfondo de un conjunto masivo de certidumbres que no pongo en cuestión. Por ejemplo, puedo caminar hacia la estación sin estar seguro de a qué hora sale el tren. Mi acción no queda imposibilitada por basarse en una premisa incierta o hipotética. Pero quedaría anulada si también me detuviese a considerar si el suelo que piso es real, o si el mundo existe, o si no será todo una ilusión producida por un “dios engañador” cartesiano. Si estas dudas aparecieran, la acción quedaría suspendida para dar paso a un discurso en el que se dirimiesen todas esas pretensiones de validez cuestionadas. La

---

residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio.” (A821/B849)

<sup>85</sup> Cf. Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung”, en: WR, p. 236; y también “Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende”, igualmente en: WR, pp. 7-65.

<sup>86</sup> Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung”, en: WR, p. 254. Un esbozo de esta reciente posición de Habermas aparece ya en un texto de 1985: cf. Habermas, *Entgegnung*, p. 352: “El hecho de que nuestras razones sean realmente buenas razones y basten para que nos cercioremos de la verdad, no cambia la circunstancia de que, por principio, aquello que tenemos por – definitivamente – verdadero se revele alguna vez como error.”

mutación de las certezas en hipótesis implica, precisamente, la suspensión de la acción y el inicio del discurso argumentativo. Así pues, distinguiendo entre el plano del discurso argumentativo y el plano de la acción, y mostrando cómo ambos planos remiten constantemente el uno al otro, la teoría consensual de la verdad puede incorporar lo que podemos llamar una *corrección realista*, capaz de dar cuenta de las diferencias entre la incondicionalidad de la verdad y la falibilidad de lo que sólo está provisionalmente justificado. Las proposiciones que en el nivel de la argumentación no pasan de ser *hipotéticas* se tornan *ciertas* en el nivel de la acción, y siguen siéndolo mientras no queden desmentidas o perturbadas, obligando a reiniciar discursos que diriman su pretensión de validez.<sup>87</sup>

Cabe preguntarse si esta nueva versión de la teoría consensual de la verdad que Habermas publica en 1999 resuelve realmente las dificultades de la primera versión de 1972, o si simplemente las reproduce de otra forma, o las desplaza hacia otro nivel. Si el problema era hasta ahora la relación entre el acuerdo, la evidencia y la correspondencia entre proposiciones y hechos, en esta última versión sigue siendo necesario aclarar mejor la relación entre las certezas del mundo de la vida y las hipótesis de los discursos argumentativos, pues las argumentaciones se apoyan en esas mismas certezas del mundo de la vida que, sin embargo, deberían fundamentar a su vez. El problema de la mediación entre el consenso y los otros criterios de verdad (por ejemplo, la evidencia) se reproduce en la relación entre las certezas de la acción y las hipótesis de la argumentación. Pero para nuestros propósitos no necesitamos abordar este asunto, pues como vamos a ver a continuación, estas dificultades de la teoría consensual de la verdad no aparecen cuando esta teoría se aplica al ámbito de la razón práctica, es decir, al análisis de las condiciones de validez del lenguaje normativo.

---

<sup>87</sup> Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, 1995, p. 153: “(...) Sólo cuando pese a su falibilidad tenemos *incondicionalmente* los enunciados por verdaderos, estamos también dispuestos, sobre la base de esas convicciones, a construir puentes y a subir a los aviones, y en general a asumir los riesgos de la acción. Este sentido de incondicionalidad (...) es el que da expresión a la diferencia entre verdad y aceptabilidad racional.”

#### 4. La teoría consensual de la corrección normativa.

##### 4.1. El razonamiento práctico: la idea de imparcialidad y el paralelismo entre inducciones teóricas y justificaciones prácticas.

Podemos regresar ahora al terreno de la teoría ética. Como hemos visto, la pretensión de validez del lenguaje normativo puede definirse análogamente a la verdad: la *corrección* sería, según esto, la pretensión de validez que vinculamos a nuestras *normas* o nuestras exigencias. Y si podemos considerar provisionalmente verificado o justificado un enunciado descriptivo que cuente a su favor con buenos argumentos, de igual modo podemos considerar “desempeñada” [*eingelöst*] la pretensión de corrección de un enunciado normativo (un imperativo o una norma) en la medida en que dispongamos de *buenos argumentos* que lo justifiquen. Al analizar de este modo la pretensión de corrección del lenguaje normativo, Habermas se atiene a una posición cognitivista o racionalista, al tiempo que evita asumir los compromisos ontológicos y epistemológicos del intuicionismo ético. Para fundamentar la pretensión de objetividad del lenguaje moral no necesitamos presuponer facultades cognitivas *no sensoriales*, ni propiedades *no naturales*, ni una relación de *correspondencia* entre nuestros enunciados y dichas propiedades, ni el recurso a *evidencias* morales. Es más: a la luz de la nueva perspectiva que abre la teoría consensual, cabe preguntarse si todos esos supuestos intuicionistas no constituyen una reconstrucción totalmente errada de nuestras intuiciones prefilosóficas. A este respecto es interesante una observación de Toulmin, que cita Habermas: “La ‘corrección’ [*rightness*] no es una propiedad [ni en el sentido de las propiedades naturales, ni en el de las propiedades “no naturales” de Moore, JLL]; y cuando he preguntado a dos personas qué curso de acción era el correcto no les preguntaba por una propiedad – lo que quería saber era si había alguna razón para escoger un curso de acción en lugar de otro.”<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> S. Toulmin, citado en: Habermas, *Diskursethik*, p. 63. Esta observación es interesante metodológicamente, ya que implica la posibilidad de modificar la conciencia moral común a partir de los resultados de la teoría filosófica. Precisamente porque no se sostiene filosóficamente la concepción de las propiedades morales como propiedades “no naturales”, la conciencia moral común debería aprender a interpretar su propia pretensión de objetividad de un modo distinto, por ejemplo considerando que una

Ahora bien, la cuestión que debemos abordar ahora es a qué podemos llamar una “buena razón” o un buen argumento en el ámbito del razonamiento práctico. Y a este respecto, Habermas establece un paralelismo entre los argumentos *inductivos* en cuestiones empíricas, y las *justificaciones* de normas. En el ámbito del conocimiento empírico existen argumentaciones no deductivas, que siguen reglas bien conocidas: las reglas de *inducción*. Podemos formular a partir de un número finito de casos, en los que constatamos que ciertos objetos tienen una determinada propiedad (“el cisne *a* es blanco”, “el cisne *b* es blanco”, etc.), una proposición general (“Todos los cisnes son blancos”). Es obvio que la conexión entre las premisas y la conclusión no es una conexión de necesidad, y por eso este razonamiento no es deductivo. Con todo, la proposición general obtenida por inducción cuenta con cierto grado de verosimilitud; o como también podríamos decir, puede considerarse que se trata de una proposición *razonable* o *bien fundada*. Pues bien, para determinar en qué consiste un buen argumento en una argumentación práctica, sería necesario hallar alguna regla equivalente a las reglas de inducción, una suerte de principio de generalización *práctico*. Éste es exactamente el modo en que Habermas aborda el problema:

“En el discurso teórico se salva la distancia entre las observaciones singulares y las hipótesis universales mediante diversos cánones de inducción. El discurso práctico requiere un principio-puente equivalente (...), un principio moral que cumpla, como regla de argumentación, *una función equivalente al principio de inducción* en el discurso de las ciencias empíricas.”<sup>89</sup>

Este planteamiento del problema parece, a primera vista, poco plausible, porque a pesar del paralelismo entre argumentaciones inductivas y justificaciones prácticas, hay una importante diferencia entre ambos tipos de razonamiento. El “principio-puente” equivalente al principio de inducción no se limita a obtener una generalización a partir de un número finito de casos *homogéneos*, sino que trata, más bien, de establecer *una* conclusión aceptable por todos los participantes en un discurso práctico, a partir de una *pluralidad* de intereses, opiniones y valoraciones *heterogéneas*, contrapuestas, o incluso antagónicas. Ya sólo por eso, parece difícil establecer una analogía convincente entre el

---

acción es correcta porque tiene de su parte buenas razones (y *no* porque encarna un orden objetivo de propiedades morales). Esto es un buen ejemplo de cómo el “equilibrio reflexivo” que, según Rawls (*Teoría de la justicia*, México, 2002, § 4), debe establecerse entre la ética filosófica y la conciencia moral común puede exigir correcciones en *ambos* sentidos: no sólo la conciencia moral corrige las construcciones filosóficas; también éstas pueden corregir a la conciencia moral.

<sup>89</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 73. (El subrayado es mío).

razonamiento inductivo y las justificaciones prácticas. Sin embargo, Habermas sostiene que puede cumplir una función equivalente a las reglas de inducción cualquier principio que, con independencia de su formulación exacta, exprese una idea de *imparcialidad*. Es la idea de imparcialidad la que permite inferir (es decir, justificar) *una* norma a partir de *muchos* intereses disonantes, de modo análogo a como el principio de inducción permite inferir *una* proposición general a partir de *muchos* casos particulares. Y ésta es, según Habermas, la razón por la que todas las teorías éticas racionalistas o cognitivistas expresan de un modo u otro una exigencia de imparcialidad. Por supuesto, la ética de Kant es una teoría paradigmática a este respecto, pero no es la única:

“*Todas* las éticas cognitivistas conectan con esa intuición que Kant expresó en el imperativo categórico, [la intuición] del carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos (...). El principio-puente que posibilita el consenso [en los discursos prácticos, JLL] debe, pues, asegurar que sólo se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: deben ser adecuadas para convertirse en ‘ley universal’, según la formulación que Kant repite una y otra vez”.<sup>90</sup>

En este punto conviene que examinemos brevemente en qué sentido este enfoque de Habermas permite dar respuesta al escepticismo en filosofía moral. Es obvio que uno de los argumentos más poderosos del escepticismo ético es la imposibilidad fáctica de llegar a acuerdos en las controversias sobre cuestiones prácticas (morales, políticas, etc.)<sup>91</sup> Para el escéptico, esta imposibilidad revela por sí misma la inexistencia de principios morales objetivos. Sin embargo, el paralelismo que Habermas establece entre el razonamiento inductivo y el razonamiento práctico (o si se quiere, entre *inducciones* empíricas y *justificaciones* normativas), disminuye la fuerza de este argumento escéptico. Pues si se admite el principio de inducción en las cuestiones teóricas, no hay buenas razones para no admitir un principio parecido en el razonamiento práctico. Las inducciones no son demostrativas, pero sí son lo bastante convincentes para permitirnos aceptar provisionalmente una determinada hipótesis. Por utilizar de nuevo el manidísimo ejemplo de Popper, no sabemos si realmente “todos los cisnes son blancos”, pero *podemos razonablemente* contar con ello provisionalmente. Y parecería exagerada la posición del escéptico que, ante la imposibilidad de formular

---

<sup>90</sup> Loc. cit.

<sup>91</sup> Op. cit., p. 75.

argumentaciones demostrativas en cuestiones empíricas como ésta, se empeñase en afirmar la imposibilidad de *todo* conocimiento, o la inaceptabilidad de toda generalización inductiva.

Otro tanto sucede en las argumentaciones prácticas. Tampoco en este terreno tenemos certezas respecto a qué acciones o normas son correctas o incorrectas. Nuestra incertidumbre no se debe sólo a la variabilidad histórica o cultural de los criterios de corrección normativa, sino también a los condicionamientos a que se ve sujeta la aplicación de las normas en los contextos de acción reales. Por ejemplo, la aplicación generalizada de una norma que puede considerarse correcta puede tener consecuencias negativas que obliguen a revisar dicha norma en nuevos discursos.<sup>92</sup> Por eso estamos obligados a mantener hacia las conclusiones de nuestras argumentaciones prácticas una actitud *falibilista*, o como dice Habermas, las mismas “reservas falibilistas”<sup>93</sup> que mantenemos hacia las conclusiones de nuestros razonamientos inductivos. No *sabemos* si todos los cisnes son blancos, pero es razonable contar con ello provisionalmente. E igualmente, no *sabemos* si no nos veremos obligados a recurrir (y por tanto, a justificar) a la acción estratégica o a la violencia en algún caso, pero *en principio* podemos asumir razonablemente que la mentira o el homicidio son incorrectos moralmente. Pues bien, Habermas sostiene que las normas morales quedan justificadas (provisionalmente al menos, a título de principios razonables, y quizás revisables<sup>94</sup>) cuando, en el curso de una argumentación, se introduce entre las premisas y la conclusión un principio de

---

<sup>92</sup> Contra lo que opinaba Kant (por ejemplo, en el famoso escrito en el que niega el derecho a mentir “por filantropía” para salvar la vida de un inocente), incluso los principios morales aparentemente más incondicionales (como “no se debe mentir”, o incluso “no se debe matar”) pueden admitir excepciones dependientes de las circunstancias. Otro ejemplo de esto son, quizás, los problemas ecológicos derivados del desarrollo industrial. El desarrollo industrial es bueno para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones, e incluso puede considerarse una obligación moral, si se contempla desde la perspectiva de su contribución a la erradicación de la pobreza. Pero sus consecuencias a largo plazo pueden ser (como vemos hoy) devastadoras.

<sup>93</sup> Habermas, “Richtigkeit vs. Wahrheit”, en: WR, p. 298.

<sup>94</sup> La posición de Habermas es algo más compleja de lo que aquí exponemos, pero nos llevaría demasiado lejos examinar sus argumentos con todo detalle. En el ensayo “Richtigkeit vs. Wahrheit”, Habermas admite para el resultado de las argumentaciones prácticas las “reservas falibilistas” que hemos indicado. No obstante (y quizás para contrarrestar una lectura excesivamente contextualista, casi *relativista*, de su ética), Habermas insiste al mismo tiempo en el carácter *categórico* de los imperativos morales. La validez de éstos es incondicional, aunque su aplicación a las circunstancias de cada caso puede exigir mediaciones, porque puede colisionar con otros imperativos incondicionales (como sucedería, paradigmáticamente, en el ejemplo de la mentira “por filantropía” de Kant). Para establecer racionalmente la mediación entre imperativos incondicionales eventualmente antagónicos, Habermas defiende la necesidad de completar los discursos de fundamentación con *discursos de aplicación* de las normas a las circunstancias empíricas, aunque no ha sido el propio Habermas quien ha desarrollado esta propuesta, sino su discípulo K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt, 1988. Sobre esto cf. también J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, Madrid, 2000, pp. 113 y sigs.

*imparcialidad*. Asumir una perspectiva *imparcial* permite resolver los conflictos de acción de manera razonable y, por tanto, convincente para todos los afectados.

Habermas ilustra el paralelismo entre las inducciones empíricas y las justificaciones prácticas comparando dos ejemplos. Una proposición que describe un fenómeno natural como “el agua de este cazo se dilata” puede *explicarse* mediante otra proposición como “el cazo está recibiendo calor”. La conexión entre ambas proposiciones se establece mediante una *hipótesis general* (o “ley de la naturaleza”), por ejemplo “al alcanzar una temperatura  $x$ , los cuerpos se dilatan”. A su vez, esta hipótesis se fundamenta inductivamente, es decir, apelando a la evidencia casuística de “una serie de constataciones acerca de la covarianza reiteradamente observada de magnitudes como el volumen, el peso o la temperatura de los cuerpos”.<sup>95</sup> Pues bien, este mismo esquema puede aplicarse a la justificación de un imperativo. Un enunciado como “Debes devolver a A los 50 marcos antes del fin de semana” se *justifica* con una razón como “A te prestó el dinero por cuatro semanas”. La conexión entre ambas proposiciones se establece mediante una *norma general* como “Los préstamos deben devolverse en los plazos dados”. A su vez, la fundamentación de esta norma depende de un principio de imparcialidad que puede adoptar muchas formulaciones, pero cuyo sentido podemos concretar así: está *en interés de todos* devolver los préstamos en los plazos dados.<sup>96</sup> Estos ejemplos muestran, además, el carácter falible de ambas argumentaciones. La hipótesis científica que está a la base de la explicación propuesta podría verse refutada por la experiencia; e igualmente, la norma que justifica la proposición práctica del segundo ejemplo podría quedar en suspenso si, por ejemplo, alguien cuestionase que dicha práctica está realmente en interés de todos.

La argumentación que hemos desarrollado hasta aquí puede resumirse en dos tesis: 1) Los rasgos principales del “juego de lenguaje” cotidiano de la moral hablan a favor de una teoría ética cognitivista o racionalista; y 2) la idea de imparcialidad parece dar cuenta de cómo pueden resolverse racionalmente las controversias en cuestiones prácticas. No obstante, la idea de imparcialidad admite muchas formulaciones distintas. La ética del discurso se distingue de otras teorías éticas cognitivistas precisamente por

---

<sup>95</sup> Habermas, WT, p. 165.

<sup>96</sup> La simetría de ambas argumentaciones se muestra más claramente si se recurre, como hace Habermas, al esquema de la teoría de la argumentación que desarrolla Toulmin (cf. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1974.) Ambos argumentos fundamentan deductivamente una *conclusión* (C) a partir de un conjunto de *datos* (D, *data*) y un *garante* (W, *warrant*). En cambio, la fundamentación de (W) ya no es deductiva, sino que procede de una inducción (o una justificación) a partir de un *respaldo* (B, *baking*).

la formulación que propone de esta idea. Debemos examinar cuál es concretamente esa formulación, aunque ya estamos en condiciones, por supuesto, de anticipar lo más importante: se trata de extender al terreno de la razón práctica la teoría de la verdad como consenso, que adquiere así la forma de una teoría consensual de la corrección normativa.

#### 4.2. *La transformación discursiva del imperativo categórico.*

Llamamos *procedimentalistas* a las teorías éticas que establecen la corrección de las normas no en razón de las acciones que prescriben, sino a la luz de un procedimiento que permite enjuiciar si cuentan con buenas razones a su favor.<sup>97</sup> Ya hemos visto que Habermas sostiene que todo procedimiento de este tipo debe guiarse por una idea subyacente de *imparcialidad*. Por consiguiente, a la hora de comparar las distintas propuestas procedimentales en filosofía práctica, lo importante es considerar hasta qué punto cada una de ellas logra formular un procedimiento eficaz de enjuiciamiento imparcial de normas, o de formulación de normas imparciales. Habermas discute desde este punto de vista varias teorías éticas contemporáneas,<sup>98</sup> pero para comprender la especificidad de la ética del discurso es mucho más interesante, sin duda, compararla con la teoría que está en el origen de todas las variantes del procedimentalismo contemporáneo: la filosofía moral de Kant. Y es que, en efecto, la ética del discurso se presenta como una heredera de la ética kantiana y se considera capaz, además, de corregir las insuficiencias del procedimiento de fundamentación de normas propuesto por Kant.

Desde la perspectiva de la ética del discurso, el problema más grave del procedimiento kantiano de fundamentación de normas estriba en su posible aplicación *monológica*, es decir, en su aplicación por parte de *un* sujeto aislado. Esta aplicación monológica del procedimiento puede conducir a resultados arbitrarios. De acuerdo con Kant una máxima podrá considerarse correcta sólo en la medida en que supere la prueba del *imperativo categórico*, es decir, sólo en la medida en que pueda valer “como

---

<sup>97</sup> Cf. la definición de procedimentalismo, ya citada, que propone R. Alexy, “Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation”, *op. cit.* p. 95.

<sup>98</sup> Habermas, *Diskursethik*, pp. 74-78. Habermas discute en estas páginas las teorías de R. M. Hare, K. Baier, B. Gert, M. G. Singer y J. Rawls.

principio de una legislación universal.”<sup>99</sup> Pero el sentido preciso que Kant quiso dar a este procedimiento es una cuestión controvertida. Partiremos de la hipótesis de que, al hablar de la forma que caracteriza a una máxima “para la legislación universal”, Kant exigía que la máxima en cuestión no resultara internamente contradictoria en caso de que *todos* los sujetos actuaran conforme a ella en *todo* momento, como si fuese una ley de la naturaleza. El imperativo categórico es, pues, un procedimiento para enjuiciar la corrección moral de las acciones, las máximas o las normas, consistente en examinar la posibilidad de universalizar su cumplimiento sin incurrir en una contradicción.

Pero Kant no aclara suficientemente cómo funciona o cómo debe aplicarse exactamente este procedimiento de fundamentación que es el imperativo categórico.<sup>100</sup> Esta indeterminación suscitó pronto las críticas de Hegel, para quien el procedimiento kantiano es completamente vacío y permite justificar cualquier acción o norma: “no existe absolutamente nada que no pudiera convertirse de este modo en una ley moral.”<sup>101</sup> De acuerdo con la interpretación de Hegel, el imperativo categórico kantiano expresa simplemente una exigencia de coherencia o de *ausencia de contradicción* en las máximas. Según esta interpretación, una acción sería correcta en la medida en que no contradijese sus propios supuestos, e incorrecta en caso contrario. A fin de demostrarlo, Hegel recurre a un ejemplo que desarrolla el propio Kant en la *Crítica de la razón práctica*: la cuestión de si es moralmente correcto no devolver un préstamo. De acuerdo con Hegel, el imperativo categórico kantiano prueba que, en efecto, no puede considerarse correcto quedarse con el dinero prestado: la práctica de no devolver el dinero prestado no podría seguirse universalmente, pues ello eliminaría la institución misma del préstamo. Quien se queda con el dinero prestado contradice, pues, la condición de su propia acción, que es precisamente la institución del préstamo. Ahora bien, el imperativo categórico kantiano no permite, más allá de esto, dar respuesta a la cuestión de si es correcta moralmente *la propia práctica del préstamo*, con sus reglas específicas (entre otras, la regla que exige devolver los préstamos en el plazo acordado). Así, si un individuo se pregunta si es lícito no devolver un préstamo y recurre, para darse una respuesta, al criterio del imperativo categórico, encontrará que la respuesta es negativa, pero no porque la propiedad sea en sí misma una institución moralmente

---

<sup>99</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 30.

<sup>100</sup> Sobre este asunto, cf. J. M. Palacios, “La esencia del formalismo ético” en *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, 2003; J. J. García-Norro, “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”, *Revista de Filosofía*, 11 (1994), pp. 305-315.

<sup>101</sup> Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Werke*, 20 vols., Frankfurt, 1969 y sigs., vol. 2, p. 461; cf. también *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1967, § 135.

correcta, sino por el mero hecho de que es una institución *ya vigente*. Esto implica, naturalmente, que el imperativo kantiano sólo es capaz de confirmar la licitud de prácticas e instituciones ya vigentes, con independencia de cuáles sean éstas.

Pero no es ésta la única objeción de Hegel a Kant que interesa a la ética del discurso. De acuerdo con Hegel, la inoperancia del imperativo categórico, su vacuidad y carácter tautológico, no impide que su aplicación pueda tener gravísimas consecuencias. En efecto, el imperativo kantiano puede servir también para fundamentar cualquier práctica que el individuo considere lícita. En este caso, el recurso al imperativo kantiano ya no sería superfluo, como en el caso anterior. Pero entrañaría la posibilidad, mucho más grave, de convertirse en el instrumento de una peligrosa deformación de la conciencia moral: armada con una instancia de enjuiciamiento enteramente subjetiva y tautológica, la conciencia individual podría convencerse de la licitud o incluso del carácter *obligatorio* de cualquier ocurrencia privada, de cualquier representación arbitraria de lo que se *debe* hacer. La legislación de la conciencia individual es, así pues, “el sacrilegio tiránico que convierte la arbitrariedad en ley”.<sup>102</sup> El imperativo categórico de Kant no sólo es tautológico e inútil, sino que también puede convertirse en un instrumento que permite investir al fanatismo de buena conciencia.<sup>103</sup>

Con estos argumentos, Hegel no sólo pretende reducir al absurdo el imperativo categórico kantiano, sino en realidad recusar todo “formalismo” o procedimentalismo ético. La alternativa que Hegel contrapone a las pretensiones ilustradas de construir una moral individualista, autónoma y racional es la recuperación de la *eticidad*, es decir, de la autoridad de las tradiciones, las costumbres y las instituciones de cada comunidad cultural. Si el imperativo categórico es vacío y tautológico, sólo las costumbres y valores de la comunidad pueden dotar de contenido a la conciencia moral. Y si la conciencia moral autónoma es, además, arbitraria y peligrosa, es preferible sustituir las aspiraciones de autonomía por la orientación que proporcionan los sólidos principios éticos tradicionales.<sup>104</sup> Sin embargo, ante los problemas que Hegel señala en la ética de Kant, otra opción sería, por supuesto, transformar el procedimiento kantiano de

---

<sup>102</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988, V, C, c, p. 285.

<sup>103</sup> En otro famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu* (VI, B, III), Hegel asocia la conciencia moral autónoma (tal como la conciben Rousseau o Kant) con el terror del periodo jacobino de la Revolución francesa.

<sup>104</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 287 : “Así pues, algo no es justo porque yo encuentre que no se contradice; sino que es justo porque es lo justo [*weil es das Rechte ist, ist es Recht*]. (...) Desde el momento en que comienzo a examinar [la corrección de las normas, JLL] marchó ya por un camino no ético.”

fundamentación. Esto es precisamente lo que se propone la ética del discurso.<sup>105</sup> La reformulación del imperativo categórico que propone Habermas sustituye dicho procedimiento de fundamentación, que puede aplicar un único sujeto en solitario, y que en este sentido podemos llamar *monológico*, por un procedimiento *dialógico* que requiere, para ser operativo, el concurso de todos los sujetos afectados por la norma de acción en cuestión. Habermas parte del supuesto (seguramente muy discutible desde premisas estrictamente kantianas) de que la finalidad del procedimiento de fundamentación que propone Kant es examinar en qué medida las acciones o las normas son imparciales en el sentido de que respetan por igual los *intereses de todos los afectados* por ellas.<sup>106</sup> El respeto del interés de todos sería, según esto, lo que define la corrección moral de una máxima o una norma. Pues bien, es evidente que el agente que reflexiona *en solitario* sobre la capacidad que tiene una máxima para respetar el interés de todos siempre puede equivocarse al interpretar los intereses de *los otros* afectados. De aquí deriva el riesgo de subjetivismo que Hegel criticó acertadamente en el procedimiento kantiano. El sujeto que reflexiona en solitario podría considerar imparcial o universalizable (y en los términos de la ética del discurso esto significa: *aceptable por todos*) una máxima que en realidad atentase contra los intereses de otros sujetos. Pero este problema desaparece si se exige que el procedimiento de fundamentación adquiera la forma de un *discurso intersubjetivo* en el que todos los afectados contrastan sus puntos de vista. Al mismo tiempo, la transformación discursiva del imperativo categórico resolvería también el problema del carácter tautológico y vacío del imperativo kantiano, pues la ética del discurso no considera un criterio de validez suficiente el que una norma sea consistente lógicamente o que su cumplimiento se encuentre efectivamente generalizado. Lo que decide acerca de la corrección normativa no es, según Habermas, “la forma gramatical de las proposiciones universales normativas, sino si *todos* podemos querer que una norma controvertida adquiera un

---

<sup>105</sup> Sobre esto, cf. sobre todo Habermas, “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch der Diskursethik zu?” en: EDE, pp. 9-31; Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, op. cit.

<sup>106</sup> Kant no aceptaría que lo moralmente correcto es aquello que coincide con los intereses de todos, aunque en algunos de sus textos ya sólo un paso separa a su teoría ética de un enfoque discursivo. Cf. sobre esto A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, op. cit., pp. 38-50. Del mismo modo, y como luego veremos, Rousseau no admite que la “voluntad general” se reduzca a la suma de las voluntades de todos, pero es fácil reinterpretar la intuición de Rousseau en un sentido discursivo.

carácter universalmente vinculante (es decir, fuerza de ley) en las condiciones dadas en cada caso”.<sup>107</sup>

La ética del discurso propone, en consecuencia, reformular el imperativo categórico en un sentido que excluya el riesgo de subjetivismo y que resuelva el problema del tautologismo. La reformulación discursiva del imperativo categórico se concreta en dos principios. El “principio de universalidad” (U) define las condiciones en que una acción, máxima o norma puede considerarse *imparcial*. Su formulación es ésta:

“Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento *general* para los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación).”<sup>108</sup>

Este principio se completa, además, con la exigencia de que el examen de la imparcialidad de las máximas se lleve a cabo mediante un proceso discursivo *real*, es decir, no meramente imaginado o anticipado por un único sujeto. Esta segunda exigencia se expresa en el siguiente “principio de discurso” (D):

“Sólo pueden pretender validez aquellas normas que encuentran (...) el consentimiento de todos los afectados en tanto que *participantes en un discurso práctico*.”<sup>109</sup>

Mediante esta propuesta de transformación del imperativo categórico en estos dos principios complementarios, la ética del discurso se sustrae a las objeciones de Hegel contra Kant. Pero por supuesto, la ética del discurso se enfrenta, a su vez, a nuevas dificultades. En las páginas que siguen nos referiremos a dos problemas importantes. Cada uno de ellos nos introduce en uno de los dos ámbitos de la filosofía práctica de Habermas de los que vamos a ocuparnos en los próximos capítulos. El primer problema que trataremos se refiere al estatuto y la relación de los principios (U) y (D), cuestión ésta que será decisiva para comprender algunos aspectos esenciales de la *filosofía del derecho* de Habermas. Y el segundo problema se refiere a las implicaciones

---

<sup>107</sup> Habermas, “Treffen Hegels Einwände...?”, op. cit., p. 21. Por otra parte, Habermas sostiene que tampoco el imperativo categórico de Kant puede interpretarse como una mera exigencia de consistencia lógica o semántica. Según esto, la objeción de Hegel no sería sólo inadecuada para la ética del discurso, sino también para la propia ética kantiana.

<sup>108</sup> Habermas, “Diskursethik”, pp. 75-76.

<sup>109</sup> Op. cit., p. 117.

*sociales y políticas* que parecen inscritas en las condiciones de aceptabilidad racional que define la ética del discurso. Así, y a pesar de que aún nos encontramos en el nivel considerablemente abstracto de la teoría de la argumentación práctica, estos dos problemas conectan ya directamente con los aspectos más controvertidos de la filosofía del derecho y la filosofía política de Habermas. El hecho de que estos problemas aparezcan ya en este nivel revela que no son accidentales o secundarios, sino que están inscritos en el núcleo mismo de la filosofía práctica de Habermas.



## 2.4. Tránsito a la filosofía del derecho y la filosofía política.

### 1. Estatuto y relación de los principios (U) y (D): Habermas vs. Apel.

Habermas y Apel han mantenido durante décadas una interminable controversia en torno a algunos aspectos centrales de la ética del discurso.<sup>110</sup> Se trata aquí, claro está, de una controversia entre autores máximamente afines, pero no por ello hay que minimizar la importancia de este debate. La persistencia misma de los argumentos, la tenacidad con la que uno y otro filósofo insisten en sus respectivos puntos de vista (por lo demás, cada vez más alejados), revela que lo que está aquí en juego no es insignificante. Y es que, en efecto, Habermas ha puesto en cuestión prácticamente desde el primer momento<sup>111</sup> las dos tesis fundamentales de la versión apeliana de la ética del discurso: la tesis de que la “norma moral fundamental” sea un principio *transcendental*; y la afirmación de que sea realmente un principio *moral*. A continuación consideraremos ambas críticas, que se encuentran estrechamente relacionadas.

1. Cabe argumentar que si la “norma ética” de Apel es realmente un principio trascendental, entonces no puede concebirse al mismo tiempo como un principio moral. Esta dificultad aparece cuando se considera el sentido de la constricción que ejerce la “norma moral fundamental”. Esta norma parece estar a medio camino entre la constricción *lógica* y la constricción *moral*. La formulación que propone Apel, y que hemos citado más arriba (“Todos los seres capaces de comunicarse lingüísticamente deben [*müssen*] ser reconocidos como personas”) pone de manifiesto este problema ya

---

<sup>110</sup> Mencionaré únicamente los hitos más importantes de este debate. Cf. Habermas, UP; Diskursethik; “Erläuterungen zur Diskursethik”, en: EDE; *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, op. cit.; “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en: ZNR. Y del lado de Apel, cf. “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, op. cit.; y sobre todo los tres intentos de “pensar con Habermas contra Habermas” reunidos en el volumen *Auseinandersetzungen*, Frankfurt 1998: “Normative Begründung der ‘Kritischen Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?”; “Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauch in transzendentalpragmatischer Sicht”; y “Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ *Faktizität und Geltung*”. Hay traducción castellana de estos tres ensayos: K.-O. Apel, *Apel vs. Habermas*, Granada, 2004.

<sup>111</sup> Hay alguna excepción, algún texto de acuerdo casi total con Apel, que hoy resulta curioso: cf. por ejemplo Habermas, LS, p. 152, nota. En este texto Habermas acusa a Apel de mantener un resto decisionista en la fundamentación de la racionalidad; es decir, hace a Apel una de las objeciones que más tarde éste formulará constantemente contra Habermas.

incluso terminológicamente. Apel emplea el verbo alemán “*müssen*” para referirse al “deber” de reconocer como personas a todos los seres capaces de comunicarse lingüísticamente. Este verbo expresa, efectivamente, una idea de constrictión, pero *no* de deber *moral*, para el que la lengua alemana dispone (a diferencia del castellano) de un término distinto: el verbo “*sollen*”. Y el problema no es aquí meramente filológico, sino conceptual. El verbo “*müssen*” expresa la constrictión de lo que es forzoso, de lo que no podemos evitar hacer; el verbo “*sollen*” expresa, en cambio, la constrictión de lo obligatorio, de lo que debemos hacer pero *podemos* no hacer. La constrictión que expresa el verbo “*müssen*” es, por ejemplo, la que el principio de contradicción impone a las argumentaciones. Ahora bien, cabe preguntarse en qué sentido una regla inscrita trascendentalmente en la argumentación, una regla que no podemos eludir, puede considerarse un principio *moral*. Pues las normas morales apelan a nuestra voluntad libre, y ya sólo por eso no pueden ser normas *forzosas*, en el sentido en que lo son los principios lógicos o las leyes físicas. Una norma que no podemos incumplir, aunque queramos incumplirla, no puede ser una norma moral. Pero por otro lado, si la “norma ética fundamental” de Apel no es una norma de este tipo, es decir, una norma que *no podemos incumplir*, entonces no se comprende en qué sentido se trata de una norma *trascendental*, puesto que los principios trascendentales se reconocen precisamente porque la reflexión revela que no pueden ser negados ni puestos en cuestión con sentido, es decir, sin incurrir en una autocontradicción performativa.

2. Este problema puede analizarse también desde otro punto de vista. Aunque se admita que la norma moral es un principio trascendental de la argumentación, esto no implica que sea un principio moral, es decir, una norma de acción. Ésta es una objeción que Habermas hace valer contra Apel en más de una ocasión.<sup>112</sup> Si el principio del reconocimiento igualitario de todos los miembros de la comunidad de comunicación fuese una norma moral, tendría que ser una norma *de acción*, y no sólo un principio de la argumentación. Ahora bien, Habermas entiende que interpretar de este modo este principio supone confundir la razón comunicativa y la razón práctica, o convertir las condiciones de la argumentación en imperativos directamente morales. Una conclusión que no resulta admisible, ya sólo por el hecho de que la obligación que el principio del reconocimiento de todos los participantes impone sobre la argumentación no se refleja

---

<sup>112</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 96; Habermas, *EDE* pp. 185 y sigs., especialmente p. 191.

necesariamente en el terreno de la acción. Habermas expone esta diferencia entre obligaciones argumentativas y obligaciones morales del siguiente modo:

“Aunque los participantes en la argumentación estuviesen constreñidos a asumir ciertas presuposiciones dotadas de contenido normativo (por ejemplo, a respetarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a presuponer la veracidad del interlocutor y a cooperar entre sí), podrían liberarse de esta constricción pragmático-transcendental tan pronto como saliesen del círculo de la argumentación.”<sup>113</sup>

Podemos incumplir *en nuestras acciones* el principio de reconocimiento de los otros sujetos (es decir, podemos actuar *inmoralmente*), incluso si no podemos evitar presuponerlo transcendentamente en nuestras argumentaciones. Ya sólo por esto, es evidente que no puede tratarse de un principio *de acción*, pues si lo fuese estaríamos también obligados a *actuar* conforme a él. No puede ser, por tanto, una norma propiamente moral, si las normas morales son normas de acción. Y esto enlaza, por otra parte, con la crítica anterior: un principio transcendental de la acción sería contradictorio con la libertad, que es condición de posibilidad de la acción moral.<sup>114</sup> La norma fundamental de la argumentación, con independencia de cómo se la interprete, no puede ser un principio transcendental y *a la vez* una norma moral.

Aunque en estas objeciones de Habermas contra Apel aparecen indisociablemente unidas la crítica del carácter transcendental y del carácter moral de los principios de la argumentación, es posible tratar ambos aspectos por separado. De hecho, cuando se tratan las divergencias entre Apel y Habermas, es frecuente referirse únicamente a la negativa de Habermas a admitir el estatuto transcendental de las condiciones formales de la argumentación.<sup>115</sup> Si llamamos “pragmática del lenguaje” a la teoría de la comunicación y recurrimos a la terminología de cada uno de estos autores, diríamos que la oposición entre la “pragmática *transcendental*” de Apel y la

---

<sup>113</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 96. Este mismo argumento puede encontrarse en R. Alexy, “Una concepción teórico-discursiva de la razón práctica”, en: *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, 1994. Cf. también Habermas, *Entgegnung*, p. 346: las reglas de la argumentación no pueden considerarse “transcendentales en sentido estricto porque también podemos actuar de un modo no comunicativo.”<sup>113</sup>

<sup>114</sup> Quizás es ésta la razón por la que Kant renuncia en la fundamentación o “deducción transcendental” del imperativo categórico, que Apel, en cambio, pretende poder llevar a cabo mediante su transformación discursiva. Cf. K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft”, *op. cit.*, pp. 417 y sigs. En cambio, cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 42 y sigs.

<sup>115</sup> Sobre este debate, cf. por ejemplo E. Mendieta, *The Adventures of Transcendental Philosophy*, Oxford, 2007, cap. 4, pp. 103-141; N. Smilg, *Consenso, evidencia y solidaridad*, Granada, 2000, pp. 295-311; J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, Madrid, 2000, pp. 68 y sigs.; K.-O. Apel / A. Maestre, “Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas”, *Zona Abierta*, 43-44 (1987), pp. 113-138.

“pragmática *universal*” de Habermas pasa por ser la diferencia más relevante entre ambos.<sup>116</sup> Sin embargo, para nuestra argumentación es mucho más relevante el segundo aspecto de este debate, es decir, la oposición entre la interpretación de los principios de la argumentación como principios *moralmente cualificados* o como principios *moralmente neutrales*. No obstante, comenzaremos con un breve examen de la discusión en torno al estatuto trascendental de estos principios.

1. Habermas sostiene que los principios de la argumentación no pueden considerarse trascendentales ya sólo porque es posible reconstruirlos de muchos modos distintos: nada nos obliga “trascendentalmente” a admitir, por ejemplo, que las pretensiones de validez del lenguaje sean precisamente esas cuatro que Habermas indica, y no puede descartarse que otras reconstrucciones revelen otros principios diferentes.<sup>117</sup> Naturalmente, podría objetarse a Habermas que es necesario distinguir entre los principios de la argumentación y sus reconstrucciones: los primeros podrían ser estrictamente trascendentales aunque las reconstrucciones, en tanto que hipótesis científicas, fuesen falibles y por tanto pudieran verse modificadas. Pero hay aún otra razón de mayor peso por la que no podemos considerar trascendentales los principios de la argumentación. Según Habermas, quizás podrían cambiar no sólo las reconstrucciones teóricas de estos principios, sino también los principios mismos, que por tanto deben considerarse contingentes. No cabe descartar que otras formas de vida distintas de la nuestra desarrollasen a su vez formas de comunicación sujetas a condiciones formales diferentes:

“La demostración de la imposibilidad fáctica de rechazar las presuposiciones dotadas de contenido normativo de una praxis imbricada *internamente* con nuestra forma de vida sociocultural está, sin duda, bajo la reserva de la constancia de esa forma de vida. No podemos excluir *a priori* que ésta última se modifique”.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Cf. Apel, “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, *op. cit.*, p. 394. Habermas adopta el término de “pragmática *universal*” para su teoría del lenguaje al menos desde el ensayo del mismo título de 1976. La filosofía de Apel ha tenido más modulaciones terminológicas: “hermenéutica trascendental”, “pragmática trascendental” y “semiótica trascendental”. Cf. el prólogo de G. Lapidiera a K.-O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, 2002, pp. 9-21.

<sup>117</sup> Sobre la posibilidad de hallar pretensiones de validez diferentes de las cuatro que trata la pragmática universal de Habermas, cf. H. Schnädelbach, “Tipos de racionalidad”, *Éndoxa. Revista de filosofía*, 12 (2000), pp. 397-422.

<sup>118</sup> Habermas, EDE p. 195.

Esta posición contraria al trascendentalismo de Apel obliga a Habermas a concebir los principios pragmáticos como principios “cuasi-trascendentales” o “trascendentales en sentido débil.”<sup>119</sup> Ahora bien, lo cierto es que al observador de este debate entre Apel y Habermas no le es fácil determinar cuál de las dos posiciones es más convincente. Las cautelas de Habermas parecen más razonables que la posición de Apel, y más ajustadas al pensamiento “postmetafísico” que, como ya sabemos, constituye el marco teórico general de la filosofía de Habermas, y que se caracteriza, entre otras cosas, por la admisión del *falibilismo* y por la eliminación de toda diferencia de estatus y metodología entre las ciencias particulares y la filosofía.<sup>120</sup> Y es que, en efecto, el trascendentalismo de Apel implica la pretensión de haber hallado un nuevo *corpus* de principios trascendentales que se sustraen al carácter *fallible* de toda hipótesis científica y permiten reintroducir, así, una diferencia jerárquica entre ciencia y filosofía que Habermas rechaza completamente. Sin embargo, a decir verdad cabe preguntarse si es realmente consistente la posición de Habermas, o si de verdad son comprensibles formulaciones como las que él emplea. Pues ¿qué puede querer decir que un principio de la argumentación es “trascendental en sentido débil”? Si está presupuesto universal y necesariamente en toda argumentación, si no puede negarse sin contradicción, tendrá que considerarse trascendental no en sentido “débil”, sino en sentido estricto. Habermas respondería que la diferencia entre un entramado de principios trascendentales en sentido estricto y en sentido débil estriba en que los segundos son principios que determinan *nuestra* experiencia o nuestro lenguaje, pero tienen *a su vez* un origen empírico (en la historia, en la constitución psicológica o neurológica de nuestra especie, etc.), y por tanto tienen también un carácter contingente, sujeto a posibles modificaciones en el futuro.<sup>121</sup> Pero incluso admitiendo esta hipótesis, ¿como habría

---

<sup>119</sup> Cf. por ejemplo Habermas, UP, p. 380.

<sup>120</sup> Habermas insiste en esto constantemente. Cf. por ejemplo, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit.; “Dialektik der Rationalisierung”, en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985; “Erläuterungen zur Diskursethik”, en: EDE, p. 192; y más recientemente *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, op. cit.; “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en: ZNR, p. 105: “Apel (...) es consciente de la autocrítica situación de partida del pensamiento moderno, y al mismo tiempo del límite falibilista del pensamiento postmetafísico. No obstante, Apel tiende hacia una comprensión fundamentalista de la filosofía cuando caracteriza la autorreflexión filosófica como un discurso primordial (...). Al final, Apel confía en las certezas infalibles de un acceso directo, y que por tanto se hace presente de un modo preanalítico, a las intuiciones lingüísticas de un participante en la argumentación ejercitado en la reflexión. Pues el argumento de pragmática trascendental para el que está pensada la función de una “fundamentación última” tiene en verdad el valor de un cercioramiento presuntamente incommovible, o en todo caso no contrastable discursivamente. Si fuese un argumento, estaría en un contexto lingüístico que ofrece tantos flancos de ataque como facetas tiene.”

<sup>121</sup> Habermas, UP, pp. 380-381.

que concebir esa transformación futura de, digamos, el principio de no contradicción, o de la pretensión de verdad que vinculamos a nuestros actos de habla constatativos? ¿En qué condiciones nuestra “forma de vida sociocultural” podría modificarse de tal modo que cambiase o desapareciesen las pretensiones de validez del habla?

Habermas responde a estas preguntas considerando dos direcciones posibles de la evolución social y cultural que conducirían a una modificación profunda, estructural, de la comunicación lingüística. Por un lado, Habermas admite que, a la larga, el avance de las formas de integración sistémica (que hemos estudiado en la primera parte de este escrito) podría eliminar de la comunicación social la referencia a pretensiones de validez, la propia “base de validez” del habla.<sup>122</sup> Una sociedad integrada enteramente por medios sistémicos; es decir, una sociedad en la que se hubiera consumado el proceso de diferenciación y cosificación sistémica que describe Luhmann, presentaría un tipo de comunicación lingüística regresiva, que habría perdido sus estructuras ilocucionarias y su referencia a procesos de entendimiento, y que volvería a ser algo así como un sistema de *señales* en el que el intercambio de actos de habla reproduciese el esquema de estímulo-respuesta. Con su particular sensibilidad para captar lo regresivo en lo moderno, Adorno y Horkheimer ya describían de este modo el lenguaje de la *propaganda* totalitaria y de la *publicidad* capitalista.<sup>123</sup> También Habermas toma en serio esta posibilidad (que Luhmann considera realizada), así como esta otra: una infiltración tan completa de las imágenes naturalistas del mundo en la conciencia cotidiana, precientífica, que lograrse que los individuos terminasen *interpretándose a sí mismos* con los medios conceptuales de las ciencias de la naturaleza, es decir, se interpretasen a sí mismos como *objetos*.<sup>124</sup> También en este caso de autoobjetivación naturalista desaparecería la base de validez de la comunicación lingüística: los propios

---

<sup>122</sup> Este pronóstico, un tanto apocalíptico, se encuentra en Habermas, LS, p. 130. Más adelante volveremos sobre esto. Cf. también J. Muñoz, “El lado oscuro de la Modernidad”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, 2002. Muñoz señala cómo, para los autores de la primera Escuela de Frankfurt, la supresión de la base de validez del habla equivale a la supresión de la subjetividad misma: “(...) La destrucción de la capacidad crítica de decir ‘sí’ o ‘no’, de distinguir entre enunciados morales y programáticos válidos e inválidos (...) [equivale a] la anulación del individuo genuino, humano-eminentemente.” (op. cit., p. 97). Esta observación de Jacobo Muñoz es interesante para nuestra argumentación porque permite vincular las *dos* perspectivas de eliminación de la base de validez del lenguaje que Habermas examina: la cosificación de la comunicación social equivaldría, según esto, a la cosificación de la subjetividad misma.

<sup>123</sup> Cf. Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pp. 185 y sigs.

<sup>124</sup> Sobre esto, cf. Habermas, “Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft” en: ZNR, pp. 62 y sigs. Habermas considera aquí la teoría de la comunicación de D. Davidson. Cf. también, Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1982, p.

participantes llevarían a cabo la comunicación como autómatas, como máquinas que procesan información.

Pues bien, desde la perspectiva estrictamente trascendentalista de Apel, estas imágenes de una sociedad enteramente cosificada o de sujetos completamente autoobjetivados y automatizados sólo pueden ser imágenes de ciencia-ficción. La autoobjetivación naturalista de los individuos chocaría con un límite irrebasable: el *lenguaje natural* dotado de pretensiones de validez en el que forzosamente tendrían que expresarse las teorías naturalistas llamadas a fundamentar dicha autoobjetivación. Por muchos que fuesen los éxitos de las investigaciones científicas que naturalizan a los seres humanos (por ejemplo, las investigaciones acerca de la base neuronal de las operaciones lingüísticas, de la autoconciencia, etc.), es evidente que *esas mismas investigaciones*, y la exposición de sus resultados, sólo pueden realizarse en el medio de un lenguaje que mantiene su dimensión ilocucionaria y sus pretensiones de validez. Dicho del modo más simple posible: *ninguna teoría objetivista del lenguaje o de la conciencia podría expresarse a su vez en un lenguaje objetivista*. Y en lo tocante a la segunda hipótesis, la cosificación total de las relaciones sociales en el sentido de una codificación completa de la comunicación por medios sistémicos podría aceptarse como posibilidad sociológica, empírica, pero sería igualmente imposible extender esa cosificación al nivel de la *reflexión* sociológica o filosófica que tuviese que dar cuenta de ella como fenómeno empírico. La teoría de la sociedad, también de la sociedad totalmente cosificada, tendría que expresarse en enunciados con *pretensión de verdad*.<sup>125</sup> Así, y como sostiene Apel, la base de validez del habla parece *irrebasable* y por tanto estrictamente trascendental, al menos en el nivel de la reflexión filosófica. No cabe imaginar ningún proceso de cosificación sistémica o de objetivación naturalista que pudiera modificar las estructuras trascendentales de la comunicación. Éstas no pueden considerarse, pues, sólo “cuasi-trascendentales” o “trascendentales en sentido débil”, sino que han de considerarse trascendentales *en sentido estricto*, exactamente como lo son los principios lógicos, o como lo es la autoconciencia expresada en el *cogito* cartesiano.

---

<sup>125</sup> Luhmann niega esta tesis, y presenta su propia actividad científica como una forma de “reducción de complejidad” integrada en el proceso de reproducción autopoiética del sistema científico. Aunque no nos detendremos a examinar este asunto, es obvio que con esto la autoconciencia de la teoría de sistemas incurre en una contradicción performativa, como señalaba Habermas en su discusión con Luhmann de 1971, cf. J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit..

Sin embargo, más interesantes para nuestros propósitos son las implicaciones de la otra objeción de Habermas a Apel, relativa a si debe atribuirse al principio de imparcialidad de la argumentación un sentido *moral*, o si se trata únicamente de una *regla de argumentación moralmente neutral*. De esta cuestión, aparentemente tan abstracta y alejada de cuestiones jurídicas o políticas, vamos a ocuparnos ahora.

2. En páginas anteriores nos hemos ceñido a una exposición aporética de los principios (U) y (D) de la ética del discurso de Habermas. No hemos aclarado suficientemente el estatuto de estos dos principios ni, sobre todo, la relación que existe entre ambos. Sin embargo, estas cuestiones plantean un buen número de dificultades, y son relevantes para comprender las distancias que Habermas insiste en mantener frente a Apel, con las implicaciones que luego veremos en el ámbito de la filosofía del derecho. En una primera aproximación, podríamos decir que estos dos principios están relacionados del siguiente modo: una vez definida la imparcialidad o la corrección moral en términos de aceptabilidad general (principio (U)), parece obvio que el único procedimiento fiable de que disponemos para determinar la corrección de una máxima es un *discurso argumentativo* en el que todos los afectados por la acción puedan expresar sus intereses a fin de coordinarlos mediante normas establecidas en común (principio (D)). El principio (D) no haría, pues, otra cosa que concretar u operacionalizar la exigencia de imparcialidad expresada en el principio (U).<sup>126</sup> Pero lo cierto es que, profundizando un poco más en la posición de Habermas, vemos que la relación entre (U) y (D) es más compleja.

Comencemos por el estatuto del principio (U). Habermas insiste en que este principio está implicado (o más bien *implícito*) en las condiciones discursivas de la aceptabilidad racional como tal, y por tanto no es necesario interpretarlo como un principio *moral*, como pretende Apel. El principio (U) debe interpretarse simplemente como la extensión al terreno específico de la argumentación *práctica* (y más en particular, de la argumentación moral) de las condiciones de aceptabilidad racional que la teoría consensual de la verdad establece en relación con las argumentaciones teóricas. Así como sólo disponemos del acuerdo intersubjetivo como criterio fiable de la validez de nuestras opiniones acerca de cuestiones *empíricas*, así también debemos recurrir a

---

<sup>126</sup> No obstante esta estrecha relación, los principios (U) y (D) expresan exigencias distintas, y no puede afirmarse que el principio (U) es superfluo, o que está implicado en el principio (D). Sobre esta posición (que defiende, por ejemplo, S. Benhabib), cf. W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994, pp. 65-66.

este mismo criterio cuando tratamos de dirimir la corrección de una acción o de una norma. Cristina Lafont expone muy claramente este aspecto de la ética del discurso de Habermas: “El objetivo es mostrar cómo las condiciones discursivas de aceptabilidad racional, *que en cuanto tales son moralmente neutras* (es decir, están motivadas por razones cognitivas y no morales), imponen restricciones a las posibles respuestas a cuestiones morales”.<sup>127</sup> Habermas expresa esta misma idea más concisamente: “El punto de vista moral (...) surge de la forma comunicativa del discurso racional mismo”.<sup>128</sup>

Así pues, la diferencia entre Apel y Habermas no atañe a la formulación del principio fundamental de la ética del discurso, sino a su interpretación. Para Habermas, este principio tiene un estatuto lógico o pragmático; para Apel, en cambio, debe interpretarse como una norma moral. Si para Apel la imparcialidad viene exigida por el principio *moral* del reconocimiento de la igualdad de derechos de los participantes en la argumentación, en cambio para Habermas la imparcialidad es simplemente una consecuencia del intento de resolver dialógicamente los conflictos de acción. Si se quiere, podría decirse que es la consecuencia *moral* de una limitación estrictamente *lógica*: no tenemos, por decirlo así, más remedio que ser imparciales si buscamos una respuesta racional a la cuestión de la corrección moral de una norma, porque cualquier respuesta tomada en solitario, sin recurrir al intercambio de argumentos con los otros afectados, no tiene plenas garantías de aceptabilidad racional. Sólo si adoptamos una perspectiva imparcial podemos *de hecho* hallar soluciones racionales para los conflictos de acción, o justificar *de hecho* una norma de acción. Habermas insiste, pues, en que debemos interpretar el principio (U) no como un principio moral, sino como una *regla de la argumentación práctica*, cuya función, como ya vimos, es enteramente análoga al principio de inducción en la argumentación teórica. Habermas resume de este modo esta concepción del estatuto del principio (U):

“*El principio de universalización que funciona como regla de argumentación está implicado en los supuestos de la argumentación como tal (...). Todo el que acepta [sich einlässt] los supuestos comunicativos universales y necesarios del habla argumentativa y sabe lo que*

---

<sup>127</sup> C. Lafont “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana”, en: *Isegoría*, nº27 (2002), p. 118. (El subrayado es mío) Cf. también Habermas, “Erläuterungen zur Diskursethik”, en: EDE, pp. 131 y sigs.; Cf. también Habermas, “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, 1996, pp. 56-64.

<sup>128</sup> Habermas, “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, en: EDE, p. 100.

significa justificar una norma de acción, debe asumir implícitamente la validez del principio de universalización (...).<sup>129</sup>

Pero además, para Habermas el principio de universalización no puede considerarse una norma moral por otra razón, relacionada con el propio concepto de una ética procedimental, como es la ética del discurso. En efecto, la tarea de una teoría ética procedimental no es proporcionar normas de acción, sino criterios de fundamentación de normas de acción. Criterios que no pueden ser, ellos mismos, morales, sino estricta y exclusivamente lógicos:

“Una ética cognitivista le exige a la razón práctica exclusivamente operaciones epistémicas. Se contenta con la información de que los implicados en un caso particular deben desarrollar discursos (...) para responder con juicios particulares a preguntas morales del tipo ‘¿qué debo hacer?’”<sup>130</sup>

Pues bien, contra esta interpretación, Apel insiste en el carácter *moral* (y no simplemente *lógico*) del principio de universalización. La necesidad de recurrir a un procedimiento discursivo a fin de enjuiciar imparcialmente las acciones o las normas no tiene, según Apel, un sentido exclusivamente cognitivo. Esta *necesidad cognitiva* implica por sí misma la *obligación moral* de dar “un trato igual a todos los participantes en el discurso ante los conflictos morales de intereses”.<sup>131</sup> Y la prueba de que el principio (U) tiene un carácter moral, y no simplemente el estatuto de una regla de argumentación, es la circunstancia de que, en caso de un conflicto de intereses, nos consideramos obligados a buscar soluciones consensuadas, en lugar de recurrir al engaño o la violencia: el principio (U) “ha de servir, ciertamente, como *regla de argumentación* para los *discursos prácticos* de fundamentación de normas morales, aunque el sentido de esta función presupone que en caso de conflicto de intereses *deben tener lugar* discursos prácticos, y que sus resultados *deben ser aplicados* al mundo de la vida”.<sup>132</sup> La prioridad normativa de las soluciones consensuadas frente a las impuestas, o frente al paso a la interacción estratégica o a la violencia, demuestra que el principio de argumentación que formula Habermas es *al mismo tiempo* una norma moral. Es

---

<sup>129</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 97.

<sup>130</sup> Habermas, “Erläuterungen zur Diskursethik”, en: EDE, p. 187.

<sup>131</sup> Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, op. cit., pp. 737-738.

<sup>132</sup> Op. cit., p. 771.

cierto que, como sostiene Habermas, para saber si una norma es correcta no tenemos otro medio que recurrir a un discurso argumentativo, pero además *debemos* recurrir a este medio, en lugar de ignorar la cuestión o imponer nuestra voluntad por la fuerza.

Sin embargo, contra este argumento de Apel cabe preguntarse si la obligación de recurrir al discurso, al diálogo, como medio de solución de conflictos prácticos está realmente implícita en el propio principio (U), o no es más bien una norma moral *externa* a las condiciones de la argumentación, y dependiente de otros procesos de socialización que no coinciden simplemente con la adquisición de competencias lingüísticas.<sup>133</sup> Ésta es exactamente la opinión de Habermas, expuesta en su más reciente réplica a Apel, contenida en su último libro:

“Partiendo únicamente del contenido normativo de los supuestos de la argumentación no es posible fundamentar el principio moral que exige considerar por igual todos los intereses. Sólo cuando ya se sabe qué significa tener obligaciones y justificar acciones moralmente se puede recurrir con este propósito al potencial de racionalidad dispuesto en los discursos. Saber cómo se participa en una praxis argumentativa es una competencia que debe vincularse con un conocimiento que se nutra de las experiencias vitales de una comunidad moral.”<sup>134</sup>

Como se ve, tanto Apel como Habermas tienen buenos argumentos a favor de sus respectivas posiciones. A decir verdad, y como sucede en la discusión entre ambos autores a propósito del estatuto trascendental de estos principios, es difícil tomar partido, también aquí, entre una u otra posición. En mi opinión, esta controversia permanece en un punto muerto mientras se mantenga a este nivel. Su misma persistencia a lo largo de décadas en las que ni Habermas ni Apel han cedido ni un milímetro de sus posiciones revela que se trata, si se quiere, de una partida que ha quedado en tablas. En cambio, es más fácil posicionarse a la vista de las consecuencias en otros terrenos, en los que adquiere una relevancia inesperada la opción entre una

---

<sup>133</sup> Este problema enlaza con otro aspecto de la controversia entre Apel y Habermas, igualmente sutil: el de si la cuestión “¿por qué debo ser moral?” debe interpretarse como una pregunta existencial, que sólo admite una respuesta decisionista (y por tanto arbitraria); o bien se trata de una cuestión equivalente (y en el fondo idéntica) a la cuestión “¿por qué debo ser racional?”, a la que según Apel *ya siempre* hemos respondido (y por cierto, afirmativamente) en la medida en que *argumentamos*. Este problema, que no necesitamos abordar aquí, es recurrente en las discusiones entre Apel y Habermas, aunque el lector tiene siempre la sensación de que ambos autores se malinterpretan mutuamente, o de que quizás la cuestión misma no está bien planteada. Cf. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft...”, op. cit., pp. 420 y sigs.; Habermas, “Erläuterungen zur Diskursethik”, en: EDE, pp. 185 y sigs.; Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, op. cit., pp. 765 y sigs.

<sup>134</sup> Habermas “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en: ZNR, p. 94.

interpretación *moralmente neutral* o *moralmente cargada* de los principios de la argumentación. Esta cuestión es relevante, por lo pronto, para establecer la relación entre los principios (U) y (D). Y aquí nos introducimos ya en un asunto que tendrá la mayor importancia en la filosofía del derecho de Habermas. Como veremos más adelante, Habermas desarrolla en *Facticidad y validez* una teoría del derecho que (contra lo que cabría esperar y contra lo que parecía ser su intención inicial) no necesita fundamentar la legitimidad de las normas jurídicas en la ética del discurso. Para ello, Habermas modifica la relación entre los principios (U) y (D). El segundo de estos principios ya no consistirá en una concreción del primero, sino que más bien pasará a ocupar una posición más fundamental, convirtiéndose en la expresión de las condiciones de fundamentación discursiva *en general*, aplicables a ámbitos distintos como la moral, el derecho o la política. De este modo, el principio (D) resultará ser más abstracto que el principio (U). Pero lo esencial en el tránsito de la ética del discurso a la teoría discursiva del derecho no es la circunstancia, más bien anecdótica, de que el principio (D) pase a ser más general que el principio (U), cuando antes parecía lo contrario. Lo esencial es, más bien, esto otro: en su condición de *regla de la argumentación*, el principio (D) queda interpretado como un principio *moralmente neutral* que permite diferenciar diversos criterios de fundamentación para los distintos ámbitos de argumentación práctica, de tal modo que sea posible fundamentar discursivamente la legitimidad de las normas jurídicas o políticas *sin recurrir* a la ética del discurso, es decir: sin identificar las normas *jurídicamente* correctas (o legítimas) con las normas *moralmente* correctas.

Aquí vemos cuál es el verdadero alcance de la discusión entre Apel y Habermas acerca del carácter pragmático o moral de los principios de la ética discursiva. Para Habermas la gran ventaja de concebir los principios (U) y (D) de la ética del discurso como reglas de argumentación, y no como normas morales, estriba en esa posibilidad de desconectar la moral y el derecho; es decir, en la posibilidad de formular criterios de legitimación de las normas que no coincidan con los criterios morales. Y por su parte, precisamente aquí ve Apel el gran inconveniente de la teoría de la argumentación y de la filosofía del derecho de Habermas. Por lo que toca a la teoría de la argumentación, Apel considera que la idea de un principio de discurso moralmente neutral es incomprensible. Comentando algunas formulaciones del propio Habermas, Apel afirma lo siguiente: “No veo cómo se podría negar la cualidad moral al ‘contenido normativo’ del ‘principio de imparcialidad de los juicios prácticos’ expresado en el principio de

discurso (D), que Habermas formula como *principio de la posibilidad de consenso entre todos los afectados.*”<sup>135</sup> Y por lo que toca propiamente a la filosofía del derecho, la posición de Habermas conduce directamente a la “disolución de la ética del discurso”, y abre la vía de una nueva variante discursiva del *positivismo jurídico*, entendiendo por tal una filosofía del derecho que prescinde de criterios morales para la legitimación de las leyes.

Pero dejemos por el momento estos problemas, sobre las que volveremos más adelante, y examinemos la segunda cuestión antes indicada, relativa a las implicaciones políticas de la teoría de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso.

## *2. Racionalidad y sociedad: las condiciones de aceptabilidad de los acuerdos y las implicaciones políticas de la ética del discurso.*

En el capítulo anterior hemos mostrado cómo los principios (U) y (D) resuelven las conocidas objeciones de Hegel contra el imperativo categórico kantiano. La transformación del procedimiento kantiano en un discurso intersubjetivo *real* (principio (D)) en el que las normas recaban el asentimiento de *todos* los afectados (principio (U)) resuelve el problema del carácter tautológico del imperativo categórico, puesto que la ética del discurso no considera un criterio de validez suficiente el que una norma se encuentre efectivamente generalizada, sino que exige, más allá de esto, que cuente con la aceptación de todos los afectados. Y por otra parte, si se admite la reformulación discursiva del imperativo categórico ya no hay riesgo de que un sujeto pueda legitimar en solitario cualquier norma, puesto que el procedimiento de fundamentación incorpora la exigencia de recabar *en un discurso real* el consentimiento de los otros afectados. Por eso tampoco puede extenderse a la ética discursiva la objeción que ve en el imperativo categórico un procedimiento que permite fundar un fanatismo con buena conciencia. En la medida en que el enjuiciamiento de las normas tiene que superar forzosamente la criba de su contrastación *intersubjetiva*, es imposible que el discurso argumentativo pueda servir para que un solo sujeto se juzgue depositario de una verdad moral y se juzgue, además, autorizado para imponerla a otros sin su consentimiento.

---

<sup>135</sup> Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, op. cit., pp. 761-762.

No obstante, en este punto hemos de abordar otra posible objeción a la ética del discurso. En cierto sentido, la acusación de *subjetivismo* que Hegel formula contra Kant puede afectar a la ética del discurso, si bien a otro nivel. El procedimiento discursivo de fundamentación hace imposible que *un* sujeto aislado decida *en solitario* si una norma es o no es correcta, pero, por otra parte, la ética discursiva sostiene que el consentimiento o el acuerdo de los participantes en el discurso es una condición no sólo necesaria, sino también *suficiente* para declarar correcta o lícita una norma, una práctica o una institución. Es decir: para la ética del discurso no existe *ningún criterio* externo a los acuerdos que permita enjuiciar la corrección de lo acordado.<sup>136</sup> Aquello que los participantes acuerdan *es* por definición correcto, lícito o justo. Pero esta idea, que es simplemente la adopción consecuente de una concepción procedimental de la racionalidad práctica, parece sugerir que el resultado de *cualquier* acuerdo debe considerarse válido, ya sólo por haber sido consensuado por las partes interesadas. Nos encontramos aquí, por tanto, ante un problema importante: la ética discursiva parece implicar que debemos aceptar como correctas todas aquellas normas que una comunidad de comunicación tiene por tales.

Por supuesto, esto nos conduce a un subjetivismo que podríamos llamar colectivo o social, para distinguirlo de aquel otro que Hegel criticaba en Kant, pero que, en lo esencial, no difiere de éste. Un subjetivismo que tiene, de entrada, consecuencias contraintuitivas: así como no diríamos que la verdad de una proposición está garantizada ya sólo porque existe un acuerdo entre los participantes en un discurso teórico, así tampoco la corrección moral de una norma parece estar garantizada ya sólo porque los afectados convengan en coordinar sus acciones de acuerdo con dicha norma. Si, como ya vimos, la mayor dificultad de la teoría consensual de la verdad consiste en que los conceptos de verdad y justificación no pueden identificarse plenamente, ¿debemos admitir, en cambio, que toda norma fácticamente justificada es ya *eo ipso* una norma correcta? La historia de la ciencia y de las sociedades confirma, más bien, las diferencias entre justificación y verdad, y *entre justificación y corrección normativa*. En siglos pasados, la comunidad científica ha dado por buenas muchas teorías que hoy nadie acepta; y del mismo modo, las sociedades se han regido por principios que hoy nos parecen abominables y que, sin embargo, en su día gozaron de aceptación general (pensemos en la esclavitud, el racismo, la estratificación social por castas, la

---

<sup>136</sup> Habermas, WT, p. 179.

dominación patriarcal, etc.). Y así como podemos criticar la verdad de una proposición, aunque ésta cuente con el consentimiento *fáctico* de una comunidad de comunicación; así también podemos criticar la corrección de una norma social *incluso si los interesados la aceptan de facto*.

Para resolver esta dificultad, que probablemente es la más grave a la que se enfrenta una teoría discursiva de la racionalidad (tanto en su dimensión teórica como en su dimensión práctica), se ofrecen básicamente dos estrategias alternativas. La primera consiste en admitir, además del acuerdo de los afectados (acaso como *complemento* o como *sustituto* del acuerdo) algún otro criterio que permita enjuiciar la verdad de una proposición o la corrección de una norma. Según esto, no bastaría con que exista un acuerdo en torno a la verdad de una proposición para considerarla verdadera, ni bastaría un acuerdo en torno a la corrección de una norma de acción para que pudiésemos considerarla correcta. *Además* de esto, las proposiciones y las normas justificadas deberían tener alguna otra propiedad. En páginas anteriores ya hemos indicado que, en el ámbito de la razón teórica o de la teoría consensual de la verdad, habría que recurrir a algún concepto o a algún criterio de verdad distinto. Una posibilidad es recurrir a la *evidencia* como correctivo de las interpretaciones consensuadas. Pero el recurso a la evidencia plantea el problema de que toda evidencia está, a su vez, ya siempre interpretada, de modo que el intento de mediar el consenso con este otro criterio de verdad parece conducir a un círculo: la evidencia empírica corrige las interpretaciones consensuadas, pero las evidencias requieren, por su parte, una interpretación cuya validez deberá establecerse consensualmente. Hasta ahora, ni Habermas ni Apel han ofrecido una solución definitiva al problema que plantea este círculo, aunque sí han indicado algunas vías de solución (que, dicho sea de paso, revelan una vez más las considerables diferencias que existen entre ambos autores). Apel parece ser partidario de una coordinación de la evidencia subjetiva y el consenso intersubjetivo como criterios de verdad.<sup>137</sup> Habermas, como ya vimos, propone más bien una complementación de la certeza que predomina en la acción y la actitud hipotética que predomina tan pronto como ingresamos en el plano del discurso argumentativo. Como consecuencia de esta coordinación de actitudes, los actores asumen *sin dogmatismo* las

---

<sup>137</sup> Apel, "Husserl, Tarski o Peirce?", *op. cit.*, p. 615: "(...) La exigencia del consenso demanda que se busquen todos los criterios posibles de verdad (que tomados individualmente nunca son suficientes) y que se ponderen mutuamente (...)." Cf. también K.-O. Apel, "Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", *op. cit.*

certezas del “mundo de la vida”, y al mismo tiempo aceptan *sin reservas* los resultados de los discursos argumentativos.<sup>138</sup>

Es discutible, como ya señalamos, en qué medida esta propuesta de Habermas resuelve convincentemente los problemas de una teoría consensual de la verdad. No obstante, la propuesta es muy característica de la posición de Habermas, y ayuda a comprender también su modo de abordar este mismo problema en el campo de la racionalidad práctica. Habermas muestra en el ámbito de la teoría del conocimiento una manifiesta desconfianza hacia la evidencia, hacia toda apelación a vivencias privadas, subjetivas, como criterios de validez epistemológica. Pero cuando pasamos de la teoría del conocimiento a la teoría ética, o de la razón teórica a la razón práctica, la desconfianza de Habermas hacia la evidencia como criterio de validez se torna directamente en aversión. En efecto, Habermas rechaza de plano la posibilidad de enjuiciar el contenido de los acuerdos en cuestiones prácticas desde alguna instancia *externa* a los acuerdos mismos, como podría ser, por ejemplo, la comparación de la norma acordada con un orden normativo objetivo. Un recurso éste que, sin embargo, cuenta actualmente con algunos partidarios, incluso entre los defensores de la ética del discurso: ésta es la posición que defiende, por ejemplo, C. Lafont, en un intento de mediar la ética del discurso con el realismo moral.<sup>139</sup> En el terreno del derecho o la política, tales instancias de enjuiciamiento externas a los discursos pueden adquirir la forma de *derechos naturales* o de *principios políticos objetivos*, como los que defienden, por ejemplo, R. Dworkin, L. Strauss o incluso J. Rawls.<sup>140</sup> Si se asume una

---

<sup>138</sup> Cf. Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung”, en: WR, pp. 262-263.

<sup>139</sup> Cf. C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 293. C. Lafont, “Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, 2 (2003), pp. 167-185. C. Lafont, “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la Ética del discurso”, *Isegoría*, 27 (2002), pp. 115-129. Al asumir una posición de este tipo, Lafont no pretende abandonar enteramente el terreno de una concepción procedimental de la racionalidad práctica, sino más bien sintetizar el procedimentalismo o “constructivismo” (por emplear el término de Rawls) con alguna forma de “realismo” moral. Una cuestión distinta, claro está, es si realmente pueden sintetizarse ambos enfoques coherentemente. Otro intento de conciliar la ética del discurso con el realismo moral se encuentra en F. J. Davis, “Discourse Ethics and Ethical Realism”, en: D. M. Rasmussen / J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas*, London, 2002, vol. 3, pp. 271-288. Cf. también A. Honneth, “Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus”, en: L. Wingert / K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt, 2001. Sobre la propuesta de C. Lafont, cf. J. L. López de Lizaga, “Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont”, *Logos*, 41 (2008).

<sup>140</sup> R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), 1977; R. Dworkin, “La lectura moral y la premisa mayoritarista”, en: H. Hongju Koh / R. C. Slye (eds.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona, 2004; L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1965; L. Strauss, *What is political Philosophy?*, Chicago, 1988. La posición de Rawls a este respecto es más compleja, puesto que también Rawls pretende ser un filósofo político procedimentalista o (en su terminología) constructivista. Habermas sostiene, sin embargo, que Rawls defiende una posición inconsecuentemente constructivista:

posición como la de estos autores y se intenta conciliarla con la teoría discursiva, habría que admitir que la corrección de los acuerdos alcanzados discursivamente dependerá de que éstos se ajusten a dichos principios normativos (morales, jurídicos o políticos), ellos mismos sustraídos al proceso discursivo de enjuiciamiento o fundamentación. Ahora bien, puede objetarse que esta solución realista u objetivista al problema de la racionalidad de los acuerdos reproduce los problemas ontológicos y epistemológicos del intuicionismo, a los que antes hemos aludido. Sería necesario, en efecto, explicar cuál es el estatuto ontológico de ese orden normativo del que depende, en última instancia, la aceptabilidad de los acuerdos; y sería necesario explicar también cómo puede conocerse dicho orden objetivo *independientemente de los procesos discursivos*.

Pues bien, si se rechaza esta vía objetivista o realista para resolver el problema de la aceptabilidad racional de los acuerdos, la segunda estrategia (que es la que sin duda prefiere el propio Habermas) consiste en imponer a los procedimientos discursivos un conjunto de condiciones lo bastante exigentes para garantizar la racionalidad de sus resultados. Para expresar intuitivamente en qué se diferencia esta estrategia de la anterior, podríamos recurrir a una formulación como ésta: si un acuerdo no nos parece aceptable, debemos buscar la razón de ello no en el *contenido* acordado, sino en el *modo* en que se alcanzó el acuerdo. Pues sólo si el discurso se llevó a cabo en ciertas condiciones pueden considerarse aceptables sus resultados. Ahora bien, cuando nos preguntamos cuáles son, según Habermas, esas condiciones, descubrimos hasta qué punto la teoría consensual funciona ante todo (y acaso únicamente) en el terreno de la racionalidad *práctica*, y ello a pesar de que Habermas la plantease en primer término, en el ya citado artículo de 1972, precisamente como una teoría consensual *de la verdad*, y sólo en segundo lugar como una teoría consensual de la corrección normativa. Y es que, en efecto, las condiciones que Habermas impone a los discursos para garantizar la

---

los principios de la justicia política son *anticipados* por el filósofo político, sin necesidad de recurrir a procesos de entendimiento llevados a cabo por los propios ciudadanos. En este sentido, Rawls permanecería aún anclado en formas de pensamiento iusnaturalistas. Cf. Habermas, “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., pp. 93-94. Por su parte, Rawls responde que la validación de los principios de justicia de su teoría depende del consentimiento de los ciudadanos; y que, por otra parte, ninguna teoría política (tampoco la de Habermas) puede ser puramente procedimental, sino que es necesario disponer de una idea *sustantiva* de justicia. Cf. J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Rawls / J. Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, 1998. Por otra parte, J. C. Velasco vuelve contra el propio Habermas su crítica a Rawls: tampoco el sistema de los derechos fundamentales que Habermas (como veremos más adelante) reconstruye en *Facticidad y validez* se fundamenta, en primer término, en un discurso abierto a todos los ciudadanos, sino que se deduce del principio de legitimidad democrática unido al principio de dominación legal. Cf. J. C. Velasco, “Los derechos humanos en la democracia deliberativa”, *Revista de Ciencias Sociales* (Chile), 52 (2007).

aceptabilidad de sus resultados son relevantes para los discursos prácticos, pero no tanto, ni mucho menos, para las deliberaciones en torno a la verdad de las proposiciones (por ejemplo, los debates de la comunidad científica en torno a la validez de una teoría). Tanto es así, que cabe preguntarse si no es la ética, o el ámbito más general de los discursos prácticos, lo que Habermas tenía en mente desde el principio cuando formuló su teoría, a pesar de que la presentase, insistimos, como una teoría consensual de la verdad. Veámoslo.

En el ensayo “Teorías de la verdad”, Habermas señala *cuatro* condiciones que deben cumplir los discursos para garantizar la aceptabilidad de sus resultados. Dos de ellas son, según Habermas, “triviales”, y tienen simplemente la finalidad de garantizar la *simetría* entre los participantes en la argumentación:

“1. Todos los potenciales participantes en un discurso deben tener las mismas oportunidades de emplear actos de habla, de tal modo que en todo momento puedan iniciar un discurso, así como proseguirlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas.

2. Todos los participantes en el discurso deben tener las mismas oportunidades de formular interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, explicaciones y justificaciones, y de cuestionar, fundamentar o refutar sus pretensiones de validez, de tal modo que a la larga ningún prejuicio se sustraiga a la tematización y la crítica.”<sup>141</sup>

Estas condiciones constituyen el trasfondo normativo básico que debe cumplir cualquier deliberación para ser aceptable, independientemente de las materias tratadas. A pesar de su “trivialidad”, no hay que subestimar su importancia, pues es evidente que si un discurso argumentativo tiene que dar como resultado un *acuerdo racionalmente aceptable*, deben cumplirse una mínimas condiciones de simetría entre los participantes. De lo contrario no cabe hablar siquiera de una deliberación, de un diálogo. Si sólo habla uno y los demás escuchan, no nos encontramos ante un debate, ante un “discurso” en el sentido apeliano o habermasiano del término, sino más bien ante un “discurso” en el sentido en que decimos, por ejemplo, que un dictador pronuncia un discurso con ocasión de la inauguración de un pantano. E igualmente, si se concede de antemano a una de las partes que deliberan una ventaja en las oportunidades de usar la palabra, sólo podremos calificar la deliberación de asimétrica o distorsionada. En este sentido, todo discurso exige por definición la simetría formal entre los participantes,

---

<sup>141</sup> Habermas, WT, p. 177.

independientemente de la naturaleza de lo que se discute. De lo contrario, los resultados del discurso no podrán considerarse aceptables, por más que cuenten *de facto* con el consentimiento de todas las partes.

Con todo, mucho más interesantes son las otras dos condiciones de aceptabilidad que establece Habermas, y que ya no son “triviales”, como las anteriores. Su función también es garantizar la simetría entre los participantes en la argumentación, pero no en cuanto tales, sino en su condición de *actores sociales*. Habermas define estas dos condiciones en un pasaje que vale la pena citar por extenso:

“3. Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla representativos; es decir, las mismas oportunidades de expresar sus opiniones, sentimientos y deseos. (...) [Pues sólo así se garantiza] que los actores son veraces consigo mismos y revelan transparentemente su naturaleza interna también en tanto que participantes en el discurso.

4. Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla regulativos, es decir: ordenar y rehusar, permitir y prohibir, hacer y aceptar promesas, dar cuenta de sus actos y pedir cuentas a otros, etc. Pues sólo una completa reciprocidad de las expectativas de comportamiento *que excluyan los privilegios en el sentido de normas de acción y valoración unilateralmente vinculantes*, garantiza que la distribución formalmente igualitaria de las oportunidades de iniciar y continuar un discurso pueden emplearse también fácticamente para suspender las coacciones de la realidad [social, JLL] e ingresar en el ámbito del discurso, liberado de la experiencia y descargado de la acción.”<sup>142</sup>

Enseguida consideraremos las implicaciones políticas de estas condiciones de aceptabilidad racional, pero antes debemos examinar si son relevantes para una teoría consensual de la verdad y de la corrección normativa, o sólo lo son para esta última. Pues, efectivamente, y a diferencia de las condiciones “triviales” de aceptabilidad racional, no está claro que estas otras condiciones “no triviales” sean igualmente pertinentes para *todo* discurso, con independencia del tema que se discuta. Si se observa la formulación que Habermas propone, se ve que estas condiciones tienen manifiestamente la finalidad de neutralizar las *relaciones de poder social* que pudieran infiltrarse en las deliberaciones, procedentes del contexto social en el que éstas se inscriben. Pero parece evidente que estos efectos de poder son irrelevantes cuando se

---

<sup>142</sup> Op. cit., p. 178. (Los subrayados son míos).

discute la pretensión de *verdad* de las proposiciones o los enunciados constatativos, por ejemplo (y paradigmáticamente) las teorías científicas. La simetría de los participantes en la argumentación en tanto que *actores sociales* no es condición necesaria ni suficiente para garantizar la aceptabilidad de una proposición *teórica*. No es *necesario* establecer una sociedad en la que las relaciones de poder hayan quedado neutralizadas para que, por ejemplo, la comunidad científica establezca con buenos argumentos la vigencia de una teoría científica frente a otras.<sup>143</sup> Y por otro lado, la supresión del poder social tampoco es una condición *suficiente* para garantizar la aceptabilidad racional de una deliberación científica: es obvio que las sociedades más emancipadas, más libres o más igualitarias no producen, ya sólo por serlo, mejores teorías científicas. Podría objetarse, desde una perspectiva próxima a K. Popper, que existe una estrecha relación entre la “sociedad abierta” y el avance del conocimiento científico. Esto seguramente es verdad, pero sólo en parte: es esencial para el conocimiento científico el libre intercambio de argumentos, la discusión no censurada por dogmas religiosos ni manipulada por objetivos políticos, pero esta libertad funcionalmente necesaria (por no hablar de otros valores políticos, como la igualdad o la justicia social) no necesita extenderse más allá del propio sistema científico.

Las condiciones “no triviales” de aceptabilidad racional del resultado de un discurso argumentativo son, pues, relativamente irrelevantes para los discursos teóricos en los que se dirimen pretensiones de verdad. Sin embargo, estas condiciones “no triviales” son totalmente relevantes cuando pasamos al terreno de los discursos prácticos. Indudablemente, si en una deliberación política que debe fijar normas comunes de convivencia una de las partes no tiene *de hecho* la misma capacidad que las otras para articular y defender con argumentos sus expectativas, necesidades y preferencias, o para hacer valer sus intereses en el terreno de la acción social, es evidente que el discurso será sólo una apariencia (o una parodia) de deliberación, y que su resultado no podrá considerarse como la expresión de una voluntad común, sino como la imposición de la voluntad de unos sobre otros. Y ello aunque el discurso se desarrolle de un modo impecable formalmente (es decir, cumpliendo estrictamente las

---

<sup>143</sup> Otra cuestión distinta, aunque por supuesto relacionada con esto, es si no debe darse una distribución equitativa de los recursos económicos destinados a la investigación entre distintos grupos científicos, o entre distintos Estados, a fin de evitar que determinadas líneas de investigación científica se impongan sobre otras por razones de interés económico privado (como sucede actualmente con las grandes industrias farmacéuticas). Pero ésta sería una cuestión *práctica*, no una cuestión *teórica*. Pues una distribución justa de los recursos entre grupos científicos garantiza la orientación *normativamente correcta* de la investigación, no la *verdad* o la *aceptabilidad racional* de sus resultados.

condiciones (1) y (2)). Se produciría un avasallamiento que podría considerarse, además, particularmente insidioso, puesto que en apariencia contaría con el consentimiento de quienes quedan en desventaja. Para caracterizar estas formas de coacción disfrazadas de consentimiento, Habermas habla de “comunicación sistemáticamente distorsionada” o de “violencia estructural.”<sup>144</sup> Las situaciones sociales de violencia estructural son aquellas en las que la interacción discurre por cauces aparentemente consensuados, pero en los que el entendimiento es sólo ficticio, puesto que se logra en discursos que, al estar completamente penetrados de relaciones de poder social que no han quedado neutralizadas, no hacen otra cosa que reproducir y estabilizar dichas relaciones asimétricas, con el agravante de que ahora adquieren una apariencia de consenso, y por tanto de legitimidad. La coacción se ejerce, así, de forma imperceptible para los sometidos, pues “la distribución *asimétrica* de las posibilidades legítimas de satisfacción de las necesidades [queda] fijada en un sistema de normas que encuentra *acatamiento* [*Nachachtung*]”.<sup>145</sup> La situación de violencia estructural es, en suma, la situación de acatamiento y aceptación de la injusticia. Y no es difícil encontrar ejemplos empíricos de estos pseudo-acuerdos coactivos. Entre los propios oprimidos siempre han existido partidarios de la opresión a la que están sometidos: miembros de minorías étnicas conformes con la discriminación racial, mujeres partidarias de la dominación patriarcal, siervos satisfechos con el régimen de servidumbre, etc.

Es evidente, pues, que estas condiciones “no triviales” son esenciales para garantizar la aceptabilidad del resultado de los discursos *prácticos* en torno a pretensiones de corrección normativa. Pero más allá de esto, la cuestión realmente importante para nuestra argumentación es si estas condiciones, formuladas en el nivel de la teoría de la argumentación, tienen implicaciones sociales y políticas, es decir, si *anticipan* por sí mismas un orden social y político determinado. Y en este punto, y por extraño que parezca, la posición de Habermas no está clara. O tal vez sería mejor decir (y de esto nos ocuparemos luego con detenimiento) que alguna vez estuvo clara, aunque después dejó de estarlo. Y es que a primera vista parece indudable que estas condiciones no están exentas de implicaciones políticas: si para que un acuerdo sea racionalmente aceptable deben cumplirse no sólo ciertas condiciones de simetría en las deliberaciones, sino también ciertas condiciones de *igualdad de nivel cultural y poder social*, entonces sólo serán verdaderamente racionales los resultados de las deliberaciones que tengan

---

<sup>144</sup> Habermas, TKH II, p. 278; cf. también Habermas, EI, pp. 332 y sigs.

<sup>145</sup> Habermas, LS, p. 132. (Los subrayados son míos).

lugar en una sociedad suficientemente *igualitaria*. Así, la teoría de la racionalidad o de la argumentación se desplaza por sí misma hacia la teoría social y política. Esto es algo que el propio Habermas no dudaba en afirmar en sus textos de los años sesenta y setenta. En unas importantes lecciones impartidas entre 1970 y 1971 en la universidad de Princeton, Habermas afirmaba que “las condiciones contrafácticas de la situación ideal de habla pueden interpretarse también como condiciones necesarias de formas de vida emancipadas.”<sup>146</sup> Esta forma de emancipación anticipada en las estructuras de la comunicación se define por la extensión del entendimiento intersubjetivo a todos los ámbitos de acción social: el objetivo inscrito en las estructuras de la comunicación es “la organización de la sociedad exclusivamente sobre la base de la discusión libre de dominación”<sup>147</sup>; o también la “organización de las relaciones sociales de acuerdo con el principio de que la validez de toda norma que tenga consecuencias políticas debe hacerse depender de un consenso alcanzado en una comunicación libre de dominación.”<sup>148</sup> Ahora bien, a la luz de las condiciones no triviales de aceptabilidad de los acuerdos en torno a pretensiones de validez normativas, el desplazamiento de la teoría de la comunicación a la teoría política no se traduce sólo en la anticipación de un orden político democrático, sino que implica también la exigencia de completar la igualdad formal (por ejemplo, de las instituciones deliberativas democráticas) con una igualdad social real; una exigencia que desde siempre ha formado parte de la tradición marxista a la que pertenece el propio Habermas. En efecto, las condiciones (3) y (4) de aceptabilidad de los acuerdos incorporan, ya en la propia teoría de la argumentación, la crítica marxista de la sociedad burguesa: sólo allí donde la simetría *formal* de las deliberaciones se sustenta sobre la simetría *real* de una sociedad igualitaria es posible tomar en serio los acuerdos. Pues de no existir dicha simetría real, de no existir las condiciones de distribución de recursos económicos y culturales suficientes para que *todos* los participantes en la deliberación puedan expresar libremente sus intereses, defenderlos con una solvencia argumentativa suficiente y hacerlos valer posteriormente en el terreno de la acción, la deliberación no podrá ser otra cosa que una farsa, y su resultado “consensuado” no podrá ser otra cosa que una manipulación.

---

<sup>146</sup> Habermas, “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, p. 121.

<sup>147</sup> Habermas, EI, p. 76

<sup>148</sup> Op. cit., p. 344; Cf. también WT, p. 181, nota 46: se trata de “una forma de vida comunicativa que se caracteriza porque la validez de todas las normas de acción políticamente relevantes se haga depender de procesos discursivos de formación de la voluntad política.”

Vemos, pues, cómo en el nivel abstracto de la teoría de la racionalidad de Habermas aparecen ya implicaciones políticas inequívocas. La ética del discurso anticipa un orden político democrático, pero apunta *también*, y en no menor medida, hacia un orden social igualitario. Sólo una sociedad igualitaria permite deliberaciones racionales, o por decirlo más concisamente: sólo una sociedad *igualitaria* es una sociedad *racional*. Y como veremos más adelante, Habermas afirmó expresamente esta conexión durante los años sesenta y setenta: los libros *Cambio estructural de la esfera pública* y *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado* son paradigmáticos a este respecto.<sup>149</sup> Sin embargo, esta conexión, a primera vista tan evidente, entre la ética del discurso y la anticipación de un orden social y político democrático e igualitario desaparece más tarde de los escritos de Habermas. De manera similar a lo que sucede en la teoría discursiva del derecho, también la teoría política de Habermas renuncia pronto a lo que parecía ser su desarrollo más consecuente, y también más ajustado a las intuiciones normativas fundamentales de la teoría de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso. De esta renuncia, y de las tensiones que genera en el doble frente de la filosofía del derecho y de la teoría política, vamos a ocuparnos en los próximos capítulos.

---

<sup>149</sup> El primero de ellos surgió de un trabajo académico, la tesis de habilitación de Habermas dirigida por Wolfgang Abendroth, un destacado representante del socialismo democrático en la Alemania posterior a la segunda guerra mundial. Abendroth no sólo dirigió aquel trabajo académico, sino que su influencia como teórico es perceptible en la argumentación de Habermas, como éste mismo reconoce: cf. Habermas, SÖ, prólogo a la edición de 1990, pp. 26 y sigs.

### **Capítulo 3: La teoría discursiva del derecho y la oposición entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico.**

#### **3.1. La pretensión de legitimidad como rasgo constitutivo de los sistemas jurídicos.**

Como filósofo del derecho, Habermas se propone superar la dicotomía tradicional de esta disciplina filosófica, esto es, la oposición entre *iusnaturalismo* y *positivismo jurídico*. Para afrontar esta tarea, Habermas dispone de una teoría ética que resulta, de entrada, muy prometedora para resolver los problemas de la filosofía del derecho. En las páginas anteriores nos hemos ocupado con detenimiento de dichos rasgos característicos de la ética del discurso: el *cognitivismo* y el *procedimentalismo*. En tanto que ética procedimental, la ética del discurso parece entroncar con el positivismo jurídico, dado que, como veremos enseguida, también el positivismo hace depender la legitimidad de las leyes de la organización de los procedimientos legislativos. Pero por otra parte, en la medida en que es una teoría ética cognitivista en el sentido expuesto en páginas anteriores, la ética del discurso permite conectar con el iusnaturalismo, que hace depender la legitimidad de las leyes de su correspondencia con principios morales objetivamente válidos. La ética discursiva parece, pues, apta para resolver la oposición misma entre iusnaturalismo y positivismo jurídico. Y en efecto, la intención original de la filosofía del derecho de Habermas apunta a una extensión al ámbito jurídico del procedimiento de fundamentación de normas que ha quedado establecido en su teoría ética. Veremos, sin embargo, que esta extensión no llega a cumplirse, y que la filosofía del derecho de Habermas toma una orientación un tanto imprevista, que la aleja notablemente de lo que parecían ser sus intenciones originales.

Para examinar estos problemas debemos considerar primero el marco general de la controversia entre iusnaturalismo y positivismo jurídico en los términos en los que Habermas la aborda. Para ello, expondremos brevemente, siguiendo al filósofo del derecho Robert Alexy, en qué medida el concepto (y el problema) de la legitimidad es indisociable del concepto de derecho, para desarrollar a continuación una caracterización muy somera de las respuestas que el iusnaturalismo y el positivismo dan a dicho problema.

Robert Alexy, que ha aplicado la concepción discursiva de la racionalidad a la teoría de la argumentación jurídica y a la filosofía del derecho, comienza su libro *El concepto y la validez del derecho* recordando que la oposición entre iusnaturalismo y positivismo jurídico sigue dominando las discusiones en filosofía del derecho, a pesar de que esta disciplina tiene ya dos mil años de historia a sus espaldas.<sup>1</sup> Según Alexy, iusnaturalismo y positivismo son dos formas contrapuestas de entender el *concepto* de derecho; dos formas de definir el derecho que difieren entre sí por la función que atribuyen a la moral en sus respectivas definiciones. Las diversas variantes del iusnaturalismo comparten un supuesto fundamental, que Alexy llama *tesis de la vinculación*, según la cual “el concepto de derecho debe ser definido de manera tal que contenga elementos morales”.<sup>2</sup> En cambio, el positivismo jurídico se caracteriza en todas sus versiones por la *tesis de la separación*, según la cual el derecho puede (y debe) definirse de tal modo que no incluya ningún elemento moral. Empleando la terminología de la teoría de sistemas de Luhmann, diríamos que, según la tesis de la vinculación, los códigos del derecho y la moral se cruzan o se superponen, mientras que para los partidarios de la tesis de la separación, ambos códigos se yuxtaponen sin tocarse en ningún punto. Pero la “vinculación” o la “separación” del derecho y la moral no es el único rasgo que permite definir el derecho, ni quizás siquiera el rasgo principal. A diferencia de las normas morales, las normas jurídicas se definen ante todo por su *legalidad*, es decir, por haber sido estatuidas de acuerdo con el ordenamiento legal vigente; y también por su *vigencia* o eficacia social, es decir, por su cumplimiento efectivo. Si las normas no han sido establecidas legalmente, o si se incumplen sistemáticamente sin que a tal incumplimiento siga sanción alguna, no puede decirse que sean normas jurídicas: en el primer caso, no alcanzan el rango de la juridicidad, y en el segundo lo pierden.<sup>3</sup> Ahora bien, estos dos rasgos permiten prescindir de toda referencia a la moral en la definición del derecho. De acuerdo con la tesis positivista de la *separación* entre derecho y moral, una norma o un sistema de normas jurídicas no perderían su condición de tales por muy injustos o moralmente inaceptables que fuesen. El positivismo, por tanto, define el derecho ateniéndose a la *legalidad* y la *vigencia* de las normas. Por el contrario, la tesis de la vinculación, típica de las posiciones iusnaturalistas, afirma que una norma o un sistema de normas manifiestamente injustos

---

<sup>1</sup> R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, 2004, p. 13.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 14.

<sup>3</sup> Op. cit., cap. 3, I, pp. 87 y sigs.

no son sólo rechazables desde un punto de vista moral, sino que, además, pierden también su condición *jurídica*. En este sentido cabría afirmar una conexión interna, conceptual, entre el derecho y la moral.

A primera vista, la tesis de la vinculación entre derecho y moral parece poco plausible, e incluso un tanto incomprensible. Es evidente que ha habido y hay muchas normas jurídicas atroces, que no por serlo dejan de ser normas jurídicas: si forman parte de un sistema jurídico, y si su cumplimiento está respaldado por sanciones, parece obvio que *son* normas jurídicas. Se diría, incluso, que resulta un tanto ingenuo negarles su carácter jurídico a causa de su inmoralidad, como si con eso se consiguiera dar más razones al rechazo moral que suscitan.<sup>4</sup> El fenómeno del derecho injusto o de la *injusticia legal*, históricamente frecuentísimo, es el primero y más obvio argumento contra la tesis de que existe una vinculación interna entre el derecho y la moral, de tal modo que un derecho injusto no es derecho.<sup>5</sup> Sin embargo, esta idea de la vinculación del derecho y la moral parece menos ingenua cuando, en lugar de considerar normas aisladas, consideramos los órdenes jurídicos en su totalidad, es decir, como *sistemas* de normas. A este nivel, la conexión entre derecho y moral ya no es tan inverosímil. Pues como sostiene Robert Alexy, un rasgo definitorio de los sistemas jurídicos es su referencia interna a la legitimidad, o por decirlo en la terminología de Habermas, su *pretensión de corrección normativa*. De acuerdo con esto, “los sistemas normativos que no formulan ni explícita ni implícitamente una pretensión de corrección no son sistemas jurídicos. Todo sistema jurídico formula una pretensión de corrección”.<sup>6</sup>

Para demostrarlo, Alexy distingue los sistemas jurídicos de otros dos tipos de “sistemas normativos”, o sencillamente de órdenes sociales en los que existen relaciones de poder. Esos otros dos tipos son los *órdenes absurdos* y los *órdenes de bandidos*.<sup>7</sup> Un orden absurdo es aquel en el que el poder consiste simplemente en un uso indiscriminado e irrestricto de la violencia, sin que ello parezca obedecer a ningún fin determinado ni suceda tampoco coherentemente. Por supuesto, en un orden de este tipo los dominados carecen totalmente de derechos, y no les es posible planificar sus acciones dentro de un marco de reglas previsibles. Si quisiéramos imaginar un referente empírico para esta construcción teórica, podríamos pensar en el poder que ejerce un

---

<sup>4</sup> Un argumento de este tipo contra la “tesis de la vinculación” puede leerse en O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1987, pp. 159.

<sup>5</sup> R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., pp. 34-37.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 40.

<sup>7</sup> La expresión “orden de bandidos” procede de San Agustín: “Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten, sino en grandes bandas de ladrones?” (*La Ciudad de Dios*, IV, 4).

grupo de terroristas armados sobre un grupo numeroso de rehenes.<sup>8</sup> Pues bien, de acuerdo con Alexy, esta situación no es un orden jurídico, puesto que no cumple ninguno de los tres rasgos de la definición de derecho que hemos mencionado más arriba: la *moralidad*, la *legalidad* y la *vigencia*. Es evidente, en efecto, que en un orden tal los mandatos de los dominadores no son aceptables moralmente. Pero además, tampoco existen normas generales y previsibles, establecidas de acuerdo con procedimientos institucionalizados. Y por último, los mandatos tampoco mantienen su vigencia por mucho tiempo.

Un caso distinto, pero que, según Alexy, también permanece aún por debajo del umbral en que cabe comenzar a hablar de órdenes jurídicos, sería el *orden de bandidos*. Modificando un tanto nuestro ejemplo anterior, diríamos que un orden de este tipo es aquel en el que los terroristas se convierten en “bandidos organizados”. Este nuevo orden introduce “una prohibición de la violencia y una jerarquía de mando entre los sujetos armados.”<sup>9</sup> Además, este orden introduce también un sistema de normas generales y previsibles dirigidas a los dominados, aunque tales normas no pretenden, por supuesto, garantizar a los dominados derecho alguno, sino simplemente organizar más eficazmente el abuso. Pues bien, para Alexy tampoco esta situación podría considerarse aún como un orden jurídico. Existiría en este caso una especie de legalidad rudimentaria, pero las relaciones entre los dominadores y los dominados serían relaciones enteramente *coactivas*, basadas exclusivamente en la violencia. El análisis de los órdenes de bandidos muestra, pues, que la reglamentación de la dominación es quizás una condición *necesaria*, pero no suficiente, para la existencia de un orden propiamente jurídico.

De acuerdo con Robert Alexy, únicamente podemos comenzar a hablar de órdenes *jurídicos* allí donde la explotación de los dominadores no sólo se lleva a cabo de forma reglamentada (y no arbitraria, imprevisible y absurda), sino que además se ejerce en nombre de fines que se *pretenden justificables ante cualquiera*, incluidos (en última instancia al menos) los propios dominados. Es decir: un sistema de normas coactivas sólo se transforma en un orden jurídico cuando a su base se encuentra una *pretensión de corrección* o de *legitimidad*. Por supuesto, esto no implica, ni mucho menos, que dicha pretensión de legitimidad se cumpla siempre. Afirmar algo así equivaldría a considerar legítimos todos los órdenes jurídicos, por el mero hecho de ser

---

<sup>8</sup> R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., p. 38.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 39.

lo que son. Muy al contrario, los órdenes jurídicos pueden ser clamorosamente injustos y brutalmente violentos, tanto como lo son esos otros órdenes pre-jurídicos que Alexy caracteriza como órdenes “absurdos” y “de bandidos”. Como ejemplo de un orden jurídico radicalmente violento e injusto, Alexy presenta el régimen nazi. Fue éste, sin duda, un régimen de dominación brutal y totalmente ilegítimo,<sup>10</sup> pero lo que hace de él un orden jurídico, según la tipología de Alexy, es la apelación a “un fin superior, a saber: el desarrollo del pueblo [alemán]”.<sup>11</sup> Si un régimen como el nazi se distingue de un orden de bandidos puro, ello no se debe sólo a la existencia de normas generales, sino sobre todo al hecho de que el ejercicio de la dominación (*injusta*) se basaba en una pretensión (*incumplida*) de legitimidad amparada en una teoría racista de la sociedad y de la historia.

Si las consideraciones de Alexy son correctas, la pretensión de legitimidad del ejercicio de la dominación establece lo que podríamos llamar el *umbral de la juridicidad*. Esto demuestra que el derecho está conceptualmente, internamente referido a la legitimación. Y más allá de este análisis conceptual, algunos datos históricos parecen avalar también las tesis de Alexy. Si tomamos los regímenes totalitarios como paradigma de los órdenes jurídicos ilegítimos, observamos un rasgo jurídico muy sorprendente. Este rasgo, que ponen de manifiesto los estudios llevados a cabo por Hannah Arendt o Franz Neumann, es el hecho de que, contra lo que suele pensarse, los regímenes totalitarios no son Estados *hipertrofiados*, en los que las leyes regulan minuciosamente todos los aspectos de la vida y en los que se consume lo que, empleando la metáfora de Habermas,<sup>12</sup> llamaríamos una *colonización* total del mundo de la vida o de la sociedad civil por parte del sistema jurídico.<sup>13</sup> Esta imagen es hasta cierto punto engañosa, porque los rasgos formales del sistema jurídico de los regímenes totalitarios son bien distintos, incluso opuestos. Contra lo que suele pensarse (y también contra lo que suele argumentarse desde posiciones ultraliberales, empeñadas en calificar de virtualmente totalitaria toda forma de organización estatal), el totalitarismo no es la

---

<sup>10</sup> Decir que el régimen nazi era ilegítimo puede suscitar la objeción de que fue un régimen surgido de unas elecciones democráticas, y por tanto un régimen dotado de legitimidad democrática. Es cierto, pero cabe replicar a esta objeción que la legitimidad democrática de este régimen sólo duró lo que tardó en convertirse en un régimen primero dictatorial y posteriormente totalitario. Podría decirse, por tanto, que la legitimidad democrática del régimen nazi comenzó el 30 de enero de 1933, fecha en que Hindenburg nombró canciller a Hitler, y concluyó el 27 de febrero de ese mismo año, con el incendio del *Reichstag*.

<sup>11</sup> R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., p. 39.

<sup>12</sup> Habermas, TKH II, p. 293.

<sup>13</sup> Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid 1998, parte III, especialmente cap. XII, pp. 479-559; F. Neumann, *Behemoth*, México, 1983, pp. 485-527. Sobre este aspecto jurídico del totalitarismo, cf. también H. Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, 2006, pp. 88-97.

*hipertrofia* del Estado, sino más bien su *descomposición* en tanto que Estado dotado de un sistema jurídico, es decir, en tanto que Estado en el que la dominación se ejerce a través de leyes. En el Estado totalitario las leyes generales ceden terreno ante una espesa urdimbre de regulaciones, decretos y disposiciones particulares, de tal modo que la administración se torna omnipresente, pero también crecientemente imprevisible. Este paradójico fenómeno es indisociable de la multiplicación de instancias burocráticas, que hacen cada vez más compleja e impenetrable la administración y, al mismo tiempo, permiten desplazar indefinidamente la responsabilidad de las decisiones hacia instancias siempre distintas, siempre superiores, y siempre inaccesibles para los dominados. Para Hannah Arendt, esta irresponsabilidad institucionalizada es la razón de fondo de la ineficacia y la incompetencia de todas las administraciones totalitarias, y en ella radica también la causa del colapso al que, a la larga, están condenados estos regímenes.<sup>14</sup> En los términos de Max Weber, diríamos que la *inseguridad jurídica* y la *irracionalidad* de la administración son los dos rasgos característicos del totalitarismo, que en este sentido no es tanto la hipertrofia cuanto la disolución de lo que Weber llama el “Estado racional”<sup>15</sup> moderno. Pues bien, desde la perspectiva de R. Alexy cabría interpretar este mismo fenómeno como una tendencia de los Estados totalitarios a degenerar entrópicamente en lo que estos regímenes verdaderamente son, esto es: en órdenes de bandidos y, en el límite, en “órdenes absurdos” de cruda y manifiesta violencia física. El fenómeno del totalitarismo mostraría, según esto, que el incumplimiento sistemático de la pretensión de legitimidad inmanente a los órdenes jurídicos les priva, a la larga, de su misma pretensión de corrección o de legitimidad, y por tanto de su propia condición de regímenes propiamente *jurídicos*.<sup>16</sup>

Cabe afirmar, por consiguiente, que la pretensión de legitimidad es un rasgo constitutivo de los sistemas jurídicos. En tanto que partidario de la “tesis de la

---

<sup>14</sup> Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pp. 501 y sigs. Un análisis del totalitarismo que coincide con este diagnóstico, aunque desde premisas muy diferentes, puede leerse en M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, Paris, 1990.

<sup>15</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, Madrid, 1993, pp. 1047 y sigs.

<sup>16</sup> Contra esta conclusión de Alexy, aún podría objetarse que la pretensión de legitimidad es indiferente para definir los órdenes jurídicos: los regímenes totalitarios no dejan de apelar a ciertas ideas legitimadoras ni siquiera cuando ya se han convertido plenamente en órdenes pseudo-jurídicos. Lo esencial para distinguir los sistemas jurídicos de los pseudo-jurídicos sería, según esto, los rasgos *formales* de dichos sistemas, y no las apelaciones a principios de legitimación que, precisamente, nunca faltan. Contra las tesis de Alexy, cf. por ejemplo E. Bulygin, “¿Hay vinculación necesaria entre derecho y moral?”, en: R. Vázquez (ed.), *Derecho y moral*, Barcelona, 1998. Sin embargo, desde la perspectiva de Alexy o de Habermas podría responderse a esta objeción afirmando que los rasgos formales de los sistemas jurídicos sólo pueden fundar la legitimidad de éstos en la medida en que son indisociables de principios normativos. Más adelante veremos que precisamente éste es el argumento principal de Habermas contra el concepto weberiano (típicamente positivista) de *legitimación racional-legal*.

vinculación” de derecho y moral, R. Alexy interpreta este rasgo como un argumento a favor de una posición próxima a las tesis iusnaturalistas.<sup>17</sup> Sin embargo, quizás esta conclusión de Alexy va más lejos de lo que permiten sus premisas. Pues, en efecto, la pretensión de legitimidad del derecho está situada *más acá* de la distinción entre iusnaturalismo y positivismo jurídico. Es una premisa común a los teóricos de ambos frentes; o a todos los iusnaturalistas y, al menos, a todos aquellos positivistas que no ven la pretensión de legitimidad simplemente como un aspecto trivial del sistema jurídico que carece de implicaciones morales, algo así como un ornamento ideológico que no desempeñaría ninguna función jurídica (como no la desempeña el color de las togas de los magistrados, pongamos por caso). Como ya vimos en otro capítulo de este escrito, una posición como ésta es la que sostiene Luhmann, que en este sentido representaría un tipo extremo de positivismo jurídico. Pero el problema de la legitimidad del derecho interesa al menos a todos aquellos positivistas jurídicos que no están dispuestos a llegar tan lejos.

La cuestión que enfrenta a iusnaturalistas y positivistas no es, pues, la conexión conceptual entre derecho y pretensión de legitimidad, cuanto el modo en que puede (y debe) *cumplirse* dicha pretensión. Y ante esta cuestión se ofrecen dos alternativas básicas.<sup>18</sup> Para el iusnaturalismo, la legitimidad de un sistema jurídico se funda en su correspondencia con un orden normativo no positivo. Lo esencial para el iusnaturalismo es que este orden normativo es *extrajurídico*, en el doble sentido de ser externo al sistema y de estar compuesto por normas que no son, ellas mismas, normas jurídicas. En cambio, el positivismo hace depender la legitimidad de los órdenes jurídicos de ciertos *rasgos formales* del propio sistema. La legitimidad se fundaría, así, en criterios *internos* al sistema jurídico mismo. Ambas posiciones cuentan con buenos argumentos a su favor, precisamente porque, al mismo tiempo, cada una de ellas tiene también dificultades importantes. Al examen de estas dificultades, y al intento de superarlas que

---

<sup>17</sup> Cf. R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., pp. 81-85.

<sup>18</sup> Son posibles conceptualmente (y han existido históricamente) otras formas de positivismo jurídico y de iusnaturalismo distintas de las que mencionaremos aquí. Frente al positivismo que hace depender la legitimidad de los sistemas jurídicos modernos de sus propiedades formales en la línea de Weber o Kelsen, cabría mencionar un positivismo *decisionista*, que hace depender la legitimidad únicamente de la voluntad del legislador, y que estaría representado, por ejemplo, por Hobbes o Austin. De igual modo, existen diferencias muy importantes entre, por ejemplo, el iusnaturalismo teológico de Tomás de Aquino, la concepción del derecho natural de Locke o Kant, y el iusnaturalismo racista de los “órdenes concretos” que defendió Carl Schmitt en su etapa nacionalsocialista. Nosotros nos atenderemos aquí exclusivamente a las variantes del positivismo y del iusnaturalismo más interesantes para comprender la filosofía del derecho de Habermas. Sobre las diversas variantes del positivismo, cf. M. Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, Freiburg, 1996; y sobre las del iusnaturalismo, cf. G. Peces-Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, 1983, pp. 208 y sigs.

propone Habermas con su teoría discursiva del derecho, dedicaremos las próximas páginas.

### 3.2. Iusnaturalismo y positivismo.

#### 1. El iusnaturalismo y el problema de la inseguridad jurídica.

Max Weber define el derecho natural como “el conjunto de normas vigentes con prioridad sobre el derecho positivo y con independencia de él, que no deben su dignidad a un establecimiento arbitrario, sino que, por el contrario, legitiman la fuerza obligatoria de éste”.<sup>19</sup> La fundamentación iusnaturalista del derecho y la dominación política es mucho más antigua que el Estado moderno, y en última instancia corresponde, como señala Leo Strauss, a una actitud precientífica, a la conciencia moral común: si existen principios morales objetivos que establecen cuáles son las relaciones humanas correctas, nada impide examinar a la luz de tales principios no sólo las relaciones entre individuos particulares en el ámbito de la vida privada, sino también la acción de los gobernantes o los principios sobre los que se funda una comunidad política.<sup>20</sup> El pensamiento iusnaturalista no sería, pues, otra cosa que la aplicación de los principios morales objetivos al terreno de las instituciones políticas. A este modelo responde la formulación clásica del iusnaturalismo medieval, debida a Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I-II, q. 93, art. 3.): “Siendo, pues, la ley eterna la razón de gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna. (...) La ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. (...) Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia.” Las leyes humanas son legítimas en la medida en que reflejen, reproduzcan o se correspondan con el orden de leyes establecido por Dios. En caso contrario no pueden exigir obediencia, y pierden incluso el rango de leyes.

La Edad Moderna transforma sustancialmente este concepto de derecho natural.<sup>21</sup> Filósofos como Hobbes o Locke hacen extensivo al terreno de las incipientes

---

<sup>19</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 640.

<sup>20</sup> Cf. sobre esto L. Strauss, *Derecho natural e historia*, Barcelona, 2000, cap. III, pp. 123 y sigs.

<sup>21</sup> Op. cit., cap. V, pp. 221 y sigs.

ciencias sociales el modelo materialista y mecanicista de las modernas ciencias de la naturaleza, y construyen su filosofía política sobre las bases de una antropología individualista y hedonista de la que se ha eliminado toda concepción teleológica y normativa del ser humano. Desde el punto de vista de la filosofía del derecho, este nuevo modelo tiene una consecuencia decisiva: la sustitución del paradigma de la *ley natural* por el de los *derechos naturales*.<sup>22</sup> La legitimidad de las leyes e instituciones no dependerá ya, como sostenía el iusnaturalismo antiguo y medieval, de su capacidad de reflejar un orden normativo cosmológico o teológico, ni dependerá tampoco de la medida en que permitan realizar óptimamente el *télos* humano. En adelante, la legitimidad dependerá de que la actuación de los soberanos o de sus administradores no traspase el límite que establecen los derechos naturales de los súbditos. Pero a pesar de este cambio, la estructura básica del pensamiento iusnaturalista permanece intacta: ya se trate de un orden de leyes objetivas inscritas en la esencia humana o reveladas por Dios, ya de un conjunto de derechos inalienables de los que todo individuo está dotado por naturaleza, la legitimidad de las leyes y de las instituciones de dominación política se funda en su correspondencia con un orden normativo natural, *externo* al sistema de las leyes positivas. Incluso Hobbes, que inaugura inequívocamente una nueva forma de pensamiento jurídico al fundar la legitimidad de las leyes en la sola voluntad del gobernante (de acuerdo con el célebre principio “*auctoritas, non veritas, facit legem*”, formulado en el *Leviatán*<sup>23</sup>), apela todavía a la idea de derecho natural como marco de su filosofía política.<sup>24</sup>

Sólo a partir del siglo XVIII comienza el iusnaturalismo a perder terreno como forma predominante de pensamiento jurídico.<sup>25</sup> Este declive del iusnaturalismo se debe a los procesos simultáneos de modernización social y cultural. En primer lugar, obedece a la consolidación del Estado moderno, formado por un subsistema político y un subsistema jurídico crecientemente diferenciados y, en términos de Luhmann, clausurados autorreferencialmente. El poder político y el sistema jurídico modernos no

---

<sup>22</sup> Op. cit., p. 238: la filosofía política de Hobbes conserva “la idea de la ley natural pero divorciándola de la idea de la perfección humana.”

<sup>23</sup> Th. Hobbes, *Leviatán*, parte II, cap. 26; sobre el significado de este principio para la historia del pensamiento político, cf. H. Brunkhorst, *Introducción a la historia de las ideas políticas*, Madrid, 2005, pp. 183 y sigs.

<sup>24</sup> Cf. por ejemplo *Leviatán*, parte I, capítulos 14 y 15.

<sup>25</sup> Cf. G. Peces-Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, op. cit., p. 207. Sobre este proceso, cf. también Habermas, “Recht und Moral”, lección II, apartado III, en: FG, 592 y sigs. Este declive, por otro lado, podría interpretarse como un triunfo: el derecho natural declina como forma predominante del pensamiento jurídico al tiempo que sus principios se institucionalizan en el Estado de derecho.

sólo *no* necesitan ya fundar su legitimidad en el recurso a instancias extrajurídicas (morales, religiosas o metafísicas); antes bien, requieren la eliminación de las perturbaciones que, para su propio funcionamiento, produce la interferencia de los códigos de la moral y de la religión. Pero la moral y la religión producen interferencias en los subsistemas político y jurídico porque, como ya vimos en relación con el problema de la integración social,<sup>26</sup> los procesos de racionalización cultural han privado de su carácter vinculante a las tradiciones religiosas y a los códigos éticos. La racionalización de la cultura moderna desemboca en una creciente *secularización* de las imágenes del mundo y en una consiguiente *privatización* de las cuestiones éticas y religiosas. A la cosmovisión teocrática de la Edad Media sucede un pluralismo de religiones primero, y de orientaciones éticas seculares después, que caracteriza hasta hoy a las sociedades occidentales e impide el recurso a la autoridad tradicional o religiosa como fuente de legitimación.<sup>27</sup> Así, el logro evolutivo que representa el Estado moderno desde el punto de vista de la *racionalización social* se ve acompañado por la pérdida de integración que acarrea la *racionalización cultural*. Y cuando la religión y el derecho natural han perdido su carácter vinculante, el pensamiento iusnaturalista deja de servir a la legitimación de las instituciones para, muy al contrario, convertirse en un pensamiento disolvente, revolucionario, que sitúa a las instituciones del Estado en un permanente riesgo de *crisis* de legitimación.<sup>28</sup>

Pues bien, el positivismo jurídico puede interpretarse como una nueva respuesta al problema de la legitimidad; una nueva respuesta que se hace imprescindible a medida que las doctrinas morales y religiosas pierden su capacidad de integración. En su fundamentación del Estado absolutista, Hobbes da un paso importante en la dirección del positivismo jurídico.<sup>29</sup> Hobbes sitúa entre las causas principales de desintegración del Estado el libre ejercicio del juicio individual en cuestiones morales y religiosas.<sup>30</sup> Las guerras civiles de la Inglaterra del siglo XVII forman el contexto histórico en el que Hobbes formula esta tesis, pero su vigencia alcanza mucho más allá de este periodo. En

---

<sup>26</sup> Cf. *supra*, parte I, cap. 3.

<sup>27</sup> Cf. Habermas, TKH I, cap. II, 2, pp. 262-331; TKH II, cap. V, 3, pp. 118-169.

<sup>28</sup> Así lo interpreta, por ejemplo, el filósofo hobbesiano R. Koselleck en *Kritik und Krise*, Frankfurt, 1973.

<sup>29</sup> Si bien, como ya hemos señalado, el propio Hobbes inscribe su filosofía política en la corriente del iusnaturalismo moderno.

<sup>30</sup> Th. Hobbes, *Leviatán*, parte II, cap. 30. Sobre la importancia que la proscripción de las opiniones subjetivas en materias morales, religiosas y políticas tiene para la formación del Estado moderno y como garantía del orden social, cf. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, op. cit., cap. 1, II, pp. 18-32. En una posición similar a la de Hobbes, Koselleck ve en el juicio privado y en el libre ejercicio de la crítica la raíz de la crisis permanente en que vive el “mundo burgués” desde sus orígenes. Más adelante volveremos sobre esto.

efecto, el positivismo jurídico de los siglos XIX y XX reproduce los argumentos de Hobbes contra la fundamentación moral o religiosa del derecho y de la dominación política. Un buen resumen de estos argumentos contra el iusnaturalismo, y una expresión elocuente de la desconfianza hacia las interferencias de las opiniones morales subjetivas en el terreno de los asuntos jurídicos y políticos, es el siguiente pasaje de J. Bentham. Al igual que Hobbes, Bentham señala el potencial devastador de la apelación a un derecho natural que, en el fondo, sólo se reduce a las opiniones privadas e incontrolables de la conciencia individual:

“(…) Es imposible razonar con fanáticos armados de un Derecho natural que cada uno entiende a su modo, y del cual nada puede ceder ni quitar; (...) que está consagrado a su vista como un dogma, y del cual nadie puede apartarse sin delito (...). ¿No es esto poner las armas en las manos de todos los fanáticos contra todos los gobiernos? *En la inmensa variedad de ideas sobre la ley natural y la ley divina*, ¿no hallará cada uno alguna razón para resistir a todas las leyes humanas? ¿Hay un solo Estado que pudiera mantenerse un día, si cada uno se creyera obligado en conciencia a resistir a las leyes que no fuesen conformes a sus ideas particulares sobre la ley natural y la ley revelada? ¡Qué guerra sangrienta y horrible entre todos los intérpretes del código de la naturaleza y todas las sectas religiosas! (...)”.<sup>31</sup>

Cuando la moral y la religión tradicionales han perdido su capacidad de integración, la “inmensa variedad” de ideas sobre la ley natural aconseja evitar el recurso a esta fuente de legitimación. Ahora bien, esta crítica del recurso a instancias de legitimación extrajurídicas no significa que el positivismo se desentienda del problema de la legitimación. Pero intenta resolverlo *sin apelar a ninguna instancia externa al derecho*. El positivismo sostiene que una fundamentación extrajurídica del derecho no sólo es imposible, sino también innecesaria. Los argumentos de Max Weber ilustran muy bien esta posición. A pesar de su desconfianza y su pesimismo hacia los procesos de modernización social, Weber valora positivamente la racionalización del derecho, porque entiende que este proceso tiene como principal resultado la *seguridad jurídica*.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> J. Bentham, *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, 1981, pp. 94-95 (citado en G. Peces-Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, op. cit., pp. 240-241. El subrayado es mío).

<sup>32</sup> Pese al estrecho parentesco entre Weber y la primera Escuela de Frankfurt, los análisis weberianos del proceso de racionalización de las sociedades modernas no siempre tienen un tono tan negativo como los de Horkheimer y Adorno. La racionalidad que, de acuerdo con los análisis de Weber, se expande progresivamente en las diversas esferas de la cultura y la sociedad modernas no tiene tanto el efecto de incrementar la dominación sobre la vida social cuanto de *organizarla, regularla* y tornarla *previsible*. Sin duda, podría argumentarse que toda reglamentación y organización es ya una forma de dominación. Y

La racionalización consiste en un proceso de *fijación de procedimientos* legislativos y administrativos que excluyen la arbitrariedad subjetiva y hacen predecible el funcionamiento de las instituciones.<sup>33</sup> Este carácter sistemático y predecible del derecho es esencial para la modernización social: la economía capitalista requiere un derecho generalizado, universalmente válido, que libere al intercambio de mercancías de las regulaciones fundadas en intereses regionales o en principios morales (como los aranceles, la prohibición de la usura por razones éticas o religiosas, etc.) Para Weber, la racionalización del derecho y el Estado no responde, por tanto, a ningún principio normativo, por ejemplo a la progresiva institucionalización de una idea de justicia. La racionalización consiste simplemente en un perfeccionamiento funcional de las instituciones, en el sentido de un aumento de su eficacia, su regularidad y su previsibilidad: el derecho moderno permite que “el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional.”<sup>34</sup>

Pues bien, la seguridad jurídica, el funcionamiento racional y previsible de la máquina “técnico-racional” que es el derecho, requiere la diferenciación y autonomización progresiva del sistema jurídico frente a otros ámbitos culturales y sociales, por ejemplo la religión o la moral. Más aún: una vez consolidado el proceso de racionalización jurídica, cuando ya se han formado instituciones jurídicas racionales, la injerencia de consideraciones éticas o religiosas en las argumentaciones jurídicas sólo puede contribuir a distorsionar y entorpecer el funcionamiento del sistema. Con una terminología no muy clara, Weber llama elementos de “racionalidad material” a las exigencias de este tipo, es decir, a las exigencias normativas extrajurídicas.<sup>35</sup> Podría decirse que la racionalización formal del derecho tiende a excluir todo elemento de racionalidad material en la creación, la aplicación y la fundamentación de las normas jurídicas. A medida que aumenta su racionalidad formal, el derecho adquiere un

---

ésta parece ser la opinión no sólo de los autores frankfurtianos o de Foucault, sino también del propio Weber, especialmente en esos pasajes en que alude a la pérdida de libertad individual que acompaña inevitablemente al proceso de racionalización. No obstante, existen diferencias entre la “razón instrumental” que Horkheimer y Adorno conciben como un mero instrumento de autoconservación (primero de los sujetos, y luego de una totalidad social cosificada y anónima), y el concepto de “racionalidad con arreglo a fines” de Weber. Tales diferencias explican la valoración *positiva* que puede encontrarse en Weber de algunos aspectos de la racionalización moderna. Los análisis de la racionalización del derecho son, en mi opinión, un buen ejemplo de ello. Sobre estas diferencias, cf. J. Muñoz, “El lado oscuro de la Modernidad”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, 2002, p. 104.

<sup>33</sup> Cf. R. Bendix, *Max Weber*, Buenos Aires, 1979, pp. 374-375.

<sup>34</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 605.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 64: el concepto de racionalidad “material” incluye “exigencias éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase.” Como se ve, la definición que ofrece Weber de este concepto es bastante vaga. Habermas lo ha criticado por este motivo en FG, pp. 549 y sigs.

funcionamiento autónomo y se desentiende de tales exigencias, las cuales, en la terminología de Luhmann, quedan relegadas progresivamente al *entorno* del sistema jurídico, volviéndose cada vez menos visibles para éste, es decir, más irrelevantes.

Desde esta perspectiva weberiana, la exigencia de una fundamentación iusnaturalista del derecho sólo puede ser o bien un residuo de formas periclitadas de pensamiento jurídico, o bien un recurso meramente ideológico orientado a la legitimación de intereses fácticos. En *Economía y sociedad*, Weber acusa al iusnaturalismo de ser ambas cosas. El carácter ideológico del pensamiento iusnaturalista queda de manifiesto en las apelaciones al derecho natural que caracterizan a las épocas de convulsiones sociales. El derecho natural puede erigirse en un “derecho revolucionario” porque no se funda en la tradición ni en la revelación, sino en principios del “sano sentido común.”<sup>36</sup> Pero dado que nadie puede decir en qué consiste exactamente el “sentido común”, y dado que sus principios pueden variar infinitamente, cabe concluir que el derecho natural no es otra cosa que el recurso *retórico* que utilizan los movimientos de transformación social para justificar sus exigencias, sean cuales sean. Weber cita como ejemplo de la arbitrariedad y la irracionalidad de las exigencias iusnaturalistas a “ciertos fanáticos del siglo XV”<sup>37</sup> que estaban dispuestos a aceptar el hundimiento del Estado antes que a transgredir, mediante la introducción del papel moneda, cierta ley “natural” que exigía que la moneda fuese metálica. Y en cuanto a las tendencias *de su propia época* contrarias a la racionalización jurídica formal, Weber no les concede mucha más credibilidad que a aquellos extraños fanáticos metalistas. Poco importa que se trate del “derecho natural católico” o de un movimiento como la revolución bolchevique de 1917 (que Weber califica de “revolución agraria iusnaturalista.”<sup>38</sup>) En todas estas corrientes cree reconocer Weber una reacción “contra el domino de la ‘especialización’ y del racionalismo”.<sup>39</sup> Una reacción, por lo demás, que Weber parece interpretar en términos psicológicos, casi como un problema personal de quienes no logran adaptarse a las duras exigencias del mundo moderno racionalizado.

---

<sup>36</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 639-640. Sobre el carácter revolucionario del derecho natural, cf. también Habermas, “Naturrecht und Revolution”, en: *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, pp. 89 y sigs.; E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, 1961.

<sup>37</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 642-643.

<sup>38</sup> Op. cit., p. 644.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 659.

Sin embargo, para Weber el descrédito de las fundamentaciones iusnaturalistas, propiciado por la racionalización social, no significa que el derecho moderno no disponga de sus propios recursos de legitimación. Veamos cuáles son.

## 2. *El positivismo jurídico y el problema de la injusticia legal.*

Como es sabido, Weber distingue tres tipos puros de legitimación de los órdenes de dominación: la legitimación *tradicional*, la *carismática* y la *racional-legal*.<sup>40</sup> Cuando la secularización y el pluralismo cultural hacen imposible la legitimación por medio de tradiciones compartidas, y cuando el Estado diferenciado funcionalmente ya sólo percibe como perturbaciones las ideologías que los líderes carismáticos hacen valer desde fuera de los sistemas institucionales, la legitimación puede aún apoyarse *en los propios rasgos formales del derecho racionalizado*. La legalidad pasa a ser la fuente de la legitimidad, de tal modo que los ciudadanos consideran legítima una norma jurídica cuando tienen constancia de que ha sido establecida por las instancias autorizadas y de conformidad con los procedimientos previstos en la legislación. Y en cuanto al sistema jurídico en su conjunto, éste queda legitimado precisamente en virtud de su carácter sistemático, general y previsible, es decir, en virtud de su carácter racional en un sentido *formal*, que no implica ni necesita ningún principio de legitimación “material”.

El concepto weberiano de legitimación racional-legal corresponde al tipo de “creencia en la legitimidad” característica de los Estados parlamentarios del siglo XIX. No obstante, esta forma de legitimación positivista se ve cuestionada constantemente ya en la época de Weber, y pierde mucha credibilidad tras la segunda guerra mundial. Como señala Habermas, la propia existencia del movimiento obrero y sus exigencias de justicia social, o de transformación del Estado de derecho burgués en un Estado *social* o socialista (que para Weber, como hemos visto, son exigencias paradigmáticas de la intromisión de criterios de justicia “material” en el derecho racionalizado) demuestra suficientemente que “los sistemas políticos que respondían de forma aproximada al modelo de una dominación racionalizada por un derecho formal, en modo alguno fueron percibidos *per se* como legítimos, a no ser por las capas sociales que eran sus

---

<sup>40</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., parte I, cap. III, pp. 170 y sigs.

beneficiarias y por los ideólogos liberales de esas capas sociales.”<sup>41</sup> Y desde una perspectiva política totalmente distinta de la de Habermas, también podemos recordar aquí las críticas de Carl Schmitt al Estado parlamentario y a su característica legitimación racional-legal. Schmitt señala que este tipo de legitimación sólo es eficaz en situaciones sociales sumamente estables, en las que no existen tensiones o antagonismos profundos. Tan pronto como aparezcan movimientos que cuestionen los principios mismos del sistema político (con independencia de su signo ideológico), reaparecerán inevitablemente las exigencias “materiales” de legitimación, y la legalidad ya no bastará como fuente de legitimidad.<sup>42</sup>

Pero además de estos argumentos de Habermas o Schmitt, además de estas críticas de izquierda y de derecha a esa legitimación racional-legal que Weber consideraba paradigmática, la concepción positivista de la legitimación entraña una dificultad aún más grave, y que explica su descrédito después de 1945. Se trata del problema de la *injusticia legal*, al que ya nos hemos referido más arriba. El núcleo de este problema puede exponerse de forma muy sencilla. El positivismo jurídico *sólo* exige como condición de la legitimidad de las leyes que éstas presenten determinados rasgos formales (la generalidad, la sistematicidad, la previsibilidad), y que hayan sido estatuidas de acuerdo con un determinado procedimiento previamente institucionalizado. Pero esto significa que el *contenido* de las leyes es enteramente indiferente desde el punto de vista de su legitimidad, dado que cualquier ponderación de dicho contenido exigiría recurrir a criterios de justicia “material” que, por principio, el positivismo considera arbitrarios y elimina, consiguientemente, del terreno del derecho. Y esto implica, en suma, que *cualquier* norma jurídica puede ser legítima, si la norma cumple las debidas condiciones formales y procedimentales. Hans Kelsen, el gran jurista positivista, expresó esta tesis en un conocido pasaje de su *Teoría pura del derecho* en el que afirma que, si se cumplen los requisitos formales del sistema jurídico, “cualquier contenido puede ser derecho.”<sup>43</sup>

El problema de la injusticia legal es el verdadero talón de Aquiles del positivismo jurídico, como el problema de la inseguridad jurídica lo es del

---

<sup>41</sup> Habermas, FG, p. 546-547.

<sup>42</sup> C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin, 2005, p. 25.

<sup>43</sup> H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien, 1960, p. 200. (El texto alemán dice: “Jeder beliebige Inhalt [kann] Recht sein”). Sobre esta tesis, cf. también R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., pp. 13-19.

iusnaturalismo.<sup>44</sup> Y no deja de ser sorprendente, como ya vio Walter Benjamin, que el iusnaturalismo y el positivismo acaben por encontrarse en un mismo punto: el de la legitimación de la violencia, ya se trate de la violencia iusnaturalista de quienes quisieran imponer a cualquier precio sus concepciones de la justicia natural o divina; ya de la violencia represiva del Estado, que cuenta con todos los medios coactivos para imponer legalmente la injusticia.<sup>45</sup> Esto no ha impedido, por supuesto, que hasta hoy hayan existido filósofos del derecho iusnaturalistas y positivistas, con muy destacados representantes en ambos frentes. Sin embargo, el problema de la injusticia legal alcanzó dimensiones tan estremecedoras en los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX, y en particular en el régimen nazi, que tras la segunda guerra mundial se produjo un rebrote del iusnaturalismo.<sup>46</sup>

La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 puede interpretarse, en efecto, como un catálogo de derechos naturales que los sistemas jurídicos deben incorporar a título de derechos fundamentales, si pretenden ser sistemas jurídicos legítimos. De su reconocimiento por parte de los sistemas jurídicos positivos depende hoy la legitimidad de todo régimen político, puesto que en torno a la validez de estos derechos existe un consenso general. Ahora bien, el recurso a los derechos humanos como principios de legitimación no está exento de problemas. Desde el punto de vista del sistema político, o en las discusiones de la opinión pública, seguramente no es posible, ni tampoco necesario, aspirar a una fundamentación de estos derechos más

---

<sup>44</sup> Hay aún otra importante dificultad del positivismo jurídico, que mencionaremos sólo de pasada porque no atañe a los problemas de la fundamentación del derecho, sino más bien a los que plantea la administración de justicia. Se trata de la imposibilidad de construir un aparato jurídico que funcione “como una máquina” y excluya de sus operaciones toda injerencia de principios de racionalidad “material”, tal como exigía Weber. La razón de esta imposibilidad estriba en que los jueces, cuando imparten justicia, se ven obligados *por razones lógicas* a recurrir a principios que *no* pertenecen propiamente al sistema de las normas jurídicas positivas. Sólo así pueden asegurarse de que interpretan y aplican las leyes de un modo adecuado a las circunstancias de cada caso. Ahora bien, esta necesidad de procesos *hermenéuticos* en la administración de justicia basta por sí sola para echar por tierra el ideal de un sistema jurídico perfectamente cerrado y “autopoietico”, tal como lo concibe el positivismo jurídico. Estas consideraciones subyacen a una de las más importantes críticas contemporáneas del positivismo jurídico: cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), 1977. Cf. también R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., pp. 73 y sigs.; Habermas, FG, cap. V; K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt, 1988, parte IV. Más adelante volveremos brevemente sobre este problema.

<sup>45</sup> Cf. W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en: *Angelus Novus*, Frankfurt, 1988.

<sup>46</sup> Un ejemplo muy característico de este cambio de orientación es Gustav Radbruch, conocido jurista y filósofo alemán del derecho. Hasta la segunda guerra mundial, Radbruch compartió la conciencia positivista predominante entre los juristas de su época, pero después de 1945 declaró que el positivismo jurídico “había dejado indefensos a los juristas y al pueblo frente a leyes arbitrarias, crueles y criminales”. (G. Radbruch, cit. en R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., p. 59.) Radbruch abandonó su desconfianza positivista hacia las instancias de legitimación extrajurídicas y admitió en adelante un conjunto de derechos fundamentales de origen extrajurídico. Por otra parte, también hubo juristas que mantuvieron una decidida oposición al nazismo sin abandonar las premisas del positivismo, por ejemplo el propio Hans Kelsen.

sólida que el consenso con el que cuentan fácticamente. Pero para la filosofía del derecho, una fundamentación de este tipo no es suficiente. La razón de ello es que se trata de una fundamentación meramente empírica, y no aporta ninguna razón normativa; es decir, no explica por qué la fundamentación del derecho y del poder en los derechos humanos es mejor que otra basada en cualquier otro principio, por ejemplo en la superioridad de un pueblo o de una religión sobre los restantes pueblos o religiones del mundo. Es obvio que, en los regímenes fascistas europeos de los años 30 y 40 del siglo XX, también ideas como éstas gozaban de un consenso suficiente, y sin embargo esto no las hace aceptables como principios de legitimación. Los derechos humanos sirven actualmente como principios de legitimación, pero en el fondo reproducen los problemas de fundamentación de toda instancia iusnaturalista. Y mientras no estén suficientemente fundamentados, *tampoco* los derechos humanos están exentos del riesgo de instrumentalización ideológica que, según Weber, amenaza permanentemente al iusnaturalismo. Es verdad que, frente a otras instancias iusnaturalistas, los derechos humanos tienen la ventaja de propiciar, en general, el establecimiento de regímenes liberales, democráticos y pacíficos, en lugar de favorecer opciones políticas fanáticas y violentas. No obstante, sólo podemos decir que *en general* esto es así, porque también existen fundamentaciones de políticas belicistas, agresivas y abusivas que recurren a la retórica de los derechos humanos.<sup>47</sup> Estos abusos del discurso de los derechos humanos justifican en parte la desconfianza de, por ejemplo, Carl Schmitt hacia la moralización de la política, y más en concreto, hacia la “discriminación” del adversario político por razones morales. Para Schmitt, esta discriminación (que puede basarse en el discurso de los derechos humanos) conduce inexorablemente al recrudecimiento de los conflictos políticos y a una mayor violencia. De este modo, el hobbesiano Schmitt ve en los derechos humanos simplemente una nueva variante del iusnaturalismo, tan potencialmente agresiva y subversiva como lo fueran las doctrinas religiosas en tiempos de Hobbes.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> El ejemplo más reciente de ello es la retórica del gobierno de EEUU para justificar la guerra de Irak.

<sup>48</sup> Esta posición seguramente es exagerada y, en el caso de Schmitt, interesada, puesto que sus críticas del concepto “discriminatorio” de la guerra tenían originalmente por objetivo desautorizar la intervención contra el régimen nazi (cf. C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin, 1938). Por su propio contenido, el “iusnaturalismo” de los derechos humanos es difícilmente manipulable para fines que no sean pacíficos y democráticos. Esto lo diferencia, por ejemplo, del “iusnaturalismo” nazi que también defendió Schmitt en algún momento, o del “iusnaturalismo” yihadista islámico. Sobre la manipulación ideológica del discurso de los derechos humanos, cf. también Habermas, “Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?”, en: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt, 2004, pp. 187 y sigs.

Nos movemos, pues, en círculo. El positivismo jurídico y el iusnaturalismo parecen rebasarse mutuamente y conducir incesantemente el uno al otro. El problema de la *injusticia legal* obliga a buscar instancias de legitimación extrajurídicas. Pero la *irracionalidad* o la *arbitrariedad* que parece inherente a todas ellas impulsan un movimiento en sentido contrario, que nos devuelva al terreno en el que la legitimidad quede definida por la propia *legalidad*; un terreno modesto, pero firme, en que las leyes ya establecidas deciden qué es o no es lícito, sin tener en cuenta las convicciones morales, las creencias religiosas o las exaltaciones iusnaturalistas de la conciencia individual. Ahora bien, este dilema o, por decirlo en el lenguaje de Kant, esta antinomia que forman el iusnaturalismo y el positivismo jurídico podría resolverse si revisásemos una de sus premisas implícitas. Dicha premisa es el supuesto, típicamente positivista, de que las convicciones morales *no* son susceptibles de fundamentación racional, ni por tanto pueden considerarse intersubjetivamente vinculantes. A la base de los argumentos del positivismo jurídico, a la base del empeño por erradicar las interferencias de la moral sobre la legitimación jurídica, se encuentra la tesis de que las convicciones morales, como las creencias religiosas, obedecen a preferencias subjetivas enteramente *irracionales*. De este modo, la verdadera disputa entre las dos principales posiciones en filosofía del derecho conduce más allá de esta disciplina, hacia un terreno que, por otro lado, ya conocemos: el de la teoría ética, en el que se dirime la posibilidad de fundamentar la pretensión de objetividad de los enunciados normativos. Retomando la terminología de Habermas que hemos introducido en el capítulo anterior, en el que hemos presentado la concepción discursiva de la razón práctica, diríamos que el debate entre iusnaturalismo y positivismo jurídico se basa en última instancia en la oposición entre *cognitivismo* y *no cognitivismo* en filosofía moral.<sup>49</sup>

En efecto, en la base de todo positivismo jurídico hay una posición ética *no cognitivista*. Esta posición se hace explícita, por ejemplo, en los escritos de Hans Kelsen. Para este autor, el propósito de extraer orientaciones normativas de la “razón” humana sólo puede interpretarse como una variante de las doctrinas metafísicas del derecho natural; y más exactamente, como una variante que tiene la particularidad de presentarse “en un atuendo racionalista.”<sup>50</sup> Para Kelsen, poco importa que una construcción iusnaturalista se base en la razón, en lugar de basarse en la naturaleza o en la voluntad divina. En todos los casos, la instancia de la que se extraen las normas no

---

<sup>49</sup> Cf. sobre esto R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, op. cit., pp. 58-61, p. 67.

<sup>50</sup> H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart, 2000, p. 46.

pasa de ser un rótulo bajo el que puede colocarse arbitrariamente cualquier principio, como muestra el hecho de que a menudo las doctrinas de derecho natural son enteramente contradictorias entre sí. Para Kelsen, la razón no puede proporcionar orientaciones normativas: “la razón humana puede comprender y describir, no puede prescribir. Buscar normas para el comportamiento humano en la razón es la misma ilusión que obtenerlas de la naturaleza.”<sup>51</sup>

Y a la inversa, el partidario de una fundamentación iusnaturalista consecuente tiene que defender una posición *cognitivista*, es decir, tiene que convencer al positivista de que los juicios *morales* sobre los que, según su posición, debería fundamentarse la legitimidad de las leyes e instituciones políticas, son susceptibles de fundamentación racional. Pues bien, desde las premisas cognitivistas de la ética del discurso, que hemos reconstruido en páginas anteriores, Habermas pretende resolver la antinomia del positivismo y el iusnaturalismo extendiendo la concepción discursiva de la racionalidad práctica al ámbito de la legitimación de las normas jurídicas. Lo interesante de la filosofía del derecho de Habermas consiste en que su crítica del positivismo se resiste a inscribirse en las corrientes del iusnaturalismo: Habermas pretende “sortear los escollos que representan el positivismo jurídico y *el derecho natural*.”<sup>52</sup> Su filosofía del derecho mantiene, pues, una equidistancia crítica hacia ambas alternativas, a las que pretende superar por igual. Esto constituye su aspecto más original, pero obliga a Habermas a situarse en una difícil posición entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Y como veremos a continuación, Habermas no parece capaz de mantener el equilibrio.

---

<sup>51</sup> Op. cit., p. 47.

<sup>52</sup> Habermas, FG, p. 668. (El subrayado es mío).

### 3.3. La teoría discursiva del derecho.

Nuestra exposición anterior no agota, ni mucho menos, todos los aspectos de la larga y compleja controversia entre iusnaturalismo y positivismo jurídico. No obstante, creo que nos bastará para comprender la aportación de Habermas a la filosofía del derecho, y situarla en el contexto de estos enfoques teóricos rivales. Dicha aportación se propone cumplir dos tareas. Por una parte, Habermas pretende superar las dificultades de la concepción positivista de la legitimidad, que discute tomando como referente el concepto de legitimación racional-legal de Max Weber. Para ello, Habermas propone una *cualificación normativa* de los rasgos formales del derecho y de los procedimientos legislativos. Y en segundo lugar, Habermas debe mostrar que las injerencias de la racionalidad “material” (en el sentido de Weber) en la legitimación de las normas jurídicas no equivalen a la intromisión de principios *irracionales* en el derecho, ni pueden interpretarse, por tanto, simplemente como una amenaza a la racionalidad de los sistemas jurídicos modernos. Naturalmente, Habermas puede hacer frente a esta doble tarea porque dispone del instrumental de su teoría ética, que le permite fundamentar la tesis de que las cuestiones normativas en sentido amplio son susceptibles de un tratamiento racional.

Cabe afirmar, pues, que la teoría discursiva del derecho recurre a la ética del discurso para superar el déficit normativo del positivismo jurídico. Pero también permite resolver los problemas del iusnaturalismo, al fundamentar la racionalidad de los criterios extrajurídicos de legitimación. En este sentido, puede interpretarse la aportación de Habermas a la filosofía del derecho como un intento de superar la propia dicotomía de positivismo y iusnaturalismo: su teoría discursiva *corrige* el positivismo y *fundamenta* las exigencias iusnaturalistas de legitimación extrajurídica mediante una concepción de la racionalidad práctica cuya pretensión cognitivista ha quedado probada en otro terreno, el de la ética del discurso. Y lo cierto es que, si el proyecto de Habermas tuviese éxito, podría resolver la dificultad más importantes de cada una de las grandes posiciones antagónicas en filosofía del derecho. En efecto, el problema de la *injusticia legal* quedaría resuelto si se estableciesen procedimientos legislativos que incorporasen criterios de justicia “material”; y el problema de la *inseguridad jurídica*, o de la

involución de los sistemas jurídicos por la intromisión de exigencias morales, quedaría también resuelto si se pudiera demostrar que tales exigencias no son necesariamente irracionales ni arbitrarias. En una palabra: la teoría discursiva del derecho podría demostrar que ni Kelsen tenía razón al suponer que “todo contenido puede ser derecho”, ni Bentham acertaba al advertir que la apelación a principios morales en cuestiones jurídicas o políticas sólo puede conducir a “guerras sangrientas y horribles”.

El enfoque es, sin duda, muy prometedor. Pero sus resultados no son del todo convincentes. En lo que sigue intentaremos mostrar que el problema principal de la teoría habermasiana del derecho estriba en la falta de claridad con la que Habermas aborda la relación entre *derecho* y *moral*. En lugar de lograr una síntesis, o de superar realmente la contraposición entre iusnaturalismo y positivismo, Habermas parece más bien vacilar entre ambas posiciones. Por una parte, el proyecto de Habermas admite una primera y muy lógica interpretación que situaría las condiciones de legitimidad de las leyes en las exigencias normativas fijadas por la ética del discurso. No es ésta, sin embargo, la interpretación que privilegia el propio Habermas, quien enseguida debilita estas exigencias normativas al proponer *otros* criterios de legitimación del derecho y de las instituciones políticas, distintos de los criterios morales de corrección normativa. Y a pesar de que el propio Habermas no ve en ello una contradicción, lo cierto es que la admisión de estos nuevos criterios puede interpretarse como una renuncia a la fundamentación del derecho en los principios de la ética del discurso. Desde esta perspectiva, la teoría discursiva del derecho no logra superar realmente la oposición de iusnaturalismo y positivismo, sino que parece recaer, más bien, del lado del positivismo. Ésta es exactamente la opinión de Apel, quien acusa a Habermas de haber renunciado a la ética del discurso en su filosofía del derecho.<sup>53</sup>

Dedicaremos las próximas páginas a examinar la primera versión de la filosofía del derecho de Habermas, más próxima a un enfoque iusnaturalista, para después analizar el giro, casi inmediato, hacia el positivismo jurídico. Este análisis nos permitirá comprender, por último, las verdaderas implicaciones de las tesis de Habermas acerca de la “complementariedad” entre derecho y moral.

---

<sup>53</sup> Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, en: *Auseinandersetzung*, Frankfurt, 1998, pp. 733-742.

1. *Ética del discurso y legitimidad jurídica: la perspectiva de un “iusnaturalismo procedimental” en las Tanner Lectures de 1986.*

En 1992, cuando se publicó *Facticidad y validez*, el filósofo político Otfried Höffe celebró en esta obra de Habermas la “conversión de la teoría crítica”.<sup>54</sup> Para Höffe, el libro venía a subsanar la endémica falta de reflexión sobre el derecho y las instituciones políticas que aquejaría, según él, a todos los autores de la Escuela de Frankfurt. Esta opinión de Höffe no es totalmente correcta. Es verdad que Adorno y Horkheimer no se adentraron nunca en controversias de filosofía del derecho, totalmente ajenas a sus intereses y a su estilo intelectual; y es verdad también que la visión del Estado y de las instituciones políticas que mostraron estos autores era tan negativa que no dedicaron a estas materias ningún estudio serio (lo cual impidió, entre otras cosas, que distinguiesen suficientemente entre la democracia capitalista y los totalitarismos fascista y comunista). Pero el derecho y las instituciones políticas interesaron a otros autores de la primera generación frankfurtiana, que publicaron estudios muy relevantes de sociología y filosofía política.<sup>55</sup> Y en cuanto a la segunda generación de la teoría crítica, tampoco puede decirse que Habermas no haya escrito sobre legitimidad, derecho y Estado antes de publicar *Facticidad y validez*. Al contrario, y como veremos más adelante, Habermas ha escrito mucho sobre estos temas desde los años sesenta. Con todo, hay algo de verdad en la opinión de Höffe. *Facticidad y validez* representa efectivamente un giro en la teoría de Habermas, pues hasta 1992 los escritos de Habermas sobre derecho o política ni valoraban positivamente ni pretendieron nunca legitimar las instituciones del moderno Estado democrático de derecho. Estos escritos se inscribían más bien en una línea de crítica marxista o neomarxista de las instituciones

---

<sup>54</sup> O. Höffe, “Eine Konversion der Kritischen Theorie?”, en: *Vernunft und Recht*, Frankfurt, 1996, pp. 146-153.

<sup>55</sup> Cf. sobre todo F. Neumann, *Behemoth*, New York, 1942; F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Frankfurt, 1967; F. Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie*, Frankfurt, 1978; F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt, 1980; O. Kirchheimer, *Political Justice*, Princeton, 1961; O. Kirchheimer, *Politische Herrschaft*, Frankfurt, 1967; O. Kirchheimer, *Funktionen des Staats und der Verfassung*, Frankfurt, 1972; K. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New York etc., 1957. Es verdad, no obstante, que estos autores pertenecen a lo que A. Honneth ha llamado el “círculo externo” de la Escuela de Frankfurt (cf. A. Honneth, “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en: *Die Zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt, 1999). Es prácticamente nula su relación con la “teoría crítica” de Adorno y Horkheimer de los años de la emigración y posteriores. Sobre esto, cf. también J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, Madrid, 2000, p. 77. Höffe hace referencia a alguno de estos autores (concretamente a Franz Neumann), pero sólo con el propósito, un poco malévolamente, de presentarlos como precursores de la filosofía política de Habermas a los que éste recurriría *sin citarlos*.

del Estado burgués; una crítica que subrayaba la dependencia funcional de las supuestas conquistas normativas del liberalismo moderno respecto de los imperativos de la economía capitalista, y que exigía, además, una realización efectiva de los principios normativos del pensamiento burgués en el sentido de una transformación de las libertades formales en libertades reales, y del Estado liberal en un Estado socialista. Ambos aspectos de esta crítica pertenecen enteramente a la órbita del pensamiento marxista: no, desde luego, al marxismo cientificista de la ortodoxia soviética, pero sí a un marxismo que entronca con los escritos del primer Marx, rescatados en la corriente del “marxismo occidental” de la que forma parte la primera Escuela de Frankfurt, y también el Habermas de las décadas de 1960 y 1970.

Así pues, durante esa primera época la reflexión de Habermas sobre el derecho y la política en los Estados modernos está orientada, en lo esencial, críticamente, y no apologéticamente. Pues bien, esta orientación cambia sustancialmente en los años ochenta. Ya en la propia *Teoría de la acción comunicativa* se esboza una valoración del Estado y el derecho más positiva que la que encontramos en las obras anteriores de Habermas. El derecho aparece en el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa* como un medio de integración social ambiguo, situado a medio camino entre los subsistemas (económico y burocrático) y lo que Habermas llama el “mundo de la vida”, es decir, los ámbitos de acción social no institucionalizados e integrados prioritariamente por procesos de entendimiento. El derecho cumple una doble función. Sirve, por una parte, para canalizar hacia el mundo de la vida o la sociedad civil los imperativos funcionales procedentes de los subsistemas que son el Estado y el mercado. El derecho privado y el derecho público regulan las interacciones en el mundo de la vida de tal modo que dichos imperativos se imponen eficazmente en este ámbito, que queda, así, crecientemente “colonizado”, es decir, *mercantilizado y burocratizado*.<sup>56</sup> En este sentido, el derecho es el verdadero canal de la colonización sistémica del mundo de la vida. Pero, por otra parte, el derecho desempeña al mismo tiempo una función opuesta: sirve a la articulación institucional de aquellas formas de interacción que vienen avaladas por procesos de entendimiento, y que no obedecen ya a los imperativos de autoconservación y autorregulación de los sistemas funcionalmente diferenciados, sino que proceden del mundo de la vida. Sólo a través del derecho pueden imponerse a la totalidad de la sociedad las formas de interacción que cuentan con el respaldo de

---

<sup>56</sup> Habermas, TKH II, p. 293.

buenas razones normativas, puesto que sólo a través del derecho pueden esas razones adquirir un carácter vinculante *también* para las interacciones que tiene lugar en el marco de los subsistemas funcionales diferenciados. Así lo expone Habermas en el siguiente pasaje de *Facticidad y validez*:

“Sólo en el lenguaje del derecho pueden circular *a lo ancho de toda la sociedad* mensajes de contenido normativo; sin la traducción al complejo código del derecho, abierto por igual al mundo de la vida y al sistema, esos mensajes chocarían con oídos sordos en los ámbitos de acción regulados por medios sistémicos”.<sup>57</sup>

En la medida en que cumple esta segunda función, el derecho se convierte en el único medio de que disponen las sociedades modernas (en las que las religiones y las tradiciones han perdido su capacidad integradora) para generalizar una forma de integración social respaldada en razones normativas (y no en imperativos funcionales). Sólo el derecho es capaz de concretar (es decir, dar “facticidad”) y extender ese tipo de integración social normativa que, como ya vimos en la primera parte de este escrito, Habermas presenta como alternativa a la solidaridad mecánica de Durkheim, *pero también* a la integración sistémica de Luhmann. El derecho es, así pues, un “transformador”<sup>58</sup> entre los subsistemas diferenciados y el mundo de la vida. Los mensajes discurren a través de él *en los dos sentidos*. Pues bien, esta imagen del “transformador” o de la “correa de transmisión”<sup>59</sup> introduce en la obra de Habermas una importante revisión de la valoración del derecho, y por extensión, de todas las instituciones del Estado moderno, que en adelante aparecerá a una luz mucho más positiva que la que mostraban los escritos anteriores de Habermas. En efecto, desde la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas refuerza crecientemente su confianza en las instituciones del Estado democrático de derecho, hasta el punto de que, a partir de *Facticidad y validez* y para sorpresa de muchos lectores, la intención crítica de sus anteriores escritos políticos prácticamente desaparece.<sup>60</sup>

En este proceso de “conversión” de la teoría crítica de Habermas desde sus antiguas posiciones neomarxistas a una confianza casi incondicional en el moderno

---

<sup>57</sup> Habermas, FG, p. 78.

<sup>58</sup> Loc. cit.

<sup>59</sup> Op. cit., p. 662.

<sup>60</sup> Sobre esto, cf. O. Höffe, “Wie tief reicht die Diskurstheorie?”, en: *Vernunft und Recht*, op. cit., pp. 158-159.

Estado democrático de derecho ocupa un lugar importante el primer ensayo en el que Habermas aborda expresamente la aplicación de la teoría de la racionalidad comunicativa a los problemas de fundamentación del derecho. Se trata de las Conferencias *Tanner* que Habermas impartió en Estados Unidos en 1986, tituladas precisamente *Derecho y moral*.<sup>61</sup> Estas conferencias son interesantes por dos motivos. Primero, porque Habermas presenta en ellas la hipótesis de una conexión entre el derecho y la moral en la forma de una fundamentación *directa* del derecho en los principios de la ética del discurso. Pero, en segundo lugar, este escrito es también interesante porque Habermas, apenas ha formulado esta hipótesis, la reinterpreta en un sentido que, en el fondo, es completamente contradictorio con lo que parecía ser su sentido original.

Al igual que ya hiciera en la *Teoría de la acción comunicativa* a propósito del concepto de racionalización social, Habermas toma la obra de Max Weber como punto de partida de su análisis del derecho. Habermas parte de la tesis, típica del positivismo jurídico weberiano, de que la creencia en la legitimidad del derecho moderno sólo puede fundarse en los rasgos formales del propio sistema jurídico, esto es, en la estructura de la *legalidad*. Habermas asume de entrada esta tesis weberiana, aunque no por las mismas razones que Weber. Para Habermas, no es la irracionalidad de las elecciones normativas, sino la heterogeneidad cultural de las sociedades modernas, lo que aconseja excluir de los sistemas jurídicos toda fundamentación iusnaturalista. La apelación a las tradiciones o al carisma de los legisladores (es decir, a las otras dos fuentes de legitimación que reconoce Weber) está vedada, también para Habermas, en las condiciones de una cultura “postmetafísica” y una sociedad secularizada y pluralista. Ahora bien, Habermas sostiene *contra Weber* que tanto la forma jurídica como los procedimientos legislativos que caracterizan a los sistemas jurídicos modernos contienen aspectos *normativos*, y en ellos se funda precisamente su capacidad legitimadora. Pero estos aspectos normativos resultan invisibles si únicamente se dispone de un concepto de racionalidad jurídica como el que manejaba Weber, que Habermas considera demasiado estrecho.

Como ya vimos en nuestra exposición de las ideas fundamentales del positivismo jurídico, Weber analiza la racionalización del derecho moderno sin interpretar este proceso como un progreso normativo, sino simplemente como el

---

<sup>61</sup> Habermas, “Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)”, en: FG, pp. 541-600.

perfeccionamiento funcional de la “máquina técnico-racional” del sistema jurídico.<sup>62</sup> Habermas resume las cualidades formales del derecho moderno que interesan a Weber en tres rasgos: la *sistematicidad*, el carácter *abstracto y general*, y la *previsibilidad* de las leyes y los procedimientos. El derecho moderno es racional en la medida en que forma un orden “abarcable y controlable” de “leyes abstractas y generales” al que quedan vinculados el poder judicial y la administración del Estado.<sup>63</sup> Pero Habermas argumenta que estos rasgos característicos de un derecho *formalmente* racional no pueden ser por sí solos fuente de legitimidad. Si lo son, es porque implican ya una dimensión normativa que Weber pasa por alto.<sup>64</sup> Para mostrar esa dimensión, Habermas reinterpreta cada uno de estos rasgos desde la perspectiva de su valor normativo. La previsibilidad de las leyes y los procedimientos *sólo* puede ser fuente de legitimidad en la medida en que encarna un valor, a saber: la seguridad jurídica. La generalidad y abstracción de las leyes garantiza, por su parte, la igualdad ante la ley. Y por último, el carácter sistemático y la precisión conceptual de los órdenes jurídicos es indisoluble de la exigencia de fundamentación racional a la que está sometido el derecho cuando se ha convertido en un derecho enteramente positivo, es decir, cuando las leyes son el producto de la voluntad del legislador y su legitimidad ya no está respaldada de antemano por un cuerpo de tradiciones o de dogmas religiosos: la sistematicidad del derecho moderno no sólo encarna una racionalidad funcional, sino que caracteriza a un derecho que es más racional en el sentido (totalmente distinto del weberiano) de estar mejor fundamentado.<sup>65</sup> De este modo, Habermas hace suyo el análisis empírico de la racionalización del derecho moderno que propone Max Weber, pero invierte totalmente su interpretación. Junto al aspecto de *eficacia*, el derecho moderno puede considerarse más racional en el sentido de la racionalidad *práctica*. Y no sólo se “puede” considerar así, sino que esta interpretación es necesaria si se quiere explicar la función legitimadora de la forma jurídica misma. Sólo el *escepticismo* ético impidió a Weber interpretar correctamente la función legitimadora de la racionalidad jurídica:

“(…) Podemos afirmar que las cualidades formales del derecho que investigó Weber sólo hubieran podido posibilitar la legitimidad de la legalidad (...) en la medida en que se hubiesen revelado como ‘racionales’ en un sentido práctico-moral. Weber no reconoció este

---

<sup>62</sup> Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 605.

<sup>63</sup> Habermas, FG, p. 544.

<sup>64</sup> Sobre esto, cf. J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, op. cit., pp. 88-89.

<sup>65</sup> Habermas, FG, pp. 547 y sigs.

núcleo moral del derecho formal burgués porque siempre entendió las convicciones morales [*moralische Einsichten*] como orientaciones valorativas subjetivas.”<sup>66</sup>

Esta crítica a Weber muestra que Habermas reproduce en estas *Tanner Lectures* de 1986 la misma estrategia argumentativa de la *Teoría de la acción comunicativa*. Si en su teoría sociológica Habermas reconstruye el análisis weberiano de la racionalización social en el marco conceptual de una teoría de la racionalidad comunicativa que permite subrayar los aspectos normativos, y no sólo funcionales, del proceso de racionalización, así también, en el escrito de 1986, Habermas reinterpreta el concepto weberiano de legitimación racional-legal a la luz de un concepto de racionalidad que *no* se agota en la racionalidad “formal” y que *no* es normativamente neutral. Pues bien, si ahora abandonamos el terreno de la sociología del derecho y consideramos esta discusión de Habermas con Weber desde la perspectiva de la filosofía del derecho, es evidente que Habermas parece tomar de entrada una orientación *opuesta* al positivismo jurídico, que representa entre otros el propio Weber. Y como a primera vista no parecen existir vías intermedias entre las dos alternativas que dominan la discusión en filosofía del derecho, el abandono del enfoque positivista de Max Weber sólo puede significar que Habermas asume en su lugar una orientación *iusnaturalista*, de acuerdo al menos con una acepción de este término que podríamos definir, en un sentido muy amplio, como la tesis de que la *legitimidad* del derecho depende de la *corrección moral* de las normas jurídicas. En mi opinión, es imposible interpretar de otro modo el enfoque general de la filosofía del derecho de Habermas, que éste expone inmediatamente después de criticar el concepto weberiano de legitimidad racional-legal. Para Habermas, las insuficiencias de Weber refuerzan las posiciones más próximas al iusnaturalismo, que fundamenta el derecho en la moral:

“la legitimidad de la legalidad no puede explicarse a partir de una racionalidad jurídica autónoma, a partir de una racionalidad exenta de moralidad [*moralfrei*] e inherente, por así decirlo, a la forma jurídica. *La legitimidad ha de hacerse derivar más bien de una relación interna entre derecho y moral.*”<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Op. cit., p. 549.

<sup>67</sup> Op. cit., p. 550. (El subrayado es mío).

No hay duda de que este pasaje reproduce esa posición que, como ya vimos, Alexy ha llamado la “tesis de la vinculación” de derecho y moral. Por supuesto, esta conexión iusnaturalista entre derecho y moral suscitaría inmediatamente el rechazo de un positivista como Weber, que advertiría del riesgo de inseguridad jurídica, de irracionalidad y, en última instancia, de involución del derecho y de recaída en la violencia. Pero este peligro queda ahuyentado si se parte de una teoría moral que pueda pretender seriamente haber fundamentado sus pretensiones cognitivistas. A este respecto, Habermas entiende que sólo las teorías éticas procedimentales, herederas de Kant; y en particular *sólo la ética del discurso* puede cumplir realmente este objetivo.<sup>68</sup> En el escenario de la filosofía del derecho contemporánea reconoce Habermas otras alternativas: el “derecho natural cristiano”, la “axiología material”, o las éticas neoaristotélicas (comunitaristas) que recurren a las tradiciones de las comunidades culturales.<sup>69</sup> Ahora bien, para Habermas estas teorías no son aptas para resolver el déficit normativo del positivismo. Y ello es así porque, aunque puedan resolver el principal problema del positivismo (que es, como ya vimos, el problema de la injusticia legal), en cambio no aciertan a resolver satisfactoriamente otra tarea que deben cumplir los principios normativos extrajurídicos: la tarea de garantizar una *aplicación* correcta y racionalmente aceptable de las leyes.

Este asunto requiere que nos detengamos un momento. Las teorías éticas religiosas o tradicionalistas permiten, en efecto, fijar un conjunto de principios normativos intocables por el derecho positivo. Poco importa que estos principios se conciban como inscritos en la naturaleza o en la razón humana, o se piensen como expresión de la voluntad de Dios. Lo importante es que, al quedar recogidos en las Constituciones, tales principios pasan a formar parte del derecho positivo e imponen límites institucionales a la posibilidad de la injusticia legal. Dado que el iusnaturalismo fue revitalizado tras la segunda guerra mundial como reacción a la perversión jurídica del totalitarismo, puede admitirse que estas teorías resuelven el problema que les dio origen. Sin embargo, poco pueden hacer para resolver *el otro* problema jurídico en el que falla la “neutralidad axiológica” del positivismo jurídico: la necesidad de recurrir a principios normativos susceptibles de fundamentación para *aplicar* correctamente las

---

<sup>68</sup> Op. cit., p. 564. Las otras teorías procedimentales de raíz kantiana que Habermas tiene en cuenta son la teoría contractualista de J. Rawls y la teoría de la “adopción ideal de roles” de G. H. Mead o L. Kohlberg. Para nuestra argumentación podemos dejar de lado la discusión de Habermas con estas teorías. Sobre este tema, cf. también Habermas, “Gerechtigkeit und Solidarität”, en: EDE, pp. 49-77.

<sup>69</sup> Habermas, FG, pp. 561-562. Cf. también Habermas, “Ziviler Ungehorsam”, en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985, p. 86.

leyes, y para dar respuesta a las exigencias (“desformalizadoras”, en el sentido de Weber<sup>70</sup>) que asedian constantemente al derecho desde la sociedad civil y que exigen, frente al universalismo de las leyes, una aplicación adecuada a colectivos y circunstancias particulares. Pues bien, para Habermas las éticas religiosas o tradicionalistas fracasan en el cumplimiento de esta segunda tarea porque no disponen de procedimientos para resolver razonadamente los conflictos de intereses y de valores. Estos conflictos exigen una ponderación a la luz de principios extrajurídicos, pues no pueden resolverse apelando simplemente al cuerpo de las leyes positivas. Pero cuando surge un conflicto de este tipo, toda solución que apele a un valor moral material (dependiente, por ejemplo, de una doctrina religiosa) puede no resultar convincente para todas las partes, que en tal caso juzgarán arbitraria la solución. Es lo que sucede cuando los jueces apoyan sus sentencias en criterios extraídos de sus convicciones personales o religiosas. Es más: la apelación a “valores” puede emplearse como pretexto para la imposición jurídica de *intereses* particulares (por ejemplo, intereses políticos de partido). Así lo confirma, según Habermas, la circunstancia de que a menudo “el resultado de los procesos judiciales puede predecirse relativamente bien recurriendo al enfoque de una teoría de los intereses o una teoría del poder”.<sup>71</sup>

Habermas comparte, pues, con el positivismo jurídico la convicción de que mientras no se disponga de una teoría ética que aclare suficientemente en qué consiste una solución imparcial y racionalmente aceptable de un conflicto de intereses, toda intromisión de valores extrajurídicos en las operaciones del sistema jurídico introducirá un elemento perturbador, un elemento de irracionalidad y arbitrariedad. Las éticas materiales (religiosas, axiológicas o comunitaristas) no aciertan a resolver este problema porque sitúan en el mismo nivel “los procedimientos, los principios abstractos y los valores concretos.”<sup>72</sup> En cambio, la ética del discurso permite dar respuesta *también* a este problema, pues esta ética no apela a principios axiológicos o religiosos no

---

<sup>70</sup> En FG, pp. 552 y sigs., Habermas indica cuáles son los fenómenos actuales más representativos de esa tendencia a la “desformalización” del derecho que ya Weber reconoció (y criticó) en su época, y que no encajan bien en una concepción positivista del derecho. Estos fenómenos están asociados a la creciente juridificación de la sociedad civil que opera el Estado social. Los más interesantes son el “derecho reflexivo” (en el que los propios afectados regulan las acciones que afectan a sus intereses a la luz de *su propia interpretación* de la situación) y la apelación al derecho correcto “por ejemplo, en la forma de la desobediencia civil, o en cuestiones como el aborto, el divorcio, la protección del medio ambiente, etc.” (p. 554). Habermas ilustra la aplicación de la teoría discursiva del derecho con el ejemplo de las políticas feministas. Cf. Habermas, FG, pp. 493 y sigs. Sobre el fenómeno de la juridificación, cf. también Habermas, TKH II, cap. VIII, 2, 3, pp. 522-548; y también el ya citado libro de N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, 1993.

<sup>71</sup> Habermas, FG, p. 562.

<sup>72</sup> Habermas, FG, p. 561.

susceptibles de fundamentación ulterior, sino que establece, como ya sabemos, un procedimiento formal muy abstracto para resolver conflictos de intereses.

Así pues, la teoría discursiva del derecho, que recoge el carácter *procedimental* de la ética discursiva, permite entroncar con el positivismo jurídico al menos en un aspecto crucial: permite seguir fundamentando la legitimidad del derecho en la *forma* jurídica, como hacía Weber. Únicamente hay que concebir esa forma jurídica capaz de legitimar el derecho de un modo distinto a como la concibe Weber. Para Habermas, esto significa que “el formalismo del derecho (...) debe situarse en un nivel más abstracto”<sup>73</sup> que aquel en el que Weber lo situaba. La clave de la legitimidad ya no será la generalidad, sistematicidad y previsibilidad de las normas jurídicas, sino su formulación en un *procedimiento discursivo* abierto a todos los afectados. Y al mismo tiempo, este procedimiento discursivo sirve también para aplicar las leyes atendiendo a las necesidades específicas de sus destinatarios, y para resolver racionalmente los conflictos de intereses que puedan surgir entre ellos: en casos de conflicto, el *acuerdo* de todos los afectados debe tomarse como criterio de corrección.

Por consiguiente, la aplicación de la teoría de la racionalidad comunicativa al problema de la legitimidad de las leyes y al problema de su aplicación correcta debería concretarse en un principio general como el siguiente: son *legítimas* las normas jurídicas (y sus aplicaciones) que encuentran el consentimiento de todos los afectados en tanto que participantes en un proceso legislativo (o de aplicación del derecho). Y de hecho, Habermas afirma expresamente un principio como éste en alguna ocasión, por ejemplo en el siguiente pasaje: “parto del principio de que pueden ser legítimas las reglamentaciones en las cuales *todos los posibles afectados pudieran estar de acuerdo como participantes en un discurso racional*.”<sup>74</sup> En el fondo, este principio no hace otra cosa que extender al terreno del derecho los principios (U) y (D) que ya conocemos por la ética del discurso. Ésta sería, en mi opinión, no sólo una opción posible para la teoría discursiva del derecho, sino la opción más coherente con la totalidad de la filosofía práctica de Habermas. Y por lo que respecta a la posición que pudiera ocupar este enfoque en relación con la alternativa entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, la siguiente afirmación, aunque escueta, parece confirmar el carácter *prima facie* iusnaturalista de la perspectiva de Habermas:

---

<sup>73</sup> Habermas, FG, p. 551.

<sup>74</sup> Habermas, “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, en: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, 1998, p. 175 (El subrayado es mío).

“[el derecho] debe su legitimidad al *contenido moral implícito* de [sus] cualidades formales.”<sup>75</sup>

Para caracterizar esta posición de Habermas, creo que podemos emplear la expresión de *iusnaturalismo procedimental*: al igual que el iusnaturalismo, Habermas admite que la legitimidad del derecho depende de principios éticos; pero como la ética del discurso es una ética procedimental (y *no* una ética material, dotada de principios morales sustantivos), esta posición conecta también con el positivismo jurídico, en la medida en que no hace depender la legitimidad de la correspondencia del derecho con un orden normativo extrajurídico, sino más bien de los rasgos del procedimiento legislativo mismo, que sin embargo queda moralmente cualificado (a diferencia de lo que sucede en el positivismo jurídico).

Ahora bien, por extraño que parezca, los escuetos pasajes que hemos citado son probablemente los *únicos* pasajes en los que Habermas admite claramente una conexión *directa* entre la legitimidad jurídica y el concepto de corrección normativa de la ética del discurso. Son también, por consiguiente, los únicos pasajes que favorecen una interpretación iusnaturalista, en el sentido específico que acabamos de definir, de la teoría discursiva del derecho; o los únicos pasajes que sugieren un modelo de fundamentación del derecho que hemos llamado “*iusnaturalismo procedimental*”, para diferenciarlo de otras formas de iusnaturalismo basadas en principios normativos no procedimentales (como son los valores materiales, las doctrinas religiosas, o las tradiciones culturales) de las que Habermas se distancia una y otra vez en todos sus escritos de filosofía del derecho.<sup>76</sup> Pues, en efecto, tan pronto como ha formulado esta concepción de la legitimidad, Habermas hace acopio de argumentos para *disociar* nuevamente el derecho y la moral, es decir, para definir las condiciones de la legitimidad jurídica de un modo que sólo incorpore parcialmente los criterios de corrección normativa definidos por la ética del discurso. Significativamente, poco después de haber enunciado las condiciones de la legitimidad jurídica en los términos que acabamos de citar, Habermas reformula la relación entre derecho y moral de este otro modo, supuestamente equivalente al anterior:

---

<sup>75</sup> Habermas, FG, p. 563. (El subrayado es mío).

<sup>76</sup> Sobre las diferencias entre la teoría discursiva del derecho y las reactualizaciones contemporáneas del iusnaturalismo, es interesante la crítica de Habermas a O. Höffe; cf. Habermas, “Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus”, en: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, 1990, pp. 71 y sigs.

“La legalidad sólo puede producir legitimidad en la medida en que (...) se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean *permeables* [*durchlässig*] a los discursos morales.”<sup>77</sup>

No debemos subestimar la diferencia entre ambas formulaciones. Pues es casi imperceptible, pero decisiva. En la primera, Habermas habla del “contenido moral implícito” en el derecho, de la relación *interna* entre derecho y moral, o de la moralidad *inmanente* a la forma jurídica; en la segunda, en cambio, Habermas habla de la *permeabilidad* de los procedimientos jurídicos a los discursos o las argumentaciones morales. Y desde luego, ambas imágenes no sugieren la misma relación entre derecho y moral.<sup>78</sup> La primera sugiere una conexión mucho más estrecha entre ambos; y sobre todo, sugiere una dependencia o subordinación de la legitimidad jurídica respecto de la corrección moral, de acuerdo con una jerarquía de discursos que reproduce en términos generales el modelo iusnaturalista clásico. Esta primera formulación sólo puede interpretarse, creo, en el sentido que hemos apuntado más arriba, esto es, como una dependencia de la legitimidad de las normas jurídicas respecto del acuerdo intersubjetivo de los afectados, en tanto que participantes en discursos prácticos que, en el ámbito del derecho, habría que interpretar como discursos o procesos legislativos. En cambio, la imagen de la “permeabilidad” del derecho a la moral sugiere una relación totalmente distinta de la anterior; una relación en la que la moral pierde su posición de superioridad frente al derecho, y en la que, en principio, las argumentaciones morales pueden coexistir con *otros* criterios de legitimación. Los procedimientos jurídicos fundarán legitimidad si son “permeables” a las razones morales – *entre otras*.

Hay, por tanto, una notoria ambigüedad en esta primera tentativa de Habermas de abordar la relación entre derecho y moral, en esta primera propuesta de una teoría discursiva del derecho. Pero esta ambigüedad dura poco. Pues ya en las propias Conferencias *Tanner* se esfuerza Habermas por inclinar la balanza a favor de la segunda perspectiva abierta por su crítica a Max Weber. Esta segunda perspectiva se impondrá definitivamente en el propio texto de *Facticidad y validez*, que Habermas redacta en los años siguientes y publica, como ya sabemos, en 1992. Pero para privilegiar esta segunda

---

<sup>77</sup> Habermas, FG, p. 565.

<sup>78</sup> Este uso de expresiones metafóricas en la explicación de la relación entre derecho y moral no resulta, en el fondo, muy esclarecedor, tal como señala J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, op. cit., p. 106.

perspectiva, Habermas tendrá que asumir una tarea y pagar un precio. La tarea consiste en depurar crecientemente de su contenido normativo las condiciones de la racionalidad comunicativa. Y el precio consiste en admitir crecientemente como criterios de legitimación del derecho esas exigencias que no pueden filtrarse normativamente mediante discursos prácticos, y que proceden de los imperativos de autoconservación de los subsistemas funcionales diferenciados.

Como ya hemos indicado, Apel ha visto en todas estas concesiones de Habermas el abandono de la ética del discurso a favor de una “filosofía del discurso”<sup>79</sup> normativamente neutral que, desde el punto de vista de la filosofía del derecho, implica también una inequívoca recaída en el positivismo jurídico. Sea lo que fuere de esta opinión de Apel, una cosa es cierta: la posición de Habermas está cargada, como vamos a ver, de tensiones e imprecisiones sólo a medias resueltas.

## 2. *Dificultades normativas del modelo de legitimación del derecho en Facticidad y validez* (1992).

A primera vista, no se comprende por qué Habermas se resiste a admitir una fundamentación directa del derecho en la ética del discurso; es decir, por qué no acepta una posible definición de la legitimidad jurídica directamente extraída del concepto de corrección normativa que el propio Habermas ha propuesto en su teoría ética. Comprendemos por qué los teóricos positivistas del derecho, como Max Weber o Hans Kelsen, no están dispuestos a admitir los modelos iusnaturalistas de fundamentación: la razón de ello es su escepticismo ético; o por decirlo en la terminología de Habermas, sus posiciones *no cognitivistas* en filosofía moral. Ahora bien, si Habermas considera que este escepticismo queda refutado por su propia ética del discurso, ¿qué le impide recurrir a ésta para fundamentar *también* la legitimidad del derecho?

Sólo parece haber una respuesta a esta pregunta: esta negativa obedece a los compromisos que la obra de Habermas tiene que asumir, en la medida en que pretende situarse *a la vez* en un terreno normativo, o filosófico, y en el terreno descriptivo de la teoría sociológica. Desde *este* segundo punto de vista, y por más que la ética del

---

<sup>79</sup> Apel, “Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy”, en: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (eds.), *Habermas and Pragmatism*, London – New York, 2002, p. 18.

discurso (como, en general, las éticas procedimentales contemporáneas, herederas de Kant) haya alcanzado un nivel de precisión conceptual y de racionalidad muy superiores a los de otras teorías éticas, lo cierto es que una fundamentación directa del derecho en el principio discursivo de corrección normativa parece inadmisibles. En las sociedades contemporáneas, sociedades hipercomplejas, masivas y diferenciadas en subsistemas funcionales autorregulados, la legitimación del derecho y de la dominación política *no* puede fundarse *sólo* en razones morales, es decir, en la capacidad que acrediten las normas jurídicas de recabar el consentimiento razonado de todos los afectados por ellas. Pero nótese que esta imposibilidad es de naturaleza *sociológica*, y que nada tiene que ver con argumentos filosóficos o normativos. El modelo de legitimación del derecho que Habermas propone en *Facticidad y validez* puede interpretarse, por tanto, como un compromiso entre las exigencias normativas de su teoría de la racionalidad comunicativa y las condiciones fácticas que impone la realidad social contemporánea.

Ya las Conferencias *Tanner* de 1986 inician, como hemos visto, el camino hacia estos compromisos. Apenas ha formulado su primera y ambigua concepción de la relación entre derecho y moral, que vacila entre afirmar la moralidad “inmanente” al derecho o afirmar la “permeabilidad” del derecho a los argumentos morales, Habermas se inclina hacia la autonomía del derecho frente a la moral al advertir expresamente que “no deben difuminarse los límites” entre ambos.<sup>80</sup> Tres son los principales argumentos de Habermas contra una identificación apresurada de derecho y moral. El primero de ellos pertenece a la teoría de la racionalidad o de la argumentación; el segundo es un argumento sociológico; y finalmente encontramos incluso un argumento de pragmática política. A continuación examinaremos cada uno de ellos.

1. Las argumentaciones morales y las argumentaciones jurídicas constituyen, según Habermas, tipos distintos de procedimientos de fundamentación. Los procedimientos jurídicos están “conectados con criterios institucionales, y por tanto independientes [de su contenido, JLL], en virtud de los cuales es posible constatar desde la perspectiva de un observador no implicado si una decisión se ha tomado o no conforme a derecho.”<sup>81</sup> Esto significa que, para saber si una norma pertenece o no a un sistema jurídico, es suficiente con examinar si fue establecida conforme a los procedimientos institucionalizados. El resultado de la aplicación de tales

---

<sup>80</sup> Habermas, FG, p. 565.

<sup>81</sup> Loc. cit.

procedimientos es, por definición, *jurídicamente* correcto, es decir, *legal*. Y la legalidad de una norma puede determinarse, claro está, con independencia de cuál sea su contenido. En cambio, como las argumentaciones morales no están adscritas a instituciones, no es posible determinar la corrección moral de su resultado atendiendo únicamente a la forma externa en que se ha llevado a cabo la argumentación: “la cuestión de si un problema se ha enjuiciado desde un punto de vista moral, sólo puede decidirse desde la perspectiva de los implicados.”<sup>82</sup> Sólo cada uno de los implicados puede afirmar si el resultado de una argumentación moral respeta su propio interés, y merece por tanto su consentimiento.<sup>83</sup> Por eso un observador externo a la argumentación no puede estar seguro de la *moralidad* del resultado, como podría estarlo, en cambio, de la *legalidad* del resultado de una argumentación jurídica. Pero nótese que, en realidad, mediante esta distinción Habermas está ya tomando tácitamente una orientación que lo aleja de la “tesis de la vinculación” de R. Alexy, y le inclina hacia el positivismo. Pues lo anterior implica que la juridicidad de las normas se define independientemente de criterios morales: bastan criterios institucionales, pertenecientes al propio sistema jurídico.

---

<sup>82</sup> Loc. cit.

<sup>83</sup> Habermas presenta esta diferencia entre argumentaciones jurídicas y morales recurriendo a la distinción de Rawls entre procedimientos de justicia *puros*, *perfectos* e *imperfectos*. (Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, 2002, § 14; cf. también J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Rawls / J. Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, 1998.) Estos términos se refieren a otros tantos procedimientos para hallar una solución a un conflicto de intereses que todas las partes puedan considerar justa. Un procedimiento de justicia *perfecto* es aquel en el que disponemos de un criterio independiente para juzgar si el resultado de su aplicación es justo o no lo es. Un procedimiento de justicia *imperfecto* es aquel en el que disponemos igualmente de un criterio de este tipo, pero no podemos garantizar que el procedimiento conduzca a un resultado justo. Y por último, un procedimiento de justicia *puro* es aquel en el que carecemos de un criterio independiente del procedimiento para juzgar el resultado de su aplicación. Rawls propone varios ejemplos que ayudan a comprender esta distinción. Si hay que repartir un pastel de manera equitativa, el mejor procedimiento consistirá en establecer que quien debe partir el pastel esté obligado a escoger en último lugar. Mediante este procedimiento perfecto, se asegura la consecución de un resultado justo que ya conocemos con independencia del procedimiento mismo. En cambio, los procedimientos judiciales son ejemplos de justicia procedimental imperfecta: conocemos cuál es el resultado justo (la condena del culpable y la absolución del inocente), pero nada nos garantiza que el procedimiento vaya a conducir a dicho resultado. Y por último, el sorteo es el ejemplo paradigmático de justicia procedimental pura: se trata de un procedimiento cuyo resultado debemos aceptar *sea cual sea*, dado que no disponemos de ningún criterio independiente del procedimiento mismo para juzgar su aceptabilidad. Pues bien, Habermas afirma que las argumentaciones jurídicas son ejemplos de procedimientos *perfectos*, mientras que las argumentaciones morales deben considerarse como procedimientos *imperfectos*. Sin embargo, Habermas parece superponer esta distinción, que pertenece estrictamente a la lógica de la argumentación, a la distinción entre procedimientos *institucionalizados* y *no institucionalizados*. Por mi parte, no comprendo muy bien cómo pueden aunarse dos criterios de diferenciación tan heterogéneos. Por este motivo, dejo de lado la distinción de los tres procedimientos de justicia de Rawls y su apropiación por parte de Habermas en este pasaje.

2. Esta tendencia positivista se subraya todavía más en el segundo argumento que Habermas emplea para diferenciar el derecho y la moral. Esta vez se trata de un argumento de tipo sociológico. Para Habermas, el hecho de que la corrección *moral* de una norma sólo pueda enjuiciarse en discursos no institucionalizados, y el hecho de que las normas sólo puedan considerarse moralmente correctas en la medida en que cuenten con el asentimiento racional de *todos* los afectados, tiene como consecuencia la imposibilidad sociológica de una identificación directa de corrección moral y legitimidad jurídica. Pues si se afirmase esta identidad, habría que admitir que *sólo* son legítimas aquellas normas cuyo establecimiento ha sido el resultado de un discurso argumentativo en el que *todos* los afectados les han dado su consentimiento, racionalmente cualificado. Y esto, por supuesto, establecería unas condiciones de legitimación absolutamente exageradas, imposibles de cumplir en sociedades complejas. En efecto, a diferencia de los discursos de una comunidad ideal de comunicación, e incluso simplemente a diferencia de los discursos no institucionalizados, como son los discursos morales, los discursos institucionalizados que, como tales, forman parte de sistemas de acción funcionalmente diferenciados (como el sistema jurídico) están sometidos a limitaciones de participación y, sobre todo, a restricciones temporales. Esto significa que no están abiertos a *toda* opinión, y que están funcionalmente constreñidos a alcanzar un resultado, y a alcanzarlo en un plazo limitado.<sup>84</sup> En cambio, las argumentaciones morales, en tanto que argumentaciones no institucionalizadas, están abiertas por principio a las razones de todos, e idealmente deberían prolongarse también por un tiempo indefinido, puesto que no hay razones normativas que justifiquen la interrupción del debate o la exclusión de alguna opinión relevante (y por principio, *todas* pueden serlo).

Así pues, el carácter institucional de los discursos jurídicos, su pertenencia a un determinado subsistema funcional, impone restricciones a las condiciones de legitimación del derecho. Resultaría completamente *disfuncional* someter la legitimación de toda norma jurídica al criterio maximalista del acuerdo intersubjetivo racionalmente motivado en un discurso liberado de coacciones. En una palabra: *el criterio normativo de corrección moral es inaplicable al derecho por razones*

---

<sup>84</sup> Cf. sobre esto N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt 1983; N. Luhmann, “*Quod omnes tangit...*”, *Rechtshistorisches Journal*, 12 (1993), pp. 36-56. Cf. también A. Wellmer, “Menschenrechte und Demokratie”, en: S. Gosepath / G. Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt, 1998.

*funcionales*. Tal es la verdadera razón de la distinción entre moral y derecho. Así lo admite Habermas en el siguiente pasaje:

“(…) En todos aquellos ámbitos de acción en que ciertos conflictos, problemas funcionalmente importantes y materias de importancia social exigen una regulación que sea unívoca, que se tome en un plazo determinado, y que sea vinculante, las normas jurídicas deben absorber las inseguridades que se producirían si estos problemas se dejasen en manos de una regulación puramente moral del comportamiento.”<sup>85</sup>

3. En el pasaje que acabamos de citar hallamos un argumento al que ya sólo una delgada línea separa del positivismo jurídico de Weber o Luhmann; un argumento que nos recuerda incluso a Hobbes, para quien, recordémoslo, la subsistencia del Leviatán exigía la relegación del juicio moral de los particulares al exterior del Estado, al entorno del sistema jurídico y político. Sin embargo, Habermas sólo cruza definitivamente el umbral que lo separa de los positivistas jurídicos en el siguiente paso de su argumentación, cuando afirma que el derecho puede y debe emplearse con fines *políticos*, independientes de consideraciones morales:

“Mientras que las normas morales son siempre fines en sí mismas, las normas jurídicas sirven *también* como medios para la consecución de fines políticos. Pues no sólo están ahí, como la moral, para resolver imparcialmente los conflictos de acción, sino también para implementar programas políticos. (...) En este sentido, el derecho se sitúa entre la política y la moral.”<sup>86</sup>

Este pasaje es, una vez más, considerablemente ambiguo, pero si se subrayan sus connotaciones más positivistas, esta posición del derecho *entre* la moral y la política parece implicar que es lícito utilizar las leyes para lograr fines políticos que podrían ser indiferentes, pero también *contrarios* a la moral, en la medida en que no contasen con el consentimiento racional de todos los afectados.

A la luz de estos tres argumentos, no es extraño que, cuando Habermas retome en el capítulo tercero de *Facticidad y validez* el problema de la relación entre derecho y moral, lo resuelva en un sentido mucho menos ambiguo y ya más claramente positivista

---

<sup>85</sup> Habermas, FG, 566.

<sup>86</sup> Op. cit., p. 567.

que en las Conferencias *Tanner* de 1986. Su argumentación en *Facticidad y validez* es compleja y un tanto incomprensible en algunos aspectos, de modo que es necesario examinarla con detenimiento. Pues Habermas no trata ya únicamente de contraponer ciertas consideraciones funcionalistas a la idea de una legitimación del derecho basada directamente en principios morales. Más allá de esto, procura encontrar para esta posición un respaldo en la propia teoría de la racionalidad.

Habermas parte de una tesis sociológica según la cual las normas jurídicas y las normas morales se forman *simultáneamente* en el curso de la racionalización social, al quedar desgajadas de la eticidad tradicional de las sociedades arcaicas en las que ambas estaban aún indiferenciadas.<sup>87</sup> Desde el principio, pues, el derecho y la moral permanecen en una relación de *yuxtaposición*, pero no de jerarquía. No obstante, esto no significa que las normas jurídicas y las normas morales regulen materias distintas (por ejemplo, asuntos *públicos* en un caso, y relaciones *privadas* en otro<sup>88</sup>). Al contrario, ambas formas de regulación se refieren al mismo ámbito:

“Las cuestiones morales y las cuestiones jurídicas se refieren, ciertamente, a los mismos problemas: el problema de cómo ordenar legítimamente las relaciones interpersonales y cómo coordinar entre sí las acciones a través de normas justificadas; y el problema de cómo solucionar consensualmente los conflictos de acción sobre el trasfondo de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidos.”<sup>89</sup>

A consecuencia de esta identidad en la materia de regulación, Habermas sostiene que la moral y el derecho mantienen una relación de *complementariedad*: las normas jurídicas y las normas morales “se presentan *unas junto a otras* como dos clases de normas distintas, pero que se complementan mutuamente”.<sup>90</sup> El derecho viene a cumplir una función de complementación que resulta necesaria, habida cuenta de los efectos potencialmente desintegradores o disfuncionales que la acción comunicativa, o basada exclusivamente en el entendimiento entre los agentes, puede tener en dos niveles: el de

---

<sup>87</sup> Habermas, FG, cap. III.2, p. 135. La tesis de la indiferenciación de moral y derecho en las sociedades arcaicas y premodernas procede de E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, 1995. Cf. también Habermas, TKH, II, cap. V, 2, pp. 69-117.

<sup>88</sup> Habermas se opone en FG, p. 141, a esta interpretación de la relación entre derecho y moral (sugerida, por ejemplo, por A. Wellmer u O. Höffe).

<sup>89</sup> Habermas, FG, p. 137.

<sup>90</sup> Op. cit., p. 135.

la *fundamentación* de la normas, y el de la *motivación* para cumplirlas.<sup>91</sup> En efecto, de acuerdo con Habermas “el procedimiento conforme al cual hemos de juzgar si una norma podría encontrar el consentimiento no coercitivo (es decir, racionalmente motivado) de todos los afectados, *no garantiza la infalibilidad ni la univocidad del resultado, ni tampoco que éste se obtenga en el plazo deseado.*”<sup>92</sup> Esta indeterminación en la fundamentación de las normas es completamente disfuncional, dado que, como ya hemos dicho, la autorreproducción de los sistemas sociales exige tomar una decisión en cada caso, y tomarla dentro de plazo. Y otro tanto sucede con la motivación de los individuos para ajustar su conducta a las leyes legítimas. Sería una ingenuidad pensar que el cumplimiento de las normas jurídicas legítimas queda garantizado ya sólo porque cuentan a su favor con buenas razones. Al contrario, Habermas sostiene que las normas morales pierden parte de su fuerza motivacional a medida que van haciéndose más *racionales*, esto es, a medida que pierden el respaldo de tradiciones religiosas o metafísicas. Pues estas tradiciones, además de fundamentar las normas, las inscriben en formas de vida que aportan los motivos para su cumplimiento.<sup>93</sup> La racionalización de la moral tiene, pues, efectos desintegradores que también requieren una “complementación” funcional. Y el derecho resuelve ambos problemas: garantiza la toma de decisiones (por ejemplo, mediante la obligación de dictar sentencia a la que están sometidos los jueces), y garantiza el cumplimiento de dichas decisiones mediante sus mecanismos de sanción.

Ahora bien, es difícil comprender en qué sentido la moral y el derecho se refieren a *los mismos* asuntos, se desgajan *a la vez* de la eticidad tradicional, y se *complementan* mutuamente, y no obstante están sujetos a criterios *diferenciados* de aceptabilidad racional. Sin embargo, éste es el verdadero punto de apoyo de la tesis de la complementariedad de la moral y el derecho, que Habermas opone tenazmente a la idea iusnaturalista de una relación jerárquica entre ambos órdenes. Podemos exponer el problema que está aquí en juego explicitando sus premisas implícitas. Si la

---

<sup>91</sup> Habermas cree que este problema no afecta sólo a la fundamentación, sino también a la *aplicación* de las normas: pueden surgir disputas en relación con la correcta aplicación incluso de aquellas normas que se consideran legítimas por todos los afectados. Desde la teoría del discurso, este problema puede abordarse mediante la distinción entre discursos de fundamentación y discursos de aplicación, dotados de reglas diferenciadas. Cf. sobre esto Habermas, FG, cap. V; y también K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, op. cit., parte IV.

<sup>92</sup> Habermas, FG, p. 566. (El subrayado es mío).

<sup>93</sup> Op. cit., p. 145: “Una moral racional adopta un comportamiento fundamentalmente crítico hacia todas esas orientaciones de acción cuasi-naturales, consideradas obvias de por sí, perpetuadas institucionalmente, y ancladas motivacionalmente por medio de patrones de socialización. (...) La moral racional (...) no dispone ya de por sí a la acción correcta.”

racionalización cultural priva de su fuerza legitimadora a las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, y si en el contexto de una cultura *postmetafísica*, como es la nuestra, la validez de las normas (de *cualquier* tipo de normas) ya sólo puede fundarse en la circunstancia de que se estatuyan mediante un procedimiento discursivo; y si, a su vez, los procedimientos discursivos de fundamentación incorporan un principio de corrección normativa basado en el consentimiento intersubjetivo de todos los afectados; si se aceptan estas tres premisas, que *el propio Habermas ha defendido en sus escritos de ética del discurso*, entonces *no* se comprende cómo el derecho podría estar sujeto a criterios de legitimidad distintos de los criterios de corrección moral que establece la ética del discurso, es decir, distintos del acuerdo intersubjetivo racional.

Sin embargo, Habermas puede hacer plausible esta diferenciación de derecho y moral, que afecta *también* a sus respectivos criterios de legitimación, en virtud de una tesis que ocupaba un lugar algo recóndito de su teoría de la racionalidad, y que suscitaba una discusión algo escolástica con Apel. Esta tesis recóndita y escolástica pasa ahora, inesperadamente, a ocupar el centro de la argumentación de Habermas en *Facticidad y validez*. Se trata de la tesis, a la que ya nos referimos en páginas anteriores, de que los principios de fundamentación (U) y (D) de la ética discursiva no son normas *morales*, sino meras *reglas de argumentación*, moralmente neutrales. Recordemos brevemente los términos del problema. Desde el primer momento, desde el ensayo de 1967 en el que ofrece la primera formulación de la ética del discurso, Apel ha sostenido que entre los principios trascendentales de la racionalidad hay *uno* que no puede considerarse (o no sólo) como un principio lógico, sino que tiene el estatuto de un principio moral. Se trata de la “norma ética fundamental” que exige “el mutuo reconocimiento de todos los miembros [de la comunidad de comunicación] como participantes en la discusión en igualdad de derechos”.<sup>94</sup> Por otro lado, ya vimos cómo Habermas se resistía desde el principio a admitir un principio directamente moral entre las reglas de la argumentación. Para Habermas, el principio de universalización (U) es una regla de argumentación de los discursos prácticos cuyo estatuto y función lógica son análogos al principio de inducción en los discursos teóricos en torno a pretensiones de validez veritativas.<sup>95</sup> Esta

---

<sup>94</sup> Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik”, en: *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt, 1973, p. 400.

<sup>95</sup> Recordemos la formulación de Habermas, Diskursethik, p. 97: “El principio de universalización que funciona como regla de argumentación está implicado en los supuestos de la argumentación como tal (...). Todo el que acepta los supuestos comunicativos universales y necesarios del habla argumentativa y sabe lo que significa justificar una norma de acción, debe asumir implícitamente la validez del principio de universalización (...)”.

diferencia de interpretación ha provocado la obstinada oposición de Apel, y ha suscitado un debate entre ambos teóricos discursivos que prosigue aún hoy.<sup>96</sup> Hasta *Facticidad y validez*, la cuestión del carácter moral o meramente lógico-pragmático del principio de universalización tenía, sobre todo, importancia para el debate que Apel y Habermas han mantenido en torno a la “fundamentación última” (es decir, trascendental) de la racionalidad y de la ética. Habermas considera, como ya sabemos, que ni los principios de la argumentación pueden considerarse principios morales, ni pueden considerarse trascendentales en sentido estricto. Por ambas razones, es imposible una fundamentación última de la racionalidad en general, y de la ética en particular. Los pormenores de este debate entre Apel y Habermas, muy interesante aunque un tanto confuso en ocasiones, nos han ocupado ya en páginas anteriores. Lo que ahora nos interesa es la relevancia que, inesperadamente, este asunto adquiere en *Facticidad y validez*. Porque, en efecto, de la afirmación de que las reglas de argumentación que permiten fundamentar la corrección de las normas no son *per se* reglas morales, depende ahora la plausibilidad de la tesis de que las normas jurídicas pueden legitimarse *discursivamente* y, sin embargo, legitimarse de acuerdo con criterios que *no* son morales. He aquí el verdadero núcleo de la filosofía del derecho de Habermas.

La estrategia argumentativa de Habermas en torno a este asunto se desarrolla en dos pasos. En primer lugar, Habermas reformula de un modo nuevo la relación entre los dos principios de fundamentación de la ética discursiva, los principios (U) y (D), a fin de situar el segundo de ellos en la base de la diferenciación de *todos* los discursos prácticos. En segundo lugar, Habermas completa las diferenciaciones discursivas que ha efectuado hasta ahora con un nuevo principio, el “principio democrático” o “principio de democracia” [*Demokratieprinzip*], específico de los discursos jurídicos y políticos. Examinemos cada uno de estos pasos por separado.

a) Como ya mostramos en páginas anteriores, los dos principios de fundamentación que propone la ética del discurso formulan conjuntamente la exigencia de que la corrección moral de las acciones o las normas se decida en discursos argumentativos reales, en los que se verifique el consentimiento racional de todos los sujetos afectados. El principio (U) expresa una exigencia de universalidad o imparcialidad, definida en términos de acuerdo intersubjetivo: las acciones o las normas podrán considerarse moralmente correctas en la medida en que puedan contar con el

---

<sup>96</sup> Como ya hemos señalado, la contribución más reciente de Habermas a este debate es el ensayo “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en: ZNR.

consentimiento de todos los afectados. El principio (D) exige, además, que el consentimiento se verifique en un discurso *real*, y no simplemente imaginado o anticipado por un solo agente racional (como sucede, paradigmáticamente, con la aplicación del imperativo categórico de Kant). Ahora bien, tenemos que advertir que esta forma de entender la relación entre los principios (U) y (D) es ya una interpretación. Nos vemos forzados a proponerla, debido a que los escritos de Habermas son notablemente imprecisos por lo que respecta a esta relación. Si se admite nuestra interpretación, es obvio que el principio (U) debe considerarse más fundamental que el principio (D), en el siguiente sentido: (D) presupone la validez de (U). Y así parece creerlo el propio Habermas en algunos de sus escritos de ética del discurso, particularmente en el ensayo de 1983 “Ética del discurso – Notas para un programa de fundamentación”. En este ensayo, y tras formular por primera vez el principio (U), Habermas advierte lo siguiente:

“Por supuesto, no debemos confundir este principio de universalización con un principio en el que se expresa ya la intuición fundamental de una ética discursiva [es decir, con el principio (D), JLL] (...). Este *principio de la ética del discurso* o principio (D) (...) presupone ya que *puede* fundamentarse la elección de normas.”<sup>97</sup>

Sin embargo, hay textos posteriores que desmienten esta interpretación y sugieren otra, conforme a la cual el principio discursivo (D) sería más abstracto que (U), y por tanto sería también más fundamental. Un ejemplo es el siguiente pasaje del libro *Aclaraciones a la ética del discurso*. Habermas escribe lo siguiente:

“En la ética del discurso, el lugar del imperativo categórico pasa a ocuparlo el procedimiento de la argumentación moral. Esta ética establece el principio (D) (...). Al mismo tiempo, el imperativo categórico desciende al nivel de un principio de universalización (U) que asume en los discursos prácticos la función de una regla de argumentación.”<sup>98</sup>

A decir verdad, a la luz de pasajes como éste es imposible decir exactamente qué relación hay, según Habermas, entre (U) y (D). Parecen posibles dos interpretaciones. Según la primera, el principio (U) expresa una exigencia de imparcialidad (común,

---

<sup>97</sup> Habermas, *Diskursethik*, p. 76. Nuestra interpretación de la relación entre (U) y (D) se ajusta, creo, a la que propone A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt 1986, pp. 53-55.

<sup>98</sup> Habermas, “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, en: EDE, p. 12.

como ya vimos, a un buen número de teorías éticas, empezando por la de Kant), y el principio (D), característico de la ética discursiva, expresa la exigencia de una verificación discursiva real de dicha exigencia de imparcialidad. Pero en *Facticidad y validez* se invierte esta relación, y parece imponerse la perspectiva que sugiere el segundo pasaje citado. Habermas sostiene ahora que el principio (D) expresa simplemente las condiciones generales de fundamentación de normas en el nivel postmetafísico de racionalización cultural, en el que las tradiciones y las religiones han perdido su fuerza legitimadora inmediata. Lo decisivo aquí es que este principio es, según Habermas, “*todavía neutral* frente a la moral y el derecho (...). Expresa un sentido inespecífico de validez normativa que es todavía indiferente frente a la distinción entre moralidad y legitimidad”.<sup>99</sup> Así, Habermas mantiene en esta obra posterior una formulación del principio (D) idéntica a la que proponía en su fundamentación de la ética del discurso de 1983, pero ahora este principio pasa a ocupar una posición básica en la arquitectónica de la diferenciación de discursos, constituyéndose en el principio fundamental de *todos* los discursos prácticos.<sup>100</sup>

b) Este cambio en la relación de los principios (U) y (D) que conforman el modelo de fundamentación de la ética del discurso se completa en *Facticidad y validez* con la introducción de un “principio democrático” [*Demokratieprinzip*], específicamente distinto de todos los que componen la ya muy nutrida arquitectónica discursiva de Habermas. Para nuestros propósitos, podemos atenernos a la relación del principio (D) con los discursos morales, jurídicos y políticos.<sup>101</sup> El principio de discurso (D) se “especifica”<sup>102</sup> o “ramifica”<sup>103</sup>, según Habermas, en un *principio moral* (U) y un *principio democrático*. El primero, que ya conocemos de sobra, regula los discursos que examinan la validez de “aquellas normas de acción que *sólo* pueden justificarse desde el

---

<sup>99</sup> Habermas, FG, p. 138.

<sup>100</sup> Apel ha señalado, con razón, que no se comprende por qué este “principio discursivo” habría de valer únicamente para los discursos prácticos. Si deja de ser una especificación o concreción del principio moral (U) para pasar a expresar las condiciones generales de fundamentación en una cultura postmetafísica, debería aplicarse igualmente a los discursos *teóricos*, y por tanto sería también el principio de la teoría consensual de la verdad. Cf. Apel, “Auflösung der Diskursethik?” en: *Auseinandersetzung*, op. cit., p. 738. La objeción de Apel es de detalle, casi microscópica, pero en mi opinión es muy relevante en un aspecto: muestra que el cambio de posición de este principio en la arquitectónica habermasiana de la diferenciación de discursos es un tanto arbitrario.

<sup>101</sup> Es decir, podemos dejar de lado la cuestión de los discursos *éticos* (referidos a las elecciones de las formas de vida individuales o colectivas) y de los discursos *pragmáticos* (referidos a cuestiones técnicas, o a la disposición de los medios más adecuados para la consecución de determinados fines), que Habermas trata sobre todo en el ensayo “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, en: EDE. En lo que sigue, apenas mencionaremos de pasada estos tipos de discurso, y nos atendremos a los restantes, más interesantes para nuestra argumentación.

<sup>102</sup> Habermas, FG, p. 139.

<sup>103</sup> Op. cit., p. 138.

punto de vista de si tienen en cuenta por igual los intereses de todos.”<sup>104</sup> Pero ¿cuáles son estas normas que *sólo* pueden justificarse desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista moral? ¿Qué *otras* normas podrían justificarse desde *otros* puntos de vista? ¿Y *qué* puntos de vista serían éstos?

Habermas no da ninguna respuesta clara a estas preguntas. Aunque tanto aquí como en otros textos Habermas sostiene que la base de la diferenciación de discursos es “el tipo de temas y contribuciones y la clase de ‘razones’ que ‘cuentan’ en cada caso”<sup>105</sup>, no está muy claro cuáles son los temas de interés exclusivamente *moral* frente a los que sólo tienen interés jurídico o político, *pero no moral*. Esto contrasta con la teoría de la diferenciación de discursos que Habermas expone en otros escritos, a los que ya nos hemos referido con anterioridad. Es obvio que las cuestiones *teóricas* y las cuestiones *prácticas* (en sentido amplio) presentan una lógica distinta, y que las pretensiones de validez examinadas en cada caso se admiten o se rechazan con razones de tipo distinto. Los argumentos inductivos que confirman un nexo causal hipotético son enteramente distintos de las justificaciones que examinan la aceptabilidad racional de una norma controvertida. En cambio, no se comprende en qué sentido las cuestiones jurídicas o políticas que afectan al interés de una pluralidad de individuos difieren *por su materia* de las cuestiones morales. De hecho, Habermas sostiene exactamente lo contrario en otros pasajes de *Facticidad y validez* que ya hemos citado, por ejemplo aquel en el que Habermas afirma con toda claridad que “las cuestiones morales y las cuestiones jurídicas se refieren, ciertamente, a los mismos problemas”.<sup>106</sup> Pero si la moral y el derecho no se diferencian por las materias que regulan, ¿por qué unas veces los discursos están sujetos al principio moral (U), y otras veces a un “principio democrático” que, como Habermas subraya una y otra vez, no se identifica con el anterior?

Estas interrogantes se aclaran cuando consideramos con detenimiento el contenido de este “principio democrático”. Pues, en el fondo, este principio expresa simplemente dos correcciones al principio moral de universalización. Dichas correcciones consisten a la vez en una *ampliación* y una *restricción* del principio moral. El “principio democrático” introduce, primero, una *ampliación* de las razones capaces

---

<sup>104</sup> Op. cit., p. 139.

<sup>105</sup> Loc. cit.

<sup>106</sup> Op. cit., p. 137. Cf. también el “Epílogo a la cuarta edición”, FG, p. 665.

de legitimizar las normas, de tal modo que ya *no* es determinante si las normas tienen en cuenta por igual los intereses de todos:

“El principio democrático resulta de una (...) especificación del principio (D) para aquellas normas de acción que se presentan en forma jurídica y que pueden ser justificadas con la ayuda de razones pragmáticas, ético-políticas y morales – y no sólo a partir de razones morales.”<sup>107</sup>

Las razones “ético-políticas” son aquellas que se refieren a la autocomprensión de una comunidad política, es decir, al modo de apropiación de su pasado histórico o a la elección o interpretación de los valores sobre los que se funda la convivencia. Las razones “pragmáticas”, en cambio, son aquellas que se refieren a la consecución de fines funcionalmente necesarios para la autoconservación del sistema social.<sup>108</sup> Al admitir estos tipos de razones, Habermas amplía los criterios de legitimación del derecho más allá de la exigencia estrictamente moral del consentimiento de todos. Pero al mismo tiempo, el “principio democrático” establece una *restricción* de la comunidad de quienes pueden considerarse afectados por las normas; y por tanto, una consiguiente restricción de la comunidad de comunicación que forman aquellos cuyos puntos de vista se consideran relevantes para decidir consensualmente acerca de su legitimidad. Esta restricción de la comunidad de comunicación es la clave de la prolija y aparentemente trivial formulación del “principio democrático”:

“Sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento *de todos los miembros de la comunidad jurídica*.”<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Op. cit., p. 139.

<sup>108</sup> Cf. Habermas, “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch praktischer Vernunft”, en: EDE.

<sup>109</sup> Habermas, FG, p. 141. (El subrayado es mío). Cf. también Habermas, “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, en: *Die postnationale Konstellation*, op. cit., p. 172: “El universo moral, *sin límites* ya ni en el espacio social ni en el tiempo histórico, se refiere a *todas* las personas *naturales* en la complejidad de sus historias vitales. Por el contrario, una comunidad jurídica, localizada tanto en el tiempo como en el espacio, protege la integridad de sus miembros sólo en la medida en que éstos asumen el estatus artificialmente generado de *portadores de derechos subjetivos*”. E igualmente cf. Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., pp. 155-158.

Queda claro, pues, cuál es la relación entre el derecho y la moral que resulta de toda esta compleja diferenciación discursiva. La moral y el derecho regulan por igual conflictos de acción. Podemos afirmar que un conflicto se ha resuelto satisfactoriamente desde el punto de vista moral cuando se ha logrado establecer una regulación satisfactoria para todos los afectados. En cambio, las soluciones satisfactorias desde el punto de vista del principio democrático son menos exigentes. Basta con que recaben el consenso de los miembros de la comunidad jurídica, y no ya de *todos* los afectados posibles por las normas.<sup>110</sup> Y quizás incluso ni siquiera es necesario que se cumpla esta exigencia, puesto que las normas pueden legitimarse desde puntos de vista que no coinciden con el punto de vista moral; o lo que es lo mismo, pueden considerarse legítimas por razones pragmáticas o ético-políticas, sin necesidad de que tengan en cuenta el interés de todos por igual. En una palabra: las condiciones de corrección moral son mucho más exigentes que las condiciones de legitimidad del derecho. Pues éstas limitan la comunidad de los participantes en la deliberación, e incluso subordinan el consentimiento a otros criterios (ético-políticos o pragmáticos). Habermas admite de un modo algo eufemístico la necesidad de abandonar la fundamentación directa del derecho en la moral con la siguiente formulación: la moral “lo considera *todo* en el claro, pero estrecho, cono de luz de la universalizabilidad.”<sup>111</sup> Mucho más laxo, el derecho democrático no parece exigir tanto.

### 3. La “complementariedad” de derecho y moral y su reinterpretación funcionalista.

Si nuestro análisis es correcto, las consideraciones anteriores muestran que, en lugar de limitarse a extender a la legitimación de las leyes las condiciones de corrección normativa que establece la ética del discurso, la filosofía del derecho de Habermas incorpora criterios de legitimación muy diversos. Esto obedece a razones sociológicas importantes, pero por supuesto suscita de inmediato la sospecha de que, en el fondo, el derecho podría legitimarse en base a criterios situados *al margen* de las exigencias de la ética del discurso, y acaso *contrarios* a ésta. Y dado que la exclusión de criterios morales en la legitimación jurídica es la tesis principal del positivismo jurídico,

---

<sup>110</sup> Sobre esto, cf. Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, *op. cit.*, pp. 742 y sigs., 816 y sigs.

<sup>111</sup> Habermas, FG, p. 145.

podemos concluir que la filosofía del derecho de Habermas, contra lo que cabría esperar (y contra lo que prometía su primera versión de 1986), no es una reconstrucción del iusnaturalismo basada en una ética cognitivista y procedimental, sino más bien una variante del positivismo jurídico. Ésta es la conclusión (y la acusación) de un intérprete tan autorizado como K.-O. Apel.<sup>112</sup>

No obstante, tampoco esta lectura es evidente por sí misma a partir de los textos de Habermas. Ello se debe a que Habermas se expresa constantemente de manera ambigua cuando aborda la relación entre los distintos criterios que, de acuerdo con su teoría, permiten legitimar las normas jurídicas. Ya sabemos que estos criterios no se agotan en la corrección moral, es decir, en la exigencia de que las normas cuenten con el consentimiento de todos en la medida en que “respetan por igual los intereses de todos.”<sup>113</sup> En la legitimación pueden ser determinantes los argumentos *pragmáticos*, relacionados con la consecución de determinados fines políticos o económicos; los argumentos *ético-políticos*, relativos a la autocomprensión de la comunidad política, a los valores comunes y las formas de vida que los miembros deciden hacer suyos; y también habría que añadir que pueden ser determinantes para la legitimación los *compromisos* entre intereses particulares enfrentados.<sup>114</sup> Ahora bien, la cuestión que resulta aquí decisiva es hasta qué punto estos otros criterios son compatibles con las exigencias de corrección moral que establece la ética del discurso. Y ésta es la cuestión que vamos a examinar aquí, a fin de formarnos una opinión definitiva sobre esta filosofía discursiva del derecho.

Por un lado, Habermas afirma en todo momento que no sería legítimo el derecho que contraviniese las exigencias morales. En este sentido, se diría que, en su construcción, las exigencias morales ocupan una posición privilegiada entre todos los restantes criterios de legitimación. Así, y a pesar de su oposición a la idea de un derecho natural, Habermas reconoce que la intuición fundamental del iusnaturalismo “no es falsa en todos los aspectos, pues un orden jurídico sólo puede ser legítimo si no contradice a principios morales”.<sup>115</sup> Por otro lado, Habermas insiste al mismo tiempo en que los criterios morales “no son suficientemente selectivos para la legitimación de los

---

<sup>112</sup> Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, *op. cit.*

<sup>113</sup> Habermas, FG, p. 139.

<sup>114</sup> Sobre la negociación de *compromisos*, como un tipo de discurso específicamente distinto de los discursos orientados a la formación de *acuerdos* racionales, cf. Habermas, FG, pp. 204 y sigs. Cf. también J. Elster, “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory”, en: J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Mass.), 1997; Th. McCarthy, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en: *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.), 1991.

<sup>115</sup> Habermas, FG, p. 137.

programas jurídicos”<sup>116</sup>, y esto explica por qué la legislación debe recurrir a esos otros criterios de tipo pragmático, ético-político o estratégico. Si tomamos al pie de la letra esta última afirmación de Habermas, se diría que el consentimiento unánime y racional de todos los miembros de la comunidad jurídica sería una condición de legitimidad *necesaria*, aunque quizás no *suficiente*, al menos en todos aquellos casos en que se diese la posibilidad de optar por normas alternativas. En tales casos, la elección definitiva de una norma u otra tendría que recurrir a razones distintas de las razones morales, dado que éstas no serían “suficientemente selectivas”, o lo que es lo mismo, no serían suficientes para *seleccionar* unos programas jurídicos frente a otros.

Ahora bien, obviamente también puede darse el caso de que ciertas normas o ciertas medidas políticas sean convenientes desde puntos de vista ético-políticos, pragmáticos o estratégicos, y sin embargo *no* cuenten, ni mucho menos, con el consentimiento racional de todos los miembros de la comunidad jurídica. En estos casos, que desde el punto de vista empírico son no ya frecuentes, sino los más frecuentes, entrarían en colisión las razones legitimadoras de carácter no moral y la exigencia de un consentimiento general, racional, y basado en el igual respeto de los intereses de todos. Es decir: *se produciría una colisión entre el criterio moral de legitimación y los criterios no morales*. Sin embargo, Habermas parece excluir por principio la posibilidad de esta colisión. No parece dispuesto a reconocer que los criterios de corrección moral pueden ser no ya *insuficientes* para tomar decisiones jurídicamente vinculantes, sino también *incompatibles* con los criterios pragmáticos, estratégicos o ético-políticos. Cuando considera expresamente esta posibilidad, Habermas se limita a afirmar, en mi opinión incomprensiblemente, que “el tener en cuenta por igual todos los intereses *significa en el derecho algo distinto que en la moral.*”<sup>117</sup> Quizás sería más exacto decir abiertamente que el derecho y la política de las hipercomplejas sociedades modernas no pueden permitirse el lujo democrático de legitimarse *únicamente* en razón de su capacidad de respetar por igual los intereses de todos.

Pues bien, las legitimaciones que se producen a espaldas del criterio moral del consentimiento de todos y se fundan en otros criterios distintos no son una mera posibilidad teórica. Al contrario, seguramente puede afirmarse que en las sociedades contemporáneas son infrecuentes, por no decir inexistentes, las leyes que se fundan en

---

<sup>116</sup> Op. cit., Epílogo a la cuarta edición, p. 667.

<sup>117</sup> Op. cit., p. 191 (El subrayado es mío.)

el consentimiento de todos los afectados. Mucho más habituales son aquellas que se apoyan en argumentos de pragmática política, o que se basan en compromisos estratégicos de intereses. En particular, es muy dudoso que cuenten con el consentimiento de todos los afectados las normas jurídicas o las medidas políticas que obedecen directamente a exigencias *funcionales* de los grandes subsistemas diferenciados y autonomizados que son el mercado y el Estado. En todos los casos en los que la legislación responde a las exigencias de estos subsistemas, o en los que, en palabras de Habermas, el derecho sirve de “correa de transmisión” de los imperativos procedentes de los subsistemas funcionales y orientados *hacia* el mundo de la vida (y *no* a la inversa), es evidente que la legitimación discurre de espaldas a la estricta exigencia moral del acuerdo intersubjetivo, del consentimiento de todos. En estos casos, las normas jurídicas o las medidas políticas podrán considerarse legítimas en la medida en que hayan sido establecidas de acuerdo con los procedimientos legalmente establecidos. Es decir, podrán considerarse legítimas no porque sean morales, sino porque son *legales*, precisamente en el sentido de la legitimidad racional-legal que definió Weber, o en el sentido de la legitimación procedimental de Luhmann.<sup>118</sup> Resulta, pues, un tanto sorprendente que el propio Habermas subraye que el derecho sirve *también* a los objetivos funcionales del mercado y el Estado, y por tanto es el instrumento principal de la *colonización sistémica* del mundo de la vida, y sin embargo no reconozca que, desde el punto de vista del problema de la legitimidad, cuando el derecho desempeña estas funciones sistémicas o subordinadas a los subsistemas, la legitimación tiene lugar *de espaldas* a la exigencia *moral* del consentimiento de todos.

Si son acertadas estas consideraciones, la tesis habermasiana de la relación de “complementariedad” entre el derecho y la moral aparece a una luz peculiar. Tal como Habermas presenta esta relación, se diría que la “complementación” mantiene intacta la prioridad de la moral sobre el derecho. Éste se limitaría a compensar los déficits de fundamentación y de motivación de la moral postmetafísica, pero respetando los criterios de aceptabilidad que establece la ética del discurso. Ahora bien, es evidente que estas funciones del derecho sólo podrían interpretarse realmente como un *complemento* de la moral si la totalidad del derecho dotado de un poder de sanción se ajustase al criterio *moral* de legitimación, esto es, al consentimiento racional de todos los afectados. En caso de que los criterios de legitimación fuesen otros, la garantía

---

<sup>118</sup> Cf. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, op. cit.

institucional de la toma de decisiones y de la sanción de los incumplimientos ya no podría interpretarse como una complementación de la moral. Sería, más bien, la garantía de que las decisiones seguirán tomándose e imponiéndose *aunque no estén respaldadas por el consentimiento de todos* (es decir, aunque *no* sean correctas desde el punto de vista moral). De modo que, si se examina esta cuestión más de cerca, en la teoría de Habermas el derecho no vendría a complementar la moral, sino más bien a *sustituirla*, al menos en determinados ámbitos. Así parece confirmarlo el propio Habermas en ese pasaje, que ya hemos citado, en el que señala que las materias de importancia funcional (o de “interés estratégico”, como suele decirse en política) no pueden dejarse en manos de una regulación moral: “(...) En todos aquellos ámbitos de acción en que conflictos, problemas funcionalmente importantes y materias de importancia social exigen una regulación que sea unívoca, que se tome en un plazo determinado, y que sea vinculante, las normas jurídicas deben absorber las inseguridades que se producirían si estos problemas se dejaran en manos de una regulación puramente moral del comportamiento.”<sup>119</sup> Habermas reproduce aquí, en suma, la tesis de Hobbes, Weber o Luhmann, según la cual aquellas materias de interés vital para la autoconservación de los sistemas sociales funcionalmente diferenciados deben quedar sustraídas al juicio moral de los individuos, y deben ponerse en manos de instancias de decisión autorreguladas. En los términos de la filosofía del derecho, esto significa, claro está, que la balanza de la filosofía discursiva del derecho se inclina definitivamente del lado del positivismo jurídico.

Lo sorprendente, sin embargo, es que Habermas no esté dispuesto a admitir que esto es lo que efectivamente sucede en su teoría. Y en este punto, y aunque nos pese, no tenemos más remedio que dar la razón nada menos que a Luhmann, quien formula exactamente esta crítica en un texto que es, sin duda, uno de los mejores que este autor ha escrito contra Habermas.<sup>120</sup> La prueba de que este escrito da en el blanco es la reacción irritada de Habermas, que lo despacha sin discutirlo en una nota a pie de página de la cuarta edición de *Facticidad y validez*.<sup>121</sup> Luhmann afirma que, contra lo que sugiere la teoría discursiva, en *ningún lugar* de la sociedad se producen efectivamente esos discursos en los que se suprime la dominación y se disuelven las

---

<sup>119</sup> Habermas, FG, 566.

<sup>120</sup> N. Luhmann, “*Quod omnes tangit...*”, en *Rechtshistorisches Journal*, 12 (1993), pp. 36-56.

<sup>121</sup> Habermas, FG, p. 674, n. 11.

coacciones sistémicas (o “discursos sociolíticos”<sup>122</sup>, como Luhmann los llama irónicamente). Ya vimos que esta posición de Luhmann no es del todo cierta, y que, además de los habituales procedimientos democráticos de legitimación del poder, hay que admitir empíricamente ciertos fenómenos de crisis de legitimación que sólo pueden explicarse por referencia a lo que podríamos llamar el incumplimiento sistemático e institucionalizado de pretensiones de validez. Estos fenómenos muestran que el consenso racional no es una ficción normativa, sino una magnitud empíricamente relevante para la estabilidad de los sistemas sociales. No obstante, la objeción de Luhmann es más convincente cuando de lo que se trata es del funcionamiento del sistema jurídico. Pues este sistema excluye verdaderamente la injerencia de discursos argumentativos. Para Luhmann, ésta es precisamente la función de la institucionalización de los derechos fundamentales, que sirven para garantizar las libertades individuales, pero *también* para acotar el acceso al sistema jurídico autorregulado. Si no existiese coto alguno a dicho acceso, habría que admitir consecuencias absurdas: “cualquiera podría llegar y solicitar a los tribunales la creación de una integración social racional.”<sup>123</sup> Pero lo importante no es que Luhmann, como sociólogo y además como sociólogo sistémico, considere una ingenuidad o un absurdo sociológico la idea de basar la integración social en discursos argumentativos, y no en operaciones comunicativas codificadas por medios sistémicos. Lo interesante de esta crítica, por el contrario, es que Luhmann sostiene que la teoría de Habermas *también* avala su punto de vista, aunque el propio Habermas no lo admita. Esto explicaría la paradójica formulación del principio discursivo (D), sobre el que descansa, como sabemos, toda la teoría habermasiana de la legitimidad. Luhmann señala agudamente que el verbo principal de este principio está expresado en subjuntivo, y no en indicativo: son válidas las normas de acción a las que todos los posibles afectados *pudieran* dar su consentimiento.<sup>124</sup> Pero que *pudieran* darlo no significa, ni implica, ni exige que lo *den* efectivamente. Y así, el propio Habermas encubre con esta forma verbal el gran problema de su teoría de la legitimación, que no es otro que su impracticabilidad. Alguien (el juez en el caso del sistema jurídico, o las mayorías parlamentarias en el caso del sistema político, del que luego hablaremos) debe tomar las decisiones vinculantes, y debe hacerlo dentro de plazo. Alguien, por tanto, debe asumir la condición de

---

<sup>122</sup> N. Luhmann, “*Quod omnes tangit...*”, op. cit., p. 54.

<sup>123</sup> Op. cit., p. 46.

<sup>124</sup> Loc. cit.

representante de la racionalidad. Por eso la legitimidad democrática, en la política y más aún en el derecho, no pasa de ser, para Luhmann, una “ficción legal”<sup>125</sup>, uno de esos típicos conceptos normativos que sólo se aceptan mientras no se concreten, mientras sólo se utilicen retóricamente. Y retórico es su uso en la propia teoría de Habermas, que “denuncia al dominador y la mano invisible [es decir, el poder de los subsistemas Estado y mercado, JLL], pero no los sustituye”.<sup>126</sup> Y no los sustituye porque no puede hacerlo, porque en las complejas sociedades modernas no hay alternativa al poder cosificado de los sistemas funcionales. Según Luhmann, Habermas lo sabe, pero no lo dice. Sin embargo, de algún modo su teoría le delata: el derecho no *complementa* a la moral o a la integración social comunicativa, simplemente las *reemplaza*.

A la luz de estas consideraciones, podemos ya formular una conclusión sobre la filosofía del derecho de Habermas. En mi opinión, la teoría discursiva del derecho *no* logra presentar una respuesta convincente al dilema que representan el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. No logra, por emplear de nuevo las palabras del propio Habermas, “sortear los escollos que representan el positivismo jurídico y el derecho natural.”<sup>127</sup> Su posición se desplaza más bien hacia el positivismo jurídico, tal como señalan, cada uno a su modo, dos autores tan alejados, incluso antagónicos, como son Apel y Luhmann. Con todo, las razones de este desplazamiento son interesantes, porque no coinciden enteramente con los argumentos positivistas más comunes, derivados del escepticismo ético. Sobre la base de la ética del discurso, que sin duda es una ética cognitivista muy bien fundamentada y apta para responder convincentemente al escepticismo ético, Habermas podría haber renovado las pretensiones iusnaturalistas de fundar en la moral la legitimidad del derecho. Y ésta parece ser su intención inicial, reconocible sobre todo en esos pasajes de las Conferencias *Tanner* en que Habermas afirma que, en las condiciones de una cultura postmetafísica, el derecho ya sólo puede legitimarse en virtud de la relación interna con la moral que mantienen los procedimientos legislativos democráticos. Sin embargo, Habermas se distancia en seguida de esta posible renovación procedimental del iusnaturalismo. Pero en su caso, tal distanciamiento no puede obedecer ya al escepticismo ético que justifica el rechazo del iusnaturalismo por parte de los positivistas jurídicos, como Weber o Kelsen. Para Habermas, no es la *imposibilidad* de encontrar respuestas racionales a las cuestiones

---

<sup>125</sup> Op. cit., p. 47.

<sup>126</sup> Op. cit., p. 46.

<sup>127</sup> Habermas, FG, p. 668.

normativas, sino la *disfuncionalidad* de tales respuestas para la conservación y reproducción de los sistemas sociales, lo que aconseja sustraer la legitimación del derecho a un procedimiento que recabe el consentimiento racional de todos.

## Capítulo 4. La teoría discursiva de la política: del socialismo democrático a la democracia deliberativa.

### 4. 1. Filosofía del derecho y filosofía política.

En el capítulo anterior hemos mostrado cómo la mediación de la perspectiva normativa y el análisis sociológico, o de la ética del discurso y la teoría social, da una orientación positivista a la filosofía del derecho de Habermas. Como mínimo, cabe afirmar que esta orientación positivista complica considerablemente las condiciones de legitimidad del derecho; y en el peor de los casos, podría afirmarse que conduce a una ampliación de las condiciones de legitimación tan generosa que, a fuerza de admitir criterios distintos del entendimiento intersubjetivo, renuncia finalmente a una fundamentación de las leyes en la ética del discurso. Pero no sólo en el ámbito de la filosofía del derecho tiene consecuencias la mediación de la teoría sociológica y los supuestos normativos de la teoría de la racionalidad comunicativa. Otro tanto sucede en la teoría política de Habermas. El tránsito a la teoría política desde la filosofía del derecho obedece a una lógica interna que podemos reconstruir de este modo: si el derecho legítimo sólo puede ser el derecho estatuido de acuerdo con procedimientos normativamente correctos, y si en condiciones de pensamiento “postmetafísico” han quedado devaluadas todas las instancias de legitimación distintas del procedimiento democrático de producción de normas, entonces la legitimidad del derecho depende de la organización democrática de los procedimientos legislativos.<sup>1</sup> Ahora bien, este punto de vista nos obliga a desplazarnos del sistema jurídico al sistema político. Luhmann ve en este desplazamiento un intento de “externalizar” el problema de la legitimidad jurídica hacia la teoría de la democracia.<sup>2</sup> Y refiriéndose a esta misma concatenación entre el derecho y la política en la obra de Habermas, Javier Muguerza emplea la

---

<sup>1</sup> Al mismo tiempo, cuando la dominación política se ejerce a través del derecho las instituciones políticas no pueden tampoco eludir la exigencia de legitimación a que están sometidas las leyes. Cf. Habermas, “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, en: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, 1998, p. 170.

<sup>2</sup> N. Luhmann, “*Quod omnes tangit...*”, *Rechtshistorisches Journal*, 12 (1993), p. 48.

imagen de las muñecas rusas, que van embutidas una dentro de la otra.<sup>3</sup> Esta imagen es acertada no sólo porque, efectivamente, en la obra de Habermas la legitimidad jurídica depende de los procesos de legitimación política, sino también por otro rasgo de las muñecas rusas: todas son iguales entre sí. Y es que la teoría política de Habermas parte de la misma dicotomía que constituye el punto de partida de su filosofía del derecho, y presenta casi las mismas dificultades de aquélla: una vez más, Habermas tendrá que rebajar las exigencias normativas de la teoría de la racionalidad comunicativa para ajustarlas a su teoría sociológica.

El paralelismo entre la filosofía del derecho y la filosofía política se percibe incluso en la estructura de las argumentaciones, en el modo en que Habermas aborda los problemas de uno y otro ámbito. En efecto, también en el terreno de la filosofía política pretende Habermas sintetizar o superar dialécticamente dos corrientes de pensamiento tradicionalmente enfrentadas: el *liberalismo* heredero de Hobbes y, sobre todo, de Locke; y el *republicanismo* fundado parcialmente en Kant, y mucho más claramente en Rousseau. Este par conceptual reproduce en el terreno de la teoría política la dicotomía de iusnaturalismo y positivismo. La tradición liberal fundamenta la legitimidad de las instituciones políticas en la protección y el respeto de ciertos derechos individuales considerados *naturales*, fundamentales e inalienables. Desde el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke, y a lo largo de toda una tradición de pensamiento que llega hasta nuestros días, estos derechos son, sobre todo, el derecho a la vida y a la propiedad, mientras que los derechos de participación política y los derechos sociales ocupan en esta tradición una posición muy secundaria.<sup>4</sup> Y así como existe una estrecha relación entre el iusnaturalismo y el liberalismo,<sup>5</sup> así también puede establecerse una conexión similar entre el positivismo jurídico y la teoría política republicana, que asienta la legitimidad de las leyes y de las instituciones de dominación política en el principio de

---

<sup>3</sup> J. Muguerza, Prólogo a J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, Madrid, 2000, p. XIII.

<sup>4</sup> J. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, en: *Two Treatises on Government*, New York – London, 1966; sobre las diversas corrientes del pensamiento político liberal contemporáneo, cf. A. Greppi, “Sociedad civil liberal y neoliberalismo. ¿Renovación o involución?”, en J. M. Sauca / M. I. Wences, *Lecturas de la sociedad civil*, Madrid, 2007, pp. 45-89.

<sup>5</sup> No en vano Locke retomó la tradición del derecho natural medieval y la aplicó a la legitimación de las instituciones políticas de su época, es decir, a la monarquía constitucional surgida de la “gloriosa revolución”. Por supuesto, existen fricciones, cuando no abiertas contradicciones, entre el iusnaturalismo medieval y el empirismo mecanicista que constituye el marco conceptual general del pensamiento de Locke. No es éste el lugar para examinar estas contradicciones, aunque sería interesante mostrar cómo se reproducen en la tradición empirista y utilitarista posterior, hasta llegar a la actualidad. Por ejemplo, la *Teoría de la Justicia* de Rawls tiene dificultades para explicar por qué deberían cumplir el contrato social, una vez alzado el “velo de la ignorancia”, unos sujetos cuya racionalidad se concibe en términos estrictamente instrumentales.

la *soberanía popular*.<sup>6</sup> Según Habermas, esta conexión queda establecida ejemplarmente en un pasaje de la *Metafísica de las Costumbres* en el que Kant sostiene que “el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque (...) si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (pues *volenti non fit iniuria*)”<sup>7</sup>. Si las leyes expresan realmente la “voluntad unida del pueblo”, si han sido establecidas *democráticamente* y todos han participado en el proceso legislativo, el procedimiento mismo es garantía suficiente de que no avasallarán los intereses de ningún individuo. De este modo, una legislación verdaderamente democrática haría innecesarias las restricciones al poder político que representan los derechos naturales (o como diríamos hoy, los derechos *humanos*) de la tradición liberal.

Pero a pesar de estos paralelismos entre la filosofía del derecho y la filosofía política, existe una diferencia importante entre la oposición entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, y la oposición de los principios de legitimación política que representan los derechos humanos y la soberanía popular. La diferencia consiste en que el primer par de conceptos aparece siempre en una relación de exclusión mutua, pero no así el segundo. En efecto, Habermas señala que nuestra comprensión de la legitimidad política descansa simultáneamente (o tal vez indiferenciadamente) en *ambas* tradiciones.<sup>8</sup> Los especialistas en filosofía política están suficientemente al tanto de las diferencias entre derechos humanos y soberanía popular, pero en los debates políticos o en las discusiones informales que tienen lugar en el espacio público llamamos “democráticos” a los Estados que respetan ciertos derechos fundamentales de los individuos, derechos que para nosotros ya no son sólo los que estableciera Locke, sino los que formula la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. Cuando se habla de democracia, la referencia a los derechos humanos es tan importante como la

---

<sup>6</sup> El republicanismo es heredero de la antigua democracia ateniense y tiene históricamente muchas versiones, pero la soberanía del “pueblo” (entendido de muchos modos distintos, más o menos inclusivos) es el principio común a todas ellas. Cf. D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, 2002, capítulos 1 y 2.

<sup>7</sup> Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Doctrina del Derecho, § 46, Ak VI, 313; cf. Habermas, FG, p. 611. Con todo, no es Kant, sino Rousseau, el filósofo que más consecuentemente desarrolla el principio de soberanía popular. Kant no piensa de un modo muy consecuente el principio de soberanía popular porque sus escritos de filosofía política no contienen ninguna referencia a instituciones democráticas. Al contrario, para realizar el ideal de un gobierno republicano es preferible dejar el poder legislativo en manos de un monarca racional y bienintencionado, es decir, en manos de un *déspota ilustrado*. Cf. especialmente Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 353; sobre esto, cf. también J. L. López de Lizaga, “Habermas, Rawls y el proyecto kantiano de la paz perpetua”, *Daimon*, 40 (2007), pp. 91-106.

<sup>8</sup> Habermas, FG, pp. 151-165; cf. también Habermas, “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, 1996, pp. 293-305; Habermas, “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, en: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, 2001, pp. 133-151.

organización de la representación política o la articulación institucional de la soberanía popular. Y a la inversa, consideramos los derechos políticos como un núcleo irrenunciable de los derechos humanos, y tampoco estamos dispuestos a admitir que respeta suficientemente los derechos humanos un Estado que, por ejemplo, no reconoce a todos sus ciudadanos las libertades de pensamiento, de expresión o de asociación política. Esto nos diferencia de la tradición liberal de Locke, o incluso de algunos republicanos como Kant.

Así pues, en los Estados occidentales actuales y en la autocomprensión política de sus ciudadanos los derechos humanos y la soberanía popular son dos principios de legitimación política indisolublemente unidos (y no *contrapuestos*, como sucede con sus equivalentes en la filosofía del derecho). Son también, sin duda, los principios de legitimación de las nuevas organizaciones políticas supranacionales. Esto último es posible porque la soberanía popular y los derechos humanos son *independientes* del concepto de *nación*, a pesar de que al menos el principio de soberanía popular haya estado indisolublemente unido a la idea de nación en los Estados surgidos de la Revolución francesa.<sup>9</sup> Según Habermas, el tipo de legitimación que representan estos principios sucede históricamente a las legitimaciones nacionalistas; un relevo que se hace necesario en una época en la que el nacionalismo ha quedado desacreditado normativamente por sus consecuencias agresivas y totalitarias, y funcionalmente arrumbado por una sociedad crecientemente global, que requiere nuevas formaciones políticas de carácter transnacional.<sup>10</sup> Pero para nuestros propósitos no necesitamos examinar la relación entre el nacionalismo y el tipo de legitimación postnacional que representan los derechos humanos y el principio de soberanía popular. Más bien nos interesan las fricciones que existen entre estos dos principios postnacionales de legitimación. Pues, en efecto, y a pesar de que aparecen unidos frecuentemente, los derechos humanos y la soberanía popular no sólo proceden de tradiciones históricas distintas, sino que además mantienen entre sí una relación de tensión, si es que no de

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Habermas, la idea de nación permitió resolver dos importantes necesidades funcionales de estos nuevos Estados: permitió acotar artificialmente la concesión de derechos políticos, y permitió también establecer nuevos vínculos de solidaridad ante la erosión de las formas de vida tradicionales debida a la modernización capitalista. Por supuesto, los riesgos del nacionalismo anidan ya en estas dos tareas: la idea de nación se convierte fácilmente en una ideología imperialista de autoafirmación agresiva frente a otras naciones, y también en una ideología organicista que encubre los antagonismos de clase. Cf. Habermas, “Der europäische Nationalstaat”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., pp. 135-138.

<sup>10</sup> Sobre esto, cf. Habermas, “Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?”, en: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt, 2004; “Kants Idee des ewigen Friedens – Aus dem historischen Abstand von 200 Jahren”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit.; “Was ist ein Volk?”, en: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, 1998, pp. 13-46.

contradicción. La propia historia del liberalismo y del republicanismo da testimonio de esta tensión. En Locke (por no hablar de Hobbes), la articulación democrática de la formación de la voluntad política tiene una importancia muy inferior a la que tienen los derechos fundamentales a la vida y la propiedad, lo que implica que un Estado liberal no necesita ser democrático, o al menos no plenamente democrático. Y si partimos del republicanismo, podemos ver estas tensiones desde el lado opuesto, dado que la democracia no garantiza por sí misma el cumplimiento de los derechos humanos: por ejemplo, la democracia radical que defiende Rousseau en el *Contrato social* es perfectamente compatible con la conculcación de los derechos fundamentales de aquellos individuos cuyas voluntades no coinciden con la “voluntad general”. Ésta es la razón por la que las teorías de la democracia radical presentan una paradójica e inquietante tendencia a derivar hacia el autoritarismo o el totalitarismo, un rasgo perfectamente reconocible ya en Rousseau.<sup>11</sup>

Pues bien, la filosofía política de Habermas se propone mediar estos dos enfoques contrapuestos. La clave de esta filosofía política consiste en la transformación del proceso democrático en un proceso sometido a las condiciones de la racionalidad comunicativa. De forma análoga a como sucede en la teoría discursiva del derecho, Habermas redefine el principio de soberanía popular de tal modo que el procedimiento de formación democrática de la voluntad política incorpore en sí mismo las exigencias de la tradición liberal. Con esto el principio de soberanía popular queda cualificado de un modo normativamente más exigente, y permite, una vez más, prescindir de la idea de derechos naturales como principios de legitimación, idea que Habermas considera incompatible con el pensamiento postmetafísico. En las páginas que siguen abordaremos, en primer lugar, la tensión entre liberalismo y republicanismo, a fin de comprender el modo en que la filosofía política de Habermas pretende resolverla. A continuación (4.2) examinaremos en qué consiste la síntesis de ambas corrientes que Habermas propone, para analizar después algunas implicaciones interesantes, relativas a las condiciones mínimas que debe cumplir un Estado para poder considerarse legítimo; y relativas también a la interpretación discursiva (y quizás excesivamente positivista) de los derechos fundamentales. Sólo entonces estaremos en condiciones de abordar la *otra* síntesis que establece la filosofía política de Habermas: la síntesis entre republicanismo y socialismo, de la que nos ocuparemos en el apartado 4.3.

---

<sup>11</sup> Sobre esto, cf. también C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, 2002.



## 4.2. Derechos naturales liberales vs. soberanía popular republicana.

La tensión entre derechos humanos y soberanía popular, o entre *liberalismo* y *republicanismo democrático*, puede rastrearse en la historia de la filosofía política desde el siglo XVII. No podemos adentrarnos aquí en los pormenores de esta historia, pero es imprescindible que hagamos algunas indicaciones, a fin de comprender la posición de Habermas. Para ello nos ocuparemos brevemente del liberalismo (Hobbes, Locke), y del republicanismo (Rousseau). La contraposición de ambas corrientes nos permitirá abordar la reformulación que Habermas propone del concepto de soberanía popular.

### 1. Liberalismo.

Desde sus mismos orígenes, ni el principio de soberanía popular ni su concreción en instituciones democráticas han ocupado una posición destacada en la tradición del pensamiento político liberal. Si se toma a Hobbes como precursor del liberalismo (al que no pertenece propiamente), podría afirmarse, incluso, que en los orígenes de esta tradición hay una enfática recusación de la soberanía popular. Esto se explica por el contexto general de la obra de Hobbes. Lo que Hobbes se propuso fundar en su *Leviatán* no era un Estado de derecho en el sentido moderno de este término, pues la amenaza política a la que Hobbes quiere dar respuesta no es el poder irrestricto y arbitrario de los monarcas absolutistas, sino la guerra civil. Y esta amenaza surge precisamente en aquellos Estados en los que los súbditos gozan de libertades de conciencia (libertades religiosas, en primer término) y se juzgan con derecho a cuestionar el poder político, o incluso tienen la aspiración de ejercerlo ellos mismos. La guerra civil surge allí donde se reivindica un principio de soberanía democrática.<sup>12</sup> Por

---

<sup>12</sup> Sobre el doble peligro de los conflictos religiosos y de la soberanía democrática como trasfondo de la filosofía política de Hobbes, cf. F. Vallespín, “Thomas Hobbes y la política de la revolución inglesa”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 2, Madrid, 2002, p. 267.

ello, el *Leviatán* de Hobbes concentra todo el poder en manos de un soberano cuya autoridad no debe ser cuestionada ni limitada por los súbditos.

El carácter irrestricto del poder del soberano de Hobbes marca la diferencia esencial entre el *Leviatán* y la tradición del liberalismo político que le sucede. La mejor prueba de ello es el hecho de que Hobbes no somete el poder ni siquiera al *imperio de la ley*, que es precisamente el principio fundamental del Estado de derecho, y junto con él, del liberalismo.<sup>13</sup> Sin embargo, Hobbes no puede evitar introducir en su Estado absolutista los rudimentos del Estado liberal. Y ello por dos razones. Primero, porque Hobbes parte de las premisas del pensamiento filosófico moderno, marcadas por el racionalismo y el materialismo de las nuevas ciencias de la naturaleza, y esto corta el recurso a toda fundamentación teológica del poder político absolutista. Su teoría política es ya “postmetafísica” en el sentido de Habermas, y a falta de una fundamentación religiosa o tradicionalista del poder, Hobbes recurre a un modelo *contractualista*, y por tanto *individualista*, según el cual el poder legítimo sólo puede fundarse (en última instancia al menos) en el consentimiento de los sometidos.<sup>14</sup> Es verdad que esta fundamentación del poder en la voluntad de los individuos presenta, en la obra de Hobbes, varios aspectos paradójicos. El consentimiento sólo interviene *al comienzo* de la formación del *Leviatán*, pero una vez constituido éste, el súbdito no tiene ya ningún derecho a disentir.<sup>15</sup> Además, Hobbes afirma que tan legítimo es el Estado fundado en el consentimiento (o lo que Hobbes llama la “soberanía por institución”) como aquel que se funda en la conquista y la coacción de los sometidos (la “soberanía por adquisición”)<sup>16</sup>, de modo que, al menos en este segundo caso, el consentimiento no se verifica ni siquiera en ese primer momento de fundación. Pero a pesar de estas paradojas, lo cierto es que esta teoría sitúa en el consentimiento de los súbditos y en la protección de sus intereses (sus vidas, principalmente) la fuente última de la legitimidad política. Y esto pone ya el *Leviatán*, casi a pesar de Hobbes, en continuidad con el liberalismo político posterior. Pero aún hay otro punto de conexión entre Hobbes y el liberalismo: se trata del carácter *jurídico* que la dominación política adquiere en el *Leviatán*. Habermas subraya este aspecto de la obra de Hobbes, que hace de él “más bien un teórico de un Estado burgués de derecho sin democracia que [un] apologeta de

---

<sup>13</sup> Hobbes, *Leviatán*, México, 1994, Parte II, cap. 17.

<sup>14</sup> Op. cit., cap. 18.

<sup>15</sup> Ésta es también la posición de Kant, *Metafísica de las Costumbres*, §49, “Observación general”, (A), Ak VI, 318-323.

<sup>16</sup> Hobbes, *Leviatán*, cap. 20.

un absolutismo irrestricto”.<sup>17</sup> Según Hobbes, el soberano está obligado a ejercer el poder a través de leyes, y esto somete su voluntad, en principio irrestricta, a ciertas condiciones. Por lo pronto, las leyes deben ser *generales y públicas*<sup>18</sup>, de tal modo que el *Leviatán* incorpora las mínimas garantías de seguridad que la forma jurídica de la dominación política contiene *per se* para los súbditos, y que caracterizan a una administración racional, en el sentido de Weber.

Así pues, la protección de los derechos fundamentales de los súbditos es la principal función y la fuente de legitimidad de un Estado en el que, además, presenta ya algunos rasgos del Estado de derecho en la medida en que la dominación se ejerce a través del derecho. Ambos aspectos del *Leviatán* ya casi inscriben esta obra en la corriente del liberalismo. Pero la encarnizada adversidad de Hobbes hacia toda injerencia de los súbditos en los asuntos políticos<sup>19</sup> muestra tanto más claramente que el liberalismo no necesita *por sí mismo* introducir ninguna referencia a un principio de legitimidad democrática, o al menos no más allá de ese primer acto de consentimiento por el que se funda el Estado. Así como es posible un Estado de derecho sin democracia, así también es posible un liberalismo no democrático, o sólo muy tangencialmente democrático.

El liberalismo posterior a Hobbes confirma estas tesis. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke parece seguir a Hobbes al afirmar que el poder sólo es legítimo en la medida en que protege el derecho natural de los súbditos a “la vida, la salud, la libertad o la propiedad [*possessions*]”.<sup>20</sup> Pero Locke impone al poder legítimo condiciones más estrictas que las de Hobbes. La primera de esas condiciones es la forma jurídica de ejercicio del poder; es decir, el *imperio de la ley*. Si en Hobbes esta estructura jurídica se abría paso por razones funcionales, como un elemento indispensable de una administración racional y eficaz, en cambio Locke eleva el

---

<sup>17</sup> Habermas, FG, p. 118. Cf. también H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, München, 2000, pp. 180 y sigs. Otros autores prefieren reivindicar la línea de pensamiento absolutista y dictatorial que, sin duda, también arranca del *Leviatán*. Cf. por ejemplo C. Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, 2003. No obstante, incluso Carl Schmitt admite, en esta obra, la posibilidad de una lectura liberal o proto-liberal de la obra de Hobbes, precisamente la que él no escoge.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviatán*, cap. 21. Por otro lado, en otros pasajes Hobbes niega que el soberano esté sometido a las leyes (cf. cap. 29).

<sup>19</sup> Op. cit., cap. 29. Entre las causas de desintegración del Estado, Hobbes sitúa esa “doctrina sediciosa” según la cual “cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones”, y que invita a los hombres a “discutir entre sí y a disputar acerca de las órdenes del Estado, procediendo después a obedecerlo o desobedecerlo según consideraran más oportuno a su razón privada.” Por otro lado, Hobbes no puede negar la libertad de pensamiento, dado que éste es incontrolable por parte del Estado (cf. cap. 30). Para Schmitt, esta fisura introduce en el *Leviatán* la corriente, ya imparable, del liberalismo.

<sup>20</sup> Locke, *Second Treatise of Civil Government*, op. cit., cap. II, § 6, p. 123.

imperio de la ley al rango de un principio normativo. Pues sólo el imperio de la ley puede evitar la amenaza política a la que Locke quiere dar solución, y que ya no es, como para Hobbes, la guerra civil y la descomposición del Estado, sino el poder despótico y arbitrario de los soberanos absolutistas: “La autoridad suprema, o autoridad legislativa, no puede arrogarse un poder de gobernar mediante decretos imprevisibles, arbitrarios, sino que está sujeta a impartir justicia y a decidir sobre los derechos de los súbditos mediante leyes constantes y promulgadas públicamente, y mediante jueces cuya autoridad esté certificada.”<sup>21</sup> Sólo la publicidad y universalidad de las leyes fundamenta la obligación de prestarles obediencia. Por el contrario, un poder no sometido al imperio de la ley es incluso peor que el retorno al estado de naturaleza hobbesiano, pues en el estado de naturaleza el individuo puede defenderse con sus propias fuerzas en la guerra de todos contra todos, mientras que es prácticamente imposible oponer resistencia a un soberano arbitrario y tiránico.<sup>22</sup>

Pero no sólo esta fundamentación normativa del imperio de la ley diferencia a Locke de Hobbes. Locke impone una segunda condición al poder político que pretenda ser legítimo: el *consentimiento* de los sujetos. El poder debe contar con “el consentimiento de los miembros de la sociedad”, “nadie puede tener un poder de hacer leyes, si no es por el propio consentimiento [de los ciudadanos] y por la autoridad que recibe de ellos.”<sup>23</sup> Sin embargo, no puede decirse que con esto el liberalismo incorpore el principio de soberanía popular, pues lo cierto es que Locke impone a este principio democrático importantes restricciones. Para Locke, el consentimiento de la sociedad no puede legitimar cualquier orden jurídico o político: no puede *en ningún caso* fundar un poder legítimo que atente contra los derechos naturales de los individuos. Estos derechos, que en la construcción de Locke los sujetos poseen ya en el estado de naturaleza (es decir, *antes* de formar la sociedad política) constituyen un límite infranqueable al ejercicio legítimo del poder: “Aunque el legislativo (...) es el poder supremo de toda comunidad política, sin embargo (...) *no tiene, ni puede tener, un poder absoluto sobre las vidas y la fortuna del pueblo (...)*; pues nadie puede transferir a otro más poder que el que tiene en sí mismo, y nadie tiene un poder absoluto y arbitrario

---

<sup>21</sup> Op. cit., cap. XI, § 136, p. 190.

<sup>22</sup> Op. cit., cap. XI, § 137, p. 191.

<sup>23</sup> Op. cit., cap. XI, § 134, p. 188.

sobre sí mismo o sobre otro, *un poder para destruir su propia vida o para privar a otro de su vida o su propiedad.*”<sup>24</sup>

En estos argumentos de Locke podemos reconocer ya con toda claridad esa contradicción entre derecho natural y soberanía popular que la filosofía política de Habermas toma como punto de partida. En efecto, aunque Locke considera el “consentimiento de la sociedad” como una condición de la política legítima, la posición de este principio es secundaria en relación con el derecho natural a la vida y a la propiedad. En este punto se sitúa el conflicto entre ambos principios de legitimación, que no representan simplemente dos estrategias teóricas alternativas para fundamentar *un mismo* orden político, sino que anticipan órdenes completamente distintos. Dado que los derechos naturales de Locke incluyen no sólo la vida, sino también la propiedad, esa “sociedad” cuyo consentimiento es condición necesaria para el ejercicio de un poder legítimo sólo incluye a *los propietarios*. La propiedad es la condición misma de la sociedad política, tanto como lo es la vida: “(...) siendo la preservación de la propiedad el fin del gobierno y aquello por lo que los hombres ingresan en la sociedad, *ésta supone necesariamente que el pueblo tenga propiedad.*”<sup>25</sup> Naturalmente, esta afirmación no implica que la propiedad deba redistribuirse de forma igualitaria entre todos los ciudadanos, sino más bien lo contrario: para Locke, *sólo los propietarios* tienen derechos políticos, y el consentimiento sobre el que se funda el poder legítimo es el consentimiento de los propietarios. Por consiguiente, el primado teórico de los derechos naturales sobre el principio de soberanía popular se concreta en la hegemonía de la clase de los propietarios sobre lo que más tarde se llamará el proletariado, al que Locke niega todo derecho político. C. B. Macpherson muestra cómo Locke justifica su posición con varios argumentos, que incluyen, por ejemplo, la tesis de que quienes carecen de propiedad no son seres racionales en sentido pleno.<sup>26</sup> No obstante, el argumento principal de Locke a este respecto no es una tesis antropológica, sino simplemente la premisa de que el fin de las instituciones políticas es la protección de la propiedad, entendida como un derecho natural tan fundamental como la vida.<sup>27</sup> La

---

<sup>24</sup> Op. cit., cap. XI, § 135, p. 189. (El subrayado es mío).

<sup>25</sup> Op. cit., cap. XI, § 138, p. 192. (El subrayado es mío).

<sup>26</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, 2005, cap. V, pp. 219 y sigs.

<sup>27</sup> Ésta es la clave del “individualismo posesivo” de Locke: la propia vida, el propio cuerpo, quedan subsumidos bajo el concepto de propiedad. Un pasaje elocuente a este respecto es éste: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos, *todo hombre tiene una propiedad en su propia persona (...)*” (*Second Treatise of Civil Government*, cap. V, § 27, p. 134).

soberanía popular sólo rige dentro de los límites que marca el derecho natural a la vida y *la propiedad*: se identifica, pues, con la soberanía de los propietarios.<sup>28</sup>

## 2. Republicanismo.

El primado del derecho natural sobre la soberanía popular prefigura el tipo de sociedad al que se ajusta la teoría política de Locke y, en general, del liberalismo. Se trata, a grandes rasgos, de una sociedad de sujetos económicamente independientes que persiguen racionalmente sus fines particulares, no establecidos en común con otros individuos. Desde un punto de vista económico, MacPherson caracteriza la sociedad del *Tratado* de Locke como una *sociedad de mercado simple*, en la que se intercambian mercancías pero aún no existe propiamente un mercado de fuerza de trabajo.<sup>29</sup> Pues bien, la concepción republicana de la legitimidad del poder también presupone un determinado tipo de sociedad, si bien sus rasgos son totalmente opuestos a los de la sociedad liberal de Locke. Así lo muestra claramente *El contrato social* de Rousseau. En esta obra, Rousseau se pregunta cuál sería el orden político en el que el individuo viese garantizada su seguridad sin perder su libertad. Rousseau se propone “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja (...) a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.”<sup>30</sup> Al igual que Locke, Rousseau pretende hallar una alternativa a ese régimen despótico de Hobbes que garantiza la seguridad a costa de la libertad. Sin embargo, la propuesta de Rousseau es

---

<sup>28</sup> Los teóricos liberales del siglo XIX seguirán esta misma línea argumentativa, entre otros Bentham o John Stuart Mill, partidarios ambos de un derecho de sufragio restringido. Cf. C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, 1988. Por otra parte, podría argumentarse que estas posiciones políticas representan una forma de liberalismo inconsecuente. Su corrección no exigiría, por tanto, el recurso a algún otro principio de legitimación política (por ejemplo, la soberanía popular), sino simplemente la universalización de los derechos liberales a la totalidad de los ciudadanos. En tal caso, resultaría innecesario el intento de Habermas de sintetizar estos dos principios de legitimación política. Ésta es la posición de J. Rawls, para quien el liberalismo (consecuente) resuelve por sí mismo los problemas que Habermas pretende resolver recurriendo a la otra corriente de pensamiento político. Cf. J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en: J. Habermas / J. Rawls, “Debate sobre el liberalismo político”, Barcelona, 1998.

<sup>29</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, op. cit., pp. 59-61. En cambio, la filosofía política de Hobbes supone una “sociedad posesiva de mercado” en estado puro. De acuerdo con la tipología de Macpherson (op. cit., p. 61), ésta es la sociedad en la que existe un *mercado de fuerza de trabajo*. En el fondo, la sociedad del *Leviatán* se parece más a la nuestra que la del *Segundo Tratado*. Esto explicaría por qué Hobbes nos parece hoy, en general, más actual que Locke.

<sup>30</sup> Rousseau, *El contrato social*, Madrid, 1993, libro I, cap. VI, p. 14.

diametralmente opuesta a la de Locke y el liberalismo. Y es además una propuesta paradójica, pues para Rousseau la libertad de los individuos no queda garantizada por el reconocimiento de un núcleo de derechos naturales intocables para el poder político, sino por la fusión total, sin fisuras, de los individuos en la colectividad establecida por el contrato social, cuyas cláusulas “se reducen todas a una sola, a saber: la alienación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad.”<sup>31</sup> Esta paradójica identificación de la libertad con la alienación total sólo resulta comprensible si se examina a la luz del principio de soberanía popular. De acuerdo con este principio, las leyes y las instituciones de dominación política sólo pueden considerarse legítimas en la medida en que hayan sido establecidas por los mismos sujetos que deben acatarlas. Por tanto, el orden político legítimo será aquel, y sólo aquel, en el que cada individuo participe en el proceso legislativo o, por decirlo en los términos de Rousseau, se incorpore enteramente a la “voluntad general”.

Pero si el liberalismo de Locke establecía el primado de los derechos naturales a la vida y la propiedad a costa del principio de soberanía popular, que quedaba relegado a un segundo plano y era monopolizado por la clase de los propietarios, del mismo modo la afirmación consecuente del principio de soberanía popular tiene un coste para los derechos individuales. Y es que, en efecto, en la formulación original de los términos o “cláusulas” del contrato social, estos derechos desaparecen por completo.<sup>32</sup> Ahora bien, es importante comprender que esta desaparición se debe, simplemente, a que el propio carácter *general e incondicional* del contrato social los hace innecesarios. Para eliminar toda autoridad situada por encima de la sociedad (pues sólo así los asociados pueden “quedar tan libres como antes” de asociarse), el sometimiento al contrato debe ser *general*, es decir, no puede admitir excepciones: “al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos.”<sup>33</sup> Pero esto exige, además, que el sometimiento al pacto sea *incondicional*, de tal modo que los individuos no preserven ningún espacio de autonomía diferente, disociado o enfrentado a la propia comunidad

---

<sup>31</sup> Loc. cit.

<sup>32</sup> En otros pasajes de *El contrato social*, Rousseau introduce ciertos límites al poder de la colectividad soberana sobre los individuos. Cf. por ejemplo Libro II, cap. IV, pp. 30-31: “Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al Estado, debe prestarlos inmediatamente que el soberano se los pida; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a sus súbditos con ninguna cadena que sea inútil para la comunidad (...)”. En general, la concreción institucional de la república de Rousseau atempera considerablemente los principios políticos expuestos en la primera parte de la obra. Cabe afirmar que, al igual que Hobbes, Rousseau modera su propia filosofía política a medida que la desarrolla. No obstante, para los propósitos de nuestra argumentación podemos atenernos a las formulaciones más radicales de Rousseau, las de los primeros capítulos de *El contrato social*.

<sup>33</sup> Rousseau, *El contrato social*, op. cit., Libro I, cap. VI, p. 15.

política. Pues, como sostiene el liberalismo, mientras subsista un ámbito de autonomía privada será necesario establecer una autoridad situada por encima de la sociedad, una autoridad cuya finalidad es, precisamente, la de salvaguardar dicho espacio apolítico de autonomía: el espacio de la vida y la propiedad. Por eso la clave del *Contrato social* de Rousseau es el sometimiento *total* de *todos* los individuos: sólo si la alienación es completa, sin resquicios, puede pensarse realmente un orden político en el que los individuos no se someten a ninguna autoridad externa a ellos mismos. Rousseau afirma esta paradójica tesis con estas palabras: “al hacerse la enajenación sin ningún tipo de reserva, la unión es la más perfecta posible y *ningún asociado tiene nada que reclamar; porque si los particulares conservasen algunos derechos*, al no haber ningún superior común que pudiese dictaminar entre ellos y el público (...) el estado de naturaleza subsistiría.”<sup>34</sup>

Por supuesto, la amenaza de un orden político que anula los derechos del individuo es bien visible ya en estas formulaciones, que horrorizarían a un liberal como Locke. Y sin embargo, la lectura totalitaria del *Contrato social* no hace plena justicia a Rousseau. Como Habermas señala, esta extraña asociación política rousseauiana en la que el individuo se integra por completo, perdiendo también completamente sus derechos, no se identifica necesariamente con un orden político totalitario, sino que también puede concretarse en una comunidad integrada por fuertes valores culturales compartidos. La importancia que Rousseau confiere a la “religión civil”<sup>35</sup> y a la virtud de los ciudadanos parece confirmar que era éste el tipo de comunidad que Rousseau tenía en mente al escribir *El contrato social*. El ingreso en la asociación política exige del individuo un acto de transformación moral, una conversión del “hombre” en “ciudadano”<sup>36</sup>, es decir, una sustitución de los intereses privados (o del “instinto”, como dice Rousseau) por la idea de justicia como principio de orientación de la acción.<sup>37</sup> Los sujetos atomizados de la filosofía política liberal, que se orientan exclusivamente hacia la consecución de sus fines privados, se convierten, en la república rousseauiana, en ciudadanos que se orientan por el bien común. Y esta conversión no es necesariamente autoritaria o totalitaria; es decir, no exige necesariamente *reprimir* los intereses de los individuos, siempre y cuando éstos compartan unos mismos valores éticos que garanticen *de antemano* el acuerdo de todos ellos en torno al bien común. La república

---

<sup>34</sup> Loc. cit. (El subrayado es mío.)

<sup>35</sup> Op. cit., Libro IV, cap. VIII.

<sup>36</sup> Op. cit., Libro I, cap. VI, nota 4.

<sup>37</sup> Op. cit., Libro I, cap. VIII.

de Rousseau evitaría el avasallamiento de la individualidad siempre que pudiera contar, en palabras de Habermas, “con virtudes políticas que estén ancladas en el *ethos* de una comunidad abarcable, integrada a través de tradiciones culturales comunes, y más o menos homogénea.”<sup>38</sup>

Pero los problemas aparecen cuando la sociedad ya no se corresponde con este modelo. Cuando la sociedad pierde la homogeneidad cultural, cuando el individualismo ya no permite confiar en que los intereses de todos o las concepciones del bien común concuerden de antemano, la concepción republicana de la soberanía pierde su sustrato ético. Como si el propio Rousseau reconociese este problema (que ya era real en las sociedades del siglo XVIII), el *Contrato social* prevé aún una alternativa al consenso ético de fondo. Pero se trata, ahora ya sí, de una alternativa autoritaria o totalitaria: “Cuanto menos se atengan las voluntades particulares a la voluntad general, es decir, las costumbres a las leyes, más debe aumentar la fuerza coactiva. Por tanto el gobierno, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es más numeroso”.<sup>39</sup> La coacción estatal debe asegurar ese consenso de fondo que las costumbres ya no garantizan por sí solas; el Estado debe obligar a los ciudadanos a que actúen de acuerdo con unas virtudes republicanas que ya no cultivan de modo espontáneo. Pero quizás lo más notable de este inquietante pasaje sea que Rousseau, de un modo muy lúcido, reconoce que la pérdida de integración social basada en las costumbres es simplemente el efecto del crecimiento de la población, y del consiguiente aumento de la complejidad social: la coacción estatal debe aumentar “a medida que el pueblo es más numeroso”. La teoría sociológica de los siglos XIX y XX dará la razón a Rousseau en este punto.

### *3. La reinterpretación discursiva de la “voluntad general” y la síntesis de liberalismo y republicanismo.*

La alternativa entre una concepción de la soberanía popular que se apoya en las virtudes republicanas y una concepción sustentada en la coacción y el terror del Estado

---

<sup>38</sup> Habermas, FG, p. 132.

<sup>39</sup> Rousseau, *El contrato social*, op. cit., Libro III, cap. I, p. 58; Habermas cita este pasaje en FG, p. 132 y p. 612.

subyace a las ambigüedades del concepto rousseauiano de “voluntad general”. Este oscuro concepto admite varias interpretaciones ya en el texto mismo de Rousseau. No obstante, parece incuestionable el siguiente aspecto: el contenido de la “voluntad general” *preexiste* al acto de conversión individual por el que el “burgués” se transforma en ciudadano. Dicho acto exige, precisamente, que el ciudadano asuma como propio el bien común *objetivo*, para cuya determinación no cuentan sus opiniones ni sus intereses particulares. Al contrario, éstos son lo absolutamente opuesto al interés general, son aquello de lo que el ciudadano debe desprenderse para constituirse como tal, pues el interés general se abre paso siempre a costa de los intereses particulares. Esto es lo que distingue a la voluntad verdaderamente general de la “voluntad de todos”, una forma de coordinación de voluntades que “busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares”.<sup>40</sup> Pues bien, el punto de arranque de la deriva autoritaria y totalitaria del pensamiento político de Rousseau es precisamente esta concepción objetivista del bien político y de la voluntad general. Si ésta no se constituye a partir de las voluntades particulares, ni tampoco coincide de antemano con ellas, entonces el único destino que pueden tener en la república rousseauiana la voluntad particular, el interés individual, la opinión disidente y, en última instancia, el individuo mismo, es la aniquilación. Las frases más terribles de *El contrato social* son, justamente, las que expresan esta conclusión perfectamente lógica: “Quien se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado por todo el cuerpo social: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre.”<sup>41</sup> Así, las bien conocidas implicaciones totalitarias del pensamiento de Rousseau no son accidentales, sino que se originan en el tipo de sociedad sobre el que se sustenta su teoría. Si la sociedad que presupone la filosofía política liberal, de Locke en adelante, es una sociedad de individuos atomizados que persiguen estratégicamente sus intereses particulares, en cambio la república rousseauiana exige una sociedad civil éticamente integrada, homogénea, unitaria. Y si esta unidad ya no existe, siempre puede recrearse artificialmente desde las instituciones del propio sistema político, que disponen para ello de un medio muy eficaz: la coacción, la represión, el terror capaz de remedar administrativamente las virtudes que ya no brotan por sí solas de las “costumbres”.

El liberalismo percibe este potencial totalitario del principio de soberanía popular. En el escrito *Sobre la libertad*, J. S. Mill afirmará que las mismas cautelas que

---

<sup>40</sup> Rousseau, *El contrato social*, op. cit., Libro II, cap. III, p. 28.

<sup>41</sup> Op. cit., Libro I, cap. VII, pp. 18-19.

deben mantenerse contra el despotismo de los monarcas absolutistas deben aplicarse también contra la “tiranía de la mayoría”.<sup>42</sup> Esta crítica de Mill pone de manifiesto una premisa falsa en la argumentación de Rousseau. Es falso, en efecto, el supuesto de que los “pueblos” no necesitan limitar su poder sobre sí mismos, como si no pudiesen decidir nada contrario a sus propios intereses. Habermas señala que esta idea sólo es plausible si se concibe el sujeto político, el “pueblo soberano”, como una especie de individuo de gran formato: así como, por principio, un individuo racional no puede elegir nada contrario a sus propios intereses, así tampoco un pueblo que dispusiese de una voluntad política racional podría causarse a sí mismo perjuicio alguno.<sup>43</sup> Esta idea subyace a las contundentes afirmaciones de Rousseau sobre la infalibilidad de la voluntad general. Para Rousseau, dicha infalibilidad no es una hipótesis psicológica, sino un principio analítico: la voluntad general no *puede* errar *por definición*, como por definición no puede el sujeto racional tomar una elección de la que espere un perjuicio. Ahora bien, al menos por lo que respecta al sujeto político este supuesto es falso, puesto que el “pueblo” depositario de la soberanía popular no es *un* sujeto, sino una *pluralidad* de individuos. Y salvo quizás en rudimentarias sociedades integradas de un modo completamente “mecánico” en el sentido de Durkheim, los individuos tienen siempre intereses particulares enfrentados, y concepciones diferentes y antagónicas del bien común. Por eso es necesario poner límites al poder en los Estados democráticos, tanto como en las tiranías hobbesianas o en los Estados absolutistas del Antiguo Régimen. La voluntad mayoritaria no puede identificarse con la voluntad racional; y sobre todo, no puede concedérsele el derecho a imponerse sin límite alguno sobre la voluntad de la minoría o del individuo que disiente. De este modo, los problemas que plantea el principio de soberanía popular devuelven su vigencia al discurso de los derechos naturales de los individuos. Los riesgos del republicanismo de Rousseau nos remiten de nuevo al liberalismo de Locke.

Un movimiento similar de ida y vuelta pudimos ver al ocuparnos de la controversia entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Y una vez más, también ahora la propuesta de Habermas consistirá en un intento de superar la antinomia. Frente a la reivindicación liberal de un ámbito de derechos humanos inaccesibles a la soberanía

---

<sup>42</sup> J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, 1997, p. 61. A Mill le preocupa la autoridad ilegítima de la *sociedad* sobre los individuos diferentes, pero sus argumentos se aplican también al terreno del poder político.

<sup>43</sup> Habermas, FG, pp. 133-135. Habermas hace extensiva esta crítica también a Kant, que parte de este mismo supuesto al fundamentar la soberanía popular sobre la premisa “*volenti non fit iniuria*.” (*Metafísica de las Costumbres*, Doctrina del Derecho, § 46, Ak VI, 313.)

popular, Habermas propone *reformular* el concepto republicano de soberanía de tal modo que incorpore las exigencias normativas del liberalismo. A la luz del análisis de la ética del discurso y la teoría discursiva del derecho que hemos llevado a cabo en capítulos anteriores, es fácil determinar en qué sentido la teoría de la racionalidad comunicativa puede resolver el principal problema del concepto de soberanía popular de Rousseau, a saber: su potencial totalitario. La transformación que propone Habermas (remontándose a autores como J. S. Mill o el alemán Julius Fröbel<sup>44</sup>) está en continuidad con la reformulación dialógica del imperativo categórico de Kant, y también entronca con la corrección discursiva del positivismo jurídico, que consistía, recordémoslo, en una cualificación normativa de los procedimientos legislativos. De acuerdo con la reinterpretación procedimental del principio de soberanía popular, ésta “sólo ha de poder expresarse en las condiciones discursivas de un proceso de formación de la opinión y la voluntad (...)”.<sup>45</sup> Exactamente como sucedía en el ámbito de la fundamentación de las normas morales y jurídicas, sólo un procedimiento discursivo democrático que sea inclusivo, que cumpla determinadas condiciones de simetría formal y que logre neutralizar suficientemente el poder social de los participantes, de tal modo que todos los interesados puedan hacer valer sus puntos de vista, podrá garantizar la aceptabilidad de su resultado; es decir, la legitimidad de la voluntad política.

Esta reformulación exige, ante todo, interpretar el concepto de voluntad general de Rousseau en un sentido no *objetivista*, sino *procedimental* (o *constructivista*, por emplear la terminología de Rawls).<sup>46</sup> Contra lo que supone Rousseau, la voluntad general no *preexiste* a los procesos de deliberación política, no *precede* a las voluntades particulares. Por eso el tránsito de la voluntad particular a la voluntad general no puede concebirse como un acto de conversión individual, de transformación moral del individuo, sino como el resultado de un proceso dialógico de deliberación. La voluntad general aparece siempre *al final* de este proceso, y es por tanto el resultado de contrastar las diversas voluntades particulares. El propio Rousseau toma en consideración esta interpretación del concepto de voluntad general, pero sólo para rechazarla: recordemos su distinción entre la voluntad general y la “voluntad de todos”, concebida como “una

---

<sup>44</sup> Habermas, FG, pp. 612 y sigs.; sobre Fröbel, cf. también Habermas, “Kann die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?”, cap. II, 2, en: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt, 2004.

<sup>45</sup> Habermas, FG, p. 612.

<sup>46</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, 2003, Parte I, 3; cf. también J. Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en: *Justicia como equidad*, Madrid, 1986.

suma de voluntades particulares”.<sup>47</sup> Pues bien, la concepción discursiva o procedimental de la soberanía popular asume precisamente esta concepción de la voluntad general que el propio Rousseau rechaza. La voluntad general *es*, en efecto, el *producto* de las voluntades particulares. Y si bien la concepción de la democracia varía considerablemente si este producto se piensa como un compromiso entre intereses antagónicos, o como un verdadero acuerdo entre posiciones que comienzan siendo antagónicas y terminan fundiéndose en una sola, lo cierto es que estas variaciones en la concepción del procedimiento democrático de formación de la voluntad política no afectan a la cuestión esencial que ahora nos ocupa: en ambos casos, la concepción procedimental de la soberanía popular evitaría la amenaza de totalitarismo *interna* a la teoría rousseauiana de la democracia.<sup>48</sup>

Ahora bien, la transformación procedimental y discursiva del concepto rousseauiano de “voluntad general” no sólo pretende corregir una concepción errónea de la soberanía popular, sino superar también la dicotomía misma entre republicanismo y liberalismo. La clave de esta síntesis es la tesis de que la formación discursiva de la voluntad general presupone e incorpora el respeto y el ejercicio de los derechos individuales. Por consiguiente, no es necesario seguir concibiendo los derechos humanos y la soberanía popular como principios de legitimación *contrapuestos*, sino que es posible considerarlos como internamente conectados, o referidos el uno al otro. La formulación más clara de esta tesis se encuentra en el tercer capítulo de *Facticidad y validez*. Tras analizar (de un modo similar al que hemos reconstruido aquí) las insuficiencias simétricas y complementarias del liberalismo y el republicanismo, Habermas afirma lo siguiente:

“La conexión interna (...) entre soberanía popular y derechos del hombre consiste en que en el ‘sistema de los derechos’ [del Estado democrático de derecho, JLL] se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una legislación políticamente autónoma.”<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Rousseau, *El contrato social*, Libro II, cap. III, p. 28.

<sup>48</sup> Sobre las distintas concepciones de la deliberación democrática (que admiten, básicamente, una alternativa entre la deliberación como *formación de acuerdos* y como *negociación de compromisos*), cf. Habermas, FG, 225 y sigs.; J. Elster, “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory”, en: J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Mass.), 1997; Th. McCarthy, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en: *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.), 1991.

<sup>49</sup> Habermas, FG, p. 134.

Frente a la tradición liberal, Habermas considera que no es necesario limitar el principio de soberanía popular reconociendo un conjunto de derechos que acoten un espacio completamente ajeno a la política e inaccesible al poder democráticamente legitimado, puesto que (al menos en los Estados democráticos) la finalidad de los derechos fundamentales es, ante todo, garantizar la *participación* de los ciudadanos en el procedimiento de formación discursiva de la voluntad política. Esta interpretación de los derechos de la tradición de pensamiento político liberal tiene importancia para la cuestión de su fundamentación: estos derechos pueden deducirse de la idea misma de legitimidad democrática, unida al supuesto de que la dominación política se ejerce a través del derecho. Con esto se evita su anclaje en un orden de *derecho natural*, lo que constituye, como ya sabemos, uno de los objetivos principales de la argumentación de Habermas, dadas las dificultades que plantea la interpretación iusnaturalista de los derechos fundamentales en una cultura postmetafísica. Si se admite la forma jurídica de dominación, y si el derecho sólo puede ser legítimo si se establece democráticamente, entonces los derechos que constituyen el núcleo normativo del Estado de derecho democrático pueden fundamentarse sin recurrir a ninguna teoría metafísica o iusnaturalista, puesto que tales derechos no expresan otra cosa que las condiciones para que pueda realizarse la *legitimación democrática* de la *dominación legal*. Habermas lo afirma más escuetamente: “los derechos humanos institucionalizan las condiciones comunicativas para la formación de una voluntad política racional.”<sup>50</sup> De esta forma quedan sintetizadas las dos tradiciones enfrentadas: el liberalismo iusnaturalista y el republicanismo basado en el principio de soberanía popular.

Para demostrar la fecundidad de esta hipótesis, Habermas intenta llevar efectivamente a cabo la deducción de los derechos fundamentales de los Estados democráticos modernos a partir de la idea de forma jurídica y del principio de legitimidad democrática.<sup>51</sup> De acuerdo con esta deducción, un sistema jurídico democrático debe contener *cinco* categorías de derechos fundamentales: (1) libertades negativas; (2) derechos vinculados al reconocimiento de la condición de miembro de la comunidad jurídica; (3) derechos que garantizan la posibilidad de reclamar judicialmente el cumplimiento de los derechos fundamentales frente al propio sistema

---

<sup>50</sup> Habermas, “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, en: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, 1998, p. 175.

<sup>51</sup> Sobre esta deducción, cf. J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, op. cit., pp. 157 y sigs. Velasco señala que las categorías de derechos que distingue Habermas reproducen esencialmente la clasificación de T. H. Marshall en su obra *Citizenship and Social Class* (1950).

jurídico y político; (4) derechos de participación política; y por último, (5) derechos sociales que posibiliten el ejercicio de las restantes categorías de derechos.<sup>52</sup> Las tres primeras categorías “garantizan sólo la autonomía *privada* de los sujetos jurídicos”<sup>53</sup>, y en este sentido representan las libertades negativas del liberalismo clásico. La cuarta categoría corresponde a los derechos políticos del republicanismo, y contiene los “derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los cuales establezcan el derecho legítimo.”<sup>54</sup> Y la quinta categoría, naturalmente, está vinculada a las corrientes socialistas y a las reivindicaciones del movimiento obrero.

Ahora bien, esta “reconstrucción del sistema de los derechos”, como Habermas la llama, es poco convincente en algunos aspectos. El problema principal es la relación de los derechos políticos con las restantes categorías de derechos fundamentales. Pues es evidente que los derechos fundamentales de participación política constituyen, en la construcción de Habermas, el núcleo normativo del Estado de derecho. Las libertades negativas de la tradición liberal y los derechos sociales de la tradición socialista ocupan, en cambio, una posición secundaria. Esto es especialmente evidente cuando se analiza el lugar que ocupan los derechos sociales en esta construcción. Es muy significativo que Habermas considere que estos derechos están “sólo relativamente fundados”, frente al carácter “absolutamente fundado” de las libertades negativas y los derechos políticos.<sup>55</sup> Esta observación de Habermas implica que los derechos sociales quedan hasta cierto punto devaluados, relegados a una posición secundaria entre las restantes condiciones normativas de legitimación del derecho y las instituciones políticas. Y lo realmente sorprendente es que Habermas no explica en ninguna parte por qué estos derechos están “sólo relativamente” fundamentados.

Pero también hay aspectos poco claros en la relación de los derechos políticos con las libertades negativas. Estas libertades, institucionalizadas en las tres primeras categorías de derechos, aparecen como condiciones necesarias para el ejercicio de las libertades políticas. Ahora bien, esta reinterpretación no hace justicia al sentido de los derechos liberales, cuya validez parece anterior e independiente de su contribución a los procesos de participación democrática. El propio Habermas reconoce esta dificultad: los

---

<sup>52</sup> Habermas, FG, cap. III, 3, pp. 151 sigs.

<sup>53</sup> Op. cit., p. 156.

<sup>54</sup> Loc. cit.

<sup>55</sup> Op. cit., p. 157. Más adelante volveremos brevemente sobre este problema.

“derechos privados clásicos que garantizan la autonomía privada de los ciudadanos (...) tienen, evidentemente, un valor intrínseco, y no se agotan en su valor instrumental para la formación de una voluntad democrática”.<sup>56</sup> No obstante, Habermas insiste en la imbricación de la autonomía privada y la autonomía pública, en la conexión conceptual entre libertades negativas y derechos de participación política. Una conexión que, sin embargo, sólo es convincente cuando se examina en una dirección, pero no en la otra. Las libertades negativas parecen ser, en efecto, condición de posibilidad de la autonomía política; pero no se ve tan claramente por qué la libertad política posibilita, a su vez, la autonomía privada. El siguiente pasaje de Habermas muestra, en mi opinión, esta dificultad:

“La autonomía privada y la pública se presuponen mutuamente. La conexión interna entre democracia y Estado de derecho consiste en que, por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer un adecuado uso de su autonomía pública si gracias a una autonomía privada simétricamente asegurada son suficientemente independientes; y por otra parte, consiste en que sólo pueden *alcanzar un equilibrado disfrute de su autonomía privada* si, como ciudadanos, hacen un *adecuado uso* de su autonomía política.”<sup>57</sup>

La autonomía pública requiere, como su condición de posibilidad, un grado suficiente de autonomía privada. Parece intuitivamente claro que no puede darse un verdadero ejercicio de las libertades políticas democráticas sin un grado suficiente de autonomía privada, aunque sólo sea en el sentido trivial de que no tendría sentido una deliberación política entre individuos que careciesen completamente de opiniones propias e intereses particulares, por ejemplo porque viviesen en un régimen extremadamente totalitario que hubiera suprimido toda libertad de conciencia y de expresión, y toda iniciativa de los individuos estuviese reglamentada burocráticamente. Tales individuos no tendrían nada sobre lo que debatir, ni tendrían ninguna decisión política que tomar en común. Esto explica la paradójica mezcla de hiperpolitización y despolitización que caracteriza a los regímenes totalitarios, en los que todo está politizado y al mismo tiempo ha desaparecido de la esfera pública todo rastro de lo que caracteriza a la política democrática, esto es, la deliberación, el intercambio de argumentos y opiniones *privadas*, y la confrontación de intereses *particulares*. La tesis

---

<sup>56</sup> Habermas, “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, en: *Die postnationale Konstellation*, op. cit., p. 176.

<sup>57</sup> Op. cit., pp. 176-177. (Los subrayados son míos).

de Habermas acerca de la autonomía privada como condición de la autonomía pública encuentra una confirmación en el hecho de que la vida pública de los regímenes en los que no hay vida privada es, probablemente, falsamente pública.<sup>58</sup> Sin embargo, si se examina en la dirección inversa la conexión entre autonomía privada y autonomía pública, no se ve ya tan claramente en qué sentido el “adecuado uso” de las libertades políticas posibilita el “equilibrado disfrute” de la autonomía privada, por emplear estas crípticas expresiones de Habermas. Pues en principio las libertades negativas parecen poder “disfrutarse” bastante “equilibradamente” a espaldas de toda participación política.<sup>59</sup> En seguida veremos, sin embargo, que esta idea es más convincente si se examina no desde la perspectiva de la opción individual entre participación política u orientación hacia la autonomía privada, sino desde la perspectiva de la estructura de los sistemas jurídicos y políticos. En efecto, si se demostrase que la supresión de las libertades políticas pone en riesgo la estructura misma del Estado de derecho, quedaría confirmada la tesis de Habermas según la cual la autonomía privada depende necesariamente de que se cumplan las condiciones de la autonomía pública.<sup>60</sup>

Sin duda, el aspecto más interesante de este intento de reconstruir el sistema de los derechos vinculando liberalismo y republicanismo, derechos humanos y soberanía popular consiste en que, al igual que en su filosofía del derecho, Habermas pretende ante todo evitar el recurso al iusnaturalismo, a la idea de derechos naturales.<sup>61</sup> Esto tiene

---

<sup>58</sup> En este sentido, la hiperpolitización de la sociedad que representa el totalitarismo no puede verse como la culminación de “lo político”, como querría Carl Schmitt, sino más bien como la eliminación de toda política en sentido propio. Cf. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, 1998. Sobre la vida pública de los regímenes totalitarios comparados con los democráticos, cf. Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, 1995, pp. 147-150.

<sup>59</sup> Una vez más podemos enlazar aquí con las críticas de Rawls, para quien Habermas confiere un peso excesivo a la autonomía pública en su filosofía política. Se produce, así, una especie de hiperpolitización de las condiciones de legitimidad. Cf. J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en: J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 128.

<sup>60</sup> Esta idea es el trasfondo de lo que D. Held ha llamado “republicanismo protector”: la participación política es una condición de la autonomía privada porque sólo la participación política activa puede evitar el avasallamiento de las libertades individuales por un poder político incontrolado. Cf. D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, 2002, pp. 70-75. Habermas podría inscribirse también en esta corriente, que corresponde asimismo al concepto de libertad como “no dominación” que defiende recientemente Pettit (cf. Ph. Pettit, *Republicanism*, Barcelona, 1999.)

<sup>61</sup> En la “reconstrucción” que propone Habermas, la deducción de los derechos fundamentales se completa con una análoga fundamentación de los rasgos institucionales básicos del Estado democrático de derecho, que incluyen el principio de soberanía popular, el imperio de la ley (es decir, el principio de seguridad jurídica y de legalidad de la administración), o la separación de Estado y sociedad (FG, cap. IV, 3, pp. 208 y sigs.) Pero la argumentación de Habermas en este punto tiene en todo momento un aspecto algo forzado e incluso arbitrario, como si no lograra conectar realmente todos estos principios con las ideas de dominación jurídica y de legitimación democrática. Quizás la mejor prueba de la debilidad de este método de fundamentación o “reconstrucción” sea el hecho de que permite interpretaciones totalmente dispares de los mismos principios e instituciones. Tenemos ejemplos de ello en los escritos del propio Habermas. En el estudio de 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado*, sobre el

algunas implicaciones interesantes. A continuación voy a referirme brevemente a dos de ellas. La primera atañe al problema de la legitimidad de los Estados de derecho no democráticos: el enfoque de Habermas permite definir con mucha precisión (con mucha más, en cualquier caso, que otros autores, por ejemplo Rawls) dónde reside el déficit de legitimación de estos Estados. En cambio, menos convincente es una segunda consecuencia de la síntesis habermasiana de derechos humanos y soberanía popular: como señala Otfried Höffe, esta síntesis tiende a asimilar los derechos humanos a derechos positivos.

*a. La conexión de Estado de derecho y democracia y el problema de los “Estados decentes” (Rawls).*

La fusión o la síntesis de los derechos humanos liberales y los derechos políticos de la tradición republicana implica la deslegitimación inequívoca de los Estados de derecho *no democráticos*. Estos Estados no sólo son teóricamente posibles, habida cuenta de la diferencia conceptual entre los derechos humanos y el principio de soberanía popular, sino que existen numerosos ejemplos empíricos e históricos de ellos. No se trata de Estados totalitarios: éstos, como ya vimos, no son propiamente Estados *de derecho*, pues su articulación jurídica es extraordinariamente débil y difusa, a pesar de la hiperregulación de las conductas que al mismo tiempo caracteriza al totalitarismo.

---

que volveremos más adelante, Habermas interpretaba el principio de división de poderes como un rasgo funcionalmente necesario del Estado burgués, en el que es necesario establecer constantemente compromisos entre los intereses de clases antagónicas, intereses que por definición no son susceptibles de consenso: “la división de poderes sólo puede introducirse legítimamente allí donde hay que regular ámbitos de intereses que no pueden fundamentarse discursivamente y por eso requieren compromisos.” (LS, p. 155). Esta idea implica, de una manera bastante rousseauiana, que allí donde la voluntad de la sociedad fuese del todo unánime, verdaderamente “general”, no haría falta establecer varios poderes en el Estado, puesto que no habría ninguna diferencia entre la voluntad de los gobernantes y la de los gobernados, y por tanto no habría tampoco ninguna necesidad de controlar o contrapesar el ejercicio del poder. En cambio, en *Facticidad y validez* la división de poderes parece basarse más bien en la diferenciación de tipos de discurso, con sus respectivas pretensiones de validez. Habermas establece una correspondencia aproximada, y también un tanto vaga, entre los tipos de discursos prácticos (moral, ético, pragmático) y las funciones y poderes del Estado: la administración se ajusta a criterios *pragmáticos* de implementación política; el poder judicial atiende especialmente a razones *morales*; mientras que el poder legislativo incorpora en sus deliberaciones todas las formas y criterios de argumentación, incluyendo también criterios *ético-políticos* (FG, pp. 229 y sigs.) Ya sólo esta discrepancia entre las posiciones de Habermas en 1973 y en 1992 acerca de la división de poderes revela que este método de “reconstrucción” de las instituciones del Estado es bastante arbitrario y puede utilizarse para fundamentar cualquier perspectiva sobre dichas instituciones.

Los Estados de derecho no democráticos son, más bien, regímenes que presentan una estructura jurídica previsible y racional en el sentido de Weber, y en los que ya sólo por razones funcionales se respetan *algunos* de los derechos humanos, por ejemplo la seguridad jurídica o la igualdad ante la ley. Pero no se respetan todos, puesto que los ciudadanos de estos Estados carecen precisamente, y por principio, de derechos políticos. Pues bien, la conexión que Habermas establece entre derechos humanos y soberanía popular implica que estos Estados *no* pueden considerarse legítimos, aunque apelen en sus Constituciones a ciertos principios normativos, por ejemplo ciertas doctrinas iusnaturalistas de tipo religioso, e incluso aunque cumplan efectivamente dichos principios. Pues si se acepta la conexión entre derechos humanos y soberanía popular, no es posible legitimar el Estado de derecho de otro modo que como Estado de derecho *democrático*, mientras que todo Estado de derecho no democrático deberá considerarse deficitario desde el punto de vista de su legitimidad.

Esta consecuencia de la síntesis habermasiana de derechos humanos y soberanía popular no es trivial. Contrasta, de hecho, con la posición de otros autores importantes. En su última obra, dedicada al derecho internacional, Rawls se refiere a este tipo de regímenes con la denominación, totalmente desafortunada en mi opinión, de Estados o sociedades “decentes”. Rawls considera que estos Estados (la España de Franco podría ser un buen ejemplo) gozan de un grado de legitimidad suficiente como para admitirlos en la comunidad internacional: “si las instituciones básicas de una sociedad no liberal cumplen ciertas condiciones específicas de justicia política y conducen a su pueblo a acatar el justo y razonable derecho de una sociedad de los pueblos, tal sociedad debe ser tolerada y aceptada por los pueblos liberales”.<sup>62</sup> Esas condiciones específicas de justicia política a las que se refiere Rawls incluyen la igualdad formal ante la ley, el derecho de propiedad, ciertas libertades de conciencia y la garantía de algunos derechos básicos, como el derecho a la vida.<sup>63</sup> No incluyen, en cambio, las libertades políticas, ni por tanto ninguna forma de legitimidad democrática. Pues bien, Habermas se opone claramente al punto de vista de Rawls.<sup>64</sup> Los “Estados decentes” son regímenes que

---

<sup>62</sup> J. Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, 2001, p. 73. En este contexto, podemos interpretar el adjetivo “liberal”, que Rawls emplea, como sinónimo de “democrático.”

<sup>63</sup> Op. cit., p. 79.

<sup>64</sup> Cf. Habermas, “Ein Interview ubre Krieg und Frieden”, en: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt 2004, pp. 100 y sigs. Habermas señala que desde una posición como la de Rawls, nada puede objetarse a que, por ejemplo, Libia presida la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Por otra parte, Habermas reconoce a Rawls “el mérito de haber señalado el problema fundamental de una legitimación escalonada” (p. 106). Quizás Rawls señala acertadamente el problema, pero no lo resuelve convincentemente.

deben considerarse normativamente *deficitarios*, incluso si garantizan cierta seguridad jurídica o algunos de los derechos humanos. Pues si el sentido de los derechos naturales o de los derechos humanos de la tradición liberal consiste en primer término en posibilitar el ejercicio de la soberanía democrática, es obvio que no puede considerarse legítimo un Estado no democrático, por más que se estructura jurídica sea, en efecto, la de un Estado de derecho.

Esta síntesis teórica que Habermas establece entre Estado de derecho y democracia tiene además una confirmación empírica. Contra lo que parece suponer Rawls, sería difícil encontrar un verdadero Estado de derecho que no fuese además un Estado *democrático* de derecho, pues la represión de algunos derechos fundamentales obliga, probablemente, a reprimir en alguna medida *todos* los demás. Por eso los Estados no democráticos siempre presentan, en su propia estructura institucional, rasgos tendencialmente totalitarios: sistemas políticos de partido único, restricciones de la libertad de expresión, de asociación y de movimiento, opacidad en relación con el ejercicio del poder y las responsabilidades políticas, infiltración de policía secreta en la sociedad civil, etc. Estos rasgos impiden considerar a estos Estados como verdaderos Estados de derecho. Y si se agudizan, la estructura estatal puede llegar a involucrar en esos inmensos aparatos pseudojurídicos que son los Estados totalitarios, ya más próximos a los órdenes de dominación “de bandidos” y “absurdos” que a los órdenes jurídicos en sentido estricto, por emplear de nuevo la tipología de R. Alexy a la que ya nos referimos en páginas anteriores. Así, la previsible imprevisibilidad jurídica de los regímenes no democráticos es una prueba empírica de la conexión conceptual que establece Habermas entre autonomía privada y autonomía pública: los regímenes que no garantizan la segunda terminan por despreciar también la primera. Frente a este análisis de Habermas provoca cierta inquietud una posición como la de Rawls, cuyos “Estados decentes” no democráticos deben considerarse miembros de pleno derecho de la comunidad internacional, en la medida en que cumplen suficientemente unas mínimas condiciones liberales, pero no democráticas, de legitimidad.

b. *El problema del estatuto de los derechos fundamentales (Höffe).*

Examinemos ahora otra consecuencia de la teoría de Habermas, que puede considerarse en cierto modo como el reverso de lo anterior. Esta vez se trata, en mi opinión, de una consecuencia problemática, que podemos resumir así: la eliminación del iusnaturalismo y la reinterpretación de los derechos humanos como condiciones del ejercicio de la soberanía democrática priva a los derechos humanos de todo anclaje extrajurídico, y parece reducirlos a derechos *positivos* de las comunidades políticas particulares. En efecto, el propio Habermas sostiene que los derechos de participación política están acotados en cada caso a los miembros de una comunidad política determinada. Ésta era, como ya vimos, una de las diferencias principales entre el principio moral (U) y el “principio democrático”.<sup>65</sup> Ahora bien, de este modo Habermas difumina las importantes diferencias que existen entre las distintas categorías de derechos, en concreto entre los derechos políticos y ese otro grupo de derechos humanos que caracterizan a la tradición liberal, tales como el derecho a la vida o las libertades negativas. A diferencia de los derechos políticos, estos otros derechos tienen una pretensión de validez totalmente universal. Su cumplimiento puede exigirse por *cualquier* individuo en *cualquier* territorio, con independencia de su pertenencia o no a la comunidad política correspondiente a dicho territorio. Ya sólo por esto, parece extraño asimilarlos conceptualmente a los derechos políticos, acotados a una comunidad jurídica determinada. Podría decirse que, al prescindir de toda interpretación iusnaturalista de los derechos humanos, o de todo anclaje extrajurídico de los derechos fundamentales, Habermas pierde en universalismo lo que gana en claridad “postmetafísica” a la hora de fundamentarlos.

Apel insiste (contra Habermas) en que, mientras no se haya logrado instaurar un orden jurídico y político verdaderamente universal, un orden cosmopolita en el sentido de Kant, no se debe identificar o siquiera afirmar el carácter conceptualmente “cooriginario”<sup>66</sup> de los derechos del hombre y el principio de soberanía popular, pues es obvio que la voluntad general de *una* comunidad jurídico-política particular puede

---

<sup>65</sup> Cf. *supra*, cap. 4.3.2. Cf. Habermas, “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, en: *Die postnationale Konstellation*, op. cit., p. 172; Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., pp. 155-158.

<sup>66</sup> Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., p. 158.

oponerse a los derechos individuales de quienes no forman parte de ella.<sup>67</sup> Pero es sobre todo Otfried Höffe quien ha formulado convincentemente esta objeción. También Höffe sostiene que los derechos humanos no deben confundirse con los derechos fundamentales de las comunidades jurídicas o políticas particulares. La diferencia conceptual entre ambos tipos de derechos aparece reiteradamente en la historia de los derechos humanos, por ejemplo en la *Bill of Rights* del Estado de Virginia de 1776, o en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Estos dos documentos “comienzan con derechos que no corresponden sólo al hombre en tanto que ciudadano, sino al hombre *tout court*.”<sup>68</sup> La diferencia esencial entre ambos tipos de derechos estriba en que la validez de los derechos del ciudadano está condicionada a su pertenencia a una comunidad jurídica y política determinada, mientras que los derechos del hombre reclaman una validez estrictamente universal. Ahora bien, esta diferencia se pierde en *Facticidad y validez*, ya que Habermas interpreta en todo momento el sistema de los derechos como un conjunto de principios cuya validez es condicional: son los derechos que deben recoger los sistemas jurídicos *si* pretenden ser legítimos. Así lo muestran varios pasajes como éste: “Este sistema [de derechos] debe contener precisamente aquellos derechos fundamentales que los ciudadanos deben concederse mutuamente *si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derecho positivo*.”<sup>69</sup> La introducción de esta formulación condicional no es insignificante desde el punto de vista conceptual: la interpretación postmetafísica y procedimental de los derechos humanos que propone Habermas parece reducirlos a derechos *positivos* que, como tales, dependen de la voluntad del legislador.

Habermas responde a esta objeción argumentando que su reinterpretación no priva a estos derechos de su universalidad: “También como derechos *fundamentales* se extienden a la totalidad de las personas, con tal de que éstas queden dentro del ámbito de validez del orden jurídico.”<sup>70</sup> Por eso, por ejemplo, los extranjeros pueden exigir que se respeten sus derechos *humanos* también en los Estados a los que no pertenecen jurídicamente. Sin embargo, cabe preguntarse, con Höffe, si la *positivación* completa de los derechos humanos no haría depender su vigencia jurídica de la voluntad soberana de

---

<sup>67</sup> Cf. Apel, “Auflösung der Diskursethik?”, en: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt, 1998, cap. I.3, pp. 742-749 y cap. II.2, pp. 816 y sigs.; cf. también Apel, “Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy”, en: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (eds.), *Habermas and Pragmatism*, London – New York, 2002.

<sup>68</sup> O. Höffe, “Wie tief reicht die Diskurstheorie?”, en: *Vernunft und Recht*, Frankfurt, 1996, p. 156.

<sup>69</sup> Habermas, FG, p. 151. (El subrayado es mío).

<sup>70</sup> Habermas, Epílogo a la cuarta edición, FG, p. 671.

cada Estado, que podría decidir incluirlos o no en su Constitución. El Estado podría incluirlos o no incluirlos, dependiendo de “si los ciudadanos quieren regular legítimamente su convivencia”, como dice el propio Habermas. Si hay que tomarlos como derechos positivos, su validez dependerá, como la de cualquier otro derecho positivo, de la voluntad del legislador. Y si se argumentase que, por alguna razón, estos derechos deben gozar de un rango especial dentro de los sistemas jurídicos positivos, quizás no haríamos otra cosa que reproducir, *dentro* del derecho positivo, la distinción entre derecho positivo y derecho natural, con lo cual nos encontraríamos en el mismo punto que al principio.

Este problema nos conduce a la cuestión del estatuto y la fundamentación de los derechos humanos, que la teoría discursiva de Habermas sólo resuelve parcialmente. Desde las premisas de la ética del discurso, podría argumentarse que el verdadero núcleo de los derechos humanos lo constituye la obligación trascendentalmente fundamentada de respetar y tratar en igualdad de condiciones a todos los sujetos capaces de comunicarse. Pero naturalmente, esta forma de abordar la cuestión de los derechos humanos (y junto con ella, la fundamentación de los derechos básicos de los órdenes jurídicos positivos) es característica de la teoría de Apel, *pero no de la de Habermas*, que como ya sabemos se resiste aceptar un principio moral entre las condiciones de la argumentación, a las que, además, no considera trascendentales en sentido estricto.<sup>71</sup> Habermas no dispone de ese recurso a una fundamentación trascendental, y esto explica por qué su teoría de los derechos fundamentales incluye constantemente esa cláusula condicional: tales derechos son los que las comunidades políticas deben institucionalizar *si quieren* regular legítimamente la convivencia de sus miembros.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Sobre la fundamentación de los derechos humanos desde la ética del discurso de Apel, cf. D. Böhler, “Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz”, en: K.-O. Apel / M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, 1992; A. Cortina, “Pragmática formal y derechos humanos” en: G. Peces-Barba / J. Muguerza, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, 1989. Para quienes por alguna razón no pueden comunicarse (sea porque *ya* no pueden, como en el caso de algunos enfermos, o porque no pueden *todavía*, como en el caso de los niños), los derechos humanos también se fundamentan en la capacidad de comunicación, que debe estar supuesta contrafácticamente. Del mismo modo, los intereses de quienes no pueden comunicarse deben ser anticipados y representados por terceros en los discursos prácticos, y esto no afecta a la validez del principio según el cual toda norma que afecte a los intereses de estos sujetos que no pueden comunicarse sólo podría considerarse plenamente correcta en la medida en contase con su consentimiento (que forzosamente tiene que anticipar un tercero).

<sup>72</sup> De acuerdo con Apel, este problema del carácter *condicional* de los principios normativos no afectaría sólo a la filosofía política o la filosofía del derecho de Habermas, sino incluso a su ética del discurso. La raíz de las dificultades que encuentra Habermas para establecer la validez incondicional de, por ejemplo, un núcleo de derechos fundamentales se encuentra, precisamente, en su negativa a admitir el carácter moral y trascendental (y por tanto, estrictamente incondicional) del principio de la ética discursiva. Cf.

Así, nos encontramos aquí nuevamente con un problema que ya vimos a propósito de la teoría discursiva del derecho: Habermas evita el recurso al iusnaturalismo al reinterpretar los derechos fundamentales como condiciones de legitimación democrática, pero no puede evitar que su rechazo del iusnaturalismo le aproxime al positivismo jurídico más de lo que él mismo estaría dispuesto a admitir.

Sin embargo, abandonaremos aquí la cuestión de la interpretación y fundamentación de los derechos fundamentales y de los derechos humanos desde la teoría del discurso para abordar otro aspecto de esta teoría: la relación entre este republicanismo entrelazado con el liberalismo, y las exigencias de igualdad social que, como subraya el propio Habermas, quedan incorporadas en el siglo XIX al discurso de la democracia radical. Tras la síntesis de *liberalismo* y *republicanismo*, nos queda examinar la síntesis de republicanismo y *socialismo* que también propone (o mejor dicho, proponía en el pasado) la filosofía política de Habermas. Ésta es la cuestión que nos ocupará en las próximas páginas.

---

Apel, "Respuesta" en: K.-O. Apel / A. Maestre, "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas", *Zona Abierta*, 43-44 (1987), pp. 113-138 (especialmente p. 131).

### **4.3. Democracia y socialismo: implicaciones igualitaristas de la teoría de la racionalidad comunicativa.**

Cuando se aborda la conexión conceptual entre el principio de legitimidad democrática y la exigencia de igualdad social, la filosofía política de Habermas ofrece un aspecto paradójico. Por un lado, en los escritos de Habermas se encuentra muy bien fundamentada no sólo una relación interna, esencial, entre liberalismo y democracia, sino también la relación, *no menos esencial*, entre democracia e igualdad social. Pero esta conexión parece cargar inevitablemente a la teoría discursiva de la política con un compromiso con el socialismo que Habermas no está realmente dispuesto a asumir. Se produce así una tensión que recorre los escritos políticos de Habermas, en los que, de un modo muy significativo, queda cada vez más desdibujada una conexión de democracia y socialismo que ocupaba en la primera época una posición central.

Uno de los últimos escritos en los que Habermas analiza esta conexión de democracia y socialismo, explicitando las implicaciones socialistas de su propia teoría de la legitimidad democrática, es un ensayo publicado en 1989, con ocasión del segundo centenario de la Revolución francesa. En este ensayo, titulado “La soberanía popular como procedimiento”, Habermas reflexiona sobre la vigencia actual de los principios políticos que inspiraron dicho acontecimiento.<sup>73</sup> Para Habermas, ha perdido su vigencia buena parte de esos principios. Nos es ajena la confianza en un proceso de desarrollo social unidireccional, impulsado por los avances científicos y económicos, que conduciría indefectiblemente a la prosperidad de las sociedades e incluso a la perfección moral de la humanidad.<sup>74</sup> Tampoco es ya actual la figura del Estado nacional como agente político principal. La revolución de 1789 favoreció la creación y consolidación de los modernos Estados nacionales, y éstos han sido los protagonistas de la política a lo

---

<sup>73</sup> Habermas, “Volkssouveränität als Verfahren”, en: FG, pp. 600 y sigs. Este estudio sobre el significado filosófico y político de la revolución francesa no es ajeno al debate suscitado por las lecturas revisionistas que tenían lugar por aquella época en Francia; y tampoco es ajeno, seguramente, a la agria “disputa de los historiadores” alemanes acerca del significado del nazismo o, más en general, acerca de las revisiones neoconservadoras de la historia europea reciente. Esta disputa (que ha tenido su reflejo en España, a propósito del franquismo) tuvo lugar en Alemania en los años ochenta, y el propio Habermas tuvo en ella una participación destacada. Cf. los textos recogidos en R. Augstein, *Historikerstreit*, München, 1987.

<sup>74</sup> Habermas, FG, p. 602. Sobre esta creencia ilustrada en el progreso, ingenuamente optimista, cf. las observaciones de Habermas sobre Condorcet en TKH, I, pp. 210 y sigs.

largo de los siglos XIX y buena parte del XX, pero en la actualidad parecen verse socavados por movimientos regionales, al tiempo que pierden cada vez más soberanía al quedar integrado en organizaciones políticas supranacionales. Y por último, como ya señalamos más arriba, al menos en Europa es cada vez menor la importancia de la identidad nacional (que, como Habermas señala, es también “un producto genuino de la Revolución francesa”)<sup>75</sup> como principio de integración social. Ya no son enteramente actuales, pues, ni el optimismo de la filosofía de la historia de la Ilustración, ni el Estado nacional que surgió como consecuencia de la Revolución de 1789.

En cambio, Habermas cree que mantienen su vigencia los principios de legitimación política que inspiraron aquel acontecimiento, es decir, “aquellas ideas que inspiraron el Estado democrático de derecho. Democracia y derechos humanos constituyen el núcleo universalista del Estado constitucional que, en variantes distintas, nació de la Revolución americana y de la Revolución francesa.”<sup>76</sup> De la compleja relación entre estos dos principios nos hemos ocupado en páginas anteriores, así como de la síntesis de ambos que propone Habermas. Pero hay otro elemento de la constelación de ideas políticas de 1789 que también ocupa una posición importante en este ensayo de Habermas: la idea de *igualdad*. Al tratar la vigencia de los ideales de la Revolución francesa, Habermas conecta el principio de soberanía popular con las reivindicaciones de igualdad social que hicieron suyas las facciones más radicales de 1789 y, tras ellas, el movimiento obrero de los siglos XIX y XX. La reivindicación de la soberanía popular es indisoluble, en sus orígenes, de la reivindicación de una sociedad igualitaria:

“Los liberales comienzan con la institucionalización jurídica de libertades iguales y las conciben como derechos subjetivos. Para ellos, los derechos humanos tienen un primado normativo sobre la democracia, y la división constitucional de poderes tiene prioridad sobre la voluntad del legislador democrático. Por otro lado, *los abogados del igualitarismo* conciben la praxis colectiva de los sujetos libres e iguales como formación soberana de la voluntad común”.<sup>77</sup>

En la Revolución francesa, estos “abogados del igualitarismo” a los que alude Habermas fueron al mismo tiempo los defensores de una praxis política democrática.

---

<sup>75</sup> Habermas, FG, p. 602.

<sup>76</sup> Op. cit., p. 603.

<sup>77</sup> Op. cit., p. 610.

Así, un orden político en el que se realizase consecuentemente el principio de soberanía popular sería un orden más igualitario que aquel que se funda en los derechos humanos liberales. Como ya vimos al ocuparnos de las implicaciones políticas de la ética del discurso, esta conexión entre democracia e igualitarismo (o socialismo) que Habermas reconoce en las ideas de 1789 no es ajena a su propia filosofía. Encuentra un fundamento en la teoría de la racionalidad comunicativa, concretamente en la tesis de que sólo los procesos discursivos realizados en condiciones de igualdad social pueden tener resultados racionalmente aceptables.<sup>78</sup> Pues bien, estas implicaciones igualitaristas de la teoría de la racionalidad comunicativa encuentran un desarrollo explícito en los escritos de filosofía política que Habermas publica en los años sesenta y setenta, es decir, en la época anterior a la *Teoría de la acción comunicativa* y a *Facticidad y validez*. En cambio, la conexión entre democracia y socialismo desaparece de la obra de Habermas a partir de los años ochenta. Puede afirmarse, incluso, que Habermas no ha formulado una, sino *dos* teorías políticas normativas. Ambas se basan en la teoría de la racionalidad comunicativa y en la expansión del entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de la acción social, pero la comunicación adquiere funciones muy diferentes en cada una de ellas. La primera teoría apunta a la realización de las condiciones normativas de la teoría de la racionalidad comunicativa en la forma de un control democrático de los subsistemas funcionales que son el mercado y el Estado; es decir, apunta a alguna forma de *socialismo democrático*. La segunda teoría, que Habermas llama “política deliberativa”, reserva a la comunicación lingüística la tarea, mucho menos ambiciosa, de *influir* desde la sociedad civil (de un modo que precisaremos más adelante) sobre los subsistemas funcionales del mercado y el Estado, pero manteniendo intacta la lógica “autopoiética” de éstos.

Habermas no suele referirse, en sus escritos de los últimos veinte años, a sus importantísimos estudios de filosofía política de los años sesenta y setenta; y cuando se refiere a ellos, casi nunca se detiene a considerar las profundas diferencias entre aquellos escritos y sus libros más recientes.<sup>79</sup> Pero no es difícil hallar la razón de las diferencias entre una y otra época, pues obedecen a los mismos problemas que ya hemos encontrado en la teoría discursiva del derecho. La teoría política de Habermas

---

<sup>78</sup> Cf. *supra*, cap. 2.4.2.

<sup>79</sup> Hay algunas excepciones, sobre las que luego volveremos. Las más destacadas son el prólogo de 1990 a la nueva edición de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, y un escrito de 1998 en el que Habermas explica su distanciamiento respecto de *Erkenntnis und Interesse*. Cf. Habermas, “Nach dreissig Jahren”, en: S. Müller-Dohm (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt, 2000.

intenta conciliar el principio normativo de legitimidad democrática y una teoría sociológica que acepta como irreversible la diferenciación de los grandes subsistemas funcionales que son el mercado y el Estado. A consecuencia de las tensiones que genera esta doble perspectiva normativa y sociológica, Habermas cambia sustancialmente su concepción original de la democracia a medida que, en su teoría, los ámbitos de acción social integrados por el entendimiento lingüístico pierden terreno ante los ámbitos integrados por medios sistémicos. Esta rebaja de las exigencias normativas impuesta por la teoría sociológica no puede interpretarse simplemente como resignación, puesto que Habermas valora cada vez más positivamente las funciones sociales del Estado moderno, e incluso de la economía de mercado.<sup>80</sup> Y quizás, como veremos, la razón de fondo de estas concesiones progresivas a la teoría de sistemas es el descubrimiento de que, contra lo que suponía Habermas en sus primeros escritos, la comunicación y el entendimiento no tienen efectos socialmente integradores sino, más bien, *desintegradores*, como han afirmado siempre los críticos conservadores de Habermas, empezando por el propio Luhmann.

En las páginas que siguen nos ocuparemos del primero de esos dos proyectos políticos, que Habermas desarrolla sobre todo en dos obras de los años sesenta y setenta: *Cambio estructural de la esfera pública* (1962) y *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado* (1973). El núcleo de esta teoría política puede resumirse en dos tesis. La primera afirma que el habla, el entendimiento lingüístico, puede cumplir funciones de *racionalización* del poder. Esta afirmación se basa en las premisas *cognitivistas* de la ética del discurso que hemos estudiado en páginas anteriores, y en concreto, se basa en la presunción de racionalidad de las deliberaciones públicas y de sus resultados. La segunda tesis, mucho más radical, afirma que esta función de racionalización apunta por sí misma a un orden social en el que desaparecen las coacciones sistémicas de la economía capitalista e, incluso, de la organización estatal como tal. Esta segunda tesis se basa, a su vez, en el supuesto *sociológico* de que los procesos de entendimiento pueden suprimir las relaciones de dominación y las coacciones sistémicas sin poner en peligro la integración social. Pues bien, la evolución posterior de la filosofía política de Habermas puede interpretarse como una renuncia creciente (aunque, en general, tácita) a esta segunda tesis y a la premisa sociológica que le subyace. Habermas abandona primero la idea regulativa (apenas formulada, a decir

---

<sup>80</sup> Cf. por ejemplo Habermas, "Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie", en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., p. 145.

verdad) de una integración social mediada exclusivamente por procesos de entendimiento que suprimiesen las relaciones de dominación política y apuntasen, por tanto, a la abolición del Estado como subsistema funcional diferenciado. No obstante, Habermas aún mantiene durante algún tiempo la tesis de que la extensión de los procesos de entendimiento a las instituciones políticas es incompatible a largo plazo con la pervivencia del *otro* gran subsistema funcional de la sociedad moderna: el mercado. Pero a partir de la *Teoría de la acción comunicativa*, también la diferenciación de la economía de mercado se presenta en sus escritos como irreversible, y la teoría política de Habermas abandona en lo sucesivo su intención original para reformularse en los términos, mucho más conformistas, de la “política deliberativa”, de la que nos ocuparemos en el apartado 4.4.

### *1. La esfera pública: racionalización y supresión del poder.*

La tesis de habilitación de Habermas, titulada *Cambio estructural de la esfera pública*<sup>81</sup> y publicada en 1962, es un estudio claramente deudor de la filosofía social de la primera Escuela de Frankfurt, y en particular de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Incluso la estructura argumentativa de la obra revela su filiación frankfurtiana: así como Adorno y Horkheimer presentan el proceso de racionalización de la cultura y la sociedad modernas como un proceso autodestructivo, que refuerza la opresión en lugar de eliminarla, así Habermas presenta el desarrollo de la esfera pública en la sociedad moderna como un proceso dialéctico, es decir, internamente

---

<sup>81</sup> Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, 1990. (En lo que sigue, citado como SÖ). La traducción española de este libro se titula *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1982. Este título me parece inadecuado por dos razones: en primer lugar, porque obviamente las expresiones “cambio estructural” e “historia y crítica” no significan lo mismo. Pero sobre todo, la expresión “opinión pública” no es una buena traducción del término alemán “Öffentlichkeit”. Si bien éste es un término que en alemán tiene varias connotaciones (y por tanto, permite varias traducciones no enteramente sinónimas), lo cierto es que no designa en primer término las *opiniones*, lo que el público opina, sino más bien el *espacio* en el que se forman e intercambian las opiniones del público, es decir, de los ciudadanos de una sociedad. Los términos “esfera pública” o “espacio público” (que prefirieron los traductores franceses de la obra, publicada como *L’espace publique*, París, 1978) son, por tanto, traducciones mucho más adecuadas. En estas páginas emplearé preferentemente la expresión “esfera pública”, porque corresponde a la expresión inglesa “*public sphere*”, que goza de mucha difusión en la literatura especializada; y también porque esta expresión permite captar mejor la distinción conceptual, introducida por Nancy Fraser y adoptada por el propio Habermas, entre esferas públicas *fuertes* (o institucionalizadas) y *débiles* (informales). Las connotaciones que parece tener “espacio público” en castellano (connotaciones de un espacio libre, franco, no regulado) sólo corresponderían, en rigor, a la esfera pública *débil*.

contradictorio. De acuerdo con la tesis central de este libro, en el capitalismo avanzado cabe reconocer ciertas tendencias al “desmoronamiento de la esfera pública”<sup>82</sup> que impiden que ésta ejerza su función política propia. Pero paradójicamente, estas tendencias no proceden de una *restricción* de la esfera pública, sino más bien de su propio despliegue: “mientras [la esfera pública] se amplía de un modo cada vez más grandioso, su función se hace cada vez más débil”.<sup>83</sup> Habermas localiza la causa principal de este desmoronamiento de la esfera pública a lo largo de los siglos XIX y XX en el intervencionismo estatal y en la expansión de los medios de comunicación de masas. Ambos procesos suponen un crecimiento considerable de “lo público”, tanto en el sentido de aquello que pertenece al Estado, como en el sentido de aquello que se muestra en público, en el espacio público, en la luz pública de los medios de comunicación.<sup>84</sup> Pero este crecimiento de la esfera pública implica al mismo tiempo una inequívoca pérdida de la función *política* que ésta tuvo desde sus orígenes, y que, de un modo muy general, podemos caracterizar como una función de *racionalización del poder*. A consecuencia de este proceso internamente contradictorio, la sociedad contemporánea presenta una esfera pública muy desarrollada, incluso hipertrofiada, pero que ya no es capaz de desempeñar su función normativa de racionalización del poder político.

Para nuestra argumentación, nos interesa ante todo comprender en qué consiste esta función de racionalización del poder que Habermas atribuye a la esfera pública. Para ello debemos señalar que Habermas limita su análisis a *un* tipo de esfera pública acotado con bastante precisión: la esfera pública *moderna y burguesa*. Con ello excluye de antemano otras formas de esfera pública de composición sociológica distinta, por ejemplo la esfera pública “plebeya” (compuesta por el “pueblo inculto”)<sup>85</sup> que se formó en Francia durante la etapa jacobina de la Revolución; o también la forma “plebiscitario-aclamativa de la esfera pública reglamentada”<sup>86</sup> típica de los regímenes totalitarios del siglo XX.<sup>87</sup> El contraste principal entre estas formas de esfera pública y

---

<sup>82</sup> Habermas, SÖ, pp. 267 y sigs.

<sup>83</sup> Op. cit., p. 57.

<sup>84</sup> Sobre las diversas acepciones del concepto de “lo público”, cf. N. Rabotnikof, *En busca de un lugar común*, México, 2005, introducción.

<sup>85</sup> Habermas, SÖ, p. 52.

<sup>86</sup> Loc. cit.

<sup>87</sup> Habermas nunca se ha interesado por la esfera pública totalitaria. En cambio, ha reconocido el interés que tiene para la teoría de la democracia la esfera pública “plebeya” o proletaria, así como la cultura popular. Cf. el prólogo de 1990 a la reedición de SÖ, pp. 17 y sigs. Sobre la esfera pública proletaria, cf. O. Negt / A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt, 1972.

el tipo que interesa a Habermas es el carácter *literario* o *letrado* de la esfera pública burguesa, frente al carácter respectivamente “iletrado” y “postliterario” de los otros dos tipos. El razonamiento político del público burgués se nutre de las informaciones que obtiene por medio de la *prensa escrita*, que al mismo tiempo sirve como vehículo para canalizar los debates políticos.

Pero más importante para la argumentación de Habermas es la diferenciación de la esfera pública moderna frente a formas históricamente anteriores, como las que corresponden a la *polis* griega y a la Edad Media feudal. A este respecto, es interesante el contraste entre el modelo de esfera pública que Habermas tiene en mente y los que analizan Hannah Arendt o Carl Schmitt. En *La condición humana*, Hannah Arendt caracteriza la esfera pública de la *polis* griega por contraste con la esfera doméstica y con el ámbito de la producción. Frente al reino doméstico de la necesidad, de las tareas asociadas a la reproducción de la vida que Arendt reúne bajo el término “labor”; y también frente al ámbito del “trabajo” o de la producción, el espacio público de la *polis* es el espacio de la “acción” propiamente humana, esto es: el espacio de la palabra, en el que los sujetos políticos se encuentran y debaten los asuntos de interés público excluyendo “todo lo meramente necesario o útil.”<sup>88</sup> La esfera pública de las ciudades griegas (al menos, en la estilizada versión de Hannah Arendt) excluía el debate en torno a asuntos de interés privado, y también excluía todos los asuntos relacionados con la subsistencia, la reproducción de la vida. De un modo un tanto esquemático, podríamos decir que quedaban fuera de la esfera pública de la *polis* griega las *negociaciones* entre intereses privados y las discusiones en torno a *cuestiones sociales*, mientras que la esfera pública moderna no excluye ninguno de estos dos temas. Al contrario: el tipo específicamente moderno de esfera pública surge precisamente cuando los intereses económicos, que en la Antigüedad pertenecían al ámbito de lo doméstico, de lo privado, llegan a hacerse socialmente relevantes. Esto sucede cuando la actividad económica rebasa el estrecho ámbito doméstico y se convierte en la forma predominante de interacción social.<sup>89</sup> La sociedad civil moderna es en su origen una sociedad *económica*,

---

<sup>88</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, 1993, p. 40. No es fácil saber, sin embargo, *de qué* se habla en la esfera pública cuando “lo necesario y útil” queda excluido por principio. Éste es un problema central de la teoría política de Arendt. Es muy interesante a este respecto el debate que mantuvo la autora con varios colegas (M. MacCarthy, C. B. Macpherson, R. Bernstein y A. Wellmer, entre otros), publicado en H. Arendt, *Ich will verstehen*, München, 2005, pp. 73-116, especialmente pp. 89 y sigs. Sobre esta cuestión cf. también S. Benhabib, “Models of Public Space: Hannah arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”, en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.), 1992.

<sup>89</sup> Habermas, SÖ, p. 77.

una sociedad de productores y comerciantes, y en consecuencia la producción y el comercio pasan a fomar el núcleo de los asuntos públicos.

La esfera pública moderna se distingue también de lo que Habermas llama la “esfera pública *representativa*”<sup>90</sup>, típica de la Edad Media. La sociedad feudal no distingue propiamente entre el ámbito privado de las clases dominantes y el espacio en el que se debaten los asuntos públicos. En consecuencia, su esfera pública está ocupada por *particulares* que exhiben su propio status (en el caso de la nobleza) o encarnan los símbolos de un poder carismático (en el caso de los representantes de la Iglesia). Esta esfera pública representativa se caracteriza por la importancia de los rituales y de los signos exteriores, por el protagonismo de un lenguaje retórico (frente al lenguaje argumentativo), y por la necesidad estructural de un público pasivo (el “pueblo”) al que, sin embargo, se priva de toda posibilidad de intervención. Habermas muestra que este tipo de esfera pública sobrevive a la Edad Media y se mantiene, e incluso se refuerza, en las cortes absolutistas, y por supuesto pervive aún hoy en algunas instituciones como la Iglesia católica. Precisamente es la versión eclesiástica de la esfera pública representativa la que defiende Carl Schmitt ya en el siglo XX. La “forma política” específica de la Iglesia católica consiste, para Schmitt, en la pervivencia de un concepto prepolítico (y premoderno) de representación, más próximo semánticamente a las representaciones teatrales que a la exposición y defensa razonada de intereses o puntos de vista. En las ceremonias de la Iglesia no se debaten asuntos públicos (como en la esfera pública de la Antigüedad griega) ni se negocian intereses privados (como en la esfera pública burguesa), sino que se *exhibe* el poder y el carisma de la institución mediante el despliegue de símbolos y comportamientos ritualizados. Carl Schmitt cifra en ello la superioridad de la Iglesia católica sobre el moderno Estado secularizado y sobre una sociedad civil que se articula en torno a las actividades de la producción y el intercambio.<sup>91</sup> Es más: Schmitt afirma que si las instituciones políticas modernas pueden reclamar todavía alguna autoridad, si pueden fundamentar de algún modo su

---

<sup>90</sup> Op. cit., p. 58 y sigs. Como ya vimos en relación con Durkheim (cf. *supra*, parte I, cap. 4.3), esta esfera pública es característica de las sociedades integradas a través de tradiciones y formas de solidaridad “mecánica”.

<sup>91</sup> C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Madrid, 2000, p. 23: La Iglesia “representa la *civitas humana*, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y la crucifixión de Cristo, representa al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho hombre en la realidad histórica. En su capacidad representativa radica su ventaja sobre una era de pensamiento económico.”

legitimidad, ello se debe a los restos que aún conservan de representatividad, en este sentido feudal o premoderno.<sup>92</sup>

Obviamente, Habermas no comparte con Carl Schmitt la tesis de que el principio medieval de la representación atraviesa la modernidad como única fuente (si bien cada vez más agotada) de legitimación política. Tampoco hace suya la imagen idealizada de la esfera pública de la Antigüedad que Hannah Arendt contraponen al mundo moderno. Con el final de la Edad Media, el surgimiento de la burguesía posibilita la formación de un nuevo tipo de esfera pública que posteriormente desarrollará nuevos principios de legitimación política. La formación del mercado y el Estado modernos son indisolubles de este proceso: el tráfico no sólo de mercancías, sino también de noticias comerciales a través de boletines escritos (que más tarde darán lugar a la prensa) establece una red de interacciones económicas y de flujos de información que discurren *al margen* del poder feudal. Simultáneamente, la racionalización de la administración del Estado favorece la permanencia de estas comunicaciones y genera un público destinatario del poder oficial.<sup>93</sup>

En un principio, esta sociedad civil emergente carece de pretensiones y funciones políticas. Se limita a constituir una esfera pública *literaria*, que se reúne en cafés, salones, teatros, clubs, etc., y que retiene aún, como “mundo elegante”, algunos elementos de la esfera pública representativa.<sup>94</sup> Sin embargo, la esfera pública literaria presenta desde el principio ciertos rasgos que serán decisivos para comprender su posterior función política. Existen importantes diferencias nacionales entre las formas y grados de institucionalización de la nueva esfera pública, pero todas las variantes comparten dos rasgos formales: el *igualitarismo* y el *universalismo* de las argumentaciones. En la cultura de la discusión literaria no importa el estatus. Las diferencias de poder social quedan, si no eliminadas, sí al menos neutralizadas,

---

<sup>92</sup> No obstante, los restos de representatividad feudal sólo aparecen ya en forma velada y contradictoria. Así, la legitimidad de las instituciones parlamentarias descansa, según Schmitt, en la representación [*Stellvertretung*] de los intereses de los electores; pero al mismo tiempo, se funda expresamente en *la voluntad del pueblo*, una abstracción que ya no se superpone exactamente a los intereses privados de los electores, y que más bien sugiere una concepción de las instituciones que regresa al concepto premoderno de representación [*Repräsentation*]: “El escueto sentido del principio representativo estriba en que los diputados son representantes [*Vertreter*] de todo el pueblo y por ello poseen una específica dignidad frente a los electores, pero ello sin que su dignidad deje de derivarse del pueblo (y no de los electores individuales.)” (C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, op. cit., p. 32.)

<sup>93</sup> Habermas, SÖ, p. 82.

<sup>94</sup> Esto no es sorprendente, si se tiene en cuenta que en estos salones coinciden todavía la burguesía ascendente y la nobleza en decadencia. Así, por ejemplo, en el salón de Rahel Varnhagen en Berlín, a finales del siglo XVIII. Cf. H. Arendt, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, 2000; H. Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, 2006, pp. 44-60.

suspendidas momentáneamente. Los salones y tertulias se orientan, pues, hacia “un público en principio irrestricto”,<sup>95</sup> y formalmente igualitario. Pero además, en los salones se problematizan y discuten *todos* los asuntos, incluidos los que antes eran intocables: la cultura se *profana* (al mismo tiempo que se convierte en mercancía).

Ahora bien, para Habermas este carácter igualitarista y universalista de la discusión pública literaria en relación con los participantes y las cuestiones tratadas no es un rasgo contingente, sino que refleja las estructuras mismas de la comunicación. En los cafés y salones emerge una nueva forma de integración social que ya no se funda en valores y tradiciones intocables, pero que tampoco está mediada por relaciones económicas o por el poder institucional del Estado. Empleando la terminología de la teoría sociológica posterior de Habermas, diríamos que la forma de integración social anticipada en la esfera pública literaria se sustrae a la integración normativa de las sociedades tradicionales, pero también a la integración *sistémica* que se impone en los nuevos subsistemas funcionalmente diferenciados. El principio de integración de esta emergente sociedad literaria es el desempeño discursivo de las pretensiones de validez que entabla todo hablante en cada uno de sus actos de habla. La teoría del lenguaje que Habermas desarrollará mucho después de haber escrito su tesis de habilitación, y que nosotros ya hemos analizado, permite comprender los rasgos de la esfera pública literaria. La comunicación y el razonamiento presentan, en efecto, una estructura constitutivamente igualitarista y universalista porque el hablante que con su acto de habla entabla una pretensión de verdad se dirige, lo quiera o no, al público potencialmente universal de todos los seres racionales; y porque, por otro lado, es imposible emitir un acto de habla con pretensión de validez sin asumir el compromiso de fundamentar dicha pretensión con argumentos, de tal modo que ninguna afirmación puede sustraerse, por principio y dogmáticamente, a la exigencia de fundamentación y a la posibilidad de la crítica. Por su propio sentido, las estructuras de la comunicación son contrarias a la exclusión de participantes y a la censura de temas.

Pues bien, este universalismo e igualitarismo tienen efectos políticos decisivos cuando se produce un cambio de función de esta esfera pública emergente. Cuando las cuestiones específicamente políticas, y en particular la *legitimidad del poder*, ingresan en el espacio de discusión de la esfera pública literaria, ésta trasfiere a la política su propias condiciones de aceptabilidad racional, es decir, *la publicidad, el universalismo y*

---

<sup>95</sup> Habermas, SÖ, p. 53. Para una crítica de esta opinión, cf. N. Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, op. cit.

*el igualitarismo*. Esto enfrenta directamente a la nueva esfera pública con al poder absolutista que, paradójicamente, había contribuido a su aparición:

“En la esfera pública burguesa se despliega una conciencia política que articula, contra el poder absoluto, el concepto y la exigencia de leyes generales y abstractas y que finalmente también aprende a afirmarse a sí misma, como opinión pública, como la única fuente legítima de estas leyes.”<sup>96</sup>

La esfera pública asume de este modo funciones de racionalización del poder político. Pero naturalmente, debemos interpretar el término “racionalización” en un sentido diferente, e incluso opuesto, al acuñado por Max Weber. La racionalización que trae consigo la esfera pública no significa un perfeccionamiento funcional de la administración del Estado, sino una creciente exigencia de fundamentación de la acción política en razones públicamente conocidas y compartidas por todos. Como ya vimos en páginas anteriores, el liberalismo y el republicanismo de los siglos XVII y XVIII articulan conceptualmente esta extensión de las estructuras de la comunicación a la legitimación del poder. Para Locke, el poder político sólo es legítimo en la medida en que se ejerce en el marco de lo que hoy llamaríamos el *imperio de la ley*, es decir, en el marco de leyes generales y públicas. Sólo de este modo es posible que las leyes cuenten con el consentimiento de los ciudadanos, que para Locke es condición necesaria de la legitimidad.<sup>97</sup> Cien años más tarde, Kant hará de la publicidad el criterio principal de la legitimidad del derecho, equivalente al imperativo categórico en el terreno de la moral: sin “la *forma de la publicidad*” “no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia.”<sup>98</sup>

Para nuestra argumentación, nos interesa subrayar un supuesto y algunas consecuencias de estas tesis de Habermas acerca de la función de racionalización que desempeña la esfera pública. En primer lugar, la idea de que la comunicación permite racionalizar el poder político en el sentido habermasiano (y *no* weberiano) del término

---

<sup>96</sup> Habermas, SÖ, p. 119.

<sup>97</sup> Cf. Locke, *Second Treatise on Civil Government*, op. cit., cap. 11.

<sup>98</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 381. Aunque no podemos detenernos aquí a examinar esta cuestión, la introducción del principio de publicidad en la filosofía política tiene implicaciones muy importantes para la totalidad de la filosofía práctica de Kant. En particular, el principio de publicidad favorece una reinterpretación discursiva del imperativo categórico: *también* en el ámbito de la moral la publicidad y el consenso podrían tomarse como condiciones de corrección de las normas. Cf. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986, pp. 43 y sigs.

presupone que la opinión pública acerca de cuestiones políticas no es irracional. La concepción de la legitimidad de Locke o de Kant parte también de este supuesto.<sup>99</sup> Para Habermas, el resultado de las deliberaciones públicas, del intercambio de argumentos entre los ciudadanos, tiene de su parte una *presunción de racionalidad*. Así pues, la idea de que la democracia o el consentimiento de los ciudadanos fundamenta la legitimidad del poder se apoya en la misma base sobre la que se asienta la teoría discursiva del derecho: una teoría ética *cognitivista* (en el sentido que hemos examinado en el capítulo 2) que afirma la presunción de racionalidad de los procesos deliberativos y de sus resultados. Sólo sobre la base de este supuesto puede atribuirse al habla, al entendimiento, a la comunicación, la capacidad de racionalizar el poder. Por el contrario, si se atribuye a la opinión del individuo en asuntos políticos un carácter irracional, o si se niega que las deliberaciones públicas conduzcan a resultados que puedan considerarse racionales, entonces la apelación a la legitimación democrática sólo podrá verse como un elemento de *distorsión* del funcionamiento del Estado, y como una fuente de *desintegración social*.<sup>100</sup>

El supuesto implícito en la tesis de que la esfera pública puede ejercer funciones de racionalización del poder es, pues, una posición cognitivista en filosofía moral. Pero más interesantes son las consecuencias políticas de esta concepción de la racionalización del poder. En efecto, la aplicación radical de este principio de racionalización democrática tendría como consecuencia la disolución de toda autoridad y de toda relación de poder. En última instancia, el principio de legitimación democrática es incompatible con el capitalismo y con el Estado burgués, e incluso con la forma estatal de dominación política como tal. Habermas señala, en primer lugar, la contradicción que existe entre la teoría *política* liberal y la teoría *económica* liberal, o entre el contenido normativo de la esfera pública burguesa y las exigencias funcionales del mercado que se forma a la vez que dicha esfera pública. El Estado liberal garantiza el imperio de la ley y asegura el espacio de acción (principalmente económica) de sujetos privados. Pero el principio de legitimidad democrática, indisociable del principio de publicidad y fundado en las estructuras de la razón comunicativa, contiene una fuerza explosiva que apunta más allá del orden social burgués que le dio origen.

---

<sup>99</sup> Ya sabemos, por otra parte, que ni Locke ni Kant eran precisamente demócratas radicales. Para Locke, sólo a los propietarios se les podía presuponer una opinión racional. Para Kant, el monarca ilustrado podía y debía *anticipar* la opinión racional de sus súbditos, puesto que quizás éstos no siempre serían capaces de opinar racionalmente. No obstante, podemos dejar aquí de lado estas matizaciones.

<sup>100</sup> Más adelante volveremos sobre esta cuestión comparando las tesis de Habermas con las que desarrolla el filósofo neohobbesiano R. Koselleck en *Kritik und Krise*, Frankfurt, 1973.

Habermas desarrolla esta tesis en la sección 11 de *Cambio estructural*.<sup>101</sup> De acuerdo con su argumentación, la evidente correspondencia funcional entre las libertades políticas burguesas y la economía burguesa de mercado se interrumpe cuando el principio de publicidad se convierte en la fuente de legitimidad. La idea de que las leyes y su aplicación *sólo* son legítimas en la medida en que cuentan, en palabras de Locke, con el “consentimiento de la sociedad” (es decir, con el consentimiento de una sociedad civil que se expresa a través de su esfera pública) no tiene una función económica reconocible. Dicho de otro modo: las libertades políticas no son funcionalizables por los imperativos del sistema económico en la misma medida en que lo son las libertades negativas que garantizan la autonomía privada de los miembros de una sociedad concebida como un mercado. Por eso las premisas normativas del Estado liberal conducen más allá de él, en la medida en que incorporan el principio de publicidad y de legitimidad democrática, que es a la vez uno de sus elementos esenciales y un cuerpo extraño.

En efecto, el principio de publicidad fuerza la transformación del Estado burgués en un Estado democrático, en el que los derechos de participación política están efectivamente generalizados. Las estructuras de la comunicación transfieren a la esfera pública un carácter constitutivamente universalista, abierto a la participación de todos los sujetos: “La esfera pública burguesa depende enteramente del principio de acceso universal. Una esfera pública de la que se excluye *eo ipso* a ciertos grupos no es sólo incompleta, sino que ya no es una esfera pública en absoluto.”<sup>102</sup> Dado que la pretensión de validez entablada en cada acto de habla se dirige a *cualquier* miembro de un público potencialmente universal, es decir, a todo ser racional; y dado que, correspondientemente, todo ser racional debe poder aceptar las razones que avalan dicha pretensión de validez, la esfera pública impide, por su propio sentido, las exclusiones. Ahora bien, la esfera pública *burguesa* contradujo este universalismo al admitir únicamente a los *propietarios*; es decir, al establecer la propiedad (junto con la cultura, el género, la etnia, etc.) como condición de acceso a la deliberación pública, a la participación política.

Pero más allá de esto, el principio de publicidad socava el orden social liberal de un modo mucho más radical. Pues en este principio está contenida la idea normativa de un orden social del que ha desaparecido no ya la dominación feudal o la burguesa, sino

---

<sup>101</sup> Habermas, SÖ, pp. 148 y sigs.

<sup>102</sup> Habermas, SÖ, p. 156.

*toda* dominación en general. Estas implicaciones políticas se siguen, una vez más, de las propias estructuras de la comunicación, que la esfera pública no hace otra cosa que materializar. Allí donde la acción social se funda en el *entendimiento*, en el acuerdo en torno a pretensiones de validez, queda eliminada no ya una forma particular de dominación, sino *toda* dominación. En *Cambio estructural* encontramos algunas de las formulaciones de Habermas que más claramente extraen estas consecuencias radicales del principio de publicidad:

“La opinión pública [es decir, la opinión compartida y formada en común mediante el libre intercambio de argumentos, JLL] no pretende ser, según su propia intención, ni una limitación del poder [*Gewalt*], ni un poder ella misma, ni tampoco la fuente de todos los poderes. Antes bien, en su elemento debe transformarse el carácter (...) de la dominación misma. La ‘dominación’ de la esfera pública es, según su propia idea, un orden en el que se disuelve la dominación en general. (...) El *pouvoir* como tal se somete a debate por una esfera pública que asume funciones políticas.”<sup>103</sup>

Así pues, el contenido normativo del principio de publicidad no apunta *sólo* a la abolición del poder feudal mediante el establecimiento del imperio de la ley. Tampoco apunta *sólo* hacia un orden social en el que la esfera pública esté efectivamente abierta a todos, en lugar de quedar monopolizada por una clase social, la burguesía. Más allá de esto, la idea de que la legitimidad de las leyes descansa en el consentimiento de todos los ciudadanos sugiere y exige la abolición de toda forma de dominación y de toda autoridad, y la generalización del entendimiento como mecanismo de coordinación social. Sugiere, en última instancia, la abolición de la forma misma de ley coercitiva y de la dominación política como tal, es decir, la abolición del Estado. La idea regulativa contenida en el principio de publicidad es la idea de lo que en *Facticidad y validez* Habermas llamará “socialidad comunicativa pura”: una forma de integración social enteramente y exclusivamente mediada por el entendimiento en torno a pretensiones de validez. Desde las premisas de la teoría de la racionalidad comunicativa, *éste* es el ideal de una sociedad verdaderamente emancipada.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Op. cit., pp. 152-153. Sobre este aspecto anarquizante de la teoría discursiva, cf. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1993, p. 26.

<sup>104</sup> Habermas, FG, 396. Esta idea de Habermas está anticipada en el ensayo de W. Benjamin “Zur Kritik der Gewalt”, publicado en W. Benjamin, *Angelus Novus*, Frankfurt, 1988, pp. 27 y sigs.

Pero naturalmente, la esfera pública burguesa no podía cumplir las ambiciosas exigencias de su propio principio de publicidad. Al ser indisociable de *una* clase social particular, esta esfera pública tenía que traicionar el universalismo del principio de publicidad para dar cabida únicamente a la burguesía como sujeto político. La función de las ideologías burguesas consiste en encubrir este incumplimiento. El análisis de Habermas enlaza aquí con la teoría marxista de las ideologías, pero de una forma muy peculiar y heterodoxa: para el Habermas de *Cambio estructural*, la filosofía política burguesa era, desde luego, ideológica, pero no porque sus principios normativos estuviesen al servicio de una determinada constelación de intereses de clase, sino porque ocultaban todo el alcance de su propio contenido normativo, y la imposibilidad de que éste se realizase en esa sociedad burguesa que por naturaleza era la suya. El Estado social resuelve parcialmente esta deficiencia del Estado liberal. Para el Habermas de *Cambio estructural*, el Estado social contribuye a realizar el contenido normativo de la esfera pública burguesa en la medida en que establece y garantiza universalmente las condiciones de igualdad que posibilitan una autonomía política no manipulada ni manipulable: “sólo así puede (...) el orden político permanecer fiel a esa idea que en otro tiempo invistió las instituciones del Estado de derecho burgués, la idea de una esfera pública que asume funciones políticas.”<sup>105</sup> Pero si el Estado social no ha de limitarse a suplantar la *monetarización* de la sociedad por su *burocratización* (o a suplantar la manipulación económica de la esfera pública por su administración burocrática), su extensión debe ir acompañada por la democratización interna del propio sistema político. Esta democratización se lograría mediante la articulación de un “proceso *crítico* de comunicación pública” que recorriese las instituciones del Estado.<sup>106</sup> Empleando una terminología que Habermas sólo hará suya varios años después, diríamos que las sociedades complejas, funcionalmente diferenciadas, no pueden suprimir la dominación política (supresión a la que, sin embargo, apunta por sí misma la idea de una interacción mediada por procesos de entendimiento); pero sí pueden intentar su democratización mediante la institucionalización de procesos

---

<sup>105</sup> Habermas, SÖ, p. 331. En los términos de la distinción entre autonomía privada y autonomía pública que Habermas manejará sistemáticamente en obras muy posteriores, diríamos que la realización de la autonomía pública inspirada en la esfera pública burguesa requiere una correspondiente transformación igualitarista de las condiciones de la autonomía privada. Así, en el libro de 1962 formarían el núcleo normativo del Estado democrático de derecho esos derechos sociales que, como ya vimos, en *Facticidad* y *validez* ocuparán una posición muy secundaria respecto de las restantes categorías de derechos. Sobre la transformación del sentido de los derechos liberales y la preeminencia de los derechos sociales en el Estado social, cf. SÖ, pp. 326 y sigs.

<sup>106</sup> Op. cit., p. 338.

discursivos democráticos *en el interior* del sistema político. De acuerdo con el análisis de esta primera obra de Habermas, éste sería el único modo en que es posible *racionalizar* el poder, en un sentido de este término que no se identificase con un mero perfeccionamiento funcional.

## 2. Democracia y capitalismo: la teoría de las crisis de legitimación.

La argumentación de Habermas en el estudio sobre la esfera pública comparte con los textos políticos del primer Marx la convicción de que la realización de los principios normativos del liberalismo, entre los que Habermas incluye como elemento esencial el principio de publicidad, implica la supresión del propio orden liberal.<sup>107</sup> Toda esta argumentación se basa, además, en la tesis de que los procesos de entendimiento suprimen las relaciones de dominación, sin que ello implique que tengan también efectos socialmente *desintegradores*. Pues bien, la filosofía política de Habermas en las décadas siguientes puede interpretarse como un progresivo reconocimiento de estos efectos desintegradores de la comunicación. No obstante, algunas de las conclusiones más radicales del estudio sobre la esfera pública perviven durante bastante tiempo en los escritos posteriores de Habermas. Así, en el libro *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado* (1973) Habermas ya no sostiene que la expansión consecuente del principio de legitimidad democrática, o de una forma de integración social basada enteramente en el entendimiento lingüístico, apunta a la supresión del Estado o de la dominación política como tal. Pero mantiene aún la posibilidad, concretada incluso en un pronóstico sociológico, de un colapso del capitalismo debido, precisamente, a su incompatibilidad con la democracia. Si no es posible la abolición del Estado, al menos el mercado debería quedar sometido a un control político si la sociedad se organizase de un modo realmente democrático.

El pronóstico de un colapso del capitalismo se basa en las paradojas del Estado social o del Estado del bienestar, cuyo análisis aborda Habermas ya en la segunda parte del estudio sobre la esfera pública. De acuerdo con Habermas, el intervencionismo estatal que se inicia a finales del siglo XIX socava progresivamente la premisa

---

<sup>107</sup> Para esta cuestión en Marx, cf. sobre todo “Zur jüdischen Frage” y “Kritik der Hegelschen Staatsrechts”, en: K. Marx, *Frühe Schriften*, vol. 1, Stuttgart, 1962.

sociológica que posibilitó la aparición de la esfera pública burguesa: la división de Estado y sociedad. Las fuerzas sociales se organizan políticamente (en sindicatos, partidos de masas, etc.) y el Estado adopta una legislación social que traslada al sistema político tareas que hasta entonces pertenecían al ámbito privado o doméstico. El Estado social pone en marcha, pues, un “proceso recíproco de socialización del Estado y de estatización de la sociedad.”<sup>108</sup> Ambos aspectos de este proceso resultan, en principio, prometedores desde el punto de vista de la democracia: la “socialización del Estado” significa que ingresan en el ámbito de la discusión política y de la gestión estatal los intereses de esa clase proletaria a la que Locke o Kant dejaban fuera de la esfera pública. Y por otra parte, la “estatización de la sociedad”, o la progresiva desaparición de la distinción entre las esferas de lo público y lo privado, permite legislar contra la explotación y las desigualdades del ámbito del trabajo y de la esfera doméstica, hasta entonces invisibles para el sistema político. Pero la realidad histórica está lejos de confirmar estas expectativas vinculadas al Estado social, pues si bien la creciente intervención estatal incrementa el número de asuntos políticamente relevantes, susceptibles y necesitados de un tratamiento legitimado democráticamente, *al mismo tiempo* la esfera pública se transforma cada vez más en un espacio funcionalizado por el mercado y manipulado por el propio sistema político. Lo primero se debe al aumento del nivel de vida de las masas, favorecido por el propio Estado social; lo segundo, a la intervención estatal que intenta producir administrativamente su propia base de legitimación. Empleando la terminología posterior de Habermas, diríamos que la extensión del Estado social contribuye a la *colonización* de la esfera pública por parte del mercado y del Estado. Desde el siglo XIX se produce, así pues, esa dialéctica de la esfera pública a la que ya nos hemos referido: el Estado social y la democracia de masas aumentan el espacio público, pero le privan al mismo tiempo de sus funciones políticas propias.<sup>109</sup>

Aunque este “desmoronamiento de la esfera pública” es un fenómeno complejo, para nuestros propósitos tiene importancia sobre todo en qué medida la esfera pública se torna cada vez más incapaz de *racionalizar* la dominación política. Esta incapacidad se debe, según Habermas, a la involución de las estructuras de la comunicación. En la sociedad de masas la prensa (que en 1962 Habermas analizaba como el principal medio

---

<sup>108</sup> Habermas, SÖ, p. 183.

<sup>109</sup> Op. cit., p. 326. Cf. también el pasaje de la Introducción (p. 57) ya citado: “Mientras la esfera pública se expande cada vez más grandiosamente, su función pierde cada vez más fuerza.”

de comunicación) sufre un proceso regresivo, que la devuelve en cierto modo a sus orígenes prepolíticos, cuando se trataba de un vehículo de información exclusivamente *comercial* entre los integrantes de la emergente clase burguesa o capitalista. Una prensa cada vez más comercializada y puesta al servicio de intereses empresariales contribuye de manera decisiva a “transformar la esfera pública en un medio de publicidad”,<sup>110</sup> en el sentido de la publicidad comercial. Y al extenderse a las instituciones políticas, esta esfera pública comercial favorece una segunda forma de regresión que conduce, en cierto modo, no ya a los albores prepolíticos de la sociedad civil capitalista, sino a estadios incluso anteriores, que reproducen la forma específicamente *representativa* de la esfera pública feudal. Habermas acuña en este punto una expresión verdaderamente afortunada: la descomposición de la esfera pública política conduce a su *refeudalización*. En el capitalismo avanzado, el espacio público político queda nuevamente ocupado por personas *privadas* que, o bien ofrecen sus propias historias personales como mercancías, o bien ofrecen como mercancías las opciones políticas que representan. Éstas resultan más o menos atractivas para el consumidor político en función del carisma de los líderes, es decir, en función de su capacidad de *representarlas* simbólicamente. Pero aquí el término “representar” no alude a la capacidad de defenderlas argumentativamente, sino más bien a esa capacidad de representación casi teatral que consiste en encarnarlas simbólicamente de una manera que resulte atractiva para un público pasivo. Como se ve, este análisis no podría estar más cerca del espíritu de la primera Escuela de Frankfurt: la colonización capitalista de la esfera pública hace aflorar en la sociedad moderna los rasgos de las sociedades arcaicas. En su esfera pública, el capitalismo avanzado exhibe de nuevo el primitivismo de la sociedad feudal:

“A medida que se configura mediante *public relations*, la esfera pública burguesa recupera ciertos rasgos feudales: los “oferentes” despliegan su oferta con gran ostentación ante sus dóciles clientes. La publicidad remeda ese aura del prestigio personal y la autoridad sobrenatural que en otro tiempo confería la esfera pública representativa.”<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Op. cit., p. 284.

<sup>111</sup> Habermas, SÖ, p. 292. Sobre la sensibilidad de la Escuela de Frankfurt para la presencia de lo arcaico en lo moderno, cf. J. Muñoz, “El lado oscuro de la Modernidad”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, 2002, p. 95.

No obstante, la manipulación y la regresión de la esfera pública están sujetas a limitaciones estructurales. Así lo muestra Habermas en su más importante estudio sociológico de la década siguiente, y de un modo tan enfático que incluso le permite predecir el colapso de la sociedad capitalista avanzada debido, precisamente, a la imposibilidad de fundamentar los principios de organización de esta sociedad en la esfera pública política; o lo que es lo mismo, debido a su *déficit estructural de legitimación democrática*. Ésta es la tesis central de *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado*, obra que reformula la teoría marxista de las crisis económicas. Como es sabido, la teoría económica de Marx afirma que el capitalismo entraña contradicciones internas irresolubles que permiten pronosticar a la larga su colapso. La raíz del carácter históricamente condicionado y transitorio del capitalismo debe buscarse en la contradicción entre la creciente socialización de la producción, exigida por el desarrollo de las fuerzas productivas, y la pervivencia, en el nivel de las relaciones de producción, de la apropiación privada de la riqueza socialmente producida. Al igual que sucede con los modos de producción históricamente anteriores, cuando las fuerzas productivas alcanzan un determinado grado de desarrollo, las relaciones de producción capitalistas dejan de favorecer este desarrollo y pasan a convertirse en trabas. En ese momento se impone funcionalmente una *transformación* del modo de producción, con independencia de la cuestión (muy debatida en el pensamiento marxista) de si esta transformación, que implica el paso del capitalismo al socialismo, ha de suceder de forma casi automática, condicionada por factores meramente económicos o tecnológicos, o bien mediante una revolución política protagonizada por el proletariado.<sup>112</sup>

Para nuestros propósitos, no necesitamos adentrarnos en los detalles de la teoría marxista de las crisis económicas. Únicamente nos interesa resaltar que, de acuerdo con esta teoría, las crisis obedecen a características estructurales del modo de producción capitalista como tal, y no a factores más o menos circunstanciales o contingentes. De ahí que las crisis permitan anticipar, a un plazo más o menos largo, el hundimiento de la economía capitalista y su transformación socialista. Pues bien, la teoría de las crisis que desarrolla Habermas comparte algunos supuestos de esta teoría marxista. También en la teoría de Habermas son los problemas económicos los desencadenantes de las

---

<sup>112</sup> Sobre la teoría marxista de las crisis económicas, cf. P. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, 1970.

transformaciones sociales, y también para Habermas las crisis obedecen a contradicciones estructurales del propio capitalismo.<sup>113</sup> Pero Habermas concibe las crisis que conducen a una transformación social como crisis *políticas*, y no como crisis económicas, aunque sean éstas las que en última instancia desencadenan las primeras. El sociólogo Claus Offe, que en los años setenta desarrolló junto con Habermas la teoría de las crisis de legitimación, expone del siguiente modo esta diferencia con el marxismo clásico: la teoría de las crisis de legitimación “amplía el campo de visión de las teorías tradicionales de la crisis económica en la medida en que ya no retrotrae los orígenes de las crisis a la dinámica de la esfera de producción exclusivamente. En vez de ello, explica las crisis haciendo referencia a la incapacidad del sistema político para prevenir y compensar crisis económicas”<sup>114</sup>. Al menos en la fase avanzada del capitalismo, no cabe esperar que el desencadenante de una transformación social profunda sea una crisis económica, sino una crisis de *legitimación política*. Ahora bien, ¿en qué consisten las crisis de legitimación?

Para responder a esta pregunta, es necesario tener presente la función del Estado en la fase avanzada del capitalismo. En efecto, el capitalismo avanzado se define por la intervención activa del Estado en la regulación de los procesos económicos. Este intervencionismo estatal apunta a corregir los efectos negativos del capitalismo mediante políticas de redistribución de la riqueza que pueden interpretarse como limitaciones a los intereses del capital, pero también (en una lectura quizás menos optimista) como concesiones destinadas a desactivar posibles conflictos sociales capaces de poner en peligro la estabilidad del sistema.<sup>115</sup> Ahora bien, la intervención estatal en el proceso económico introduce un elemento extraño a la sociedad de mercado. Este elemento extraño es una *necesidad estructural de legitimación*. La regulación estatal, en efecto, amplía los ámbitos sociales en los que la interacción ya no

---

<sup>113</sup> Habermas, RHM, p. 37: “El análisis de la dinámica de desarrollo [de la sociedad, JLL] parte de un enfoque ‘materialista’ en la medida en que hace referencia a problemas sistémicos *que generan crisis* en el ámbito de la producción y la reproducción”.

<sup>114</sup> C. Offe, *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid, 1990, p. 71.

<sup>115</sup> Sobre las funciones del Estado en el capitalismo avanzado, cf. Habermas, LS, 52-54; C. Offe, *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, op. cit., pp. 66-71; C. Offe, “Spätkapitalismus”, en: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972; P. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, op. cit., cap. XII. De acuerdo con Sweezy, la interpretación que Marx hace de la legislación inglesa sobre la jornada laboral en el primer volumen de *El Capital* muestra ejemplarmente cómo interpretar las “conquistas” de los trabajadores en clave funcionalista, es decir, como mecanismos del propio sistema capitalista destinados a prevenir conflictos potencialmente destructivos. Por lo demás, el hecho de que el Estado social europeo se haya desmoronado en cuanto ha desaparecido la amenaza *real* que constituía el bloque soviético parece avalar esta visión pesimista de lo que en su momento parecieron verdaderas conquistas normativas de las luchas sociales.

está regulada por el mercado, sino que queda en manos de la administración. Pero a diferencia del mercado, la administración está necesitada de legitimación.<sup>116</sup> Por eso en el capitalismo avanzado la necesidad de legitimación es mucho mayor que en las fases anteriores del capitalismo. Habermas expresa esta circunstancia de este modo: “el reacoplamiento del sistema económico al sistema político, que en cierto modo repolitiza las relaciones de producción, crea por otra parte una necesidad reforzada de legitimación.”<sup>117</sup>

Pues bien, esta necesidad de legitimación pone en peligro la estabilidad del sistema social, porque, de acuerdo con Habermas y Offe, es *imposible* cubrirla. Y ello por dos razones: por el carácter internamente contradictorio de las funciones que debe cumplir el Estado social; y por la ineficacia, a largo plazo al menos, de los recursos ideológicos que deberían encubrir esta contradicción. Es, en primer lugar, internamente contradictoria la tarea de paliar los efectos negativos del modo de producción capitalista manteniendo intacto el principio fundamental de dicho modo de producción, esto es, la propiedad privada y la extracción de plusvalía.<sup>118</sup> A consecuencia de esta contradicción, el Estado de bienestar se encuentra siempre en un equilibrio inestable, puesto que ni puede permitir ya que el sistema económico se autorregule de acuerdo con un principio de intercambio que neutralice las exigencias de legitimación, ni puede tampoco iniciar la transformación del capitalismo que se seguiría, consecuentemente, de los principios que justifican su propia intervención en la economía. Dicho en otros términos: el Estado de bienestar no puede llevar hasta el final el principio de legitimación de sus intervenciones reguladoras, pero tampoco puede renunciar a éstas. Como consecuencia de estos imperativos contradictorios, la política del Estado de bienestar oscila

---

<sup>116</sup> Como ya mostramos a propósito del problema de la integración social (cf. *supra*, parte I, cap. 3.2), a diferencia de las interacciones sociales reguladas exclusivamente por el principio del intercambio económico, el *poder* político está constitutivamente necesitado de legitimación. De acuerdo con Offe (cf. *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, op. cit.), la progresiva reducción del principio de intercambio como principio de integración social era reconocible (en los años 70) en todos los sectores en los que se organiza la fuerza de trabajo: en los subsidios y medidas fiscales, en el crecimiento de la burocracia y de las instituciones estatales, etc. En el ámbito empresarial, menos regulado administrativamente, las organizaciones sindicales cumplían indirectamente esta función de politización de la asignación de recursos, puesto que también aquí la fijación de los salarios dejaba de responder a principios estrictamente mercantiles para convertirse en el resultado de negociaciones.

<sup>117</sup> Habermas, LS, p. 54.

<sup>118</sup> C. Offe expone de este modo esta contradicción: “Si bien [el Estado, JLL] debe organizar las consecuencias sociales disfuncionales de la producción privada, se supone que la política estatal no debe lesionar el primado de la producción privada”. C. Offe, *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, op. cit., p. 71; cf. también p. 58.

permanentemente entre la intervención y la abstención.<sup>119</sup> Aunque con intenciones políticas muy distintas, esta descripción coincide con la descripción que hace Luhmann, y que ya conocemos,<sup>120</sup> del paradójico y arbitrario modo de actuar de un Estado de bienestar sometido a exigencias virtualmente infinitas.

Ahora bien, esta contradicción del Estado de bienestar no es visible ordinariamente. Queda encubierta por medio de diversas estrategias de planificación ideológica procedentes de la administración: por ejemplo, la personalización de los problemas sociales o la apelación a sentimientos, símbolos compartidos, asociaciones inconscientes, y técnicas publicitarias que garantizan la cohesión social.<sup>121</sup> Sin embargo, Habermas sostiene que la eficacia de estas estrategias es limitada, puesto que es imposible manipular los recursos de legitimación más allá de ciertos límites, que acaso es imposible precisar *a priori*, pero que no por ello son irreales:

“El espacio de manipulación está muy estrechamente limitado, pues el sistema cultural se comporta de un modo peculiarmente resistente en relación con los controles administrativos: no hay una producción administrativa de sentido. La producción comercial y la planificación administrativa de símbolos agota la fuerza normativa de las pretensiones de validez contrafácticas. La procuración de legitimación es autodestructiva tan pronto como se reconoce el *modus* ‘procuración’”<sup>122</sup>.

En estos límites estructurales está la clave de la teoría de las crisis de Habermas. La legitimación de la dominación política en el capitalismo avanzado se hace imposible a la larga, debido a que el sistema político no es capaz, más allá de ciertos límites, de producir artificialmente la legitimación que necesita. Como ya sabemos, la cultura política moderna heredera de la Ilustración, “postmetafísica”, secularizada e individualista, ya sólo admite el consentimiento democrático como principio de legitimación de las leyes y las instituciones políticas. No podrían reemplazar este consentimiento los discursos correspondientes a otras figuras de pensamiento (cosmológicas, religiosas u ontológicas) que sirvieron para legitimar el poder en épocas pasadas, o que aún lo hacen en culturas que no han atravesado un proceso de

---

<sup>119</sup> Op. cit., pp. 58-59: “Un poder estatal sometido a exigencias contradictorias de esta índole no puede determinar sus propias estrategias por un consenso de ciudadanos ni mediante cálculo tecnocrático: sus acciones oportunistas no pueden ser ni voluntarias, ni calculadas.”

<sup>120</sup> Cf. *supra*, parte I, cap. 6.1.

<sup>121</sup> Habermas, LS, p. 99.

<sup>122</sup> Loc. cit.

racionalización comparable a la Ilustración europea. Ahora bien, Habermas sostiene que el principio que subyace al modo de producción capitalista es incompatible con la legitimidad democrática. La contradicción fundamental del capitalismo, es decir, la contradicción inherente a la apropiación privada del producto del trabajo social (“una producción social que se realiza con miras a intereses no universalizables”)<sup>123</sup> impide *por principio* que este modo de producción pudiera legitimarse en un discurso público en el que todos los ciudadanos, en tanto que participantes en el proceso productivo, decidiesen libremente, sin amenazas manifiestas ni formas de poder social encubiertas, el modo de organizar sus instituciones y su sociedad.<sup>124</sup> Así, y a diferencia de lo que supone la teoría marxista de las crisis, la contradicción fundamental del capitalismo no permite prever su colapso económico, *pero sí su colapso político*: la imposibilidad de legitimar en la esfera pública el modo de producción capitalista ha de desencadenar finalmente su hundimiento.

Naturalmente, en seguida se plantea una objeción obvia contra esta teoría, que incluso en su contexto, los años setenta del siglo XX, parece exageradamente optimista por lo que respecta a las perspectivas de una transformación social radical. Si el capitalismo se sustenta en un principio de apropiación del producto del trabajo social no susceptible de legitimación democrática (o como también podríamos decir, simplificando y agudizando un tanto el argumento de Habermas, si el capitalismo *es inmoral*), hay que preguntarse cuál es la causa de su pervivencia; es decir, por qué mantiene su estabilidad a pesar de su ilegitimidad, siendo así que la legitimación es una condición necesaria de la estabilidad de los órdenes sociales. Pues bien, Habermas responde a esta pregunta señalando un rasgo común a todas las sociedades de clases: todas ellas se dotan de alguna forma de pseudo-legitimación, y garantizan así la estabilidad social “mediante la violencia estructural, es decir, mediante el hecho de que la distribución asimétrica de las posibilidades legítimas de satisfacción de las necesidades está fijada en un sistema de normas que encuentra acatamiento [*Nachachtung*]”.<sup>125</sup> En el caso del capitalismo avanzado, este acatamiento se logra mediante la represión sistemática de los discursos políticos que deberían tematizar y someter al criterio del consentimiento general el principio de organización del

---

<sup>123</sup> Op. cit., p. 98.

<sup>124</sup> Para Habermas, éste no es un problema exclusivo del capitalismo, sino de todas las sociedades de clases. Cf. Habermas, LS, p. 132: “Dado que su reproducción se basa en la apropiación privilegiada de la riqueza socialmente producida, todas las sociedades de clases deben resolver el problema de distribuir el producto social desigualmente, y sin embargo legítimamente.”

<sup>125</sup> Habermas, LS, p. 132.

capitalismo. Esta represión se completa, además, con la generalización de lo que Habermas llama “expectativas orientadas por valores de uso”,<sup>126</sup> es decir: con la generalización de compensaciones económicas o servicios estatales. La primera de estas estrategias exige desviar la atención de los ciudadanos tanto como sea posible de las cuestiones políticas, y orientarla hacia las aspiraciones privadas relacionadas con la vida familiar y la carrera profesional. Un “espacio público despolitizado” (cuyo reverso es un “privatismo civil asegurado estructuralmente”)<sup>127</sup> es, pues, condición necesaria para la estabilización de las sociedades capitalistas avanzadas. Pero esta represión sistemática de un cuestionamiento público y democrático del principio de organización del capitalismo sólo es eficaz con la ayuda de la segunda estrategia mencionada: la compensación del déficit estructural de legitimidad mediante la distribución compensatoria de bienes y servicios. Ésta es, según Habermas, exactamente la función que cumple el Estado del bienestar en el capitalismo avanzado, y ésta es también la razón por la que su intervención parece imprescindible para la pervivencia de este modo de producción.

La *pesudolegitimación por compensación* es, por tanto, la única estrategia de estabilización social a la que puede recurrir el capitalismo avanzado, pero su eficacia depende enteramente de la posibilidad de cumplir en un grado suficiente las expectativas compensatorias que exige la ciudadanía despolitizada y orientada hacia el consumo, la vida privada en el entorno familiar, y la realización de objetivos profesionales.<sup>128</sup> Así pues, cuando el Estado ya no es capaz de garantizar esas compensaciones, pierde también la capacidad de encubrir su propia falta de legitimidad. En este punto la teoría de las crisis de legitimación enlaza de nuevo con la teoría marxista clásica de las crisis económicas. Habermas distingue cuatro tipos o “tendencias” a la crisis características del capitalismo avanzado.<sup>129</sup> Junto a las crisis *económicas*, Habermas distingue las crisis de *racionalidad*, que se producen cuando la administración del Estado se revela incapaz de cumplir sus cometidos; las crisis de *motivación*, en las que pierden su capacidad de persuasión las ideologías dominantes, funcionalmente eficaces (en el caso del capitalismo avanzado, el “privatismo civil” o la orientación hacia objetivos familiares y profesionales); y finalmente las crisis de

---

<sup>126</sup> Op. cit., p. 104.

<sup>127</sup> Op. cit., p. 84. Sobre esto cf. también el ensayo de Habermas “Über einige Bedingungen der Revolutionierung spätcapitalistischer Gesellschaften”, en: *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973; y también, naturalmente, el estudio sobre la esfera pública.

<sup>128</sup> Habermas, LS, p. 106.

<sup>129</sup> Op. cit., pp. 50 y sigs.

*legitimidad* que ponen definitivamente en peligro la estabilidad del sistema al provocar un cuestionamiento público de los principios fundamentales de la organización social. Pues bien, una crisis económica suficientemente aguda podría provocar una reacción en cadena en los restantes niveles: el Estado sería incapaz de cumplir las expectativas compensatorias de los ciudadanos (es decir, se produciría una crisis de *racionalidad*); esto suspendería la orientación “privatista” de los ciudadanos (crisis de *motivación*) y podría provocar una repolitización del espacio público que condujese a una problematización democrática del principio de organización del capitalismo, esto es, la apropiación privada del producto del trabajo social. Y por hipótesis, si este debate tuviese lugar en condiciones suficientemente aproximadas a las condiciones ideales de simetría y neutralización del poder social que establece la teoría de la racionalidad comunicativa, el principio de organización capitalista *no podría* ser objeto de consenso racional, y por tanto se revelaría como moralmente rechazable y políticamente ilegítimo.

Por lejano que nos suene hoy este planteamiento (y desde luego, suena muy lejano), en 1973 Habermas sostenía que de una previsible crisis de legitimación del Estado del bienestar cabía esperar el colapso del capitalismo. A la larga una crisis de este tipo no podría dejar de tener lugar, salvo que tuviera éxito una última estrategia de autoconservación del sistema capitalista, consistente en eliminar totalmente la integración social mediada por normas respaldadas por el consentimiento racional de quienes deben cumplirlas. A largo plazo, el capitalismo avanzado sólo podría o bien provocar un cuestionamiento democrático que conduciría por sí mismo a la introducción de un nuevo modo de producción (socialista); o bien conservarse sustituyendo enteramente la integración social por una integración a través de *medios de control* (como el poder o el dinero) que eliminasen la base normativa de la acción social. La alternativa es, pues, el socialismo democrático o la sociedad totalmente cosificada que describe la teoría de sistemas de Luhmann. En 1973, Habermas lo afirmaba en la forma de un pronóstico explícito:

“A la larga (...) sólo es posible evitar una crisis de legitimación o bien transformando las estructuras de clase latentes en el capitalismo avanzado, o bien eliminando la necesidad de legitimación a la que se encuentra sometido el sistema administrativo. Pero esto, a su vez, sólo

podría lograrse disponiendo de otro modo la integración de la naturaleza interna en general, es decir, desacoplándola de las normas necesitadas de justificación”.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Habermas, LS, p. 130.

#### 4.4. La irreversibilidad de la diferenciación sistémica y la “política deliberativa”.

##### 1. Cambio de función de la esfera pública en Facticidad y validez.

Como hemos visto en las páginas anteriores, en los años setenta Habermas sostenía que las contradicciones internas del capitalismo avanzado conducirían a la sociedad ante la disyuntiva de un socialismo democrático o alguna forma de integración social que suprimiese e imposibilitase los procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez. Es la sociedad de Luhmann, la sociedad totalmente cosificada por medios sistémicos, la que mejor representa esta última posibilidad. El proyecto político de las primeras obras de Habermas plantea, pues, una alternativa entre el socialismo democrático o la completa cosificación social. Esta alternativa es excluyente al menos a largo plazo, más allá de esa organización política de compromiso que es el Estado del bienestar. Pero más que ser un pronóstico sociológico, el socialismo democrático tiene un fundamento normativo en las premisas de la ética del discurso y de la teoría de la racionalidad comunicativa. La democracia institucionaliza el criterio de corrección normativa que establece la ética del discurso en la medida en que hace depender la legitimidad del poder del consentimiento de todos los ciudadanos; y el socialismo es una consecuencia del principio de legitimación democrática, dado que el capitalismo *no* puede considerarse susceptible de legitimación democrática.<sup>131</sup> Si, pese a todo, cuenta con alguna lealtad de masas, ello sólo puede deberse a la violencia estructural de las democracias capitalistas, que omiten o reprimen sistemática y veladamente la discusión pública en torno a los principios de organización de la sociedad. Pese a su radicalidad, estas tesis de Habermas se limitan a llevar hasta el final el principio de legitimidad democrática: si se eliminase la violencia estructural de las sociedades capitalistas avanzadas (un proceso que podría desencadenarse por una fuerte crisis económica) y se establecieran las condiciones en las que la esfera pública pudiese cumplir realmente, sin distorsiones, su función específica de *racionalización del poder*

---

<sup>131</sup> Cf. también Habermas, TKH II, pp. 506 y sigs.

(es decir, su función de someter el poder a las *razones* de la esfera pública), entonces la economía capitalista e incluso el Estado (o al menos, el Estado “burgués”) quedarían suprimidos (o al menos, radicalmente transformados). Así, el escrito de 1962 sobre la esfera pública y su continuación en *Problemas de legitimación en el capitalismo avanzado* comparten el supuesto de que la comunicación permite establecer formas de integración social libres de dominio; y también comparten la tesis, sin duda mucho más arriesgada, de que es sociológicamente posible la expansión de la acción comunicativa como principio de integración a ámbitos centrales de la sociedad, como son el sistema económico y las instituciones del Estado.

Pues bien, Habermas abandona estos supuestos en sus obras posteriores. En este cambio de punto de vista influye, por supuesto, la apropiación de las tesis de Max Weber y de la teoría sociológica de sistemas de Parsons y Luhmann a través del estudio que Habermas dedica a estos autores en la *Teoría de la acción comunicativa*. Pero tampoco son ajenos al ulterior desarrollo de la filosofía política de Habermas los importantes acontecimientos históricos de finales de los años ochenta. Hay dos textos cruciales a este respecto, y la fecha de su publicación no es en absoluto insignificante. En 1990, es decir, en pleno colapso de los regímenes comunistas de la Europa del este tras la caída del muro de Berlín, Habermas publica un ensayo sobre el significado del socialismo tras la caída del régimen soviético, y escribe una nueva introducción para la reedición del estudio sobre la esfera pública.<sup>132</sup> Estos textos, algunas de cuyas tesis encontrarán un desarrollo sistemático en *Facticidad y validez*, establecen una premisa básica del pensamiento político posterior de Habermas: la tesis de que la economía y el Estado no pueden someterse a un control democrático más allá de ciertos límites relativamente estrechos sin que ello provoque efectos disfuncionales. El modelo soviético muestra ejemplarmente las consecuencias fatales del control político del sistema económico :

“La bancarrota del socialismo de Estado que hoy observamos ha confirmado una vez más que no se puede invertir a voluntad la polaridad de un sistema económico moderno y regulado por el mercado, *pasando del dinero al poder administrativo y la formación democrática de la voluntad*, sin poner en peligro su capacidad de rendimiento.”<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Habermas, “Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heisst Sozialismus heute?”, en: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, 1990; Habermas, SÖ, Introducción a la nueva edición (1990).

<sup>133</sup> Habermas, SÖ, Introducción a la nueva edición (1990), p. 27. (El subrayado es mío.)

En otras palabras: el control del sistema económico por parte del sistema político y la democratización de los procesos de producción e intercambio son irrealizables en sociedades complejas y funcionalmente diferenciadas. Esta convicción obliga a Habermas a abandonar definitivamente las expectativas de un socialismo democrático que recorrían aún sus escritos políticos de los años sesenta y setenta. En lo sucesivo, su concepción de la democracia aparecerá disociada de sus primeras y muy enfáticas implicaciones igualitaristas y socialistas. Y por supuesto, aún más utópico y sociológicamente insostenible debe parecer ahora el proyecto de revertir el proceso de diferenciación sistémica para reemplazar también el *poder político* por una forma de integración mediada *sólo* por el entendimiento lingüístico, generalizada a todos los ámbitos de acción social. La diferenciación social y la formación de sistemas funcionales obliga a renunciar a la idea de una democracia directa, es decir, no representativa y apenas institucionalizada, o de una democracia en la que las instituciones se mantuviesen “en el estado líquido de la fase de fundación.”<sup>134</sup> Esta utopía, que Habermas reconoce en el socialismo del joven Marx,<sup>135</sup> aparece ahora como un mito romántico perteneciente a los albores de la era industrial:

“La idea de una asociación libre de productores estaba ya desde el principio cargada de las nostálgicas imágenes de aquel tipo de relaciones familiares, vecinales y corporativas que habían caracterizado a un mundo de campesinos y artesanos que comenzaba a hacerse añicos por la irrupción del poder de la sociedad competitiva, y que justo por estar en trance de disolución era percibido también como pérdida”.<sup>136</sup>

Estos textos de 1990 asumen, por tanto, en el nivel de la teoría política las tesis que Habermas ya había fundamentado como sociólogo en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981: la *irreversibilidad* de la diferenciación funcional del mercado y el Estado. Naturalmente, esto introduce importantes cambios en la filosofía

---

<sup>134</sup> Habermas, FG, p. 619.

<sup>135</sup> Habermas no sólo atribuye al socialismo y al anarquismo esta ingenua utopía anti-institucionalista (presente aún, por lo demás, en los primeros escritos políticos del propio Habermas). También H. Arendt, con su ensalzamiento del poder comunicativo que funda las instituciones y su desprecio del poder ya institucionalizado, habría descuidado la consideración normativa del modo en que las instituciones deben seguir funcionando una vez fundadas. Cf. sobre esto Habermas, “Die Geschichte von den zwei Revolutionen” y “Hannah Arendts Begriff der Macht” en: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971; también Habermas, FG, p. 182 y sigs.

<sup>136</sup> Habermas, “Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heisst Sozialismus heute?”, en: *Die nachholende Revolution*, op. cit., p. 194-195; cf. también Habermas, FG, p. 449 nota: “[el socialismo] quería salvar, en las nuevas formas de tráfico del industrialismo, las antiguas fuerzas integradoras de las comunidades solidarias de un mundo preindustrial que se hundía.”

política de Habermas. El control democrático de la economía y el Estado en la forma de una democracia *directa* es irrealizable hoy (si es que alguna vez lo fue), y ésta es la razón por la que, como ya sucediera en el ámbito del derecho, tampoco la filosofía política puede asumir sin mediaciones los principios (U) y (D) como criterios de legitimidad política. También en este contexto, y no sólo en el de la filosofía del derecho, Habermas insiste en la desconexión entre la ética del discurso y la legitimación democrática. El siguiente pasaje lo expresa de un modo enfático:

“Una aplicación de la ética del discurso al proceso democrático, efectuada sin las necesarias mediaciones, o la aplicación de un concepto de discurso no suficientemente aclarado, no pueden conducir sino a disparates”.<sup>137</sup>

Al igual que en su filosofía del derecho, las “necesarias mediaciones” a las que se refiere Habermas son la diferenciación de discursos (en particular, la distinción entre los principios (U) y (D) y el “principio democrático”) y la canalización del principio de legitimidad democrática a través de las instituciones del Estado. Pero estas mediaciones imponen también *restricciones* a la legitimidad democrática, pues como ya vimos, la diferenciación de discursos permite formular criterios de legitimación de normas y medidas políticas que obedecen a las exigencias funcionales de los subsistemas institucionales, y que quizás no coinciden con el criterio del acuerdo de todos los afectados. De manera que, así como la ética del discurso no puede fundamentar directamente el derecho legítimo, así tampoco se traduce en una teoría de la democracia directa y extendida a todos los ámbitos de acción social. Lo interesante es, sin embargo, que Habermas insiste en que esta renuncia a la democracia *directa* no implica abandonar también la idea de una democracia *radical*. La renuncia al control político democrático de la economía y a la absorción tendencial del Estado en una sociedad autoorganizada no es incompatible con un proyecto de democracia “radical”, aunque ya no sea “directa”. Más aún: según Habermas la democracia sólo puede ser lo primero si no se engaña pensando que puede o debe ser también lo segundo. Pero ¿cómo se concreta esta idea? ¿Cuáles son, según Habermas, las instituciones de la democracia “radical” en las complejas sociedades contemporáneas?

La discusión de Habermas con el liberalismo y el republicanismo, que hemos abordado en páginas anteriores, puede servirnos para responder a estas preguntas. Por

---

<sup>137</sup> Habermas, FG, p. 196.

contraste con un modelo de democracia directa que propugnase el control democrático del Estado y la economía, la clave de la teoría de la democracia deliberativa de Habermas consiste en localizar la soberanía popular no ya en una asamblea de ciudadanos (concepto éste heredado del siglo XVIII y totalmente inoperante en las sociedades modernas), sino en una *sociedad civil* capaz de formar una opinión pública racional.<sup>138</sup> Esta sociedad civil debe pensarse de un modo diferente a las concepciones de la sociedad que están a la base del liberalismo y el republicanismo. La sociedad civil de las complejas sociedades contemporáneas ya no puede concebirse a la manera del republicanismo de Rousseau, es decir, como una comunidad integrada por tradiciones y valores éticos compartidos. Pero tampoco está compuesta por sujetos racionales atomizados que interactúan de un modo exclusivamente estratégico, según el modelo liberal de una sociedad fundamentalmente económica.<sup>139</sup> La sociedad civil es más bien la “trama asociativa no estatal y no económica, de base voluntaria”<sup>140</sup> en la que se tematizan y abordan de un modo informal, no institucionalizado (y por tanto, no sujeto a constricciones sistémicas, por ejemplo a la obligación de tomar decisiones definitivas y vinculantes dentro de un plazo determinado) los problemas socialmente relevantes, y muy en particular los efectos negativos, *colonizadores*, que los subsistemas funcionalmente diferenciados tienen sobre el mundo de la vida de los individuos. Los problemas sociales que requieren un tratamiento político se hacen visibles para el sistema político diferenciado a través de esta esfera pública informal que constituye la periferia de dicho sistema político, y de la que depende la legitimación de éste.

---

<sup>138</sup> La “democracia deliberativa” (un concepto recurrente en la teoría política contemporánea) afirma que la legitimidad de las leyes y del poder político no depende sólo del consentimiento de los ciudadanos, sino que este consentimiento debe estar precedido de una *deliberación pública* que garantice la aceptabilidad racional de su resultado, y que no se reduzca a un proceso de negociación de compromisos entre intereses particulares enfrentados. Jon Elster señala que este concepto es tan viejo como la democracia misma: ya la democracia de Pericles se entendía a sí misma como una forma de “democracia deliberativa”, en la medida en que las decisiones colectivamente vinculantes se adoptaban mediante discusiones entre ciudadanos libres e iguales (cf. “Introduction” en: J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, 1998; cf. igualmente la introducción de J. Bohman / W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, op. cit.) Por otro lado, el auge actual de este concepto debe mucho a los enfoques procedimentales en teoría moral y política, como el que representa el propio Habermas.

<sup>139</sup> Habermas, FG, p. 358 y sigs. Este modelo liberal es reconocible, según Habermas, también en Hegel e incluso en Marx (cf. FG, p. 443).

<sup>140</sup> Op. cit., p. 443. Este concepto de sociedad civil es deudor del estudio de J. Cohen / A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, 2000. Cf. también Habermas, “Drei normative Modelle der Demokratie”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 291: “La soberanía popular surge de las interacciones entre la formación de la voluntad común, institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado y de la economía.”

Pero el rasgo esencial de este modelo consiste en que la esfera pública y la sociedad civil no tienen, ni pueden tener, capacidad de *decisión* política. A diferencia de las resoluciones tomadas por una asamblea democrática de ciudadanos, o en el seno de un sistema político tecnificado y especializado en la toma de decisiones vinculantes,<sup>141</sup> la opinión formada mediante las deliberaciones informales de la esfera pública política no tiene un carácter vinculante, ni los actores de la sociedad civil pueden tener poder político. Lo impide el hecho de que estos actores son ilocalizables, innumerables y anónimos, y tanto más lo son cuanto más grandes son las sociedades y más desarrollados se encuentran los medios electrónicos de comunicación. Pero aunque cede a las instituciones del sistema político las tareas de decisión y administración, la esfera pública ejerce todavía una función de *racionalización* del poder. Así, Habermas sigue ateniéndose, en sus escritos recientes, a este concepto, si bien ahora le atribuye un significado muy distinto al que tenía en su estudio sobre el *Cambio estructural de la esfera pública* o en *Problemas de legitimación*. La racionalización del poder no significa ya, como en 1962, su abolición (siquiera tendencial), y su sustitución por una integración enteramente basada en procesos de entendimiento. Tampoco significa ya la sujeción de los subsistemas funcionalmente diferenciados a un estricto control democrático. Para comprender las diferencias entre la teoría política del último Habermas y la que desarrolló en décadas anteriores, es interesante examinar los rasgos que debe tener la sociedad civil para desempeñar su función de racionalización. En primer lugar, Habermas sostiene que en la sociedad civil debe existir una “cultura política acostumbrada al ejercicio de las libertades”<sup>142</sup> y a la discusión política racional que impida, sobre todo, la manipulación por parte del propio sistema político y la aparición de una esfera pública reglamentada y aclamadora, como la que caracteriza a los regímenes dictatoriales o totalitarios. Además de esto, la sociedad civil democrática sólo puede aspirar a ejercer, a través de su esfera pública, una influencia *indirecta* sobre el sistema político, pero *no* puede imponer al sistema político la toma de decisiones: “Los actores [de la sociedad civil] sólo pueden ejercer influencia, pero no poder político.” Así, la opinión pública sólo puede tornarse políticamente eficaz “cuando esta influencia de tipo publicístico-político pasa los filtros del *procedimiento*

---

<sup>141</sup> Las decisiones vinculantes son, precisamente, el rendimiento sistémico específico del sistema político. Cf. por ejemplo Habermas, FG, p. 465: “El sistema político articulado en términos de Estado de derecho está (...) especializado en producir decisiones colectivamente vinculantes (...)”. Ésta es también, recordémoslo, la concepción de Luhmann de la función del sistema político.

<sup>142</sup> Habermas, FG, p. 449.

institucionalizado de formación democrática de la opinión y la voluntad políticas”,<sup>143</sup> es decir, cuando las propias instituciones del sistema político deciden hacerse eco de las demandas de la opinión pública.

Habermas afirma, pues, que la racionalización del poder por parte de la sociedad civil y la opinión pública debe dejar *intacto* el funcionamiento de los subsistemas diferenciados. Pero cabe preguntarse si éste es un rasgo inevitable de un modelo de democracia que cuenta con la irreversibilidad de la diferenciación sistémica. Pues, en principio, cabría también la posibilidad de que la sociedad civil interviniese en la toma de decisiones y obligase al sistema político a hacerse eco de sus exigencias y a imponerlas a los subsistemas funcionales en la forma de decisiones colectivamente vinculantes. Sin embargo, Habermas no parece dispuesto a conceder tanto poder a la sociedad civil, es decir: no está dispuesto a admitir la democratización del sistema político y, a través de él, el control democrático de los restantes subsistemas funcionales. La imposibilidad de un control democrático *directo* de los subsistemas funcionales implica, al parecer, la total *intangibilidad* de la lógica específica de éstos. Una intangibilidad que se impone no sólo a la sociedad civil, sino al propio sistema político:

“Los instrumentos que con el derecho y el poder administrativo quedan a disposición de la política tiene *un limitado grado de eficacia en las sociedades funcionalmente diferenciadas*. Ciertamente, [el sistema político] sigue siendo el destinatario de los problemas de integración no resueltos; pero a menudo la regulación política sólo puede ejercerse de forma indirecta y *tiene que dejar intactos* (...) la lógica específica y el modo específico de operar de los sistemas funcionales (...). De ello se sigue que los movimientos democráticos que surgen de la sociedad civil han de *renunciar a aquellas aspiraciones de una sociedad que se organiza a sí misma en su totalidad*, aspiraciones que subyacían, por ejemplo, a las representaciones marxistas de la revolución social.”<sup>144</sup>

Así pues, la racionalización del poder consiste, para el Habermas de *Facticidad* y *validez*, en influir sobre el sistema político para que éste actúe de conformidad con la opinión pública, es decir, con *razones* públicamente conocidas y compartidas por la sociedad civil. Pero esta sociedad civil no puede aspirar a ejercer ninguna forma de control político, ni por consiguiente puede aspirar tampoco a controlar, a través del

---

<sup>143</sup> Loc. cit.

<sup>144</sup> Op. cit., p. 450. (Los subrayados son míos.)

sistema político, el funcionamiento autorregulado de los restantes subsistemas. Ahora bien, sin duda puede objetarse a Habermas que todo esto parece poco, o que deja muy poco de lo que fue su primera teoría política. Pues, en última instancia, es el propio sistema político el que decide *cuándo* puede o quiere hacerse eco de las demandas de la sociedad civil, o *cuáles* de esas demandas satisfará en detrimento de otras. Desde esta perspectiva, el supuesto control democrático que ejerce la sociedad civil sobre el sistema político parece más ficticio que real, y más plausibles resultan las tesis de Luhmann acerca de la apropiación *oportunistamente* de las demandas de la sociedad civil por parte del sistema político, que instrumentaliza esas demandas al hacerlas suyas sólo en la medida en que ello sea indispensable para garantizar su propio funcionamiento.

Habermas respondería a esta objeción señalando que el sistema político no puede llevar a cabo sin costes esa apropiación oportunista de las demandas de la sociedad civil. Las crisis de legitimación son la prueba de ello, y son una posibilidad que su teoría política reciente no ha eliminado del todo.<sup>145</sup> En las sociedades en que existe una esfera pública capaz de desempeñar su función de racionalización política, el Estado y los gobernantes se ven *obligados* a dar cuenta razonada de sus decisiones y acciones, y se ven obligados también a tener en cuenta, en sus decisiones administrativas y políticas, las razones de una opinión pública que no pueden controlar, pero a la que tampoco pueden dar la espalda. Pues cuando ignora a la opinión pública, el propio sistema político puede provocar actos de desobediencia civil que, en último término, podrían desencadenar una crisis de legitimación que amenazase la integración social misma. No obstante, incluso esta posibilidad extrema cobra en los últimos textos de Habermas un aspecto bastante menos amenazador para los subsistemas cosificados. Los actos de desobediencia civil ya no son revoluciones, sino acciones (quizás ilegales) que deben interpretarse como transgresiones simbólicas, pacíficas y dirigidas contra decisiones *legales* que se consideran *ilegítimas* “a la luz de los principios constitucionales vigentes.”<sup>146</sup> Este último aspecto es esencial para comprender la diferencia entre la desobediencia civil y la concepción anterior, mucho más radical, de las crisis de legitimación: de acuerdo con el pronóstico de *Problemas de legitimación*, el

---

<sup>145</sup> Op. cit., pp. 458-467.

<sup>146</sup> Op. cit., p. 462. Sobre la desobediencia civil, cf. también Habermas, “Ziviler Ungehorsam” en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985. Contra las perspectivas revolucionarias que alentaban desde el principio en la ética del discurso, y que permanecen parcialmente vigentes en la filosofía política de Apel, la posición más reciente de Habermas puede encontrarse en “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en: ZNR. La filosofía de Apel, en efecto, ha encontrado mucho eco entre los representantes de la “filosofía de la liberación” latinoamericana. Cf. por ejemplo K.-O. Apel / E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, 2005.

incurable déficit de legitimación democrática del capitalismo no se traduciría sólo en transgresiones simbólicas que respetasen el orden jurídico y político vigente, sino en una transformación (democrática y en principio pacífica, ciertamente) de ese orden jurídico y político. También en el contraste entre las crisis de legitimación y los actos de desobediencia civil se constatan las profundas diferencias entre los dos periodos de la filosofía política de Habermas.

Con todo, la crisis en la que *pueden* precipitarse las instituciones cuando desoyen sistemáticamente no ya las demandas de los ciudadanos particulares, sino sobre todo las *razones* normativas de la opinión pública, constituyen el mejor indicador empírico de la incapacidad de los sistemas políticos para prescindir de la fundamentación racional y pública de sus operaciones. Habermas recurre a la imagen de la circulación del poder que presenta la sociología política de Luhmann, imagen a la que nos hemos referido ya,<sup>147</sup> para mostrar hasta qué punto el funcionamiento del sistema político depende, siquiera en última instancia, de que las instituciones actúen de conformidad con pretensiones de validez enabladadas y fundamentadas en el espacio público político. Habermas admite, con Luhmann, que, contra lo que sostiene la retórica “oficial” del sistema político (por ejemplo, la que figura en las Constituciones), las decisiones políticas proceden rutinariamente de la administración, que por supuesto opera de acuerdo con sus propios criterios autopoiéticos, y se comunican al público (o al “pueblo”) a través del gobierno y los partidos, ellos mismos asimilados a instancias de la administración en la medida en que su actividad se reduzca a una lucha por el poder, es decir, por los cargos administrativos.<sup>148</sup> Ahora bien, cuando el sistema político simplemente ignora las pretensiones de validez, y por ejemplo se gobierna con mentiras o se traspasan umbrales de injusticia o de arbitrariedad que la opinión pública considera intolerables, entonces la “circulación real” del poder *se invierte*, y por una vez coincide con la circulación oficial. El “público”, normalmente pasivo y manipulado por el sistema, pasa a tener la última palabra. Y al gobierno y la administración no les queda otra alternativa que ajustarse a la opinión pública, es decir, ajustar a través de decisiones vinculantes el funcionamiento de los subsistemas diferenciados a las expectativas y exigencias de la sociedad civil. Para el último Habermas, la democracia puede considerarse “radical” mientras subsista esta posibilidad última de invertir la circulación

---

<sup>147</sup> Cf. *supra*, parte I, cap. 6.1.

<sup>148</sup> Habermas, FG, pp. 451 y sigs.

real del poder político. Habermas no admitiría menos democracia, pero ya tampoco admite más.

## 2. Problemas de la “política deliberativa”: racionalización, funcionalización, desigualdad social.

La capacidad de formar una opinión pública *racional* o *razonada* que tienen las deliberaciones informales de la esfera pública, y la incapacidad del sistema político para operar completamente a espaldas de esas razones, justifican la afirmación de Habermas de que su modelo de “política deliberativa” puede considerarse en serio como un modelo de democracia *radical*, aunque ya no tenga nada que ver con el control democrático *directo* de los subsistemas funcionales, tal como lo encontramos en las teorías radical-democráticas de Rousseau o del joven Marx, por poner sólo estos dos ejemplos. Pues lo esencial de la democracia, desde la perspectiva de la teoría del discurso, no sería ya la participación directa de todos los ciudadanos en una asamblea, sino su contribución argumentativa a la formación de una opinión y una voluntad política común y racional. Esto explica la convicción de Habermas, bastante exagerada a primera vista, de que el abandono de un modelo asambleario de democracia a favor de la “formación informal de la opinión en el espacio público político” no resta a su teoría “su contenido radical-democrático.”<sup>149</sup>

Sin duda suena exagerada la afirmación de que las democracias contemporáneas son “democracias radicales” ya sólo porque en ellas existe una esfera pública política, o porque se producen a veces crisis de legitimación de las instituciones que acarrearán protestas o actos de desobediencia civil. Las democracias modernas sólo serían verdaderamente “radicales”, en el sentido que Habermas pretende, si se cumplieran ciertos supuestos que, en el fondo, nos devuelven a la república de Rousseau: si la opinión pública fuese siempre racional, es decir, si expresase siempre una “voluntad general”; y si el sistema político se ajustase siempre a ella, es decir, si la voluntad política racional formada en procesos deliberativos informales se impusiese realmente sobre la lógica sistémica de la administración y, a través de ella, sobre los restantes

---

<sup>149</sup> Op. cit., p. 170.

subsistemas. Sólo en tal caso cabría afirmar que la democracia es radical, aunque no directa o asamblearia, pues sólo en tal caso el sistema político operaría de un modo totalmente conforme a normas cuya pretensión de validez estaría fundamentada de un modo formalmente impecable en el espacio público.

Pero estos supuestos no se cumplen, y de ahí se derivan las dificultades más importantes de este modelo de “política deliberativa.” En lo que sigue me propongo examinar brevemente tres objeciones al modelo de democracia que propone Habermas en sus escritos recientes. En primer lugar, podría argumentarse contra Habermas que la comunicación no tiene ningún efecto de *racionalización* (1). También cabe argumentar que ese efecto de racionalización no tiene verdadera *eficacia empírica* (2). Y por último, cabe objetar que la opinión pública sólo puede cumplir su función de racionalización del poder si la sociedad civil cumple ciertas *condiciones* que son mucho más exigentes que las que actualmente establece Habermas (3).

1. En primer lugar, podría negarse que los procesos discursivos que tienen lugar en la esfera pública cumplan la función de racionalización que Habermas les atribuye. Es decir, podría ponerse en cuestión la *presunción de racionalidad* del resultado de las deliberaciones en la esfera pública política. Ésta es la posición de todos aquellos críticos de la idea de una democracia deliberativa que consideran un error o un prejuicio la tesis de que la deliberación democrática conduce a los resultados más racionales y es siempre preferible a, por ejemplo, la deliberación *no democrática* de un grupo de expertos o incluso de un autócrata suficientemente informado.<sup>150</sup> Es también la opinión de un filósofo social neohobbesiano como Reinhart Koselleck, un autor que resulta especialmente interesante en este contexto porque en su libro *Crítica y crisis* desarrolla una interpretación contraria a la de Habermas de exactamente el mismo fenómeno histórico, esto es: la aparición de una esfera pública burguesa que asume funciones políticas y articula un principio de legitimidad democrática del poder.<sup>151</sup> Para Koselleck, la esfera pública que se forma en los siglos XVII y XVIII no contribuye a la racionalización de la política, sino que más bien socava desde dentro la racionalidad del Estado moderno. Para comprender el contraste entre estas dos interpretaciones del

---

<sup>150</sup> Sobre este problema, cf. C. Lafont, “Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?”, en: S. Besson / J. L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, 2006.

<sup>151</sup> Cf. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt, 1973. La primera edición de este libro es del año 1959. La tesis de habilitación de Habermas (publicada, como ya hemos dicho, en 1962) puede leerse como una réplica a Koselleck. De hecho, Habermas publicó en 1960 una reseña del libro de Koselleck, titulada “Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie” y contenida en *Philosophisch-politische Profile*, op. cit.

mismo fenómeno histórico, debemos recordar el sentido contrapuesto que los conceptos de racionalidad y racionalización tienen en Habermas y en Weber. La posición de Koselleck podría resumirse diciendo que la pretensión de erigir a la opinión pública en la instancia de legitimación del poder no contribuye a vincular a la administración a *razones* compartidas por todos, sino que simplemente contribuye a someterla al *caos* de opiniones irracionales, intereses particulares y modas políticas que circulan en la sociedad civil, socavando así la única forma de racionalidad que puede exigírsele al Estado: un funcionamiento eficaz y previsible. Desde esta perspectiva, la premisa básica del liberalismo democrático, que desde Locke hace depender la legitimidad del poder del consentimiento de los ciudadanos, no es otra cosa que una fuente de inestabilidad social, o la causa de la crisis permanente en la que, según Koselleck, se encuentran sumidas las sociedades modernas, precisamente en tanto que sociedades democráticas. La comunicación y la crítica política que se ejerce en el espacio público no tienen ninguna capacidad de racionalización, sino que, por el contrario, se limitan a exigir irresponsablemente que el poder se someta a las veleidades de la opinión pública, pues lo que surge de los procesos de comunicación en el espacio público no es una opinión pública racional, sino una *moda* política.<sup>152</sup> Así, la esfera pública que se forma en los siglos XVII y XVIII sólo pudo o bien cuestionar irresponsablemente el poder político (como hace paradigmáticamente, según Koselleck, el “intelectual burgués” de la Francia prerrevolucionaria), o bien conspirar abiertamente contra dicho poder (como hacían las logias masónicas de la época, la otra gran institución, junto con la “república de las letras”, de la esfera pública emergente).

Ahora bien, desde una perspectiva favorable a Habermas puede contestarse a estas objeciones señalando que este empeño en privar de su base de racionalidad a las deliberaciones no es convincente. La función de racionalización que cumple el intercambio de argumentos no puede banalizarse por la vía de desautorizar de antemano su resultado confundiendo la moda con la opinión pública razonada. Es evidente que la esfera pública está sometida a muchos influjos que distorsionan y desfiguran los procesos deliberativos y pueden invalidar sus resultados, pero esto no nos autoriza a rechazar *por principio* la posibilidad de que las deliberaciones alcancen resultados

---

<sup>152</sup> R. Koselleck (*Kritik und Krise*, op. cit., p. 45) cita un pasaje de Locke en el que la ley que establece la opinión pública se identifica expresamente con “*the law of fashion*”. Para los ilustrados, el carácter fluctuante de estas modas políticas es un signo de progreso. Para los anti-ilustrados (como el propio Koselleck), es la prueba de la irresponsabilidad de la legislación que pretende imponer la opinión pública. Como se ve, una concepción *no cognitivista* de la racionalidad práctica es la base de la posición de Koselleck, como de Schmitt o Luhmann.

racionales, si se cumplen las condiciones necesarias para ello. De hecho, es posible establecer criterios formales (que pueden servir, además, como indicadores empíricos) para diferenciar las opiniones manipuladas e irracionales y la opinión pública racional. Un primer y obvio criterio es la verificación de un proceso deliberativo en el que se intercambian argumentos como paso previo a la formulación de la opinión pública. Pese a su aparente trivialidad, este criterio es sumamente importante, pues permite desautorizar como “opinión pública” esa típica *agregación* de opiniones privadas infundadas (o al menos, carentes de fundamentos públicamente conocidos y contrastados) que los medios de comunicación difunden a menudo a partir de encuestas. Habermas insiste en esto:

“Una opinión pública no es representativa en sentido estadístico. No es un agregado de opiniones individuales expresadas en privado o sobre las que se haya encuestado privadamente a los individuos. En este sentido, *no se puede confundir la opinión pública con los resultados de los sondeos de opinión*. Las encuestas de opinión política sólo proporcionan cierto reflejo de la “opinión pública” cuando a la encuesta ha precedido ya en un espacio público movilizado la formación de una opinión específicamente ligada a un tema.”<sup>153</sup>

Esta exigencia de un proceso argumentativo previo, en el que se movilizan *razones*, distingue a la opinión pública racional de otras formas de opinión pública desfiguradas por el poder totalitario o por el mercado (dos fenómenos que la Escuela de Frankfurt, y también Habermas, siempre ha considerado simétricos). La opinión pública no puede identificarse con el adhesión que el “pueblo” expresa en la forma de una aclamación plebiscitaria en los espacios públicos “militarizados”<sup>154</sup> de los regímenes totalitarios; ni tampoco con esas opiniones privadas generalizadas que los medios de comunicación imponen a un público pasivo (es decir, *silencioso*), atomizado y privatizado, en un proceso de “colectivización tutelada”<sup>155</sup> de la opinión. A *este* tipo de opinión impuesta por los medios de comunicación podrían aplicársele los juicios de

---

<sup>153</sup> Habermas, FG, p. 438. (El subrayado es mío).

<sup>154</sup> Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., p. 148. Si se admite esta diferencia, ya no puede aceptarse la tesis de Carl Schmitt según la cual, si la democracia consiste en el consentimiento de la población, es indiferente que el consentimiento se exprese en la forma de una opinión pública racional o en la forma de la aclamación plebiscitaria de un líder (cf. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, 2002; *Legitimität und Legitimität*, Berlin, 2005, p. 26). Desde una perspectiva procedimentalista, lo esencial de la democracia no es el consentimiento fáctico de la población, sino el modo en que éste se alcanza.

<sup>155</sup> Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., p. 149.

Koselleck sobre las modas políticas; pero no a la opinión pública racional en el sentido que define Habermas. Ahora bien, la confusión de la *opinión pública* con la *moda política* elimina por principio estas diferencias, que sin embargo son decisivas. Las modas se caracterizan por su falta de fundamentos racionales: se ofrecen a los individuos como algo que les viene de fuera, y que cada cual puede rechazar o acoger arbitrariamente. Por el contrario, la opinión pública racional se acompaña siempre de argumentos, que no son siempre igualmente convincentes, y que por tanto no se pueden aceptar o rechazar de un modo arbitrario. Las modas aparecen y desaparecen contingentemente; en las argumentaciones, en cambio, se imponen argumentos a los que sólo pueden sustituir otros argumentos mejores. Pero quizás la mejor prueba de la diferencia que existe entre la opinión pública razonada y las modas irracionales (con las que Koselleck querría identificarla) es el hecho de que los actores que intervienen en la esfera pública (incluidos los gobernantes) tienen que plegarse, o al menos *fingir* que se pliegan, a las razones que aparecen como más convincentes. Habermas señala a este respecto un fenómeno sociológico interesante: aunque los grupos de poder pretenden a menudo (y a veces logran) forzar la aceptación pública de ciertas opiniones movilizándolo para ello sus recursos económicos o su poder político, sólo pueden lograr su objetivo *ocultando* esas fuentes de poder social y revistiendo de *razones* sus campañas de manipulación. Esto demuestra, en efecto, que “las opiniones públicas pueden manipularse, pero ni pueden comprarse públicamente, ni pueden imponerse mediante presiones ejercidas públicamente.”<sup>156</sup> En estas resistencias a la manipulación se hace patente que la función de racionalización de la esfera pública es algo más que una ficción.

2. Más convincentes parecen las objeciones que, una vez más, podrían hacerse a Habermas desde la teoría de sistemas de Luhmann. También desde esta teoría puede cuestionarse la función de racionalización del poder que Habermas atribuye a la esfera pública, aunque desde una perspectiva distinta a la anterior. Como ya vimos en la primera parte de este escrito a propósito de la sociología política de Luhmann,<sup>157</sup> cabe negar la posición *externa* a los sistemas que Habermas insiste en atribuir a la esfera pública, y hacer de ésta un elemento funcional del propio sistema político. Esto es, como sabemos, lo que hace Luhmann al considerar el público como uno de los tres

---

<sup>156</sup> Habermas, FG, p. 444.

<sup>157</sup> Cf. *supra*, parte I, cap. 6.

elementos que componen dicho sistema. Desde esta perspectiva, que integra en el propio sistema y por tanto *funcionaliza* la instancia que debe oponer resistencia a los sistemas en general, resulta ingenua la antigua confianza de Habermas en el colapso del sistema social por una crisis de legitimación, pero también su más reciente (y modesta) confianza en los actos de desobediencia civil. Podría argumentarse, desde la perspectiva de Luhmann, que la opinión pública y la sociedad civil no logran nunca invertir la “circulación real” del poder político obligándolo a ajustarse a la circulación “oficial”, es decir, a su propia autocomprensión normativa. En los discursos oficiales (y en la filosofía de Habermas), la política tiene que encontrar un anclaje en las razones formadas en la esfera pública, pues de lo contrario la población retira su lealtad. Sin embargo, en la realidad es el propio poder político el que produce y administra la legitimación, y las supuestas “crisis” a las que Habermas da tanta importancia han de verse como meras reacciones marginales que no cambian nada en los sistemas sociales.

El análisis sistémico de los movimientos sociales desarrolla estas tesis. En efecto, Luhmann sólo ve en la protesta ciudadana y en los movimientos sociales una mezcla de hipocresía e irresponsabilidad. Estos movimientos son hipócritas en la medida en que se dirigen contra los sistemas sociales al tiempo que los presuponen como condición de posibilidad de sus propias alternativas ficticias. Permanecen siempre *dentro* de los sistemas sociales, pero operan como si estuviesen *fuera* de ellos. Por esta razón, la alternativa que estos movimientos dicen representar (*en nombre de* la sociedad, aunque al mismo tiempo *contra* ella) es siempre una alternativa ilusoria y marginal, una “alternativa sin alternativa.”<sup>158</sup> Esta paradójica posición, a la vez interna y externa a los sistemas, explica también la irresponsabilidad estructural de los movimientos sociales y de protesta, que ocupan deliberadamente una posición periférica contando siempre con un centro institucional al que corresponde tomar las decisiones y, por tanto, responsabilizarse realmente de las alternativas planteadas por los propios movimientos sociales: “La protesta niega estructuralmente la responsabilidad compartida. Presupone necesariamente que hay otros que realizan lo que la protesta exige.”<sup>159</sup> Así, la protesta se desentiende de la realización de sus exigencias, de la consistencia de éstas, y de las

---

<sup>158</sup> N. Luhmann, “Alternative ohne Alternative”, en: *Protest*, Frankfurt, 1996, pp. 75 y sigs. Para Luhmann, las alternativas reales al funcionamiento de los sistemas son nuevas selecciones que sólo pueden asumir los propios sistemas: “No hay alternativas a la diferenciación funcional – a no ser que se quiera regresar a una diferenciación segmentaria (...) de la sociedad, o a su jerarquización a manos de un *buró* político. Por consiguiente, las alternativas carecen de alternativa. Es posible idear y disponer alternativas en asuntos menores o en asuntos importantes (por ejemplo, en la cuestión de las fuentes de energía); pero esto no es nada especial, ya lo hace el ‘sistema’ de todas formas.”

<sup>159</sup> N. Luhmann, “Protestbewegungen”, en: *Protest*, op. cit., p. 205.

consecuencias que puedan tener: le basta con actuar en nombre de *principios éticos*<sup>160</sup>, y con sustentar sus reivindicaciones en análisis lo bastante superficiales como para permitir que cualquiera, sin ser un experto en la materia de que se trate, pueda comprometerse con el movimiento de protesta.<sup>161</sup> Además, como en las sociedades funcionalmente diferenciadas ya no existe un subsistema central, capaz de controlar los restantes subsistemas, los movimientos de protesta (que suelen dirigir sus reivindicaciones al sistema político, revelando así que presuponen una imagen obsoleta de la sociedad, propia de estadios anteriores y menos avanzados de diferenciación) son irremediabilmente inútiles.<sup>162</sup> Por todo ello, los movimientos sociales ceden *de hecho* la introducción y gestión de las alternativas a los propios subsistemas. Y en este sentido son ellos mismos una parte del sistema social; forman ellos mismos un subsistema cuya función es “introducir nuevos temas en la discusión pública”,<sup>163</sup> o a lo sumo, negar la sociedad sin salirse de ella.

Estas críticas cuentan a su favor con el hecho de que el propio Habermas admita que la sociedad civil sólo puede *influir* indirectamente sobre los subsistemas diferenciados y que, en condiciones normales, la descripción de la circulación del poder que Luhmann propone es acertada. Y en esta descripción, la esfera pública aparece enteramente funcionalizada o *administrada*, por decirlo en la terminología de Adorno. Para Habermas, esta “circulación” sólo se invierte en esos raros casos en los que se producen crisis de legitimación; crisis a las que, por lo demás, el propio Habermas atribuye efectos cada vez menos profundos sobre la granítica cosificación sistémica de la sociedad. De aquí a la posición de Luhmann sólo hay un paso, que consistiría en afirmar que esas presuntas crisis de legitimación no tienen lugar *nunca*, o bien en afirmar que sus efectos son invariablemente *nulos*. Estas tesis, sin embargo, tienen ya un contenido empírico. Sólo las investigaciones empíricas acerca de los efectos transformadores de los movimientos sociales, los actos de desobediencia civil o las crisis de legitimación podrían resolver el empate entre las teorías de Habermas y Luhmann, por lo menos en este punto. Pero al menos, y así hemos querido mostrarlo en estas páginas, la teoría de la racionalidad comunicativa permite afirmar, contra lo que sostiene Luhmann, la posibilidad *teórica* de un tipo de interacción social no cosificada, de la que cabe esperar además algún reflejo empírico, siquiera en aquellos ámbitos

---

<sup>160</sup> Op. cit., p. 206.

<sup>161</sup> Op. cit., p. 207.

<sup>162</sup> Op. cit., p. 205.

<sup>163</sup> N. Luhmann, “Alternative ohne Alternative”, en: *Protest*, op. cit., p. 77.

sociales relacionados con la transmisión cultural, la socialización y la integración social informal en los que la cosificación sistémica genera efectos patológicos y *disfuncionales*. Ante el avance de la integración sistémica (especialmente la *monetización* del mundo de la vida), es posible que la sociedad termine verificando la teoría de sistemas de Luhmann. Pero contra lo que Luhmann piensa, ésta es, hoy, una cuestión todavía abierta.

3. Por último, la objeción más importante, en mi opinión, contra la teoría política del último Habermas puede nutrirse de argumentos del propio Habermas, y más en concreto, de las implicaciones igualitaristas de la teoría de la racionalidad comunicativa que Habermas defendió en su día, aunque ahora haya dejado de hacerlo. El núcleo de esta objeción puede exponerse así: sólo la esfera pública de una sociedad *igualitaria* podría cumplir su función de racionalizar el poder, puesto que una sociedad civil desgarrada por desigualdades sociales y culturales profundas queda indefectiblemente *instrumentalizada* por el sistema económico o *manipulada* por el sistema político. Es cierto que no sólo el Habermas de los años sesenta o setenta, sino también el de los últimos años admite, aparentemente, esta objeción. Así, en *Facticidad y validez* Habermas reconoce que la “textura asociativa” y la “cultura política” de la sociedad civil deben quedar “suficientemente desconectadas de las estructuras de clase”<sup>164</sup>, o que la esfera pública sólo puede desarrollar su potencial de racionalización “sobre una base que haya escapado de las barreras de clase y se haya sacudido las cadenas milenarias de la estratificación y la explotación social”.<sup>165</sup> Sin embargo, y a diferencia de lo que sucedía en sus escritos de décadas anteriores, estas indicaciones no cumplen ningún papel sistemático ni tienen ninguna implicación teórica, pues Habermas ya no las concreta en un análisis de las condiciones de igualdad que debe cumplir la sociedad civil para que la esfera pública pueda desempeñar su tarea específica de racionalización del poder.

Esta omisión es, desde luego, llamativa. Sobre todo si se tiene en cuenta el énfasis con que Habermas afirmaba la conexión de democracia y socialismo en los años sesenta y setenta. Y como si las referencias a esta conexión hubieran de eliminarse por completo, desde los años ochenta desaparece incluso de la teoría de la racionalidad la conexión entre las condiciones *formales* de simetría entre los participantes en la

---

<sup>164</sup> Habermas, FG, 215.

<sup>165</sup> Op. cit., p. 374.

argumentación, de las que depende la aceptabilidad racional de los acuerdos, y las condiciones *sociales* igualitarias en las que se traducen necesariamente dichas condiciones formales. Así, por ejemplo, en uno de sus ensayos más recientes, titulado “Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos” y publicado en 2003, Habermas revisa sensiblemente su caracterización anterior de las condiciones de aceptabilidad racional de los acuerdos debilitando sus implicaciones políticas originarias. Para que el acuerdo en torno a la pretensión de validez de un enunciado (teórico o, sobre todo, práctico) pueda considerarse racional, el discurso debe cumplir las siguientes condiciones:

- “(a) *Inclusividad*: no se puede excluir la participación de nadie que pueda hacer una contribución relevante;
- (b) *Distribución igualitaria de las libertades comunicativas*: todos tiene las mismas oportunidades de hacer contribuciones;
- (c) *Condición de sinceridad*: los participantes deben creer [*meinen*] lo que dicen;
- (d) *Ausencia de constricciones externas y contingentes, o inherentes a la estructura de la comunicación*: el posicionamiento con un sí o con un no de los participantes hacia las pretensiones de validez criticables sólo puede estar motivado por la fuerza de convicción de razones evidentes [*einleuchtend*].”<sup>166</sup>

Es obvio que estas condiciones difieren en varios aspectos importantes de las que formulara Habermas en el ensayo de 1972 “Teorías de la verdad”, a las que nos hemos referido en páginas anteriores. No difieren, ciertamente, las dos primeras (que, recordémoslo, Habermas llamaba “triviales” en 1972): tanto en uno como en otro texto, las dos primeras condiciones tienen la finalidad de establecer relaciones igualitarias entre los participantes en el discurso *en tanto que tales*, es decir, en el terreno de la deliberación. Pero las dos últimas condiciones han cambiado de un modo que no es superficial ni insignificante. En el texto de 1972, Habermas hacía depender la racionalidad de los acuerdos de la condición de que los participantes tuvieran *en tanto que actores sociales*, las mismas oportunidades de ejecutar actos de habla *expresivos* y actos de habla *regulativos*.<sup>167</sup> Es decir: las mismas oportunidades de expresar sus

---

<sup>166</sup> Habermas, “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en: ZNR, p. 89.

<sup>167</sup> Recordemos la formulación exacta de aquel texto de Habermas, WT, p. 178: “3. Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla representativos; es decir, las mismas oportunidades de expresar sus opiniones, sentimientos y deseos. (...) 4. Sólo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, *en tanto*

intereses y necesidades, y la misma disposición de poder social para hacerlos valer no ya en el terreno de la argumentación, sino en el de la acción social. En cambio, en el texto de 2003 las dos últimas condiciones han quedado reformuladas en términos de “sinceridad” y de “ausencia de constricciones”. Podría interpretarse que ambos pares de condiciones establecen exigencias idénticas. En efecto, sólo si los participantes ingresan en la argumentación con una capacidad suficiente (y sobre todo, equitativamente repartida entre todos ellos) para expresar sus puntos de vista podrá afirmarse que *creen realmente* lo que dicen, en el sentido de que pueden responsabilizarse verdaderamente de sus opiniones. Y del mismo modo, la condición de “ausencia de constricciones” sobre la comunicación podría incluir, entre otras muchas cosas que quepa imaginar, la ausencia de precisamente las constricciones y distorsiones que imponen sobre la comunicación las desigualdades de poder social. No obstante, son necesarias bastantes mediaciones para extraer de esta reciente formulación de Habermas de las condiciones de racionalidad de los acuerdos el contenido igualitarista que, en cambio, aparecía inequívoca y explícitamente expresado en la formulación de 1972.

Con todo, aún podría argumentarse que es una ventaja, y no un inconveniente, esta renuncia a las implicaciones igualitaristas de la teoría de la racionalidad comunicativa, reconocible en todos los niveles de la filosofía de Habermas, desde la teoría de la argumentación hasta la filosofía política. Así lo creen J. Cohen y A. Arato, dos de los más convencidos defensores del modelo de la democracia deliberativa del último Habermas frente al socialismo democrático que propugnaba Habermas en sus primeras obras.<sup>168</sup> Estos autores insisten en que, contra lo que sugieren las primeras obras de Habermas, la teoría de la racionalidad comunicativa y la ética del discurso no están comprometidas con ninguna “forma de vida” particular (es decir, con ninguna forma de *eticidad* en el sentido de Hegel), ni tampoco con ninguna forma particular de organización política, por ejemplo el socialismo democrático. Cohen y Arato insisten en el *formalismo* de la teoría de la racionalidad comunicativa: ésta sólo establece las condiciones de aceptabilidad de un acuerdo intersubjetivo, y en cada caso deben ser *los*

---

*que agentes*, las mismas oportunidades de emplear actos de habla regulativos, es decir: ordenar y rehusar, permitir y prohibir, hacer y aceptar promesas, dar cuenta de sus actos y pedir cuentas a otros, etc. (...)”

<sup>168</sup> Cf. J. Cohen/A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., cap. VIII; cf. también J. Cohen / A. Arato, “Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society”, en: A. Honneth, etc. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989. Cohen y Arato no sólo han defendido la teoría política del último Habermas, sino que incluso han contribuido de manera importante a su configuración. Su desconfianza hacia las implicaciones socialistas de la ética del discurso procede de la confrontación de estos autores con los regímenes socialistas de la Europa del este. Cf. A. Arato, *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, Oxford, 2000.

*proprios participantes* en la deliberación quienes decidan en común cuál es la forma de vida que prefieren hacer suya, o cuál es para ellos la mejor forma de organización social y política. Obviamente, esto no significa que cualquier régimen político pueda considerarse aceptable. La ética del discurso impone algunas restricciones al contenido de los acuerdos, y por ejemplo sólo permite considerar legítimos los regímenes democráticos (en un sentido amplio). Pero dentro de ese horizonte es posible compatibilizar sus exigencias normativas con una gran variedad de alternativas políticas. Y sólo “una orientación autoritaria”<sup>169</sup> de la ética del discurso podría privilegiar una forma de organización política frente a otras, por ejemplo el socialismo democrático sobre la democracia liberal.

Arato y Cohen sostienen, pues, que es necesario establecer una rigurosa separación entre el principio de legitimidad implícito en la teoría de la racionalidad comunicativa, y sus posibles concreciones institucionales. Cuando explicitan los principios que todo orden político debe tener para poder considerarse legítimo desde la perspectiva de la teoría del discurso, privilegian los “derechos comunicativos” (derechos de expresión, reunión, asociación, etc.) sobre las libertades negativas que garantizan la autonomía privada de los individuos, y también sobre los derechos sociales.<sup>170</sup> Con esto anticipan la articulación del sistema de los derechos fundamentales que, como ya vimos, el propio Habermas desarrolla en *Facticidad y validez*,<sup>171</sup> y también en la construcción de Cohen y Arato es especialmente interesante la relación de los derechos sociales con las restantes categorías de derechos. Dado que todo orden político que pretenda ser *legítimo* requiere una validación discursiva, los “derechos comunicativos” son el verdadero núcleo normativo del Estado democrático. En cambio, la especificación y la implantación de los derechos sociales necesarios en una democracia queda en manos de nuevos procesos deliberativos, en los que los participantes deciden en común el grado de justicia (o de injusticia) social que están dispuestos a aceptar. Esta posición de Cohen y Arato permite comprender esa tesis que, como ya vimos, Habermas formula, pero no aclara, según la cual los derechos sociales sólo están “relativamente” fundamentados, frente a la fundamentación incondicional de las restantes categorías de derechos.

---

<sup>169</sup> J. Cohen/A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., p. 437.

<sup>170</sup> Op. cit., pp. 438 y sigs.

<sup>171</sup> Cf. *supra*, cap. 4.3.2.

Naturalmente, Cohen y Arato ven en esta disociación de la conexión original de la ética del discurso con el socialismo democrático la posibilidad de reconciliar a Habermas con las instituciones de la democracia liberal; y en particular, con la economía de mercado. Consideran, además, que de este modo se ahuyenta el riesgo de autoritarismo que aún latía en la primera teoría política de Habermas. Y es que, en efecto, la argumentación de Habermas en *Problemas de legitimación*, que hemos reconstruido en páginas anteriores, se basa en una premisa que puede considerarse autoritaria. Se trata de la tesis de que si los ciudadanos pudieran decidir acerca de los principios de organización de la sociedad en condiciones discursivas aceptables, no *podrían* dar su consentimiento racional a un régimen económico, el capitalismo, que se funda en el principio totalmente injusto de la explotación, de la apropiación *privada* de la riqueza que se produce *socialmente*, o como dice Habermas, de una “una producción social que se realiza con miras a intereses no universalizables”.<sup>172</sup> Este argumento puede considerarse autoritario, como sostienen Cohen y Arato, tan pronto como se reflexiona sobre el hecho obvio de que un buen número de ciudadanos de las democracias capitalistas (a decir verdad, ya casi todos, después de 1989) *no* consideran inmoral o inaceptable el orden social en el que viven, sino que más bien le dan su consentimiento, a veces incluso entusiasta. Este hecho sólo admite dos interpretaciones. O bien se admite que el capitalismo es legítimo, puesto que cuenta *de hecho* con un grado suficiente de consentimiento, de legitimación democrática; o bien se desautoriza este consentimiento  *fáctico* de los ciudadanos argumentando, por ejemplo, que no se produce en condiciones discursivas normativamente aceptables, sino en condiciones distorsionadas que, por tanto, tornan inaceptable el consentimiento. Esta segunda opción es, en efecto, la explicación que Habermas ofrece en *Problemas de legitimación* para el consenso básico en torno al capitalismo avanzado: la población consiente un régimen de explotación no susceptible de legitimación democrática porque está *alienada*, sumergida en la *falsa conciencia* a la que se ve empujada por la violencia estructural y por esas compensaciones pseudo-legitimadoras que son las prestaciones del Estado de bienestar.

Expuesto así, con toda crudeza, es verdad que este argumento es autoritario, o al menos lo es potencialmente. Atribuye al filósofo político o al teórico crítico una superioridad cognoscitiva en relación con los verdaderos intereses de los ciudadanos que, en el fondo, contradice completamente el carácter intersubjetivista de la teoría de la

---

<sup>172</sup> Habermas, LS, p. 98.

racionalidad comunicativa, según la cual no es posible (ni tampoco lícito) *anticipar* el resultado racional de un proceso discursivo sin recurrir a una deliberación real entre los implicados. Cuando Habermas afirmaba en 1973 que los ciudadanos de las democracias capitalistas sólo podían dar su consentimiento al orden social vigente porque estaban alienados, reproducía esa forma de autoritarismo típicamente marxista que atribuye una falsa conciencia al proletariado remiso, al tiempo que confiere al revolucionario profesional la autoridad de despertarlo a la conciencia verdadera (y en el límite, la autoridad de “obligarlo a ser libre”, por emplear la terrible expresión de Rousseau). Contra esta paradójica deriva autoritaria de la teoría discursiva, Cohen y Arato insisten en que debe quedar en manos de *los propios participantes en el discurso* (por ejemplo, los ciudadanos de los Estados capitalistas democráticos) la fijación de los principios de su convivencia. Y por la misma razón, sería inaceptable la impugnación de un orden social o político que gozase del consentimiento de sus ciudadanos con el argumento de que no se cumplen las condiciones que garantizarían su libertad de juicio y, por tanto, la racionalidad de su consentimiento.

No hay duda de que, con todo esto, Cohen y Arato tienen buenos argumentos contra la primera teoría política de Habermas. No obstante, creo que hay un punto débil en su argumentación, y es la *confusión* entre las condiciones de aceptabilidad de los discursos y las formas de organización política particulares que son objeto de deliberación. De esta confusión es responsable el propio Habermas, que en sus textos de los años setenta presenta de dos formas distintas, e incluso opuestas, la conexión de la teoría de la racionalidad comunicativa con el socialismo democrático. En *Problemas de legitimación*, en efecto, esta conexión parece basarse en la tesis (cuestionable, y potencialmente autoritaria) de que *sólo* alguna forma de socialismo democrático sería susceptible de consenso en una deliberación pública en condiciones discursivas aceptables. En cambio, en el ensayo “Teorías de la verdad”, Habermas presenta la conexión entre racionalidad e igualdad social de un modo muy distinto: al igual que la propia democracia, la exigencia de una sociedad igualitaria forma parte de las condiciones de aceptabilidad de los acuerdos, no de las formas de organización social sobre las que se delibera.<sup>173</sup> La exigencia de igualdad social no se funda, pues, en los

---

<sup>173</sup> Naturalmente, la teoría del discurso no puede eliminar *a priori* la posibilidad, ciertamente paradójica, de que *en condiciones discursivas inobjetables* los participantes acordasen una norma que atentase contra las propias condiciones de deliberación: por ejemplo, que acordasen democráticamente suprimir toda forma de democracia (y con ello, acordasen suspender definitivamente el proceso discursivo en el que ellos mismos se encuentran inmersos) o acordasen establecer un orden social radicalmente injusto que les

principios de alguna “forma de vida”, alguna cosmovisión o alguna eticidad entre otras, sino que está inscrita en las condiciones mismas de racionalidad de las deliberaciones. Y así como Arato y Cohen señalan, con razón, que la teoría de la racionalidad comunicativa privilegia la democracia pese a todo su formalismo y su cauteloso distanciamiento frente a las ideologías, las formas de vida o las doctrinas políticas particulares, así también podría afirmarse que esta teoría sólo es compatible con sociedades que alcancen cierto grado de igualdad entre sus miembros. Es cierto que sólo los ciudadanos (y no, por ejemplo, una élite política autoritaria) pueden decidir legítimamente acerca de la organización política en la que viven. Pero las deliberaciones deben cumplir ciertas condiciones, y entre ellas está cierta igualdad social y un nivel cultural homogéneo, pues la ausencia de estas condiciones distorsiona inevitablemente, fatalmente, las deliberaciones y, por tanto, deslegitima los acuerdos que son su resultado. Si no se admiten estas condiciones sociales de aceptabilidad racional, se pierde la posibilidad de identificar los fenómenos de falsa conciencia, de violencia estructural (que, recordémoslo, Habermas define como el *abuso legitimado, pero no legítimo*<sup>174</sup>), y en general los consensos *fácticos* pero normativamente inaceptables.

No es lícito comprometer a la teoría de la racionalidad comunicativa con una forma de vida o con una anticipación demasiado concreta de un determinado orden político, pero las condiciones de aceptabilidad racional de los acuerdos tienen implicaciones políticas más exigentes de lo que parecen suponer Arato y Cohen, o el propio Habermas en los últimos años. El compromiso de la teoría de la racionalidad comunicativa con una sociedad igualitaria no supone, a mi juicio, exigir demasiado a una teoría procedimental, formalista y neutral frente a las distintas formas de vida u orientaciones políticas, si se admite que la igualdad social no es un valor basado en alguna forma de vida entre otras, sino una condición de la aceptabilidad del procedimiento de fundamentación de normas. Por eso resulta sorprendente la actitud casi totalmente afirmativa que la teoría política del último Habermas mantiene hacia los dos grandes subsistemas funcionales de la sociedad moderna: el Estado y el mercado. Es muy significativo a este respecto el hecho de que Habermas, en *Facticidad y validez*, interprete las condiciones discursivas ideales que permitirían una forma de interacción enteramente libre de dominación, no como un ideal regulativo al que debería

---

perjudicae a ellos mismos. Éstos son, quizás, resultados teóricamente posibles de deliberaciones, pero no son relevantes para nuestra argumentación presente.

<sup>174</sup> Habermas, LS, p. 132.

aproximarse la realidad social empírica, sino como una “ficción metodológica”<sup>175</sup> o un “experimento conceptual”<sup>176</sup> que sólo sirve como contraste de unas relaciones sociales cuya cosificación considera Habermas inevitable. Esta concepción contradice claramente las tesis del ensayo “Teorías de la verdad”, en el que la situación ideal de habla aparecía como un ideal regulativo de la acción social, realizable empíricamente. En efecto, Habermas escribía en 1972:

“No considero *a priori* imposible una realización suficiente de las exigencias que hemos de imponer a los discursos, porque las restricciones [de la comunicación, JLL] o bien pueden compensarse mediante dispositivos institucionales, o bien pueden neutralizarse [mediante] una distribución igualitaria de las oportunidades de emplear actos de habla.”<sup>177</sup>

Así pues, pueden volverse contra el Habermas de los años noventa sus propios argumentos de los sesenta y setenta. Si se me permite un recurso retórico ya un poco manido, diría que también en este punto se puede “pensar con Habermas contra Habermas”. Así lo hacen, por lo demás, algunos de sus intérpretes más destacados, como Axel Honneth o Nancy Fraser. Desarrollando una posición diametralmente opuesta a la de Cohen y Arato, y también a la que defiende el propio Habermas al menos desde *Facticidad y validez*, Axel Honneth sostiene que “la ética discursiva hace imprescindible una anticipación teórica no de una forma de vida, pero sí de un principio de justicia social.”<sup>178</sup> Honneth argumenta que las condiciones de justicia material que hacen posible una solución discursiva racionalmente aceptable de los conflictos prácticos (morales, éticos, políticos, jurídicos) no pueden equipararse a las formas de vida sobre las que, precisamente, intentan ponerse de acuerdo los participantes en los discursos. Las formas de vida pertenecen a los *contenidos* de los discursos; la justicia social forman parte, en cambio, de sus *condiciones*, al igual que la simetría formal entre los participantes. Y a diferencia de Habermas, que ya sólo alude en abstracto a la

---

<sup>175</sup> Habermas, FG, p. 396.

<sup>176</sup> Op. cit., p. 393. Sobre este cambio en la interpretación de las condiciones ideales de la comunicación, cf. también W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994, pp. 64-65.

<sup>177</sup> Habermas, WT, p. 179; cf. también las “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, lección V, en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, pp. 104-126. A la luz de estas tesis de Habermas, no puede aceptarse la opinión de E. Prieto, para quien la idea regulativa de una sociedad integrada comunicativamente es “un malentendido auspiciado por Apel”, y no una idea defendida por el propio Habermas. Cf. E. Prieto, *Acción comunicativa e identidad política*, Madrid, 2003, p. 142.

<sup>178</sup> A. Honneth, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en: K.-O. Apel *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, 1991, p. 165.

necesidad de suprimir las “cadenas milenarias de la estratificación y la explotación social”, Honneth subraya expresamente la corriente de pensamiento político con la que entronca la ética del discurso: “una teoría de la sociedad que sigue los motivos de la ética del discurso continúa la intención de la crítica marxiana de la sociedad de clases en un nivel más amplio de reflexión.”<sup>179</sup> Del mismo modo, en un ensayo de 1990 sobre la actualidad del estudio de Habermas sobre la esfera pública, Nancy Fraser recupera (desde una perspectiva a la vez socialista y feminista) contra el propio Habermas algunas de las implicaciones más radicales del libro de 1962.<sup>180</sup> Fraser sostiene, en efecto, que la esfera pública burguesa sólo puede estar a la altura de su propio contenido normativo si se eliminan las desigualdades sociales: “Deberíamos preguntarnos si es posible, incluso en principio, que los interlocutores deliberen como *si fueran* socialmente iguales en foros discursivos especialmente designados, cuando estos foros discursivos están situados en un contexto social más amplio, impregnado de relaciones de dominación y subordinación. (...) La teoría política liberal asume que es posible organizar una forma democrática de vida política sobre la base de estructuras socioeconómicas y sociosexuales que generan desigualdades sistémicas (...) Por el contrario, una condición necesaria para la igualdad de participación es que las desigualdades sistémicas sean eliminadas. (...) *Pese* al liberalismo, la democracia política requiere una igualdad social sustantiva.”<sup>181</sup>

Según este argumento, una economía de mercado exenta de todo control político, abandonada enteramente a su lógica “autopoiética”, no es compatible con las funciones de racionalización que Habermas atribuye a la esfera pública, debido a las desigualdades sociales que el mercado genera inevitablemente. Pero además, la función de racionalización que corresponde a la esfera pública tampoco permite dejar intacto *el otro* gran subsistema funcional de la sociedad, esto es, el Estado. Fraser distingue entre una esfera pública “débil” y una esfera pública “fuerte”. La primera se compone de todos los ámbitos no institucionales en los que tiene lugar la deliberación política informal. La segunda, en cambio, consta de las instituciones estatales (especialmente, los parlamentos) en las que se recogen y prosiguen los resultados de esas deliberaciones informales, pero con la importante diferencia de que ahora concluyen en decisiones

---

<sup>179</sup> Op. cit., p. 174.

<sup>180</sup> N. Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, op. cit. Cf. también N. Fraser, “What’s left of Marx?”, en: S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, 1995.

<sup>181</sup> Op. cit., pp. 120-121.

*vinculantes*, por ejemplo en leyes. Pues bien, Fraser argumenta que la estricta separación entre Estado y sociedad civil, que es una de las condiciones de la “política deliberativa” habermasiana<sup>182</sup>, no puede ser tan tajante como Habermas pretende, si la esfera pública ha de asumir verdaderas funciones de racionalización política. Si no se establece una conexión entre los públicos “débiles” y la esfera pública “fuerte” (es decir, las instituciones dotadas de *poder* político) y la opinión pública queda privada de toda “fuerza práctica”,<sup>183</sup> no se comprende cómo podría la opinión pública ejercer una influencia racionalizadora sobre el poder. En otras palabras: la esfera pública sólo puede racionalizar eficazmente la política si se extienden a la sociedad civil los espacios de *poder* político, y no sólo los espacios de *deliberación* informal sobre asuntos políticos, de los que a lo sumo puede esperarse *influencia*, pero no poder.<sup>184</sup> Pues de otro modo, y por emplear de nuevo la metáfora de Luhmann, la inversión de la circulación real del poder obedecerá en última instancia a decisiones *internas* al sistema político, adoptadas conforme a criterios “autopoiéticos” que, por ejemplo, aconsejarían hacerse eco de ciertas exigencias procedentes de la sociedad civil de forma oportunista, e ignorarlas de nuevo tan pronto como fuese posible hacerlo.

Naturalmente, si se aceptan estas críticas, sólo cabe concluir que es necesario revisar muy profundamente algunas de las premisas básicas del modelo de “política deliberativa” que propone Habermas. La aceptación de Habermas, ya casi incondicional, de la diferenciación de los subsistemas mercado y Estado parece incompatible con la función de racionalización que su teoría atribuye a la esfera pública. Si esta función de racionalización debe significar algo más que hablar de política en contextos informales (en el ámbito de la vida privada, en los minutos de pausa en el puesto de trabajo, en las tertulias de la radio, etc.); si ha de significar algo más que lo que Luhmann llama irónicamente practicar “la negación de la sociedad en la sociedad”,<sup>185</sup> entonces habría que conectar esos espacios de deliberación informal con el poder político; es decir, habría que *democratizar el sistema político*, el Estado, pues no basta con que éste se haga eco selectivamente de las exigencias que proceden de la esfera pública. Y si además, como ya hemos dicho, las deliberaciones deben conducir a

---

<sup>182</sup> Cf. por ejemplo, Habermas, FG, p. 209: el principio de soberanía popular requiere “la separación de Estado y sociedad, que debe impedir que el poder social se transforme en poder administrativo sin haber sido filtrado, es decir, sin pasar por las esclusas de la formación de poder comunicativo”. Cf. también p. 215.

<sup>183</sup> N. Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, op. cit., p. 137.

<sup>184</sup> Habermas, FG, p. 449.

<sup>185</sup> N. Luhmann, “Protestbewegungen”, en: *Protest*, op. cit., p. 214.

resultados que tengan de su parte una presunción de racionalidad, entonces es necesario también un *control político del sistema económico*, al menos en el sentido de una redistribución de recursos políticamente regulada que equilibre las desigualdades que genera un mercado abandonado a su propia lógica autopoietica. Las funciones de racionalización que Habermas atribuye a la esfera pública no son, por tanto, necesariamente compatibles con la diferenciación funcional, sino que *pueden amenazar el funcionamiento autorregulado de los subsistemas*. Esta conclusión era obvia para Habermas hace tres décadas, pero hoy se resiste a aceptarla.<sup>186</sup>

Ahora bien, la razón de las crecientes concesiones de Habermas a la teoría de sistemas está clara: la expansión de la acción comunicativa, de la integración social comunicativa o mediada por procesos de entendimiento, es seguramente un ideal normativo, pero es al mismo completamente *disfuncional* desde un punto de vista sociológico. En la medida en que es emancipadora, el habla es también desintegradora. Esto es lo que Habermas parece haber aprendido en las últimas décadas de los filósofos sociales neohobbesianos como Koselleck o Luhmann, que siempre lo afirmaron. Habermas parece haberse convencido de que el mercado y el Estado no pueden cumplir sus funciones respectivas para la reproducción material de la sociedad si se democratizan más allá de ciertos límites. Estos límites son ya muy estrechos, y parecen reducirse cada vez más. Pero cabe preguntarse, como hace J. Sitton,<sup>187</sup> si esta capitulación es aceptable en un filósofo como Habermas: si la democracia y la justicia social no son valores culturales entre otros valores, sino que se fundamentan en los supuestos de la racionalidad comunicativa, entonces la filosofía política no debería aceptar incondicionalmente tales compromisos entre democracia y eficacia. Con independencia de sus posiciones sociológicas, Habermas debería defender, como filósofo político, la democratización de los sistemas funcionales; lo cual implica, claro

---

<sup>186</sup> Sorprende, en efecto, el escepticismo de Habermas hacia las posibilidades de democratización de los subsistemas funcionales. Preguntado por la compatibilidad de la política deliberativa con la lógica sistémica interna de una economía regulada a través de mercados, Habermas responde lo siguiente: “Hoy nos tiene a todos perplejos la cuestión de cómo hacer frente a las consecuencias destructivas de una economía capitalista extendida a todo el mundo, a cuya productividad no podemos, sin embargo, renunciar. (...) La *cruz* [de los modelos alternativos] es, sin embargo, la casi imposibilidad de intervenir hoy en este sentido en la realidad. Ni la capacidad de acción política de los viejos Estados nacionales, ni tampoco la de las recientes uniones de Estados, ni la de las conferencias internacionales que han logrado institucionalizarse, guardan ninguna proporción con el tipo de autorregulación que ofrecen unos mercados globalmente entrelazados unos con otros”. (Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit. p. 145-146.)

<sup>187</sup> Cf. J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, México, 2007, p. 367. Como este autor señala acertadamente, el hecho de que el último Habermas rechace el *socialismo* y la *democratización del Estado* a favor de la lógica funcional de los sistemas autorregulados introduce “una profunda tensión” en su teoría política. Esta tensión es la que hemos querido exponer y explicar en estas páginas.

está, defender cierta reversión de su diferenciación como subsistemas autopoieticos, en vez de confiar simplemente en la capacidad de *resistencia* o de *protesta* de la sociedad civil frente a ellos.<sup>188</sup>

Que Habermas ha aceptado estos compromisos entre democracia y eficacia sistémica, es algo sobre lo que no deja dudas la evolución de su filosofía política. Para comprender la última fase de esta evolución, en las próximas páginas concluiremos este estudio analizando cómo la idea normativa de una integración social mediada por procesos de entendimiento comienza también a ceder terreno, en la teoría de Habermas, ante formas de integración normativa o de solidaridad basadas en cosmovisiones y valores éticos tradicionales. En particular, se aprecia en el último Habermas una inequívoca rehabilitación de la religión, y sobre todo de las formas de integración social que representan las comunidades religiosas. Este último giro de la filosofía social y política de Habermas podrá resultarnos decepcionante, pero ya no sorprendente: se limita a asumir en la teoría la creciente retirada de la integración social comunicativa que se consuma en la sociedad misma.

---

<sup>188</sup> Frente a la imagen que ofrece la *Teoría de la acción comunicativa* de una sociedad civil o un “mundo de la vida” enfrentado a la colonización sistémica, Habermas considera que el modelo de interacción entre los sistemas funcionales y la sociedad civil propuesto en *Facticidad y validez* permite un grado mayor de democratización, en la medida en que, en este segundo modelo, los sistemas *políticos* (significativamente, del sistema económico Habermas apenas dice ya nada en esta segunda obra) asumen como propias las razones formuladas en la esfera pública informal y la sociedad civil. Sin embargo, cabe objetar (con Nancy Fraser) que mientras sean los propios sistemas los que deciden cuándo, cómo y hasta qué punto se harán eco de esas razones, el modelo de *Facticidad y validez* no promueve una democratización real; no mayor, en cualquier caso, que el modelo de la *Teoría de la acción comunicativa*, que puede interpretarse como un modelo de transición desde la teoría política de *Problemas de legitimación* a la del último Habermas. Sobre esto cf. Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit. pp. 138 y sigs. Sobre el cambio en la apreciación del derecho en la *Teoría de la acción comunicativa* y en *Facticidad y validez* (respectivamente, como instancia de colonización y de protección del mundo de la vida), cf. también F. Vallespín, “¿Reconciliación a través del derecho?”, en: J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, 1997.

## Capítulo 5. Final: sistemas sociales, democracia, y la rehabilitación de la religión.

Hay un aspecto de la filosofía política de Habermas que resulta sorprendente. Es el hecho de que, aunque Habermas nunca lo afirme de un modo rotundo, claro e inequívoco, en sus escritos no hay *una* teoría política, sino *dos*, y además muy distintas. Hay en Habermas un primer proyecto político que sólo puede caracterizarse como un proyecto de *socialismo democrático*, y que se fundamenta directamente en los supuestos normativos de la razón comunicativa. Y hay un segundo proyecto de *democracia deliberativa* que abandona las perspectivas de transformación radical de las sociedades funcionalmente diferenciadas y concibe la racionalización social como la actividad de una esfera pública que *asedia* a los subsistemas funcionales pero que, al mismo tiempo, los deja intactos. En el capítulo anterior nos hemos referido a ambos proyectos, y a las razones del desplazamiento de uno a otro. Estas razones, como hemos visto, no son arbitrarias ni obedecen a preferencias personales de Habermas. Son razones sociológicas bien fundadas. No obstante, lo que sorprende es el hecho de que Habermas no reconozca en ningún momento que su segunda teoría política es una rebaja en relación con la primera, una claudicación de las expectativas normativas de la teoría de la racionalidad comunicativa ante las condiciones que imponen los sistemas sociales. Por decirlo del modo más conciso posible, y empleando conceptos que ya hemos utilizado: lo que no se comprende es por qué Habermas se empeña en seguir llamando “democracia radical” a su democracia deliberativa, cuando obviamente ya no lo es. Otra cuestión distinta, que no puede resolverse por medios filosóficos sino que requeriría el recurso a las ciencias sociales empíricas, es si sería realmente posible un grado mayor de democratización en las complejas sociedades contemporáneas. Probablemente ésta es una cuestión abierta. Es fácil (y frecuente) criticar a Habermas por su giro conservador de las últimas dos décadas; pero es también un tanto injusto.<sup>1</sup> Pues la teoría política de Habermas no pretende ser sólo una teoría normativa, sino también hacerse cargo del

---

<sup>1</sup> El propio Habermas, en cambio, considera que *Facticidad y validez* ofrece un modelo de democratización más radical que la *Teoría de la acción comunicativa*. Cf. sobre esto Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, 1995, pp. 138-140.

funcionamiento real de los sistemas sociales. Y no puede culparse al teórico social si éstos son renuentes a la democratización, como sin duda lo son.

Si es correcta la argumentación que hemos desarrollado en el capítulo anterior, podemos afirmar que el problema básico de toda la filosofía política de Habermas, el problema que explica su progresivo y un tanto decepcionante desplazamiento hacia posiciones cada vez más resignadas, es el paradójico efecto de los procesos de entendimiento sobre la integración social. Habermas parece haber aceptado a lo largo de tres o cuatro décadas algo que los filósofos sociales conservadores han afirmado siempre, y es que los procesos de entendimiento tienen efectos totalmente disolventes sobre los sistemas sociales. Sin duda, tienen también efectos emancipatorios: el entendimiento, y probablemente *sólo* el entendimiento, excluye verdaderamente las relaciones de dominación y es la única alternativa a la violencia en caso de conflicto.<sup>2</sup> La filosofía política de Habermas arranca de esta intuición y no ha renunciado nunca a ella. Ahora bien, podría suceder que las relaciones sociales verdaderamente emancipadas fueran incompatibles con los sistemas sociales modernos. Podría ser que una filosofía política fundada directamente sobre la ética del discurso tuviera ese carácter *anarquizante* que le reprocharon sus críticos conservadores desde el primer momento<sup>3</sup>; o que una teoría de la integración social basada en los procesos de entendimiento lingüístico fuera, más bien, una teoría de la *desintegración* social.

Desde Hobbes hasta Koselleck y Luhmann, los teóricos a los que ha interesado más la estabilidad de los órdenes sociales que su legitimación democrática no han tenido ningún problema para renunciar al entendimiento intersubjetivo como principio de integración social o de legitimación política. El problema lo tiene quien, como Habermas, pretende ajustarse a este principio sin verse abocado a una posición utópica y totalmente asociológica. El problema son, pues, las mediaciones entre filosofía y sociología. Y es que, a la luz de la propia evolución de su pensamiento político, Habermas parece confirmar las tesis de la filosofía social heredera de Hobbes. La integración de las sociedades tradicionales, premodernas, está garantizada por un fuerte consenso de fondo en torno a valores sagrados e instituciones incuestionables. Las

---

<sup>2</sup> Habermas, “Französische Blicke, französische Befürchtungen”, en: *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., p. 67: “Una razón [autocrítica] puede transformar sus energías críticas en las fuerzas de vínculo de una comunicación que unifica sin coacciones. Me refiero a la fuerza del entendimiento intersubjetivo, que en caso de conflicto es la única alternativa a la violencia.”

<sup>3</sup> Cf. R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1972, y la réplica de Habermas, “Die Utopie des guten Herrschers”, en: *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973; cf. también O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt, 2002, pp. 193 y sigs.; J. Weiss, “Die ‘Bindungseffekte’ kommunikativen Handelns”, en: A. Honneth / H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 2002, p. 445.

sociedades modernas, culturalmente heterogéneas y funcionalmente diferenciadas, ya no pueden echar mano de ese recurso. La alternativa son los medios sistémicos: el dinero, el poder, o la codificación cosificadora de la interacción en los diversos subsistemas diferenciados que describe la teoría sociológica de Luhmann. Habermas quiso superar esta dicotomía añadiendo una *tercera* fuente de integración: el entendimiento. Pero casi se diría que los efectos desintegradores de éste le han forzado a un movimiento de retirada, a ceder cada vez más terreno a sus adversarios teóricos. O sencillamente, a darles cada vez más la razón. Así, cuando Habermas comenzó a interesarse por el derecho, le atribuía principalmente la función de extender a la totalidad de la sociedad y tornar vinculante esa forma de integración normativa mediada por procesos de entendimiento.<sup>4</sup> Sin embargo, hemos visto cómo la teoría discursiva del derecho introduce bien pronto una pluralidad de criterios de legitimación que permiten al sistema jurídico funcionar y *legitimarse* independientemente del entendimiento intersubjetivo o del consenso. Y de forma similar, la teoría discursiva de la política renuncia muy pronto (y tácitamente) a sus aspiraciones originales para admitir la dureza de los sistemas sociales cosificados. En ambos ámbitos, sólo un paso separa las posiciones de Habermas de, por ejemplo, las de Luhmann, para quien el derecho y la administración funcionan y se legitiman de un modo autorregulado, autorreferencial y autopoietico, y la democracia es poco más que un elemento retórico de los discursos oficiales, o en la terminología de Luhmann, uno de esos “valores” que, como los globos, sólo se inflan en las solemnidades.<sup>5</sup>

En términos sociológicos, diríamos que la alternativa a la integración social normativa de las sociedades tradicionales sólo es, y ya sólo puede ser, la integración sistémica. Y aunque esta cuestión no está enteramente resuelta en la sociedad, y por tanto tampoco en la teoría sociológica, los últimos escritos de Habermas parecen haber dado un paso más en la dirección que lo aleja de sus propias premisas normativas originales. Pues si hasta ahora la idea de una integración social comunicativa había ido cediendo terreno, también en la teoría, a la invasión de la integración sistémica que parece imparable en la sociedad misma; ahora, en cambio, Habermas parece ceder también ante la *otra* fuente de integración social: las tradiciones, los valores culturales de las comunidades particulares, y más en concreto, la *religión*. Tan desconcertante es la rehabilitación de la religión en los escritos recientes de Habermas, y tan marcada su

---

<sup>4</sup> Habermas, FG, cap. I.

<sup>5</sup> Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, tomo 1, Frankfurt, 1997, p. 342.

importancia como fuente de integración social alternativa a la integración sistémica (pero *también*, hay que insistir en ello, a la integración comunicativa), que merece que le dediquemos algunas páginas. Simplificando un tanto el argumento, diríamos que la reaparición de la religión revela en la obra de Habermas una tendencia a renunciar definitivamente a la idea de integración comunicativa para entregarse a las fuerzas de la integración sistémica y compensar sus efectos negativos recurriendo a las fuentes tradicionales de solidaridad social. La deriva conservadora de la obra de Habermas se consuma, pues, con este último giro.

Esto se hace evidente si se comparan las ideas actuales de Habermas acerca de la religión con sus posiciones de épocas anteriores. Hace algunos años, J. M. Mardones publicó un estudio bien documentado sobre las ideas de Habermas acerca de este tema.<sup>6</sup> El libro de Mardones tenía el mérito de reconstruir las tesis, algo dispersas, que Habermas había ido formulando en torno a la religión entre los años sesenta y ochenta. Pero además, y esto es mucho más notable, Mardones anticipaba en cierto modo algunas ideas posteriores de Habermas, que éste sólo ha formulado bastante después, en los últimos cuatro o cinco años, y que ha recogido en el libro *Entre naturalismo y religión*. De acuerdo con Mardones, las ideas centrales de Habermas acerca de la religión en los escritos anteriores a la *Teoría de la acción comunicativa* constituyen una síntesis de Kant y Marx. El Habermas de la primera época inscribe el fenómeno religioso en una concepción evolucionista de la sociedad, según la cual a cada tipo de organización social corresponde una forma de religión. Así, al animismo de las sociedades arcaicas seguiría el politeísmo de las primeras civilizaciones, el monoteísmo de las culturas desarrolladas y, por último, la apropiación o asimilación filosófica del discurso religioso en las sociedades modernas. Esta concepción evolucionista de la religión hereda de Marx un enfoque funcionalista: la diferencias entre las religiones corresponden a las diferencias entre sus respectivas sociedades porque las religiones están implicadas en la legitimación ideológica de los órdenes de dominación correspondientes.<sup>7</sup> En este sentido, no puede decirse que Habermas compartiera en esta

---

<sup>6</sup> J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, 1998. Un estudio similar, aunque más actualizado, es el libro de J. A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, 2004.

<sup>7</sup> Habermas, LS, pp. 30 y sigs., especialmente p. 34: desde el momento en que surgen las sociedades de clases, es funcionalmente necesaria la formación de “imágenes del mundo legitimadoras” que “sustraigan a la tematización y el examen público las pretensiones de validez contrafácticas de las estructuras normativas”. Cf. también Habermas, “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, en: RHM, pp. 97-101; Habermas, “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”, en: TK, p. 141; J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, op. cit. pp.; y los

época las simpatías de Adorno o, sobre todo, Horkheimer hacia la religión (y ello a pesar de que la tesis doctoral de Habermas versara sobre un tema teológico de la filosofía de Schelling).<sup>8</sup> No obstante, el funcionalismo marxista se combina también, ya en las primeras obras de Habermas, con una posición más próxima a Kant: además de sus evidentes funciones ideológicas, en la religión se aloja un contenido de verdad que queda absorbido, superado dialécticamente, en la filosofía, y más en concreto en la ética.<sup>9</sup> Pero más allá de la posible reapropiación filosófica de tales contenidos, cualquier apelación a la religión ya sólo puede ser una extravagancia o una instrumentalización ideológica. En ambos casos la religión aparece como una reacción impotente a un imparable e irreversible proceso de modernización cultural que, como ya vio Max Weber, priva a la existencia individual de sus fuentes tradicionales de sentido. Desde esta perspectiva, aparecen como fenómenos complementarios el rebrote religioso asociado a la contracultura de izquierdas y la apelación a las tradiciones religiosas por parte de las ideologías conservadoras: en un caso, se trata de una respuesta a la asfixiante racionalización de la vida moderna; y en el otro caso, se trata de una reacción a los efectos desintegradores y anómicos de esa misma racionalización.<sup>10</sup>

Como se ve, estas opiniones de Habermas son las de un sociólogo postmarxista, ilustrado y más bien distante hacia el fenómeno religioso. Sin embargo, a partir de la *Teoría de la acción comunicativa* parece perfilarse en Habermas una actitud distinta. Por una parte, en esta obra Habermas sostiene aún que la religión queda superada dialécticamente por la ética, e incluso proporciona a esta tesis una fundamentación sociológica. Su argumentación a este respecto se encuentra en el capítulo que Habermas

---

estudios de dos colaboradores de Habermas, R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, 1973; y K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt, 1976.

<sup>8</sup> Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, Tesis Doctoral, Bonn, 1954; cf. también Habermas, “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus”, en: *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1963.

<sup>9</sup> Habermas, TKH II, p. 140: “En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una moral convertida en ética del discurso, fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto sustituir la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa.”

<sup>10</sup> J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, op. cit., p. 25, pp. 34-36. Sobre los elementos religiosos de la contracultura de los años sesenta y setenta, cf. Habermas, “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, op. cit., p. 107; y más recientemente, “Ein Gespräch über Gott und die Welt”, en: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, 2001. En este texto Habermas califica de “sandeces californianas o nuevo paganismo” a las formas arcaicas de espiritualidad, que hoy rebrotan, y cuyas estructuras son regresivas no ya comparadas con la cultura secularizada, sino con las grandes religiones universales. En cuanto a la instrumentalización neoconservadora de la religión, cf. Habermas, “Die Kulturkritik der Neokonservativen in der USA und in der Bundesrepublik”, en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985; y también Habermas, “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”, en: *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, 1981.

dedica a Durkheim, y en concreto al tránsito (del que también nosotros nos hemos ocupado en este escrito<sup>11</sup>) de la “solidaridad mecánica” al entendimiento lingüístico como mecanismo de integración social. Habermas interpreta este fenómeno como un proceso de “lingüistización de lo sacro”, o de transformación de la integración social basada en un consenso *normativamente adscrito* (es decir, fundado en normas incuestionables) en una integración basada en un consenso *discursivamente alcanzado* entre los participantes en la interacción. Esta transformación tiene por sí misma efectos secularizadores, pues si la religión es, como creía Durkheim, la forma (necesariamente mistificada) en la que la sociedad cobra conciencia de sí misma, su “lingüistización” sólo puede interpretarse como un proceso de ilustración, en el que lo religioso queda suprimido. Sin embargo ya en la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas admite que ciertos contenidos del lenguaje religioso no quedan enteramente absorbidos por la Ilustración. La religión tiene una capacidad peculiar para articular experiencias de sufrimiento: “muestra bajo otra luz y enseña a soportar el sufrimiento inevitable y la injusticia no expiada, las contingencias de la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte”.<sup>12</sup> Dado que estas experiencias requieren alguna forma de expresión, y dado que, por el momento al menos, sólo la religión parece capaz de proporcionársela, el discurso religioso tendría cabida *también* en una cultura postmetafísica e ilustrada.<sup>13</sup>

Con esto, la posición de Habermas hacia la religión dejaría de ser la actitud algo condescendiente del filósofo ilustrado ante un discurso caduco, para pasar a admitir una especie de *coexistencia pacífica* entre religión y filosofía. Habermas ya no abandonará en lo sucesivo esta valoración, más positiva, del discurso religioso. No obstante, en esta época Habermas todavía sostiene que el discurso religioso quizás sea superado dialécticamente por la filosofía. La coexistencia entre religión y filosofía es pacífica, pero provisional. La absorción filosófica de los contenidos religiosos ha sucedido ya en el caso de la ética cristiana. Algunos de los conceptos fundamentales de la ética secular moderna tienen, según Habermas, un origen religioso: por ejemplo, el imperativo de igual respeto para todos traduce el dogma de que todos los hombres son hijos de Dios; y la idea de emancipación que manejaron los movimientos revolucionarios surgidos en el siglo XIX puede interpretarse como una versión secularizada de la idea cristiana de

---

<sup>11</sup> Cf. *supra*, parte I, cap. 4.3.

<sup>12</sup> Habermas, “Zu Max Horkheimers Satz: ‘Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel’”, en: TK, p. 125.

<sup>13</sup> J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, op. cit., pp. 66 y sigs.

redención.<sup>14</sup> Pero este origen religioso no ha impedido su reconstrucción con medios racionales, por ejemplo en la ética de Kant o en la ética del discurso.<sup>15</sup> No cabe descartar, por consiguiente, que otro tanto suceda con otros contenidos religiosos menos referidos a las relaciones intersubjetivas y más relacionados con la formulación de experiencias individuales. La pervivencia de la religión es provisional en la cultura postmetafísica:

“Mientras el lenguaje religioso siga portando contenidos semánticos inspiradores que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad expresiva del lenguaje filosófico y *aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional*, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar a la religión”.<sup>16</sup>

Pues bien, el desarrollo posterior de la filosofía de Habermas no sólo ha confirmado la interpretación de Mardones acerca de una admisión progresiva del discurso religioso, sino que ha llevado esta admisión hasta el punto de considerar la religión como un elemento irrenunciable *también* de la cultura postmetafísica. En efecto, en su último libro Habermas redefine el pensamiento postmetafísico como un pensamiento “*postsecular*” que mantiene una especie de *equidistancia* hacia la conciencia secularizada y la conciencia religiosa. Y en correspondencia con esto, Habermas considera que vivimos también en una “sociedad postsecular” que, al parecer (y éste es el tema que a nosotros más nos interesa aquí), no puede prescindir de las fuentes de solidaridad que aportan las religiones.

Conviene que abordemos por separado los dos aspectos, cultural y social, de esta insólita rehabilitación de las religiones por parte de Habermas. Por lo que respecta a la vigencia cultural de la religión, la posición de Habermas entronca, en primer término, con los aspectos religiosos del “marxismo occidental”, que son centrales en Ernst Bloch

---

<sup>14</sup> Habermas, “Ein Gespräch über Gott und die Welt”, en: *Zeit der Übergänge*, op. cit.; cf. también Habermas, “Metaphysik nach Kant”, en: ND, p. 23. Habermas insiste muchas veces en la raíz judía y cristiana de la moral racional moderna. Estas afirmaciones, sin embargo, requieren seguramente algunas matizaciones históricas. Por ejemplo, el discurso de una moral universalista en el que se origina nuestra idea de los derechos humanos tiene precedentes en la filosofía antigua y pagana, en los estoicos o en algunos sofistas del periodo clásico. Cf. F. J. Martínez, “Pensamiento postmetafísico, contextualismo y religión en la obra de J. Habermas”, en: F. J. Martínez / M. Jiménez (eds.), *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid 1995.

<sup>15</sup> Incluso el concepto de Dios puede reinterpretarse postmetafísicamente como “una estructura de comunicación” que “obliga a los participantes, sobre la base del reconocimiento recíproco de su identidad, a elevarse por encima de la contingencia de una existencia meramente externa”. Habermas, “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, en: RHM, p. 101.

<sup>16</sup> Habermas, ND, p. 60. (El subrayado es mío).

o en los autores de la primera Escuela de Frankfurt.<sup>17</sup> Lo que interesa a Habermas, como a sus predecesores frankfurtianos, no es reivindicar la validez de algún credo particular, sino el potencial (al parecer, irrenunciable) de la religión para la expresión de determinadas experiencias de *pérdida*:

“Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy algunos potenciales semánticos cifrados, que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en habla argumentativa y se desprendiesen de su contenido de verdad profana?”<sup>18</sup>

Es verdad que Horkheimer, Adorno y Benjamin aprovecharon el lenguaje religioso desde una perspectiva que quizás no podría calificarse de atea, pero que tampoco presupone la creencia en Dios ni la validez de ninguna doctrina religiosa en particular. Una formulación concisa de este recurso al lenguaje religioso desde posiciones filosóficas laicas o incluso ateas es esa última página de *Minima Moralia* en la que Adorno atribuye a la filosofía la paradójica tarea de iluminar la realidad desde la perspectiva de una redención en la que ya no se tiene ninguna esperanza: “La filosofía, y ésta sería su única justificación en vista de la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas a la luz en que aparecen desde el punto de vista de la redención”.<sup>19</sup> También podemos citar una paradójica frase de Horkheimer que resume esta misma actitud hacia la religión: la teoría crítica “sabe que Dios no existe, y sin embargo cree en él.”<sup>20</sup> Por su parte, Habermas recurre a Benjamin para mostrar qué significa este mesianismo ateo, esta filosofía que examina la realidad a la luz de una promesa mesiánica ya para siempre incumplida:

“Tras la quiebra de la civilización, conceptos como el de ‘solidaridad anamnética’ con la injusticia pasada que propone Benjamin (un concepto que reemplaza inequívocamente el hueco que deja la esperanza perdida en el Juicio Final) recuerdan la responsabilidad colectiva

---

<sup>17</sup> Habermas, “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen”, en: ZNR, p. 240.

<sup>18</sup> Habermas, “Einleitung”, en: ZNR, p. 13.

<sup>19</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 2003, p. 283.

<sup>20</sup> M. Horkheimer, “Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer” en: *Gesammelte Schriften*, vol. 14, Frankfurt, 1988, p. 508.

más allá de las obligaciones morales. Tras quedar apropiada dentro de los límites de la mera razón, la idea de la aproximación al reino de Dios ya no orienta la mirada únicamente hacia el futuro. Esta idea despierta universalmente en nosotros una conciencia de responsabilidad colectiva por el auxilio omitido, por los esfuerzos cooperativos omitidos que hubieran debido hacer frente a una catástrofe en ciernes, o siquiera mejorar una situación indignante.”<sup>21</sup>

Ahora bien, ya en este punto hay un aspecto de la posición de Habermas que resulta desconcertante. En realidad las experiencias de pérdida, desesperación, finitud, etc., pueden articularse a través de la religión, pero también a través de otras manifestaciones culturales, como el arte o la literatura.<sup>22</sup> No se comprende por qué Habermas no reivindica también estas otras manifestaciones, o por qué decide privilegiar la religión. De hecho, el propio Habermas, hace no muchos años, advertía contra un uso retórico de conceptos religiosos en argumentaciones filosóficas: “el uso metafórico de vocablos como redención, luz mesiánica, restitución de la naturaleza, etc., convierte la experiencia religiosa *en una mera cita*. En esos momentos de impotencia, el habla argumentativa (...) desemboca en la literatura.”<sup>23</sup> Podría pensarse que Habermas reivindica el discurso religioso porque en realidad reivindica esa forma paradójica y brillante de mesianismo ateo que practicaron los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Pero esta interpretación sería errónea, pues lo que sucede es, más bien, que Habermas toma pie en los peculiarísimos aspectos religiosos de la muy peculiar filosofía de Benjamin, Adorno o Horkheimer para reivindicar la importancia cultural del discurso religioso *como tal*, o al menos el de las grandes religiones universales.<sup>24</sup> Y en esto va bastante más lejos que sus predecesores frankfurtianos, para quienes estas grandes religiones estaban culturalmente muertas (debido, en buena medida, a su connivencia con la barbarie de poderes seculares).<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Habermas, “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen”, en: ZNR, p. 250. Otro ejemplo sería “la traducción de que el ser humano es imagen de Dios en la idea de igual dignidad de todos los seres humanos” (“Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, en: ZNR, pp. 115-116).

<sup>22</sup> Así lo reconoce el propio Habermas, por ejemplo en FG, p. 442.

<sup>23</sup> Habermas, “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”, en: TK, p. 136. (El subrayado es mío).

<sup>24</sup> Habermas, “Einleitung”, en: ZNR, p. 12. A esta categoría pertenecen, además del cristianismo y el Islam, las grandes religiones surgidas en el periodo que Karl Jaspers denominó “época axial” (800-200 a.C.), es decir: hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo y judaísmo.

<sup>25</sup> Cf. por ejemplo M. Horkheimer, “Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Frankfurt, 1985. En este escrito, Horkheimer compara a las “religiones establecidas” (p. 234) con el socialismo real: tanto aquéllas como éste habrían traicionado sus propios ideales de emancipación de la humanidad.

Habermas sostiene ahora que la religión y su pervivencia tenaz, tras los largos y beligerantes procesos de Ilustración secularizadora de los últimos doscientos años, constituye un “desafío cognitivo”<sup>26</sup> que la filosofía no puede despachar considerándolo un mero atavismo cultural en vías de extinción. La religión exige de la filosofía no sólo una actitud de respeto o de tolerancia, sino una disposición al *aprendizaje*. La conciencia secular e ilustrada puede y debe aprender de la religión. Y estas afirmaciones no deben interpretarse como expresiones de una actitud de “corrección política” hacia las religiones o las iglesias. La idea de que la conciencia secular y la Ilustración tienen mucho que aprender de las religiones (y no sólo, insistamos en ellos, de esa estilizada y peculiar actitud mesiánica de los primeros frankfurtianos) significa que el laicismo *no* puede considerarse como una posición cognitiva o filosóficamente superior (es decir, más racional) que la conciencia religiosa. Habermas no duda en extraer esta conclusión, con una coherencia que le honra, pero que le conduce, desde luego, a sendas espinosísimas. Nuestra cultura ya no es, para Habermas, una cultura secular, sino *postsecular*. El propio “pensamiento postmetafísico” (el lema, como ya sabemos, de toda la filosofía de Habermas) se reinterpreta como pensamiento postsecular en esta frase un tanto embrollada: “La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico”.<sup>27</sup> Ahora bien, no se comprende de entrada en qué sentido una filosofía que no quiera recaer en alguna forma de filosofía religiosa, es decir, que no quiera aceptar como premisa algún dogma religioso (o como dice Habermas, que se mantenga “agnóstica en relación con la religión”<sup>28</sup>) tendría que concebirse a sí misma como una filosofía “postsecular”. Se concebirá como una filosofía *secular*, a no ser que se quiera introducir en el secularismo algún núcleo dogmático del que habría que desprenderse “postsecularmente”.

Pues bien, esto es exactamente lo que hace Habermas. No interpreta el secularismo simplemente como racionalismo, sino más bien como la variante positivista o naturalista de la Ilustración. Con lo que, dicho sea de paso, Habermas parece alinearse de entrada en el frente de esos discursos religiosos (por ejemplo, el católico) que identifican la Ilustración con el “materialismo”, el “naturalismo”, el “cientificismo”, el

---

<sup>26</sup> Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, en: ZNR, p. 113.

<sup>27</sup> Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, en: ZNR, pp. 146-147.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 149. Es interesante esta profesión de “agnosticismo”. Hasta ahora, Habermas hablaba más bien de “ateísmo metódico” para caracterizar su actitud filosófica hacia la religión. Cf. por ejemplo “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”, en: TK, p. 137.

“antihumanismo”, etc.<sup>29</sup> Para poder exigir a la filosofía este particular giro postsecular, Habermas tiene que identificar más o menos tácitamente el secularismo y el científicismo, entendido como una ideología que “desdibuja la frontera entre, por un lado, los conocimientos teóricos de las ciencias de la naturaleza que son relevantes para la interpretación que hacen los hombres de sí mismos y de su posición en el conjunto de la naturaleza; y por otro lado, una imagen del mundo construida sintéticamente a partir de dichas ciencias”.<sup>30</sup> Así, y por extraño que parezca, en la argumentación de Habermas el secularismo parece confundirse con las ideologías científicistas. Es inequívoco el siguiente pasaje, que sorprende enormemente porque en él Habermas disocia expresamente el secularismo de los fundamentos normativos del Estado liberal:

“La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, *es incompatible con la generalización política de una visión secularista del mundo*. Los ciudadanos laicos, en la medida en que actúen como ciudadanos de un Estado, no pueden negarles a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, *ni deben cuestionar a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas*”.<sup>31</sup>

El insólito argumento de Habermas es, pues, éste: el secularismo se identifica, en el fondo, con el científicismo. Ahora bien, el científicismo es una ideología no menos cargada de supuestos, o de prejuicios, que las doctrinas religiosas.<sup>32</sup> Es, por decirlo en la terminología de Rawls, una más entre las muchas “doctrinas comprensivas” que compiten en el espacio cultural contemporáneo. Por consiguiente, debemos renunciar al secularismo a favor de una conciencia filosófica “postsecular”. Lo extraño en este argumento es, claro está, la conclusión. Pues si el problema es el científicismo, basta con renunciar a él, en lugar de renunciar al secularismo como tal. De hecho, casi no hará falta recordar que el propio Habermas fue durante los años sesenta un muy agudo crítico

---

<sup>29</sup> Una versión moderada, pero inequívoca, de este discurso, puede leerse en la contribución de Ratzinger a su discusión con Habermas, cf. J. Ratzinger, “Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates”, en: J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg i.B., 2005, pp.39 y sigs.

<sup>30</sup> Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, p. 147.

<sup>31</sup> Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, en: ZNR, p. 118. (Los subrayados son míos).

<sup>32</sup> Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, en: ZNR, p. 150: “El rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosas ilustradas. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente”.

del positivismo y el cientificismo, y sin embargo en aquella época no habló nunca de renunciar a la conciencia secular o ilustrada. Al contrario, la crítica de Habermas al positivismo en la época de *Conocimiento e interés* se interpretaba más bien como un correctivo de lo que, con una expresión afortunada, Habermas llamaba entonces la “errónea autocomprensión científicista”<sup>33</sup> de la Ilustración. Pero en nuestros días Habermas prefiere renunciar al secularismo, en vez de al cientificismo. Podría pensarse que aquí se trata de un mero cambio de nombre: donde antes se decía “cientificismo”, léase ahora “secularismo”; y donde antes se defendía la Ilustración, defiéndose ahora el pensamiento “postsecular”. Pero ciertamente no se trata de una variación sólo nominal. La prueba de ello está en el pasaje que hemos citado en último lugar, en el que Habermas señala las importantes consecuencias *políticas* del tránsito del secularismo al postsecularismo. Pues, en efecto, Habermas sostiene que la sociedad postsecular debe abandonar el privatismo religioso característico de las sociedades liberales para readmitir los argumentos religioso *en las discusiones públicas*. Es más: de lo contrario el Estado no será, según Habermas, verdaderamente neutral hacia las diversas cosmovisiones.

Esto nos conduce a los problemas más graves de la reciente posición de Habermas hacia la religión, y también, creo, a comprender la verdadera función que ésta ha adquirido en su teoría. Esta función, como vamos a ver, no es tanto cultural como sociológica. Habermas mantiene aún hoy, por supuesto, que la religión, la metafísica o la teología no son necesarias para fundamentar la legitimidad del derecho o del poder político. El Estado democrático de derecho *no* necesita de ninguna tradición religiosa para fundamentarse normativamente: como hemos examinado detalladamente en capítulos anteriores de este escrito, basta la racionalidad inmanente al lenguaje, o los “supuestos débiles acerca del contenido normativo de la constitución comunicativa de las formas socioculturales de vida”<sup>34</sup> para construir un procedimiento de legitimación de normas que puede hacerse extensivo desde la moral hasta el ámbito del derecho y la política. Así, el Estado liberal y democrático moderno “puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente”, es decir, independiente de “tradiciones religiosas y metafísicas”.<sup>35</sup> Tampoco es necesario recurrir a una socialización religiosa de los ciudadanos para implantar una forma de vida, el *ethos* liberal y democrático que

---

<sup>33</sup> Cf. por ejemplo Habermas, EI, p. 300.

<sup>34</sup> Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, en: ZNR, p. 107

<sup>35</sup> Op. cit., p. 109. Esta posición contrasta, por ejemplo, con las pretensiones de la derecha europea y su apelación a los “valores cristianos” como fundamento de la frustrada Constitución europea.

este Estado requiere. Al contrario, Habermas piensa que la formación de identidades políticas liberales y democráticas depende ante todo del ejercicio de los derechos de ciudadanía y de la participación en la vida política, sin que sea necesario (ni conveniente) un adoctrinamiento específico de la población, y mucho menos un adoctrinamiento *religioso* (por ejemplo, en la forma de una religión de Estado.)<sup>36</sup> Sin embargo, y de un modo muy paradójico, Habermas sostiene ahora que este laicismo en los fundamentos del Estado de derecho no es incompatible con la intervención *pública* de los discursos religiosos.

Habermas se opone así a las tesis típicamente liberales, que defiende por ejemplo Rawls.<sup>37</sup> Para Rawls, que en esto se atiene a la tradición liberal desde Locke, existe una conexión necesaria entre el Estado liberal y la retirada de la religión a la esfera de la vida privada. El Estado liberal garantiza la libertad de culto y, con ello, la coexistencia pacífica de religiones diversas, e incluso opuestas, a condición de que todas las religiones queden relegadas a la esfera de las creencias y prácticas privadas de los ciudadanos. Para Rawls, el carácter estrictamente privado de las creencias religiosas tiene como contrapartida lo que algunos intérpretes han llamado un “principio de justificación secular”<sup>38</sup>, según el cual en la esfera pública, en los debates en torno a cuestiones de interés común, sólo cuentan las razones seculares, los argumentos expresados en un lenguaje accesible a todos, es decir, un lenguaje que resulte convincente para todos porque no dependa de premisas dogmáticas que no todos comparten. Por consiguiente, los ciudadanos que profesan una determinada creencia religiosa tienen que aprender a articular sus posiciones en un lenguaje laico, pues de lo contrario no podrán esperar razonablemente que sus conciudadanos comprendan y aprueben sus argumentos. Sin este estricto laicismo de las discusiones públicas, es imposible cumplir una de las condiciones de legitimidad del Estado liberal: el *acuerdo* entre los ciudadanos en torno a las cuestiones políticas fundamentales.<sup>39</sup> Esto significa

---

<sup>36</sup> Op. cit., pp. 109 y sigs. Sobre la formación de identidades a través del propio ejercicio de los derechos políticos, cf. también Habermas, “Der europäische Nationalstaat”, en: *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit.

<sup>37</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, 2004, Conferencia VI, pp. 247 y sigs.; J. Rawls, “Una revisión de la idea de razón pública”, en: *El derecho de gentes*, Barcelona, 2001.

<sup>38</sup> Este concepto se debe a R. Audi. Habermas lo cita en “Religion in der Öffentlichkeit”, en: ZNR, p. 131.

<sup>39</sup> En la teoría de Rawls, el acuerdo entre los ciudadanos completa la exigencia de un ejercicio *jurídicamente regulado* del poder político (el “imperio de la ley”) y del *consentimiento* de los ciudadanos a la acción de los gobiernos. Estas exigencias son, desde la obra de Locke, los principios de la legitimidad del Estado liberal. Cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 251-252. Por otra parte (cf. pp. 282 y sigs.), Rawls admite la intervención pública de argumentos religiosos en sociedades que no están “bien ordenadas”, siempre que dicha intervención sirva para reforzar y afianzar en un lenguaje religioso los

que, para Rawls, existe una relación necesaria entre la fundamentación laica del Estado y el laicismo de la esfera pública. Pero la exigencia de justificación mediante argumentos aceptables por todos los participantes no se dirige únicamente a los creyentes. Afecta, en general, a quienes detentan formas de vida opuestas y convicciones opuestas en relación con los valores sustantivos de las comunidades. Cuando, por ejemplo, se discute un asunto que interesa a los miembros de comunidades culturales diferentes, ninguna de las partes puede pretender zanjar la cuestión aludiendo simplemente a *su* concepción del bien individual o colectivo. Las concepciones particulares del bien podrán ser relevantes en la discusión a título informativo, pero no como una premisa que todos los demás deberían aceptar. En estos casos, las deliberaciones en la esfera pública requieren de los participantes una actitud reflexiva y no dogmática, una actitud distanciada respecto de las propias posiciones, y una capacidad de articularlas en un lenguaje accesible a todos. Pues bien, otro tanto habría que exigirles, según Rawls, a los creyentes que intervienen en debates públicos. Rawls sostiene que los ciudadanos están sometidos a un “deber de civilidad” que les obliga a adoptar justificaciones públicamente aceptables para sus argumentaciones en debates públicos.<sup>40</sup>

Sería interesante examinar si este principio de justificación secular no transforma inmediatamente todo debate público en un debate en torno a *intereses* particulares enfrentados, que deben coordinarse en la forma de compromisos. La peculiaridad de los compromisos, a diferencia de los consensos, estriba en que cada una de las partes los acepta *por razones distintas* a las de los demás.<sup>41</sup> Y quien deja de lado las premisas fundamentales de su visión del mundo, justamente porque no tiene ya ninguna esperanza de convencer de su validez a sus interlocutores, se ve obligado a presentar su posición como un interés particular, privado; un interés que, para poder realizarse, tendrá que llegar a algún compromiso pacífico con los intereses particulares de los demás. Así, el principio de justificación secular de Rawls parecería implicar que los debates públicos, al menos entre quienes detentan creencias religiosas u orientaciones existenciales distintas, son básicamente intentos de alcanzar compromisos de intereses, y no discursos en los que se alcancen verdaderos acuerdos racionales.

---

principios del Estado secular. Un ejemplo de ello es el lenguaje *religioso* en el que el reverendo Martin Luther King expresaba las exigencias del movimiento *político* que encabezaba. Podría decirse, pues, que Rawls está dispuesto a admitir un uso *instrumental* (y necesariamente marginal o provisional) de la religión por parte del Estado laico.

<sup>40</sup> Op. cit., p. 278.

<sup>41</sup> Sobre esto, cf. Habermas, FG, pp. 205 y sigs.

Dejaremos de lado, no obstante, esta interesante cuestión, para limitarnos a señalar que Habermas rechaza el principio rawlsiano de justificación secular con el argumento de que los creyentes probablemente serán incapaces de traducir sus creencias religiosas a un lenguaje secular: “(...) muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia [es decir, a su desdoblamiento como *creyentes* y como *ciudadanos* de un Estado laico, JLL] sin poner en peligro su existencia como personas piadosas.”<sup>42</sup> De modo que la actitud distanciada, reflexiva y crítica que se exige de cualquiera hacia su concepción particular del bien o hacia sus decisiones existenciales últimas, acaso no compartidas con sus interlocutores en un debate público, no es exigible igualmente al creyente en una religión, puesto que, como dice Habermas en palabras que desde luego no parecen suyas, “la verdadera fe no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente.”<sup>43</sup> Otra manera, quizás menos complaciente, de decir esto mismo sería decir que la fe religiosa tiene un carácter particularmente *dogmático* que impide la actitud distanciada hacia las propias creencias que se exige, en general, a los ciudadanos de las sociedades secularizadas. Sea como fuere, Habermas piensa que el principio rawlsiano de justificación secular sólo es aplicable en las instituciones del Estado o en los espacios públicos *fuertes*, frente a los espacios públicos *débiles* o informales, de acuerdo con una distinción de Nancy Fraser a la que ya aludimos más arriba.<sup>44</sup> En estos espacios públicos informales, las razones religiosas tienen todo el derecho a hacerse oír, *también* cuando se discuten asuntos de interés público.

Estas ideas tienen implicaciones muy problemáticas. Es evidente que cualquiera tiene derecho a expresar su opinión en las deliberaciones del espacio público informal, y que no hay razón para excluir las opiniones articuladas en un lenguaje religioso, sobre todo si se supone, como hace Habermas, que los creyentes tampoco podrían expresarlas de otro modo. Sin embargo, cabe preguntarse si esta combinación de laicismo en las instituciones y religión en la esfera pública no provocaría fricciones entre ambos espacios, además de las fricciones que, en la propia esfera pública informal, se producirían entre el laicismo y los discursos religiosos. Estas fricciones podrían ilustrarse desde muchos flancos, pero me atenderé únicamente a dos dimensiones que

---

<sup>42</sup> Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, en: ZNR, p. 132.

<sup>43</sup> Op. cit., p. 133.

<sup>44</sup> Cf. *supra*, cap. 4.4.2.

señala el propio Habermas: la de los límites de la tolerancia del Estado laico hacia las creencias y las prácticas religiosas, y la de la posibilidad de entendimiento entre ciudadanos laicos y ciudadanos religiosos.

Respecto del primer problema, Habermas considera que sería arrogante, paternalista y probablemente represiva la fijación unilateral por parte del Estado laico de los límites de la tolerancia hacia las creencias y prácticas religiosas. Es necesario que “la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que ya no puede ser tolerado” se establezca mediante “*razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual.*”<sup>45</sup> Bien, pero ¿cómo llegarán a aceptar los límites de lo tolerable precisamente aquellos contra los que se establecen esos límites, por ejemplo los miembros de comunidades religiosas cuyas creencias o prácticas vulneran alguno de los derechos fundamentales del Estado liberal y democrático? Y si se rechaza esta idea, un tanto incomprensible, de una fijación consensuada de los límites de la tolerancia, y se atribuye al Estado laico la competencia para trazar dichos límites, ¿cómo podrá el Estado cumplir este cometido sin enfrentarse a una esfera pública política en la que circulan con pleno derecho razones religiosas que, según Habermas, ya no necesitan ser traducidas a un lenguaje aceptable por todos, es decir, *también* por quienes no son creyentes? Si la propia esfera pública no se racionaliza en el sentido de la Ilustración y el secularismo, las decisiones del Estado laico en materia religiosa no podrán contar con el consentimiento de la opinión pública, y por tanto podrán padecer una especie de déficit crónico de legitimidad. Por todo ello, no parece muy convincente la tesis de Habermas según la cual pueden coexistir sin problemas las instituciones laicas y una esfera pública no secularizada.

Esto nos conduce al segundo de los problemas señalados, el del entendimiento entre religión y laicismo en el seno de la propia esfera pública. Habermas rechaza, como hemos visto, el principio de justificación secular de Rawls, pero al mismo tiempo parece percatarse de que no es posible admitir sin más las razones religiosas en la esfera pública política. Su propuesta consiste, por consiguiente, en que la traducción de los dialectos religiosos a la lengua franca de los argumentos públicamente aceptables se realice *cooperativamente* entre creyentes y laicos. Claro está que esto beneficia sobre todo a los creyentes: quienes “sólo pueden expresarse en un lenguaje religioso (...)

---

<sup>45</sup> Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, en: ZNR, p. 125. (El subrayado es mío). Esta posición implica una concepción de la “tolerancia como respeto”, frente a una forma de tolerancia meramente “permisiva”. Habermas basa esta distinción en el estudio de R. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt, 2003. Cf. Habermas, “Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte”, en: ZNR.

pueden entenderse a sí mismos como participantes en el proceso legislativo (...) *confiando en los esfuerzos de traducción cooperativos de sus conciudadanos*".<sup>46</sup> En una palabra: en la esfera pública política, en los espacios públicos informales, los ciudadanos laicos tienen que hacer "esfuerzos cooperativos" para traducir a un lenguaje públicamente aceptable las intuiciones religiosas que los propios creyentes no quieren o no son capaces de expresar de otro modo; y en los espacios públicos fuertes (es decir, en las instituciones), el Estado tiene que acordar consensualmente, de forma aceptable por todos, dónde están los límites de lo tolerable en una sociedad democrática y políticamente liberal. Éstos son los dos rasgos principales de la sociedad "postsecular" que ahora defiende Habermas.

No es raro que el entonces cardenal Ratzinger se mostrase tan de acuerdo con Habermas en su contribución al debate entre ambos que tuvo lugar en el año 2004.<sup>47</sup> No es raro, puesto que al fin y al cabo (y esto sí que es raro) el cardenal católico y el sociólogo frankfurtiano venían a decir casi lo mismo en aquella ocasión. Y es que, en efecto, esta insólita argumentación de Habermas distribuye por igual entre creyentes y laicos las exigencias de antidogmatismo, y además exige del Estado que acuerde con sus ciudadanos religiosos dónde debe comenzar el laicismo en los asuntos públicos. A mi juicio, ambas cosas son no sólo muy cuestionables normativamente, sino además probablemente irrealizables. Los ciudadanos laicos (que no tienen por qué ser unos positivistas cerriles, como parece suponer Habermas incomprensiblemente) no tienen ninguna obligación de "cooperar" a una traducción que convierta el lenguaje religioso o las doctrinas religiosas en algo públicamente presentable. No la tienen, puesto que ellos ya realizan, y sin la ayuda de nadie, un distanciamiento reflexivo y antidogmático hacia sus propias opiniones y orientaciones existenciales "comprehensivas" (en el sentido de Rawls). Si la religión no es capaz de ese distanciamiento, éste es un problema de la religión, y no del laicismo, y en consecuencia los ciudadanos laicos podrán argumentar que la traducción del lenguaje religioso al lenguaje público no es, desde luego, asunto suyo. Es asunto de los ciudadanos religiosos que quieran emprenderla. Y si lo logran o no, esto es en cualquier caso un asunto *privado*, públicamente irrelevante, como lo fue siempre en la tradición política liberal, desde Locke hasta Rawls. No se comprende por qué Habermas prefiere ahora convertir esta cuestión en un asunto público, en el que

---

<sup>46</sup> Habermas, "Religion in der Öffentlichkeit", en: ZNR, p. 136. El subrayado es mío.

<sup>47</sup> J. Ratzinger, "Was die Welt zusammenhält", op. cit., p. 56: "Por lo que atañe a las consecuencias prácticas, estoy ampliamente de acuerdo con las opiniones que Jürgen Habermas ha desarrollado acerca de la sociedad postsecular, acerca de la disposición al aprendizaje y la autolimitación por ambas partes."

todos, laicos y creyentes, tuvieran que intervenir “cooperativamente”. Y del mismo modo, tampoco está claro por qué el Estado *laico* tendría que acordar con las comunidades religiosas los límites de lo tolerable: ni se comprende por qué tendría que hacerlo, ni parece posible que pudiera lograrlo, por la sencilla razón de que nunca aquel a quien *ya no se tolera* estará de acuerdo con esta exclusión, que por definición es violenta y no puede basarse en un consenso.<sup>48</sup>

En realidad, casi nada se comprende bien en esta reciente posición de Habermas, que, como vemos, es extraordinariamente favorable hacia las religiones. Pero quizás se aclaren un poco las cosas si consideramos que la razón de fondo de esta rehabilitación de la religión en la esfera pública no se debe tanto a la importancia *cultural* de sus “potenciales semánticos”, cuanto a su capacidad de generar vínculos *sociales*. Y más en concreto, a su importancia *funcional* como fuente de solidaridad en sociedades en las que la expansión de la diferenciación y la integración sistémica es imparable, y en las que la alternativa de una integración social basada en procesos de entendimiento parece cada vez más utópica. Por decirlo de un modo simplificado, pero diáfano: en los últimos escritos de Habermas, la religión parece comenzar a ocupar el hueco que ha dejado una integración social comunicativa cada vez más periférica, residual e irrealizable. Con lo que, en cierto modo, el último giro de la teoría social de Habermas podría resumirse como un desplazamiento, siquiera tendencial, de Marx a Durkheim.

El primer paso de este desplazamiento puede reconocerse ya en un pasaje de *Facticidad y validez* en el que Habermas atribuye a las asociaciones informales de la sociedad civil la tarea de hacerse eco de los efectos negativos que tienen los sistemas funcionales sobre el mundo de la vida, y por tanto sobre las experiencias personales de los individuos. La sociedad civil traslada a la esfera pública “fuerte” (institucional) las exigencias normativas derivadas de esta erosión sistémica del mundo de la vida. Pues bien, Habermas atribuye a la religión, junto a otras manifestaciones culturales, una función importante en la tematización de esos problemas individuales de origen social:

“Aparte de la religión, el arte y la literatura, sólo los ámbitos de la vida ‘privada’ disponen de un lenguaje existencial en el que poder hacer un *balance biográfico* de los

---

<sup>48</sup> Esta circunstancia torna también un tanto inverosímil la concepción de la “tolerancia como respeto” que defiende Habermas. Si la tolerancia ha de ser “respetuosa” (y no sólo condescendiente o indiferente), ¿habría de serlo también la intolerancia? ¿Podría hablarse de una *intolerancia respetuosa*, que por ejemplo procurase recabar el acuerdo de los no tolerados? La idea misma es un contrasentido. Como mucho, cabe imaginar una intolerancia no meramente arbitraria, sino basada en razones y argumentos que, por definición, los no tolerados no podrán compartir, pero que quizás convenzan a todos los demás.

problemas generados socialmente. Los problemas que se expresan en la esfera pública política (...) [son] el reflejo de una presión social generadora de sufrimiento.”<sup>49</sup>

Lo interesante de este pasaje es que Habermas atribuye a la religión la capacidad de articular no ya sólo, como hacía antes, las experiencias de pérdida, el “sufrimiento inevitable”, o “la soledad, la enfermedad y la muerte.”<sup>50</sup> Más allá de esto, Habermas admite ahora la capacidad de la religión para dar expresión a problemas individuales cuyo origen es específicamente *social*, es decir, problemas relacionados con la colonización sistémica del mundo de la vida. Así cobra la religión una relevancia social que se confirma en los escritos posteriores de Habermas. Resulta significativo que, en su último libro, Habermas hable constantemente de *sociedad* postsecular, y no de *cultura* postsecular, como si su inesperada rehabilitación de la religión no viniese tanto a suplir alguna carencia del pensamiento o la cultura “postmetafísica”, cuanto más bien a mitigar ciertos problemas *sociales*.<sup>51</sup> En efecto, la religión aparece en estos escritos de Habermas como una fuente recuperada de integración social normativa, una fuente que parece irrenunciable ante la erosión creciente de la integración en un proceso de “modernización descarrilada”<sup>52</sup> que, tras la desaparición del socialismo soviético e incluso del Estado social europeo, ya no amenaza con una burocratización masiva, pero sí (y tanto más) con una despiadada mercantilización del mundo de la vida:

“Evidencias de este tipo de desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hacen visibles en el contexto (...) de la dinámica, no gobernada políticamente, de la economía y la sociedad mundiales. Los mercados, que no pueden ser democratizados como las administraciones estatales, asumen progresivamente funciones de regulación en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían mantenido cohesionados normativamente, esto es, a través de formas de comunicación políticas o prepolíticas. Con ello (...) se reduce el ámbito sometido a las exigencias de legitimación pública. El privatismo ciudadano se refuerza por la desmotivadora pérdida de función de una formación democrática de la opinión y la voluntad

---

<sup>49</sup> Habermas, FG, pp. 441-442.

<sup>50</sup> Habermas, “Zu Max Horkheimers Satz: ‘Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel’”, en: TK, p. 125.

<sup>51</sup> Cf. por ejemplo el pasaje, ya citado, de “Religion in der Öffentlichkeit”, *op. cit.* pp. 146-147: “La conciencia secular de vivir en una *sociedad postsecular* se refleja filosóficamente en la figura del *pensamiento postmetafísico*.”

<sup>52</sup> Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, en: ZNR, p. 111.

que, si acaso, sólo funciona todavía, y sólo parcialmente, en los ámbitos nacionales, y que por tanto no alcanza a los procesos de decisión desplazados a nivel supranacional.”<sup>53</sup>

Esta breve caracterización de la situación actual de la sociedad resulta tanto más interesante por el hecho de que invierte el diagnóstico desarrollado en *Problemas de legitimación*, y que todavía mantenía parcialmente su vigencia en la *Teoría de la acción comunicativa*. En los años setenta y ochenta, Habermas veía en el crecimiento del Estado del bienestar un potencial de politización de ámbitos sociales cada vez más amplios. Dichos ámbitos se sometían a la exigencias de legitimación democrática a medida que quedaban en manos de la administración del Estado. Este proceso, que no carecía de efectos negativos (concretamente, la creciente *juridificación* de las relaciones sociales<sup>54</sup>), permitía sin embargo esperar una transformación social profunda, pues expandía los ámbitos susceptibles de control democrático, aunque dicho control estuviese normalmente reemplazado por la tecnocracia y descuidado por los propios ciudadanos, orientados de ordinario hacia la vida privada. Como ya vimos, Habermas sostenía entonces que, si se dieran las condiciones necesarias (por ejemplo, una gran crisis económica que impidiese al Estado del bienestar seguir ocultando su endémica falta de legitimación mediante compensaciones sustitutorias en bienes y servicios), la sociedad repolitizada podría transformarse en la dirección de una democratización del Estado y una organización socialista del sistema económico. Pero naturalmente, a medida que el Estado del bienestar va desapareciendo, se esfuma también esta perspectiva de transformación. Cuando la colonización del mundo de la vida ya no consiste en su burocratización, sino en su *mercantilización*; cuando ya no es el Estado, sino los mercados (“que no pueden democratizarse”, dice Habermas), los que “asumen progresivamente funciones de regulación en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían mantenido cohesionados normativamente”, entonces la integración social, enfrentada a la integración sistémica, ya no puede extenderse mediante una democratización de los subsistemas económico y político, sino que ya sólo puede provenir *de fuera* de los sistemas. Requiere en lo sucesivo fuentes externas. Y ésta parece ser, realmente, la función que Habermas querría asignar ahora a la religión.

De acuerdo con las categorías de *Facticidad* y *validez*, esta rehabilitación sociológica de la religión podría exponerse del siguiente modo: así como las

---

<sup>53</sup> Op. cit., p. 112.

<sup>54</sup> Habermas se ocupa de este fenómeno especialmente en TKH II, cap. VIII, 3, pp. 525-548.

asociaciones informales de la sociedad civil, entre la que se cuentan las iglesias, se hacen eco de los problemas socialmente generados para transmitirlos al sistema político, así también podrían suspender esa transmisión y gestionarlos ellas mismas. Y esta interrupción del flujo de comunicación desde la sociedad civil hacia el sistema político podría hacerse inevitable, si el propio sistema político y con él todos los restantes subsistemas funcionales se resisten por completo a la democratización, es decir, a ajustar su funcionamiento a las exigencias de la sociedad civil. Los agentes de la sociedad civil, como las comunidades religiosas, *absorberían* así esos problemas sociales que ya no encontrarán una solución política, dado que la democratización de los subsistemas es imposible. Los escritos recientes de Habermas no exponen tan claramente esta posición, quizás porque la rehabilitación de la religión aún es, en el pensamiento Habermas, más una tendencia que un hecho. No obstante, creo que la tendencia es inequívoca. Habermas insiste varias veces en que la rehabilitación de la religión debe obedecer ante todo a razones “de contenido” y no a “razones funcionales”<sup>55</sup>. Es decir: debe basarse en la importancia de la religión para una cultura secularizada, y no en sus posibles efectos de cohesión social. Con todo, esas otras “razones funcionales” también están presentes en la argumentación de Habermas. Y en mi opinión, son mucho más importantes de lo que Habermas reconoce. Pues si de verdad la diferenciación sistémica es imparable e irreversible, y si de verdad los ámbitos sociales integrados comunicativamente ya no pueden hacer otra cosa que estrecharse cada vez más, entonces la religión podría asumir las funciones que en otro tiempo Habermas atribuyó al habla, al entendimiento lingüístico, al consenso. Con esto, naturalmente, la evolución social podría iniciar una deriva más bien regresiva, en la que las posibilidades de emancipación liberadas por una cultura racionalizada no podrían realizarse socialmente, y la integración normativa tendría que echar mano de los recursos aparentemente caducos y agotados de las tradiciones y las religiones. Sucedería lo que, según Habermas, auguran los defensores de las ortodoxias religiosas: se “allanarían los umbrales entre las sociedades modernas y las tradicionales, que se habían mantenido estables hasta ahora.”<sup>56</sup>

Por supuesto, sería injusto afirmar que es esto lo que Habermas desearía, o que esto es lo que en el fondo defiende su teoría sociológica y política. No obstante, una

---

<sup>55</sup> Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, *op. cit.*, p. 115; “Religion in der Öffentlichkeit”, *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>56</sup> Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, *op. cit.*, p. 121.

cosa parece clara: la integración social normativa mediada por tradiciones religiosas ocupa en sus últimos escritos el lugar que va cediendo la comunicación tanto en éstos como en la sociedad misma. Con la diferencia, nada irrelevante, de que la comunicación prometía suprimir la dominación, y la religión, en cambio, ya no promete nada, salvo quizás consuelo:

“En la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coacción de las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido (...): me refiero a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados”.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, *op. cit.*, p. 115.

## Conclusiones.

Para terminar este escrito, nos limitaremos a resumir brevemente las argumentaciones principales que hemos desarrollado, subrayando las conclusiones más importantes de dichas argumentaciones. En la primera parte hemos examinado la aplicación del concepto de razón comunicativa a la construcción de la teoría de la sociedad. Nuestro análisis parte de la premisa de que la comunicación desempeña en la teoría social de Habermas una función normativa y descriptiva. Desde el punto de vista normativo, la teoría del lenguaje y la comunicación permite definir con toda precisión en qué consisten las relaciones sociales emancipadas, exentas de dominación: son aquellas relaciones sociales basadas en el entendimiento en torno a las pretensiones de validez que entablamos con cada acto de habla. La intuición fundamental de toda la obra de Habermas consiste en la convicción de que el entendimiento es la única alternativa a la opresión y la violencia. Pero afortunadamente la emancipación que promete el habla no es *sólo* un concepto normativo o una idea regulativa, sino también una magnitud empírica, un elemento imprescindible con el que debe contar toda teoría de la sociedad. El lenguaje entraña una racionalidad cuyas exigencias se expresan de hecho, una y otra vez, en cada acto de habla, por más que la comunicación y la acción social estén penetradas de relaciones de poder; es decir, por más que dichas exigencias de racionalidad *se incumplan*.

Nuestra comparación de las teorías de la sociedad de Habermas y Luhmann ha intentado confirmar esta presencia tenaz de una dimensión de racionalidad en la teoría del lenguaje y la comunicación. La teoría de Luhmann resulta extraordinariamente interesante como contraste de la teoría de Habermas por el hecho de que Luhmann *también* toma la comunicación como concepto fundamental de la teoría de la sociedad, pero sin atribuir a este concepto una dimensión específica de racionalidad ni un potencial emancipatorio. Al contrario, la teoría de sistemas concibe la sociedad como una inmensa red de comunicaciones, de intercambio de actos lingüísticos diferenciados en una pluralidad de códigos particulares adscritos a subsistemas de acción crecientemente tecnificados, es decir, cada vez más refractarios a todo proceso de entendimiento en torno a pretensiones de validez. Más allá de su interés estrictamente metodológico, la elección entre la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la

teoría de los sistemas sociales de Luhmann equivale a una elección entre una concepción del lenguaje y la comunicación que reconoce en ellos un potencial emancipatorio, y otra concepción que hace de la comunicación simplemente el medio de autorreproducción de los sistemas sociales. Y al mismo tiempo, la elección entre ambas teorías equivale a la elección entre dos imágenes opuestas de la sociedad contemporánea. Luhmann ofrece la imagen de una sociedad en la que la interacción y la comunicación están enteramente reguladas por códigos tecnificados (que la teoría de sistemas llama “medios de control”), tales como el *dinero* o el *poder*. Empleando una terminología marxista, puede afirmarse que la imagen de la sociedad que ofrece Luhmann es la de una sociedad enteramente *cosificada*, entendiendo por cosificación, desde la teoría de la comunicación de Habermas, la *codificación* completa de la comunicación y la eliminación de todo proceso de interpretación y entendimiento por parte de los propios participantes en la acción social. La teoría de Habermas, en cambio, muestra que la tecnificación de la comunicación en las sociedades contemporáneas sólo puede reconocerse como tal sobre el trasfondo normativo de un tipo de acción social mediada por el entendimiento en torno a pretensiones de validez; es decir, un tipo de acción social basado en esa racionalidad inmanente a la comunicación que Luhmann elimina del marco conceptual de su teoría de sistemas. Pero además, Habermas argumenta que esta forma de integración social comunicativa, basada en el efecto de vínculo de los actos de habla, no puede suplantarse por la integración basada en medios sistémicos de control sin generar efectos disfuncionales en determinados sistemas sociales.

Por mi parte, he intentado clarificar los términos de este debate entre Luhmann y Habermas introduciendo el marco conceptual fundamental de la teoría de sistemas y analizando las diferencias esenciales entre la integración social normativa, característica de las sociedades tradicionales, y las formas de integración sistémica y comunicativa que compiten en las sociedades contemporáneas. Esta competencia entre ambas formas de integración no está resuelta, y por tanto, tampoco está zanjado el debate entre Luhmann y Habermas. No obstante, hemos querido reforzar las tesis de Habermas analizando las dificultades en que se ve envuelto el propio Luhmann cuando intenta desarrollar consecuentemente su teoría de los “medios” sistémicos de comunicación o control. En efecto, hemos intentado mostrar cómo el propio Luhmann se ve forzado a reconocer ciertas diferencias estructurales entre distintos “medios”, diferencias que confirman indirectamente la distinción de Habermas entre una comunicación tecnificada

y una comunicación que no puede prescindir del recurso a procesos de entendimiento en torno a pretensiones de validez. Finalmente, hemos intentado mostrar también cómo la ausencia de toda referencia a la base de validez del habla lastra la sociología política de Luhmann, esto es, sus análisis del funcionamiento del sistema político, y en concreto su teoría de la legitimación. De este modo, la primera parte de este escrito comenzaba con una discusión situada en el nivel de lo que Max Weber llamara los “conceptos sociológicos fundamentales” (sentido, lenguaje y comunicación, integración) para pasar después a ocuparse de la teoría de los medios sistémicos de control, y alcanzar finalmente el análisis del sistema político. Y nuestra conclusión de la primera parte puede resumirse como sigue: las dificultades *internas* de la teoría de los medios sistémicos de Luhmann, así como las insuficiencias de su sociología del sistema político, justifican la necesidad de reconocer la racionalidad comunicativa, la base de validez del habla, como un concepto imprescindible de la teoría de la sociedad.

El análisis que ofrece Luhmann de los procesos de legitimación política nos permite enlazar con la segunda parte de este trabajo, dedicada a la aplicación del concepto de razón comunicativa a la filosofía del derecho y la filosofía política. En esta segunda parte, nuestra argumentación y nuestras conclusiones no son tan favorables a Habermas como lo eran en la primera parte. Hemos intentado mostrar, en efecto, cómo la teoría de la racionalidad comunicativa se traduce en una teoría de la legitimidad democrática del derecho y la dominación política tan exigente, que Habermas se ve obligado a introducir importantes mediaciones tanto en su filosofía del derecho como en su filosofía política, a fin de hacer compatible con la realidad de los sistemas sociales contemporáneos dicha concepción de la legitimidad. Para comprender cuáles son, a nuestro juicio, los principales problemas de la filosofía del derecho y la filosofía política de Habermas, nos ha parecido imprescindible iniciar la segunda parte de nuestro escrito con un estudio de la teoría ética de Habermas. La ética del discurso, en efecto, formula un principio de fundamentación de normas que a continuación debería hacerse extensivo a los ámbitos del derecho y la política en la forma de un principio de legitimidad radicalmente democrático. Pero Habermas no lleva realmente a cabo esta extensión de los principios de la ética del discurso al derecho y la política. En la segunda parte de este escrito hemos querido investigar por qué y cómo evita Habermas llevar a cabo dicha extensión.

En primer lugar, hemos intentado mostrar cómo los principales problemas de la filosofía del derecho y la política de Habermas están anticipados en algunos importantes

aspectos de su teoría ética. Para comprender los rasgos principales de la filosofía del derecho de Habermas nos ha parecido imprescindible examinar las diferencias entre la ética discursiva de Habermas y la concepción de Apel. Habermas insiste en interpretar el principio de fundamentación propuesto por la ética del discurso en un sentido que se opone a la interpretación de Apel en dos aspectos: para Habermas, dicho principio no es *transcendental*, y tampoco es propiamente un principio *moral*. Es este segundo aspecto el que más nos ha interesado destacar, pues enlaza directamente con las tesis básicas de la filosofía del derecho de Habermas acerca de la posibilidad de una fundamentación discursiva de las normas jurídicas que, sin embargo, pueda incorporar criterios de legitimación distintos de la corrección moral (es decir, del consentimiento racional de todos los afectados por las normas). En nuestro capítulo dedicado a la teoría discursiva del derecho hemos intentado mostrar cómo la intención inicial de Habermas de sintetizar o superar la dicotomía clásica entre iusnaturalismo y positivismo jurídico conduce finalmente a una nueva variante del positivismo. Esto resulta sorprendente si se tiene en cuenta que Habermas dispone de una teoría ética cognitivista y procedimental que, en principio, permitiría fundamentar la legitimidad de las normas morales evitando la objeción clásica del positivismo jurídico a las teorías iusnaturalistas, esto es: la objeción de la *irracionalidad* de los criterios morales de fundamentación del derecho. Por nuestra parte, hemos pretendido resolver esta paradoja argumentado que la renuncia de Habermas a una extensión directa de la ética discursiva a la filosofía del derecho obedece a razones sociológicas, y más en concreto, a las crecientes concesiones de Habermas a una teoría sociológica que presenta los sistemas sociales como sistemas refractarios a los procesos de entendimiento y a toda forma de democratización.

Muy similares son los problemas que hemos analizado en la filosofía política de Habermas. El problema que más nos ha ocupado está asimismo anticipado en la ética del discurso o incluso en el nivel, más abstracto aún, de la teoría de la racionalidad: se trata de la afirmación, inequívoca en los escritos de Habermas de los años sesenta y setenta, de que sólo determinadas condiciones de *igualdad social* garantizan la racionalidad de los acuerdos alcanzados por una comunidad de comunicación. Pues bien, en nuestro análisis de la filosofía política de Habermas hemos mostrado cómo esta exigencia desaparece progresivamente. El proyecto original de un socialismo democrático deja paso, a partir de los años ochenta, a una forma de democracia deliberativa que se caracteriza, una vez más, por dejar intacto el funcionamiento de los sistemas sociales cosificados. Así, nos parece que la teoría política de Habermas

resuelve muy convincentemente la oposición tradicional entre *liberalismo* y *republicanismo*, pero al menos a partir de los años ochenta no logra articular con el mismo éxito los elementos de la tradición *socialista* que originalmente formaban parte de sus premisas básicas.

En principio, nada habría que objetar a un intento tan elaborado y complejo como el de Habermas de establecer mediaciones entre una perspectiva normativa y una perspectiva descriptiva o sociológica sobre el derecho y la política. Sin embargo, a nuestro juicio Habermas no reconoce expresamente el verdadero alcance de esas mediaciones, que cabe interpretar igualmente, y paradójicamente, como *concesiones* a la teoría de sistemas, a esa misma teoría de los sistemas sociales cosificados contra la que Habermas dirigía sus críticas en el terreno de la teoría sociológica. Y en efecto, en el capítulo final de la segunda parte hemos examinado los últimos escritos de Habermas acerca de la función cultural y social de la religión, en los que parecen extraerse las consecuencias últimas de las crecientes concesiones de Habermas a la teoría de sistemas de Luhmann. Cuando ya no se admite la democratización de los sistemas sociales, o cuando se asume como irreversible la creciente cosificación de las relaciones sociales en la forma de una comunicación tecnificada, la solidaridad y las formas de integración social normativa ya sólo pueden *compensar*, pero no *contrarrestar* los efectos de la colonización sistémica de la sociedad. Para cumplir esta función compensatoria, Habermas acude ahora a las religiones, o más en concreto a las formas de solidaridad que proporcionan las comunidades religiosas.

Este último giro de la obra de Habermas parece inaugurar en su obra una perspectiva muy negativa de la sociedad moderna: cuando la democratización y la transformación social se han vuelto imposibles, ya sólo cabe confiar en las formas de integración social que ofrecen las tradiciones. Hemos interpretado este cambio de perspectiva como un sorprendente giro de Marx a Durkheim. Pero no es sólo eso. Es también, en cierto modo, una claudicación ante la teoría de sistemas; o un reconocimiento por parte de Habermas de que, después de todo, quizás la propia evolución social ha resuelto o está a punto de resolver el empate entre la teoría de la acción comunicativa y la teoría sociológica de sistemas – sólo que finalmente a favor de Luhmann.



## Bibliografía

### Obras de Habermas.

*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990 (edición aumentada con un nuevo prólogo. 1ª edición: 1962). Trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1982.

*Theorie und Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971 (1ª edición: 1963). Trad. cast.: *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos, 1987.

*Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968. Trad. cast.: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1984.

*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968. Trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.

*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1982 (1ª edición: 1970). Trad. cast.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1988.

*Philosophisch- politische Profile*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981 (1ª edición: 1971). Trad. cast.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1975.

*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971 (en colaboración con N. Luhmann).

*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973. Trad. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

*Kultur und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976. Trad. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, 1981.

*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt: Suhrkamp, 1981. Trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1987.

*Kleine politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983. Trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985.

*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984. Trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1994.

*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989.

*Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Trad. cast.: *Ensayos políticos*, Barcelona: Península, 1988.

*Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

*Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988. Trad. cast.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990.

*Die nachholende Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990. Trad. cast. (parcial): *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Tecnos, 1991.

*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991. Trad. cast.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000.

*Texte und Kontexte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991. Trad. cast.: *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996.

*Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992. Trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 2000.

*Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1995. Trad. cast.: *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta, 1997.

*Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996. Trad. cast.: *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999.

*Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997. Trad. cast.: *Fragmentos filosófico-teológicos*, Madrid: Trotta, 1999.

*Die postnationale Konstellation*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998. Trad. cast.: *La constelación postnacional*, Barcelona: Paidós, 2000.

*Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1999. Trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta, 2002.

*Zeit der Übergänge*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001. Trad. cast.: *Tiempo de transiciones*, Madrid: Trotta, 2004.

*Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002 (1ª edición: 2001). Trad. cast.: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002.

*Glauben und Wissen*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

*L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, París: Grasset, 2003. Trad. cast.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona: Paidós, 2003.

*Der gespaltene Westen*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004. Trad. cast.: *El occidente escindido*, Madrid: Trotta, 2006.

*Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005. Trad. cast.: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.

### **Bibliografía complementaria.**

Adorno, Th. W. / Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Adorno, Th. W., “Gesellschaft”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Alexy, R., “Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation”, en: *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

Alexy, R., “Probleme der Diskurstheorie”, en: *Recht, Vernunft, Diskurs*, op. cit.

Alexy, R., *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona: Gedisa, 2004.

Alexy, R., *Theorie des juristischen Argumentation*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

Apel, K.-O. et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Apel, K.-O. et al., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica, 1991.

Apel, K.-O. / Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2005.

Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Apel, K.-O., “Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ *Faktizität und Geltung*”, en: *Auseinandersetzungen*, op. cit.

Apel, K.-O., “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, en: *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Apel, K.-O., “Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik”, en: M. Benedikt, R. Burger (eds.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1986.

Apel, K.-O., “Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauch in transzendentalpragmatischer Sicht”, en: *Auseinandersetzungen*, op. cit.

Apel, K.-O., “Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffgeschichte)”, *Archiv für Begriffgeschichte*, 1 (1955), pp. 142-199.

Apel, K.-O., “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1998.

Apel, K.-O., “Husserl, Tarski o Peirce?”, en: J. A. Nicolás / M. J. Frápoli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997.

Apel, K.-O., “Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?”, en: *Auseinandersetzungen*, op. cit.

Apel, K.-O., “Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?”, en: H. Schnädelbach (ed.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg: Junius, 1993.

Apel, K.-O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, op. cit.

Apel, K.-O., “Normative Begründung der ‘Kritischen Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?”, en: *Auseinandersetzungen*, op. cit.

Apel, K.-O., “Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy”, en: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (eds.), *Habermas and Pragmatism*, London – New York: Routledge, 2002, p. 18.

Apel, K.-O., “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, en: *Auseinandersetzungen*, op. cit.

Apel, K.-O., *Apel vs. Habermas*, Granada: Comares, 2004.

Apel, K.-O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis, 2002.

Apel, K.-O. / Maestre, A., “Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas”, *Zona Abierta*, 43-44 (1987), pp. 113-138.

Arato, A., *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, Oxford etc.: Rowman & Littlefield, 2000.

Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 2004.

Arendt, H., *Ich will verstehen*, München: Piper, 2005.

Arendt, H., *Macht und Gewalt*, München: Piper, 1970.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.

Augstein, R., *Historikerstreit*, München: Piper, 1987.

Austin, J. L., “Performative Utterances”, en: *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

Austin, J. L., “Truth”, en: *Philosophical papers*, op. cit.

Austin, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

Bendix, R., *Max Weber*, Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”, en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

Benjamin, W., “Zur Kritik der Gewalt”, en: *Angelus Novus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

Blackburn, S. / Simmons, K. (eds.), *Truth*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Blanco, A., *Palabras al viento*, Madrid: Trotta, 2004.

Bodammer, Th., *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg (Br.): Alber, 1987.

Böhler, D., “Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz”, en: K.-O. Apel / M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

Bohman, J. / Reg., W. (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1997.

Brunkhorst, H., *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, München: Fink, 2000.

Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Bulygin, E., “¿Hay vinculación necesaria entre derecho y moral?”, en: R. Vázquez (ed.), *Derecho y moral*, Barcelona: Gedisa, 1998.

Cabrera, I. (ed.), *Argumentos trascendentales*, México: UNAM, 1999.

Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

Cohen, J. / Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México: FCE, 2000.

Cohen, J. / Arato, A., “Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society”, en: A. Honneth etc. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

Cortina, A., “Pragmática universal y derechos humanos”, en: G. Peces-Barba / J. Muguerza (eds.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Debate, 1989.

Chisholm, R., “¿Qué es un argumento trascendental?”, en: I. Cabrera (ed.), *Argumentos trascendentales*, México: UNAM, 1999.

Davis, F. J., “Discourse Ethics and Ethical Realism”, en: D. M. Rasmussen / J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas*, London: Sage, 2002, vol. 3, pp. 271-288.

Demmerling, Ch., *Sprache und Verdinglichung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

Dorschel, A., “Is There any Normative Claim Internal to Stating Facts?”, en: D. M. Rasmussen / J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas*, vol. 4, London etc., 2002, pp. 201-211.

Durkheim, E., *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1995.

Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Alianza, 2004.

Dworkin, R., “La lectura moral y la premisa mayoritarista”, en: H. Hongju Koh / R. C. Slye (eds.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona: Gedisa, 2004.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1977.

Elster, J., “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory”, en: J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1997.

Elster, J., (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Estrada, J. A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004.

Forst, R., *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Foucault, M., “El sujeto y el poder” en H. L. Dreyfus/ P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México: UNAM, 1988.

Fraser, N., “Rethinking the Public Sphere”, en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

Fraser, N., “What’s left of Marx?”, en: S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

García-Norro, J. J., “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”, *Revista de Filosofía*, 11 (1994), pp. 305-315.

Greppi, A., “Sociedad civil liberal y neoliberalismo. ¿Renovación o involución?”, en: J. M. Sauca / M. I. Wences, *Lecturas de la sociedad civil*, Madrid: Trotta, 2007.

Günther, K., *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

Heath, J., *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Meiner, 1967.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner, 1988.

Hegel, G. W. F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Werke*, 20 vols., Frankfurt, 1969 y sigs., vol. 2.

Held, D., *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza, 2002.

Henry, M., *Du communisme au capitalisme*, Paris: Odile Jacob, 1990.

Hobbes, Th., *Leviatán*, México: FCE, 1994.

Höffe, O., “Eine Konversion der Kritischen Theorie?”, en: *Vernunft und Recht*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

Höffe, O., “Wie tief reicht die Diskurstheorie?”, en: *Vernunft und Recht*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

Höffe, O., *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

Honneth, A. / Joas, H. (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

Honneth, A., “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en: *Die Zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

Honneth, A., “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en: K.-O. Apel et al., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica, 1991.

Honneth, A., “Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus”, en: L. Wingert / K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 2001.

Honneth, A., *Desintegration*, Frankfurt: Fischer, 1994.

Honneth, A., *Kritik der Macht*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

Honneth, A., *Verdinglichung*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

Honneth A. et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

Horkheimer, M., “Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Frankfurt: Fischer, 1985.

Horkheimer, M., “Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer” en: *Gesammelte Schriften*, vol. 14, Frankfurt: Fischer, 1988.

Horster, D., *Niklas Luhmann*, München: Beck, 1997.

Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2 vols., Madrid: Alianza, 1999.

Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, México: FCE, 1982.

Izuzquiza, I., *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona: Anthropos, 1990.

Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1995.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1994.

Kant, I., *Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989.

Kaufmann, M., *Rechtsphilosophie*, Freiburg: Alber, 1996.

Kelsen, H., *Reine Rechtslehre*, Wien: Verlag Österreich, 1960.

Kelsen, H., *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart: Reclam, 2000.

King, M. / Thornhill, Ch., *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, New York: 2003.

Koselleck, R., *Kritik und Krise*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Krämer, S., *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

Kripke, S., *Wittgenstein on rules and private language*, Oxford: Blackwell, 1985.

Kuhlmann, W., "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", en: K.-O. Apel *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica, 1991.

Kuhlmann, W., "Kant und die Transzendentalpragmatik", en: *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

Kuhlmann, W., *Unhintergehbare Vernunftstrukturen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

Lafont, C., “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana”, *Isegoría*, 27 (2002), pp. 115-129.

Lafont, C., “Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, 2 (2003), pp. 167-185.

Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor, 1993.

Lafont, C., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1999.

Lapiedra, G., “Prólogo”, en: K.-O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, op. cit.

Locke, J., *Two Treatises of Government*, New York: Hafner, 1966.

López de Lizaga, J. L., “Habermas, Rawls y el proyecto kantiano de la paz perpetua”, *Daimon*, 40 (2007), pp. 91-106.

Luhmann, N. *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.

Luhmann, N. / R. Spaemann, *Paradigm Lost*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Luhmann, N., “Alternative ohne Alternative”, en: *Protest*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

Luhmann, N., “Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie”, introducción a E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

Luhmann, N., “Das trojanische Pferd”, en: *Protest*, op. cit.

Luhmann, N., “Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 2., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.

Luhmann, N., “Funktion und Kausalität”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, op. cit.

Luhmann, N., “Gesellschaft”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, op. cit.

Luhmann, N., “Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse”, en: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Luhmann, N., “Protestbewegungen”, en: *Protest*, op. cit.

Luhmann, N., “*Quod omnes tangit...*”, *Rechtshistorisches Journal*, 12 (1993), pp. 36-56.

Luhmann, N. / Habermas, J., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Luhmann, N., “Sinn als Grundbegriff der Soziologie”, en: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Luhmann, N., “Soziologische Aufklärung”, en: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, op. cit.

Luhmann, N., “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas”, en: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit.

Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 vols., Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Luhmann, N., *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

Luhmann, N., *La religión de la sociedad*, Madrid: Trotta, 2007.

Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

Luhmann, N., *Liebe als Passion*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

Luhmann, N., *Poder*, Barcelona: Anthropos, 1995.

Luhmann, N., *Sistemas sociales*, Barcelona: Anthropos, 1991.

Luhmann, N., *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid: Alianza, 1993.

Luhmann, N., *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid: Trotta, 2005.

Macpherson, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Mardones, J. M., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998.

Martínez, F. J., “Pensamiento postmetafísico, contextualismo y religión en la obra de J. Habermas”, en: F. J. Martínez / M. Jiménez (eds.), *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid: FIM, 1995.

Marx, K. / Engels, F., *Manifest der kommunistischen Partei*, en: *Ausgewählte Werke*, vol. 1, Berlin: Dietz, 1977.

Marx, K., *Frühe Schriften*, vol. 1, Stuttgart: Cotta, 1962.

Marx, K., *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, en: *Frühe Schriften*, vol. 1, op. cit.

Marx, K., *Zur jüdischen Frage*, en: *Frühe Schriften*, vol. 1, op. cit.

McCarthy, Th., “Komplexität und Demokratie”, en: Honneth, A. / Joas, H. (eds.), *Kommunikatives Handeln*, op. cit.

McCarthy, Th., “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en: *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1991.

McCarthy, Th., *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 1998.

McIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2004.

Mendieta, E., *The Adventures of Transcendental Philosophy*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2002.

Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1997.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, México: UNAM, 1997.

Muguerza, J., Prólogo, en: J. C. Velasco, *La teoría discursiva del derecho*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

Müller-Dohm, S. (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

Muñoz, J., *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid: A. Machado, 2002.

Muñoz, J., “El lado oscuro de la Modernidad”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, op. cit.

Muñoz, J., “La alternativa del disenso”, en: *Figuras del desasosiego moderno*, op. cit.

Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona: Ariel, 1984.

Negt, O. / Kluge, A., *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

Neumann, F., *Behemoth*, México: FCE, 1983.

Nicolás, J. A. / Frápoli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997.

Niquet, M., *Transzendente Argumente*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

Offe, C., “Spätkapitalismus”, en: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

Offe, C., “Wohlstand, Nation, Republik”, en: H. Joas / M. Kohli (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

Offe, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid: Alianza, 1994.

Offe, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

Palacios, J. M., “La esencia del formalismo ético” en: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid: Caparrós, 2003.

Parsons, T., “On the concept of political power”, en: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York: Free Press, 1967.

Parsons, T., *The Structure of Social Action*, 2 vols., New York: Free Press, 1968.

Peces-Barba, G. *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid: Debate, 1983.

Pettit, Ph., *Republicanism*, Barcelona: Paidós, 1999.

Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 2001.

Prieto, E., *Acción comunicativa e identidad política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común*, México: FCE, 2005.

Rasmussen, D. M. / Swindal, J. (eds.), *Jürgen Habermas*, 4 vols., London etc.: Sage, 2002.

Ratzinger, J., “Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates”, en: J. Habermas / J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg (Br.): Herder, 2005.

Rawls, J. / Habermas, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós, 1998.

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México: FCE, 2002.

Rawls, J., *El derecho de gentes*, Barcelona: Paidós, 2001.

Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 2003.

Rawls, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en: *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986.

Rehg, W., *Insight and Solidarity*, Berkeley etc.: University of California Press, 1994.

Rescher, N., *La racionalidad*, Madrid: Tecnos, 1993.

Rodríguez Ibáñez, J. E., *La perspectiva sociológica*, Madrid: Taurus, 1989.

Rousseau, J.-J., *El contrato social*, Madrid: Altaya, 1993.

Sáez, L., *La reilustración filosófica de K.-O. Apel*, Granada: Universidad de Granada, 1995.

Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, 2000.

Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 1998.

Schmitt, C., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada: Comares, 2003.

- Schmitt, C., *Legalität und Legitimität*, Berlin: Duncker & Humblot, 2005.
- Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, 2002.
- Schnädelbach, H., “Tipos de racionalidad”, *Éndoxa*, 12 (2000), pp. 397- 422.
- Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Schumpeter, J., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona: Folio, 1984.
- Schütz, A. / Parsons, T., *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- Searle, J., “¿Qué es un acto de habla”, en: L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 2005.
- Searle, J., “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”, en: L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 2005.
- Searle, J., *Speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sellars, W., *Science, Perception and Reality*, London: Routledge, 1968.
- Serrano Gómez, E., *Legitimación y racionalización*, Barcelona: Anthropos, 1994.
- Sintomer, Y., *La démocratie impossible?*, Paris: La Découverte, 1999.
- Sitton, J., *Habermas y la sociedad contemporánea*, México: FCE, 2006.
- Skjei, E., “A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas’s Theory of Communication”, *Inquiry*, 28 (1985), pp. 87-105.
- Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1989.

- Smilg, N., *Consenso, evidencia y solidaridad*, Granada: Comares, 2000.
- Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
- Strauss, L., *What is political Philosophy?*, Chicago: Chicago University Press, 1988.
- Strawson, P. F., “Libertad y resentimiento”, en: *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós, 1995.
- Strawson, P. F., “Verdad”, en: J. A. Nicolás / M. J. Frápoli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, op. cit.
- Sweezy, P., *Teoría del desarrollo capitalista*, México: FCE, 1970.
- Torres, J., “Nota a la versión en lengua castellana”, en: N. Luhmann, *Sistemas sociales*, Barcelona: Anthropos, 1991.
- Toulmin, S., *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Tugendhat, E., “Sprache und Ethik”, en: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- Tugendhat, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976.
- Valdés, L. M. (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 2005.
- Vallespín, F., “Thomas Hobbes y la política de la revolución inglesa”, en: F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 2, Madrid: Alianza, 2002

Vallespín, F., “La otra postmodernidad: la teoría de sistemas de N. Luhmann”, en: F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid: Alianza, 1995.

Vallespín, F., “¿Reconciliación a través del derecho?”, en: J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

Velasco, J. C., *La teoría discursiva del derecho*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

Velasco, J. C., “Los derechos humanos en la democracia deliberativa”, *Revista de Ciencias Sociales* (Chile), 52 (2007).

Weber, M., “La política como profesión”, en: *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1967.

Weber, M., *Economía y sociedad*, México: FCE, 1993.

Weiss, J., “Die ‘Bindungseffekte’ kommunikativen Handelns”, en: A. Honneth / H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

Wellmer, A., “Menschenrechte und Demokratie”, en: S. Gosepath / G. Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Wellmer, A., “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?”, en: A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

Wellmer, A., *Ethik und Dialog*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Wimmer, R., *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980.

Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988.

Wittgenstein, L., “Culture and value”, en: S. Blackburn / K. Simmons (eds.), *Truth*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 2006.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1999.