

La emancipación abreviada. Límites en la teoría social de Jürgen Habermas ¹

Marta Rodríguez Fouz

El logro de la emancipación es uno de los soportes de la llamada Teoría Crítica, y una de las herencias activamente asimiladas por la filosofía social de Jürgen Habermas. Hablar, por tanto, de una emancipación abreviada, supone entablar discusión con uno de los núcleos reconocibles de la amplia producción de este pensador. Bajo el enunciado de una emancipación reducida, des-punta el cariz crítico de esta particular lectura.

El desafío a la posibilidad de alcanzar una emancipación sin paliativos y, al tiempo, el rechazo al propio sentido estratégico y sustantivo conferido a la emancipación conforman el fondo medular de esta exposición. De continuo se pondrá en entredicho la idea de emancipación presente en la teoría de Habermas, y que bien podría venir a describirse como el imperio de procesos discursivos que se guían por el mecanismo propio de la argumentación lógica, y que sólo con góticos escorzos mentales pueden suponerse concernientes a la compleja socialidad humana (específicamente a la parte de la misma movilizada en las prácticas éticas). Habermas parece apelar a un programa formal que permita construir espacios de intercambio generadores de trama normativa. En él la autonomía de los sujetos sociales se concibe como el requisito para la formación de una voluntad autónoma y, en consecuencia, para un despliegue normativo no violentador. A partir de la aspiración irrenunciable a que las estructuras de contacto y resolución dinámica de lo social sean fruto de las victorias de los mejores argumentos en una confrontación desapasionada entre ellos, Habermas concreta su apuesta radical por la emancipación. Precisamente aquella apuesta sobre la que discurre la presente lectura crítica y que invita a Habermas a denunciar las sutiles estructuras de dominio de la sociedad actual y a proponer un modo de superación de ese dominio de flagrante corte democrático y, por alcance, de viciado tono procedimental.

En Habermas subsiste aquella exigencia de «romper vínculos de dominación» que protagonizó en buena parte el programa marxista y que ya la primera Escuela de Francfort hizo suya con el sugerente recurso de combinar el aparato teórico freudiano y el de un Marx amenazado de quedar sepultado bajo el poderoso argumento de una historia contradiciendo sus predicciones. La propia etiqueta de Teoría Crítica que demarca a los francfortianos, y que Habermas también asume,

corroborar la plena actualidad del ilustrado proyecto emancipador dentro de sus postulados. No olvidemos que al empeño por la emancipación le acompaña una actitud necesariamente crítica. Así, no extraña que el inconformismo y la sospecha recurrente hacia los supuestos afirmados con la burda fuerza de una autoridad o un dogmatismo de engarces inescrutados sean elementos definidores de la postura teórica de Habermas.

Como escribe Thiebaut, «la idea de crítica en el programa moderno estaba estrechamente vinculada (...) a la idea de autonomía y a la idea de emancipación»². Es una vinculación de ese tipo, la que se mantiene en el programa francfortiano. De hecho, la obsesión por la autonomía y la emancipación son netamente visibles en los escritos de este representante de la tradición crítica de la Escuela de Francfort, y ello aun cuando el ímpetu que desperezó la actitud crítica se note aplacado por un progreso científico, y paralelamente técnico que, según los patrones de dicha escuela, sólo simula las condiciones de una ilustración alcanzada. El objetivo de la autorrealización permanece, aunque ahora la vía sea la reflexión y la conciencia autónomas, antes que la liberación de un yugo físico impuesto por determinada configuración de los mecanismos de producción industrial. Que se mantenga tal objetivo —así redescrito— es fruto de la exigencia derivada de la comprobación empírica de que lo anhelado apenas ha llegado a revestir más consistencia que la que tenía el fabulado traje de aquel emperador de cuento infantil que pagaba por un adjetivo el precio de una majestuosa vestimenta. Como tantas otras veces en los análisis guiados por un empeño proyectado, esa idea de autorrealización que planea sobre las pautas de la crítica de Habermas, le sirve, además, para escrutar el tejido social revelando, inevitablemente, desviaciones y supuestas patologías. Habremos de contar con que su mirada sobre la sociedad está impregnada de la aspiración a un proceso discursivo que valide las normas rectoras de la acción. Pero entonces, parece que lo que se hace necesario es establecer los requisitos de la emancipación por la que aboga —y que se convierte en patrón crítico—, pues según se ajusten a lo factible o a lo denodadamente iluso su denuncia contra la sociedad postindustrial cobrará sentido y potencia o se evaporará. Es precisamente a esa tarea de revisión de las exigencias implícitas en el discurso sobre la sociedad contemporánea a la que, a fin de cuentas, quiere contribuir este trabajo.

Para Habermas la emancipación es «control autoconsciente del proceso de la vida social»³, proceso que, lógicamente, abarca todos los planos conformadores de su realidad. En otras palabras, aquella unidimensionalidad que se puede achacar a un marxismo que sobreponía las fuerzas productivas frente a cualquier otro tipo de componente social, a un marxismo que, en definitiva, «extrae todas las categorías únicamente a partir del trabajo, reduciendo a él la interacción»⁴, se resuelve en una redimensión del sujeto de la emancipación. Ya no basta con el trabajador-proletariado en busca de un acceso a los beneficios de su actividad productora que le desaliene⁵. Ni mucho menos con el sujeto seminal de la acción revolucionaria en que confiaba el materialismo histórico. Habermas se hace cargo de que «en las sociedades capitalistas desarrolladas no existe una clase identificable, no existe ningún grupo social claramente circunscrito que podamos señalar sin más como representante de un interés general no satisfecho»⁶.

Ante esta nueva situación, en la que se ha diluido la posibilidad de localizar una identidad cohesiva y generadora de corrientes que intenten equilibrar los grados de satisfacción de los intereses, resulta preciso replantear la idea de emancipación y la de los propios sujetos a quienes la misma habría de afectar. Tenemos que ahora se piensa en un sujeto que, tal como dio a entenderlo G. H. Mead, necesita interactuar socialmente para desplegar su personalidad y adquirir su autonomía, condiciones ambas para que pueda surgir el espacio de discusión susceptible de permitir la articulación normativa por consenso que Habermas prescribe como fórmula para la emancipación.

Si el marxismo inicial y el ortodoxo denunciaban desde la descripción de los vicios de la base material, el en ocasiones llamado neomarxismo de la Escuela de Francfort, y, en especial, de su representante actual más atendido, se fija en el trabajo social y en la interacción. Cambian —se amplían—, por consiguiente, las exigencias para poder hablar de una emancipación lograda. McCarthy ha retratado bien esa inflexión: «el desarrollo de las fuerzas productivas, la sustitución de los hombres por las máquinas, la emancipación de la sociedad respecto a la coacción de la naturaleza —ha escrito— no significan de forma inmediata una disminución de la opresión, una sustitución de las relaciones de dominación por relaciones comunicativas, no signifi-

can que la sociedad quede emancipada de la fuerza social»⁷.

Queda clara la limitación de los cambios que sobrevengan parcialmente, es decir, de los cambios operados en exclusiva sobre las fuerzas productivas. Sin embargo, de inmediato se suscita la pregunta por el significado que debe atribuirse al «quedar emancipada de la fuerza social» que se exige a la sociedad en ese intento de superar las limitaciones del programa marxista clásico. Pues, después de todo, aunque existe un acuerdo suficientemente trajinado sobre en qué consiste la liberación respecto de la naturaleza externa, en el caso de la supresión de la tiranía interior a que, en definitiva, alude Habermas aparece dispersa entre la multitud de referencias, no siempre conciliables, que componen cuanto se ha escrito sobre el «ser» del hombre. La respuesta quiere traerla Habermas de la mano de la racionalidad comunicativa postulada para encargarse de aquel proyecto destapado por la Ilustración con el significativo «*sapere aude!*» kantiano.

Habermas trastorna, en efecto, el paradigma desde y hacia donde se orientan las tentativas prácticas para alcanzar una situación social más confortable. Con la llamada a una racionalidad comunicativa amplia —y no en un mero sentido aditivo— el objetivo de la emancipación. Es su reacción ante la imperiosa tarea —a la que obligan los resultados de observar la sociedad postindustrial— de aceptar que el progreso manifestado en la técnica, y consecuentemente en las formas de dominio sobre la naturaleza, no ha liberado al hombre de las estructuras de dominio. Lo que ahora ocurre es, más bien, que éstas resultan ser tan sutiles como la que conduce, por ejemplo, a la despolitización de las masas, o la que se deriva de la pérdida de entidad de figuras de dinamización política como lo fue —siempre según el análisis del propio Habermas— la de la opinión pública durante el ascenso de la burguesía a posiciones influyentes⁸. Frente al hincapié en las fuerzas productivas y en las penosas condiciones materiales que auspiciaba el capitalismo y en cuyo mantenimiento se suponía que colaboraba un constructo ideológico de cuño económico y efectos anestésicos, se hace decisivo que se considere la tiranía pregada en una discusión racional sistemáticamente impedida.

Tal cambio de perspectiva obedece a la extensión del término racional a aspectos de la vida social que con anterioridad no habían sido

asidos sistemáticamente por la crítica. Como dice Innerarity, el pensamiento de Habermas «se orienta en la línea de un intento de restablecer la racionalidad a partir del paradigma de los procesos discursivos»⁹.

No parece que quepa duda de que esa apuesta de Habermas es relevante. Por un lado desvanece la vía revolucionaria, pues la efervescencia, la innovación, el desbarajuste, el desorden provocados por sujetos en revolución —por sujetos que, en un momento puntual y violentamente, zarandean e intentan transformar un sistema que perciben como injusto— difícilmente podría adecuarse a las exigencias de la racionalidad. Además, con esta nueva forma de entender la autonomía y la libertad madura, parece que se desorbitan las exigencias para alcanzar la emancipación hasta tales extremos que cuesta justificar —al menos sin apelar a un exacerbado optimismo— alguna confianza en que finalmente se alcance la madurez.

Las quejas del primer marxismo iban dirigidas contra la orientación capitalista del trabajo. No se trataba de un enemigo diluido. Al contrario, se apuntaba a la actividad laboral de unos hombres a quienes correspondería la tarea liberadora de cortar el alienante flujo de beneficios hacia el mundo empresarial. La fuerza trasgresora se reconocía, así, en los propios individuos sujetos a dominio. En cambio, cuando se identifica la emancipación con el despliegue de una racionalidad plena, cuando la racionalización —donde precisamente se instala la condición básica del proyecto emancipador habermasiano— se concibe como «cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras tanto intrapsíquicas como interpersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos»¹⁰, los sujetos asisten a una multiplicación de flancos abordables que obliga a desestimar su propio potencial subversivo. Digamos que, en una situación como la descrita, cabe cuestionar si acaso las posibilidades de culminar un proceso de emancipación no se han desvanecido, pues, como bien afirma Spaemann, «la palabra “emancipación” no significa ya la liberación de un *status*, sino un ideal que alude a un proceso interminable considerado universal»¹¹.

Así las cosas, parece que debe quedar —y en mi opinión queda— en entredicho la pretensión habermasiana de estar articulando fórmulas de

emancipación orgánicas. Bajo su llamada a la «ampliación del ámbito de la acción consensual ante una simultánea distorsión de la comunicación»¹², los sujetos son compelidos a desprenderse de una irracionalidad que impediría esa «formación discursiva de la voluntad», esa «acción consensual» antitética al dominio que se quiere eliminar. La pregunta que salta de inmediato es si dicha ampliación —a fin de cuentas la que mayores pegos plantea a la hora de valorar la propuesta habermasiana— resistiría un análisis riguroso como el que el propio Habermas viene realizando al respecto de los sistemas jurídicos y morales. No olvidemos que en su ejercicio teórico (de evidente ambición de globalidad, no obstante), después de haber señalado los ámbitos a que debería prestar atención cualquier acometida de corte emancipador, de entre las fuerzas productivas y los sistemas de integración social, Habermas elige ocuparse de la integración social. Ni que, de entre las estructuras de las imágenes del mundo, las de las identidades sociales y las de los sistemas jurídicos y morales en que parcela esos sistemas integradores, se inclina por estudiar prioritariamente las de estos últimos¹³.

Las consecuencias son considerables. Sobre todo en lo que atañe a los aciertos, dado que aquello que tal vez —y es un «tal vez» muy condicionado— pudiera valer para regir las prácticas normativas de las democracias occidentales, no puede, sin embargo, ser aplicado al resto de ámbitos señalados sin que se esté trastocando el sentido inicial y último de los elementos que se trasvasan y, al tiempo, obviando la peculiaridad intrínseca de esos ámbitos de lo social.

Parece aconsejable, entonces, preguntarse con Gerard Vilar si «hay algo así como una vida falsa, deformada o torcida», si «se puede hablar de una alienación o cosificación como pérdida de la razón o racionalidad» o «hasta qué punto puede globalizarse una crítica sobre la adecuación o inadecuación de las formas de vida»¹⁴. En un campo de referencia ampliado a cuanto interesa a la interacción comunicativa debiera suscitarse inevitablemente el interrogante sobre qué hemos de entender por deformación al hablar de «hacer un todo significativo de la historia de nuestra vida»¹⁵, o sobre cuándo podría decirse de un sujeto que es incompetente para la tarea de significación que acompaña siempre a su acción social. De lo contrario se potencia el riesgo —por otro lado

siempre presente— de teorizar sobre sujetos excéntricos, sin vinculación posible con la realidad concreta, que es donde, a fin de cuentas, los propios sujetos ensayan y prueban las formas de comunicarse.

Las pegos sobre la solvencia de su teoría para hacerse cargo de la complejidad constitutiva de la intersubjetividad, y la sospecha de que extrae sus conclusiones, básicamente, del mecanismo apelado para la discusión y posterior dictado de normas reguladoras de la convivencia, debieran suspender la validez de la «racionalización de las formas de vida» que viene a proponer Habermas. Conviene recordar que Habermas esgrime como necesidad para que se establezca una comunicación «verdadera» la extensión de la racionalidad al conjunto de la vida social. A estas alturas hay que empezar a notar que estamos ante una extensión *sui generis*, sentada en la discutible —y en lo que respecta a la teoría habermasiana, vertebradora— existencia de una evolución social. Se trata de una extensión de la racionalidad que, tal como la entiende Habermas, vendría dada por la evolución de unas estructuras normativas atentas a los dictados de la razón discursiva, constituyéndose en «la avanzadilla de la evolución social»¹⁶.

Así, escribe que «nuevos principios de organización social significan nuevas formas de integración social; y sólo éstas, por su parte, hacen posible la implementación de las fuerzas productivas existentes o la generación de otras nuevas»¹⁷.

Es decir, las normas morales y jurídicas son consideradas una especie de plataforma de lanzamiento desde la que variar el rumbo de la actividad productora del hombre y fomentar su autocomprensión. Se entiende que si esas normas se constituyen mediante una «discusión libre de dominio» habrá que esperar que se esfumen aquellos componentes de las formas de integración que no están consensuados, y que, con ellos, desaparezca también ese supuesto constreñimiento moral de los sujetos que Habermas, en la línea de sus maestros, encuentra en nuestra sociedad. Lo que late de fondo es la confianza en que, en última instancia, son los individuos quienes se benefician de que la regulación normativa se alcance consensualmente, pues se supone que ningún imperativo establecido a raíz de una discusión racional auténtica puede frustrar la formación de «individuos autoconscientes, autodeterminados y autorrealizados»¹⁸.

Como vemos, la sospecha que se activa no atañe a la existencia de cuerpos normativos, sino al modo como tales cuerpos adquieren su contenido.

Admitida la necesidad rectora de códigos morales y jurídicos que encaucen la convivencia, para Habermas resulta esencial fijar un fundamento —que en el caso que nos ocupa será dialógico— que no violenta la libertad individual a fuerza de imposiciones no argumentadas. Nos encontramos aquí con uno de los problemas más a menudo achacados a la teoría habermasiana. Esto es: el problema de la fundamentación, del asiento de todas las normas sobre un imperativo inicial inapelable. Se trata de la cuestión sobre la posibilidad o imposibilidad de justificar esa especie de norma nodriza que inaugura la ética al mostrar el abismo entre el *ser* y el *deber ser* e invitar a superarlo. En este plano, la acusación que viene a plantearse es, concretamente, la de que la propia ética del diálogo descansa «sobre unos supuestos que no puede fundamentar por sí misma»¹⁹.

No voy a extenderme aquí sobre las discusiones que se han generado a este respecto, pues entiendo que las posiciones críticas que se basan en lo paradójico de que la ética de Habermas exija de principio —indiscutiblemente— que se fundamente discutiendo, no afectan al tema nodal que venimos tratando. Es claro que una reflexión sobre la moralidad de las normas debería exigir un cuidadoso análisis del aspecto fundante de lo normativo, pero no parece tan claro que, bajo el lujoso juego mental de ir revocando por desvelamiento de paradojas, a todas luces inesquivables, se esté entablando una discusión fructífera. Notemos que esgrimir la falta de una «fundamentación última» como argumento desbancador de la ética dialógica supone desestimar desde el principio —negándole consistencia lógica— la propuesta teórica de Habermas como interlocutora válida y, por tanto, despreciar la posibilidad de dialogar en un mismo plano de referencia²⁰.

Para caracterizar el tono común de las posiciones críticas que se recrean en el decisionismo originario de la ética del diálogo podríamos recurrir al trilema de Münchhausen recordado por Albert a propósito de la condena al fracaso de toda fundamentación última²¹, pues en cualquiera de los componentes del trilema (regresión al infinito, círculo vicioso y ruptura del proceso deductivo) pueden tener asidero las escépticas preguntas sobre el porqué básico de

la ética comunicativa. Entiendo que discutir sobre la fundamentación de lo moral es, sí, discutir por el camino marcado por la ciencia, pero sin estarse sirviendo al tiempo del útil atajo de suspender la pregunta por los fundamentos últimos mientras la misma sólo conduzca a abismos, a callejones laberínticos o a puertos fingidos. En el fondo, sospecho que ese tipo de críticas no pueden derrocar una propuesta moral, y que, por tanto, es derrochar energía exigir un fundamento trascendente —a salvo, en otras palabras, de las cabriolas de la caprichosa e inestable voluntad humana— so amenaza de desarticulación. Al fin y al cabo, la disputa sobre el fundamento no parece venir sino a constatar la inmensa dificultad de desprenderse de los huecos que dejan las figuras derribadas, y que, en este caso, no es otro que el de la poderosa y monolítica figura del Dios bíblico.

Démonos cuenta de que, al certificado de defunción de Dios que extendió la Ilustración siguió el complicado —y más fácilmente apelable— ejercicio de restituir el sentido vinculante de toda moralidad (ejercicio resuelto desde el conocido solipsismo monológico que atraviesa la ética kantiana y que, ahora, Habermas quiere sustituir por el diálogo intersubjetivo). Tal y como explica Muguerza, Habermas no trata de resucitar a Dios, sino de insistir «en la estructura de la razón dialógica (...) como lo único capaz de facilitar, en las modernas sociedades pluralistas, la formación discursiva de una voluntad común que garantice algún acuerdo acerca de nuestros fines últimos»²².

Lo que debiera importar, entonces, a la hora de valorar esa razón dialógica es justamente su capacidad para garantizar que los acuerdos sean generalizables sin mengua de la posibilidad de expresión autónoma, no su solvencia sustituyendo a unos dioses que han sido expulsados de la teoría. A fin de cuentas, es evidente que no se ha cumplido el condicional dostoyevskiano que conjugó Kolakowski, y según el cual, si Dios había muerto, todo estaba permitido.

En cualquier caso, lo que Habermas está proponiendo es «un *procedimiento* de decisión *racional*» que exige, como explica Cortina, aceptar «como válido para los hombres lo que ellos mismos van reconociendo progresivamente como humano»²³. La atención debiera recaer, entonces, sobre las condiciones con que los hombres podrían considerarse capacitados para reconocer lo humano. Es lógico, en vista de que el único motivo legítimo para dictar una norma

resulta ser el de que haya un acuerdo intersubjetivo que afirme su validez. La drástica defensa que hace Habermas de la legitimidad frente a la legalidad, o sus alegatos contra la persecución penal de la desobediencia civil²⁴, son muestras de ese protagonismo de la voluntad intersubjetiva; del relevo, en otras palabras, del sujeto trascendental kantiano, o de la razón trascendental apeliana, por la especie humana dialogando.

Con la redefinición de la legitimidad que surge desde tales premisas, la garantía para que las normas no sean injustamente restrictivas empezará a radicar en que las partes que las sustentan cuenten con una voluntad libremente expresada y, lo que en definitiva es más importante, libremente formada.

Hemos entrado así en un punto esencial dentro de esa ética comunicativa que Habermas respalda. Me refiero al de la adquisición de la competencia necesaria para que la base consensual no esté pervertida por la existencia de estructuras de dominio difíciles de apreciar y, en consecuencia, de combatir. La tarea que se impone —de desenmascaramiento de tales estructuras— entronca con la que reclamaron asimismo las huestes humanistas de un marxismo denodadamente contraideológico. Recordemos que es el propio Habermas quien afirma que «lo único que nos separa de Marx son evidencias históricas».

«Mi planteamiento teórico, al igual que la teoría de Marx, —llega a decir— se deja guiar por la idea de que es menester apelar a un potencial de razón encapsulado en las propias formas de reproducción social»²⁵. Es de suponer que la diferencia entre ambos estribe en la distinta identificación que hace cada uno de esas formas de reproducción social, y a la que ya hemos aludido anteriormente al referirnos al cambio de paradigma —del trabajo desalienado a la interacción comunicativa no asfijada— que llevaron a cabo los francfortianos ante la neutralización de las actitudes críticas por parte de un Estado subsidiario y de un progreso tecnológico acomodador.

En los postulados habermasianos puede reconocerse idéntica sospecha hacia la ideología que la que articuló la teoría marxista, aunque se haya ampliado, eso sí, la definición de qué ha de ser considerado ideológico. Se trata, por una parte, de acoplar la definición a un escenario esencialmente distinto, y por otra, de extender su campo de acción más allá de aquello que alcanza al ámbito del trabajo. El ataque

hacia la ideología así ampliada afecta a todos los ámbitos de la vida social y opera con la atención puesta siempre en desvelar la manipulación y el control reificadores de la convivencia comunicativa.

«El elemento postmarxista de Habermas —escribe Ricoeur— está en la identificación de la objetivación con la idea de control y manipulación... Para Habermas, la ideología moderna puede definirse como la reducción de todos los otros intereses al interés instrumental»²⁶. Es la tesis de su *Ciencia y técnica como «ideología»*, anclada de firme en aquella concepción, genuinamente habermasiana, según la cual existen siempre unos intereses directores de la acción.

Una definición como la que sintetiza Ricoeur en esas líneas, que pone el acento sobre la hipertrofia de los intereses industriales, sirve al mencionado propósito de acoplar el concepto de ideología a un escenario que ha cambiado y en el que lo prioritario parece ser el desarrollo tecnológico y el avance de las ciencias de laboratorio. Un escenario que, como admite K. O. Apel con cierto fatalismo, plantea la paradoja de una ética universal «simultáneamente necesaria e imposible»²⁷, y que obliga a revisar la relación entre la ciencia y la ética en un intento por superar la asincronía que produce la expansión de las posibilidades científico-técnicas junto a la natural inercia de las morales específicas de los grupos. Sin embargo, tal definición no alcanza al otro propósito planteado líneas antes. Bajo una ideología definida en términos de un interés comunicativo aplastado por el llamado interés cognitivo de las ciencias empíricas y analíticas, no parece recogerse —al menos plenamente— la forma de distorsión que dimana de la propia estructura comunicacional, y que es, precisamente, la considerada cuando Habermas denuncia la «deformación estructural de la comunicación». Se impone, pues, una ampliación de la idea de ideología, ampliación que, de hecho, ya parece movilizada en una acometida como la habermasiana, que otea las estructuras comunicativas de las sociedades contemporáneas buscando desenmascarar sus deformidades en cuantos planos las componen.

Puede notarse sin dificultad la especial importancia que esto último reviste en el cuerpo teórico de Habermas. Aunque no cuesta reconocer en toda la tradición crítica el ataque sistemático contra la «ideologización» de las ciencias, conviene, sin embargo, hacerse cargo de la peculiaridad impresa en las tesis de la

racionalidad comunicativa, pues la ideología que se combate desde ellas rebasa —como estamos señalando— el ámbito de la actividad instrumental en que se centraban los críticos del marxismo y de la escuela francfortiana. Como apunta Ricoeur, «la ideología no es la deformación accidental sino que es deformación sistemática de la relación dialogística»²⁸. Y, dado que la posibilidad misma de la racionalidad comunicativa habermasiana requiere del diálogo intersubjetivo, la presencia de cualquier deformación en ese diálogo —de ideología, en suma— constituirá un impedimento para el despliegue de la ética de corte comunicativo que Habermas viene postulando. Resulta claro que combatir una ideología abordada con esa amplitud resulta una tarea ineludible para un envite teórico como el que ampara esa ética del diálogo extremo y descarnado.

A la teoría crítica se le exige que, junto a las formas de producción de conocimiento nomológico que imperan en la sociedad, discierna «cuándo las enunciaciones teóricas aprehenden regularidades de la acción social y cuándo expresan relaciones de dependencia, ideológicamente petrificadas, que en principio pueden ser transformadas»²⁹.

Pero no queda ahí la tarea de la crítica, pues, como bien dice Ricoeur, «la comprensión intelectual del sistema de resistencias no basta»³⁰. Lo contrario podría evidenciar un apoyo difícilmente excusable en aquella moderna convicción de que la ilustración —en el sentido de desvelo de las falsedades históricas— emancipa. Está presente la conciencia de que el problema no es, únicamente, que las distorsiones de la comunicación pasen inadvertidas, sino que se hace preciso, además, que, una vez se advierta su presencia, se determine una reestructuración de las formas de establecer y posibilitar la comunicación. Es la lógica del psicoanálisis, al que Habermas convierte en paradigma de las ciencias sociales con disposición crítica y que opera con la certeza de que las explicaciones de cada actor sobre el sentido de sus acciones sólo calcan una parte de la intrincada maraña de motivaciones, orientaciones y traumas que forman la psique. Notar la presencia de esos elementos sólo es el paso previo al establecimiento de canales de reinserción de sentidos cohesivos de la personalidad. Sin esa restauración de la identidad resquebrajada, el psicoanálisis se queda en medio del camino hacia su objetivo más patente. Como se quedaría la crítica de

ímpetu habermasiano si no lograra disponer una reestructuración de los espacios y los mecanismos comunicativos que provocan la denunciada dominación de las voluntades potencialmente autónomas.

Habermas se vale de los conceptos psicoanalíticos para estudiar y plantear las relaciones entre el marco institucional y la psicología de los individuos³¹, pero la referencia básica la sitúa en el lenguaje en lugar de en la represión de los instintos que subyace a toda interpretación terapéutica de origen y talante freudiano. Como afirma McCarthy, «Habermas emprende una reconstrucción del psicoanálisis de Freud como una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada»³². Las lógicas diferencias que se derivan de aplicar al estudio de la sociedad el modelo psicoanalítico, recomponiendo el sentido de la reificación y el significado mismo de las deformidades para adecuarlo al ámbito más amplio de la vida pública, aun siendo importantes, no parecen tan drásticas ni poderosas como para obligar a replegar las referencias al nexo entre la corriente del psicoanálisis y la crítica social habermasiana. Hay un paralelismo entre ambas fácilmente reconocible. Se distingue sin reticencias en la pose teórica de los francfortianos y con matices —significativos pero no desvinculantes— en los planteamientos de Habermas. La diferencia clave reside, como se decía líneas antes, en que la atención se centra en el aspecto real que va tomando la comunicación.

«La patología de las instituciones sociales, como la de la conciencia individual, —escribe Habermas— está enmarcada en el campo del lenguaje y de la acción comunicativa, y toma la forma de una distorsión estructural de la comunicación»³³. Así pues, «las deformaciones pertenecen a la esfera de la acción comunicativa», con lo que serán los sistemas operativos de intercambio los que deberán estar en el punto de mira de la sociología críticamente ejercida. Es lógico, puesto que el incremento de la racionalidad comunicativa —crucial, como hemos visto, para el proyecto emancipador de la teoría social que viene construyendo Habermas— depende de que se logre derribar las deformidades y las estructuras que las provocan y sostienen. No es para menos teniendo en cuenta que, para éste, la emancipación consiste, precisamente, en autodeterminar el proceso social desde una conciencia atinada de las realidades que concurren en cada momento dado³⁴.

Como se apuntaba muy someramente líneas antes, en el proyecto animado por esa tarea de escrutinio de las significaciones bastardas y de derribo de las estructuras que las fomentan, carece de relevancia la renuncia a las pulsiones que, según el psicoanálisis, está en el origen de las patologías del comportamiento. Digamos que ni del proyecto habermasiano ni de su análisis de las miserias del estado de bienestar, de la democracia de masas y del capitalismo tardío que ésta sustenta, se desprende, al menos en lo que alcanzo a ver, referencia significativa alguna a aquella represión libidinal —constitutiva de la sociedad— de la que partía Freud para explicarse la esquizofrenia o la neurosis de algunos sujetos³⁵.

No parece necesario explicar a estas alturas la distinta disposición de partida que se revela bajo la filosofía social de Habermas, no ya sólo porque resulta evidente que en ésta los individuos no son considerados reos netos y víctimas necesarias de la sociedad y de la cultura. También porque, desde el enfoque que venimos adoptando, esa distinción sólo tiene un interés lateral. En cambio, sí parece interesante fijarse en los puntos de conexión de la teoría de Habermas con los lugares comunes de la teoría psicoanalítica. Después de todo, no por disentir o, más preciso, no por desentenderse de un aspecto tan troncal de las tesis freudianas como es el de la represión de las inclinaciones instintivas, deja de tener importancia el papel del psicoanálisis en la teoría habermasiana. Como indica Gómez Sánchez, «la insistencia freudiana en la interacción social, tenía que ser recibida con atención por la reconstrucción que Habermas quiere hacer de Marx, en cuanto que Freud pone en el centro no la organización del trabajo, sino “el desarrollo de las instituciones que solucionen de manera duradera el conflicto entre el exceso de pulsión y la coacción de la realidad”»³⁶.

Es claro que una y otra disciplina —la habermasiana en proceso de articulación, bien es cierto— comparten un mismo acercamiento metodológico a los problemas. Los mecanismos institucionalizados de represión se sitúan en el origen de las patologías tanto en el psicoanálisis como en la sociología de Habermas. Y la recuperación pasa, en ambos, por sustituir «la base afectiva de la obediencia a la cultura por una base racional»³⁷. Con todo, también hay diferencias reseñables en este plano, radicadas en el señalado hecho de que para Freud la represión significativa es aquélla que ahoga la satisfac-

ción de los impulsos sexuales y agresivos que tienen los individuos por naturaleza, mientras que para Habermas es la que impide que las motivaciones para la acción sean razonadas. Inmediatamente cabe distinguirlos por el tipo de «terapia» que maneja cada uno. La del psicoanálisis es, en definitiva, una terapia personal. La de Habermas sólo puede ser colectiva. La desconcertante confianza de Freud en una solución farmacológica a las patologías derivadas de las tensiones entre el individuo y la sociedad³⁸ bien podría servir para certificar esa diferencia.

A pesar de lo dicho y de que, de hecho, y como se ha encargado de señalar McCarthy, el uso que hace Habermas del psicoanálisis es limitado —especialmente en relación con el de los primeros francfortianos—³⁹, conviene que destaquemos el punto común que supone que el autorreconocimiento gobierne todo el proceso del psicoanálisis. (Por más que lo haga provisionalmente, mientras no llegue un suficiente conocimiento de las funciones neuro-fisiológicas). Tal autorreconocimiento sólo puede conquistarse con la desintegración previa de las deformidades inconscientemente reificadas, o, lo que es lo mismo, de aquellas significaciones torcidas, absurdas, radicalmente privadas, que impiden la construcción de una historia de vida que el sujeto pueda asumir conscientemente. Es decir, que lo que cobra protagonismo es la relación que los sujetos establecen con la realidad. Y recordemos que la denuncia que Habermas interpone contra la ideología es, al tiempo, denuncia contra unas explicaciones falsificadas que suplen a las auténticas motivaciones para la acción.

Bajo ese supuesto —a mi entender ignorante de que las patologías se desvelan ante la incapacidad de narrar la propia biografía, ante el fracaso en apropiarse reflexivamente de los elementos autobiográficos⁴⁰, no ante la narración fantasmiosa—, la terapia apuntada tiene que pasar, evidentemente, por capacitar a los miembros de la sociedad —virtuales contertulios— para que la comunicación que se establezca entre ellos sea honesta, racional y libre de dominio⁴¹.

Como apunta McCarthy, «el punto de partida de la teoría psicoanalítica es la resistencia que bloquea la comunicación pública y libre de los contenidos reprimidos»⁴². Por su parte, el de la teoría de Habermas es la resistencia que bloquea la discusión pública impidiendo, no ya la expresión, sino la misma formación de una

voluntad con contenido autónomo y libre que no sea reprimida posteriormente.

El proyecto de derribo de esa supuesta resistencia represora parece encauzarse, teóricamente al menos, con la incorporación al planteamiento de Habermas del concepto de «competencia comunicativa». Nos movemos ya en aspectos de la teoría social de Habermas que poco o nada tienen que ver con los presupuestos freudianos que hemos venido tratando en los últimos párrafos. Ahora las influencias llegan de la lingüística y la atención está puesta en la estructura comunicativa de la interacción social. La incorporación del concepto de competencia comunicativa no es baladí. Menos todavía si consideramos que tal competencia viene a definirse como aquello que ha de poseer un sujeto para estar en condiciones de establecer una comunicación sin deformaciones. Teniendo en mente lo dicho hasta aquí sobre la propuesta de Habermas, no resultará forzado conceder que, para éste, competencia comunicativa y racionalidad se incluyen mutuamente. A fin de cuentas, la racionalidad sólo puede ser sostenida por sujetos competentes para discurrir según los criterios de dicha racionalidad, es decir, por sujetos capaces de argumentar sus opiniones valiéndose de razones intersubjetivamente significativas y, por tanto, necesariamente al margen de sus particulares horizontes vitales o de sus pulsiones íntimas y privadas. La idea de competencia comunicativa contribuye, además, a reforzar el esquema con que Habermas afronta el análisis de las sociedades que han incubado las democracias modernas, con el lógico resultado de que se descubre que tales sociedades incumplen las exigencias de la ética racionalmente comunicativa.

La versión comunicativa de la competencia lingüística asume la premisa fundadora de todo lenguaje, aquella que implica que la validez de un código pasa por que se acaten designaciones arbitrarias en origen haciéndolas circular intersubjetivamente. De hecho, el ataque de Habermas a la «significación sistemáticamente distorsionada» ha de encuadrarse justo ahí, pues lo que se está atacando es, justamente, que falte esa circulación de significados universalmente aceptados que posibilita la más restringida comunicación lingüística. Si los sujetos no acceden al sistema de referencias públicamente relevante, la discusión libre de dominio que reclama Habermas no podría ser, siquiera para él mismo, otra cosa que una patética quimera. Su lectura de

la lucha de clases «dentro del marco de la acción comunicativa»⁴³ podría servir para ilustrar lo dicho, puesto que, a sus ojos, esa lucha aparece como «un problema de reconocimiento entre los miembros de la sociedad»⁴⁴. Viene a mantener que las diferencias en los instrumentos lingüísticos y en los sistemas simbólicos entre las clases dominantes y las dominadas las incomunica de raíz, impidiendo que se manifieste una auténtica voluntad colectiva, la única, en definitiva, que se acepta como legitimada para dirigir las acciones de los sujetos.

En este sentido preciso debe entenderse que Habermas sostenga que «el lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social»⁴⁵, o que considere que, «en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje es también ideológico»⁴⁶.

Se trata de la «dependencia de los nexos simbólicos respecto de las relaciones fácticas»⁴⁷ que una crítica social convenientemente ejercida debería delatar, facilitando la conciencia sobre la necesidad —ya señalada— de que se adopten las medidas que imposibiliten esa dependencia tergiversadora.

Junto con esa atención a la adquisición de un código significativo —que no se limita, como se deduce de lo escrito líneas antes, a los signos— la competencia comunicativa comparte con su paralelo lingüístico el mecanismo que permite que ambas competencias se desplieguen. Nos referimos al aprendizaje. Éste resulta, forzosamente, un elemento clave en una proposición teórica presa de la idea de que el consenso racionalmente alcanzado es una firme garantía de emancipación, y que tiene, justo en la emancipación, su principal interés. Ni que decirse tiene que el consenso que posibilitaría la ética anhelada por Habermas requiere el concurso de sujetos hablando un mismo idioma (en el sentido más laxo del término). Así las cosas, podemos notar que la pintura que realiza Habermas de unas sociedades democráticas como las actuales, donde el voto es casi el único discurso político que pueden emitir la mayoría de los ciudadanos y donde la comunicación pública apenas se abasteca de otros discursos que de los de las élites gobernantes y los grupos gestores del poder, es, de hecho, la pintura de un aprendizaje frustrado.

En mi opinión, bajo la fachada de la competencia comunicativa baluarte de la racionalidad

late una desacertada visión restrictora de la complejidad social. Lo que viene a importar, desde esa disposición rotunda contra las estructuras de dominio, es que los sujetos sean capaces de articular discursos con la única tutela de una racionalidad desplegada. Subyace el reconocimiento, por otro lado continuamente implícito, de una emancipación que es articulada en términos de progresiva «descentración de la comprensión del mundo» y de «racionalización del mundo de la vida»⁴⁸. Indudablemente Habermas cree en «la fuerza vinculante de las estructuras de la racionalidad»⁴⁹ —y, lo que resulta más ingenuo, en la necesaria bondad del mejor argumento—. Sin embargo, frente a esto, tal vez fuera apropiado preguntarse si, partir de una idea de emancipación que exige la renuncia a concepciones no argumentadas directoras de la acción y que plantea que la voluntad autónoma requiere sujetos diestros en el manejo de la dialéctica y del análisis frío y aséptico, no supone estar renunciando a la comprensión global del fenómeno humano. Recordemos a este respecto que Habermas llama racional «a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes»⁵⁰, y sobre todo, «a aquel que en un conflicto normativo actúa con lucidez, es decir, no dejándose llevar por sus pasiones ni entregándose a sus intereses inmediatos, sino esforzándose por juzgar imparcialmente la cuestión desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente»⁵¹.

Una definición como la expuesta recoge un ímpetu loable —el de buscar resolver los conflictos mediante el respeto mutuo y el diálogo—, pero no hay que olvidar la manifiesta imposibilidad de suspender la parcialidad inevitablemente imbricada en las experiencias particulares de los sujetos. Ese punto de vista moral a que apela Habermas cuenta con elementos que, según él, lo deslegitimarían para las discusiones generadoras de normas. Digamos que estoy con Thiebaut cuando plantea que «el papel crucial del arte y del habla cotidiana para imaginar y crear mundos, y para iluminar nuestra vida tendrá que ser entendido —como la retórica misma— desde fuera de las formas de racionalidad comunicativa que parecen reservadas exclusivamente a los ejercicios argumentativos en los que se someten a discurso las pretensiones de validez ilocucionarias de los actos de habla»⁵².

En realidad, lo que Thiebaut le está echando en cara a Habermas es su ignorancia sistemática

de los contenidos perlocutivos de cualquier intercambio entre subjetividades. Con ello le acusa de desdeñar la «fuerza para definir el mundo y para construir una identidad» de que está cargado todo texto⁵³. Se resalta aquí el hecho constatable de que la sospecha continua hacia los contenidos no racionalizados de las identidades impide que se aprecie la importancia troncal de tales contenidos para la conformación empírica y real de los sujetos —quienes, precisamente, podrán luego reafirmar o discutir los cuerpos normativos—. De todos modos, entiendo que, antes que desdén hacia la retórica y el juego imaginativo, lo que hay es un excesivo solapamiento del papel de las experiencias estéticas con el mecanismo que se desea que rija en las actividades sociales. Falta, creo, apresar sin ambages el fenomenológico concepto de «mundo de la vida». Supongo que la atención prioritaria de Habermas a los cuerpos normativos ha podido terminar invirtiendo una relación de influencia que él mismo se ha encargado de señalar:

«La experiencia estética —ha escrito— no sólo renueva (...) la interpretación de las necesidades, a cuya luz vemos el mundo; al mismo tiempo interviene también en las interpretaciones cognitivas y en las expectativas normativas, y modifica la manera en que todos esos elementos remiten unos a otros»⁵⁴.

Y con la experiencia estética, ¿qué duda cabe?, también los rituales, las pasiones, las fobias, los mitos, los miedos, los tiempos recordados y los anticipados, y la singularidad congénita de cada cual. Desatender estos aspectos inextricablemente fundidos a la subjetividad vocacional e imperativa de los hombres, desvirtúa una ética que, precisamente, dice sentarse en las subjetividades interactuando, e impide, a mi modo de ver, que se valore con mínimo atino la posibilidad de que la misma tome cuerpo. Se trata, creo, de una ética tan imposible como despersonalizada. Opera con sujetos cercenados en su más íntima y constitutiva particularidad y, en consecuencia, no puede pretender estar haciéndose cargo de los intereses legítimos de los hombres, pues tales intereses, si se obvian las complicadas e irrepetibles actualizaciones de las conciencias, sólo pueden definirse artificialmente. Como dice Spaemann «la estructura humana de las necesidades y las posibles situaciones socioculturales del ámbito de sus intereses varían indefinidamente, por eso, con recursos limitados, no es posible satisfacer a un tiem-

po todas las necesidades; y por eso no puede alcanzarse siempre el consenso real de todos sobre la jerarquía de los intereses ni siquiera disponiendo de un espacio de tiempo razonable para discursos»⁵⁵.

No hace falta decir que en las situaciones de hecho no hay manera de contar con ese tiempo razonable. Los límites para que se actúe según la ética de inclinación dialógica son más que evidentes. Y la confianza en esquivarlos poco menos que delirante, aunque, por otro lado, perfectamente encajable en una teoría que se apoya, como es sabido, en la lógica evolutiva «cimentada sobre la extrapolación de las conclusiones de la psicología del desarrollo moral»⁵⁶. Volvemos así al tema ya señalado de la evolución social, y lo hacemos recuperando el marco con que iniciaba esta particular lectura de Habermas, es decir, el marco de la Ilustración, pues, como viene a plantear Muguerza, queda flotando la sospecha de si la teoría habermasiana no comparte con la filosofía de ese espacio histórico «la alevosía contra la historia consistente en quererle poner punto final»⁵⁷.

La herencia de la Ilustración no es sólo la de un marco categórico que Habermas aplique, con sustantivos ajustes, por supuesto, al momento social actual, no es sólo la herencia de una ambición —entonces de distinto modo justificada— todavía briosa. Junto con ese marco y ese sueño del hombre atreviéndose a pensar que lo caracteriza se hereda la idea —quizá ahora, a fuerza de sospechas, más vacilante y menos confesable— de la existencia de una suerte de progreso moral y, de inmediato, la de un proyecto histórico del que tienen que hacerse cargo los hombres de cada época. Se trata de ver la historia de la especie humana como la historia de una liberación secuencial, como «el progreso del género humano hacia la autonomía»⁵⁸. Entiendo que la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico bebe de esa confianza ilustrada en el progreso que tuvo su expresión teórica más radical en un Hegel que levantó el imponente y descarnado mecanismo de la dialéctica sobre el espejismo de una razón desplegándose definitivamente en la historia constructora del estado prusiano. Y ello al margen de que haya que reescribir la confianza en que tome cuerpo la ética que defiende Habermas —resultado y origen de la cardinal emancipación— recogiendo también el realismo que se aprecia en que se admita que el proceso puede frustrarse. De hecho, la crítica

que Habermas hace a las sociedades examinadas va encaminada a constatar el desvío de las mismas respecto de ese proyecto emancipatorio.

A mi entender cuanto queda dicho hasta aquí sobre la racionalidad comunicativa emancipadora podría servir para ilustrar esa deuda de la sociología habermasiana con la disectiva y teleológica filosofía de la historia que hierva en el talante ilustrado. A fin de cuentas, la reivindicación de la racionalidad comunicativa bien puede verse como correlato de la reivindicación de la razón a secas y en mayúsculas de los primeros ilustrados, y de la razón práctica de las víctimas de aquel industrialismo que dio su contexto a Marx. Sin embargo, se impone un significativo matiz que llega de la mano de las reiteradas alusiones de Habermas a la contrafactividad de la «situación ideal de habla» que permitiría la reivindicada universalización de las normas sociales.

El matiz consiste en la inhabilitación, planteada por Habermas, de cualquier validez categórica de los contenidos consensuados, en lógico acomodo a unas situaciones fácticas que nunca podrán satisfacer las exigencias de una discusión plena y libre de dominio. Es la consecuencia de hacerse cargo de que «la privilegización ontológicamente contingente de los hombres que existen en la actualidad en el mundo supone la aniquilación de una ética universal tomada seriamente»⁵⁹. O de asumir lo que Cortina menciona acerca de «que nadie se arroge el derecho de hablar en nombre de otros» pues «tomarse en serio sus intereses implica posibilitar que se expresen a través de un diálogo racional»⁶⁰.

Desde una ética de ambición universal como lo es la dialógica resulta crucial que lo contingente no se perpetúe sin discusiones. Los sujetos que se consideren deberán ser, también, aquellos que vendrán a suplir a los presentes y a heredar, lógicamente, nuestras estructuras normativas y las consecuencias de su —más o menos consensuada— vigencia actual, de igual modo a como nosotros convivimos con las de actuaciones de quienes nos precedieron.

A estas alturas estamos en condiciones de notar que la ética dialógica es, en realidad, una ética de supuestos, de contenidos permanentemente revisables. La renuncia explícita de Habermas a considerar que, en algún momento, la historia de los hombres sea capaz de clausurar la ética con el logro efectivo de un sistema normativo universalmente justo encaja con su reconocimiento de que «no podemos tener

nunca certeza de si unas palabras empíricas que pronunciamos en un discurso satisfacen realmente las condiciones de la situación ideal del diálogo»⁶¹.

Sin embargo, la deuda habermasiana con aquella filosofía de la historia que creyó en el sentido, en la direccionalidad, y en la redentora culminación de sus proyectos, sigue manifestándose, en mi opinión, en el hecho palpable de que se manejan concepciones propias de un esquema teórico que piensa las sucesiones en forma de progreso moral y lógica evolutiva. En concreto se piensa en una evolución que vaya poniendo las condiciones adecuadas para el imperio de la racionalidad comunicativa. Visto eso, que Habermas condicione todo contenido, que los subordine a la renovación fáctica de los consensos, es casi una exigencia de coherencia, que no llega, sin embargo, a fundamentar un desligue neto de su ética respecto de las concepciones teleológicas ilustradas que hemos indicado. Después de todo, esa evolución social en que confía, ese progreso en la racionalización que habrá de culminar en el autocontrol normativo de los sujetos, «depurará, por irracionales, subjetivas y heterónomas, las formas de fundamentación que intentan ofrecer una imagen del hombre con contenido, sea desde la filosofía o desde la religión»⁶².

No tendría ningún sentido que bajo la forma de la racionalidad comunicativa las normas sociales aprobadas derivasen en dogmas. Es lógico, puesto que Habermas quiere hacer protagonista de la historia a la voluntad colectiva libremente expresada. Como bien ha explicado Muguerza, «los francfortianos han tratado de abrir alguna vía hacia una interpretación no escatológica del marxismo, una interpretación que no cierre la historia con el candado de la identidad sino que la deje perpetuamente abierta a una inagotable alteridad»⁶³.

Y sin embargo, no parece que la propuesta y el análisis del más reciente francfortiano, hayan estado abiertos a esa inagotable alteridad. Da la impresión de que Habermas supone que la idea vertebral de un consenso que logre que las acciones estén dirigidas según intereses generalizables puede bastar para acceder a una realidad —la social— que, por contra y justo por ser constitutivamente comunicativa, tiene una amplitud de discursos y construcciones de sentido difícilmente aprehensibles en su totalidad.

A mi entender, es precisamente esto lo que

Habermas está ignorando. A saber: las implicaciones de su continuo gravitar sobre la virtual capacidad de los sujetos para reconocerse en las acciones propias y en las de los otros. En el campo de la interacción simbólica parece preciso adoptar posiciones menos deudoras de esquemas rigurosamente racionalistas, y quizá también, menos pregnadas de las posturas del psicoanálisis o del materialismo histórico. Es cuestión de reconocer los límites de la ética dialógica y la racionalidad comunicativa para pronunciar las claves de emancipación que pretenden en el marco de la insoluble complejidad social. Comprender y aceptar la irrecusable dimensión irreflexiva de todo hombre parece obligado cuando lo que se pretende es, ni más ni menos que, la articulación sociológica de las condiciones de vida mejores. No se trataría de otra cosa, en definitiva, que de hacerse pleno cargo de la apertura hacia la intersubjetividad que viene pregonándose desde la propia teoría crítica. De hacerlo con el consiguiente reconocimiento de que, si descubrimos barreras —infranqueables salvo derribo— para el despliegue intersubjetivo y para la propia formación de la subjetividad peculiar de cada cual en la existencia de instituciones no consensuadas fácticamente, habremos de convenir en la imposibilidad de que los sujetos lleguen a ser sujetos de pleno hecho, y en la evidencia histórica por ende, de que jamás ha habido un sujeto emancipado, habida cuenta de que las condiciones de posibilidad del mismo nunca se han dado.

Pongamos, para terminar, que estoy convencida de que antes de diagnosticar a una determinada sociedad la amputación estructural de su faceta formadora debería establecerse una disyuntiva excluyente entre la sospecha metódica hacia lo recibido que vertebra la sociología crítica y la aceptación de una multidimensionalidad sólo parcialmente canalizable por esquemas discursivos. Especialmente porque, desde la segunda premisa, para hablar de madurez o de emancipación podrían no estorbar tanto las máscaras y maquillajes con que sobreviven y viven los hombres. Se lo hace decir Yourcenar al emperador Adriano:

«Poco me importaba que el acuerdo obtenido fuese exterior, impuesto y probablemente temporario; sabía que tanto el bien como el mal son cosas rutinarias, que lo temporario se prolonga, que lo exterior se infiltra al interior y que a la larga la máscara se convierte en rostro»⁶⁴.

NOTAS

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó como comunicación en el grupo de trabajo de Teoría Sociológica del V Congreso Español de Sociología (Granada, septiembre de 1995). Las correcciones —fundamentalmente de redacción y estilo— no afectan al nudo de lo allí expuesto. Se trata de un acercamiento tentativo a las tesis de Habermas que busca antes reflexionar sobre elementos clave apreciados en este primer contacto con su boyante teoría que dar cuenta de los afinamientos concretos de sus tesis dentro de la misma. Aprovecho para agradecer a Ignacio Sánchez de la Yúcera su generosa lectura de los sucesivos borradores y, junto a Carlos Rodríguez-Urteaga, sus indicaciones para corregir y mejorar el texto.

² Carlos Thiebaut; «¿La emancipación desvanecida?», en Thiebaut (ed.); *La herencia ética de la Ilustración*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, p. 206.

³ Cf. Thomas McCarthy; *La teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 55.

⁴ Adela Cortina; *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 128.

⁵ Cf. Karl Marx; «El trabajo enajenado», en *Manuscritos, economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1969, pp. 103-119.

⁶ Jürgen Habermas; *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 402.

⁷ McCarthy; op. cit., p. 55.

⁸ Cf. Habermas; *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1982.

⁹ Daniel Innerarity; «Habermas y el discurso filosófico de la modernidad», en *Dialéctica de la modernidad*, Ed. Rialp, Madrid, 1990, p. 97.

¹⁰ Habermas; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992, p. 34.

¹¹ Robert Spaemann; *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 252.

¹² Habermas; *La reconstrucción...* op. cit., p. 35.

¹³ Cf. McCarthy; op. cit., p. 291.

¹⁴ Gerard Vilar; «Crítica y cosificación», en Thiebaut (ed.); op. cit., p. 29-40.

¹⁵ Paul Ricoeur; *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 264.

¹⁶ Habermas; *La reconstrucción...*, op. cit., p. 35.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Vilar; op. cit., p. 49.

¹⁹ Innerarity; op. cit., p. 109.

²⁰ Sobre el problema de la fundamentación resulta especialmente pertinente el trabajo de Karl Otto Apel: «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *Transformación de la filosofía (II)*, Taurus, Madrid, 1985. La asunción del déficit de racionalidad implícito en el punto de partida de la «comunidad de comunicación» invita a este autor a replantear las bases de la emancipación, aceptando un componente de irracionalidad (de moralidad en el sentido en que lo plantea Popper) en la decisión de actuar racionalmente, pero neutralizándolo mediante la posibilidad de vigorizar la «autocomprensión reflexiva». La estrecha influencia de Apel en el pensamiento de Habermas queda patente en que, como puede apreciarse en ese texto, interesa la «estrategia emancipadora» —éticamente fundamentada— y no tanto la *fundamentación de esa ética fundamentadora*.

²¹ Cf. Javier Muguerza; *Desde la perplejidad*, FCE, México, 1990, pp. 126 y ss.

²² Muguerza; op. cit., p. 462. Para afirmar esto, Muguerza toma apoyo en Rudolf J. Stebert; *From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis*, Washington DC., 1979, pp. 101-6, 130-5, 142 y ss.

²³ Cortina; *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 134.

²⁴ Cf. Habermas; «La desobediencia civil», en *Leviatán*, 14 (1983) pp. 99-112.

²⁵ Habermas; *TAC, complementos...* op. cit., p. 402.

²⁶ Ricoeur; op. cit., p. 257.

²⁷ Apel; op. cit., p. 346.

²⁸ Ricoeur; op. cit., p. 252.

²⁹ Ibid., p. 258.

³⁰ Ibid., p. 263.

³¹ Cf. McCarthy; op. cit., p. 231.

³² Ibid., p. 233.

³³ Habermas; *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986, p. 284.

³⁴ Cf. McCarthy; op. cit., p. 110.

³⁵ Recordemos que Freud llega a escribir que «el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura», Sigmund Freud; *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1994, p. 31.

³⁶ Carlos Gómez Sánchez; «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud: Bloch, Ricoeur, Habermas.», en VV.AA.; *Ética día tras día*, Ed. Trotta, Madrid, 1991, p. 233.

³⁷ Habermas se hace eco de estas palabras de Freud en el marco de su reflexión sobre el paso adelante que supuso —para la «ciencia crítica»— conceptualizar la *comunicación distorsionada*. Habermas; *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 279. La sustantiva conexión del pensamiento de Habermas con el psicoanálisis de Freud queda bien plasmada en su apreciación de que «la meta (de la modificación del cuadro institucional y de la destrucción de una ideología) es la “fundamentación racional de los preceptos de la cultura”», expresión de Freud, que Habermas identifica con «la organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado de una comunicación, libre de violencia». Ibid.

³⁸ Cf. McCarthy; op. cit., p. 232, o Ricoeur; op. cit., p. 264.

³⁹ Cf. McCarthy; op. cit., ibid. McCarthy invita a confrontar esa apreciación sobre el papel del psicoanálisis en la teoría de Habermas y en la del resto de frankfurtianos con la parte casi final de su libro (pp. 385-413), donde desarrolla el tema de la comunicación y la socialización, apreciándose el psicoanálisis como «el marco de referencia conceptual básico» del neo-marxismo de la Teoría Crítica.

⁴⁰ Cf. ibid., p. 241. McCarthy habla concretamente del «“fondo narrativo” para la reconstrucción de las historias autobiográficas individuales».

⁴¹ No podía ser de otra forma cuando se defiende «la organización de las relaciones sociales según el principio de que la vigencia de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso alcanzado en una comunicación libre de violencia». Ibid., p. 111.

⁴² Ibid., 238.

⁴³ Ricoeur; op. cit., p. 254.

⁴⁴ Ibid., p. 252.

⁴⁵ Habermas; *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 257. Habermas plantea estas afirma-

ciones en debate con la hermenéutica, notando que la misma «choca con las paredes del plexo de tradiciones», y que, por tanto, su empeño ha de ser la crítica ideológica, la crítica del lenguaje como «metainstitución» también perversora de la fluidez comunicativa.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Habermas; *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1988, p. 110.

⁴⁹ Habermas; «On communicative action», ponencia presentada en el *Boston Colloquium of Science*, 1976, p. 14. Recogido en McCarthy; op. cit., p. 196.

⁵⁰ Habermas; *TAC I*, op. cit., p. 38.

⁵¹ Ibid.

⁵² Thiebaut; «La construcción del sujeto: entre la filosofía y la literatura» en M^a Teresa López de la Vieja (ed.); *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, FCE, Madrid, 1994, p. 191.

⁵³ Cf. ibid., p. 195.

⁵⁴ Habermas; «La Modernidad: un proyecto inacabado», en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1994, p. 280. Lo que se plantea es que «experiencias estéticas, interpretaciones cognitivas y expectativas normativas no son independientes», sin embargo, no parece que las exigencias para el consenso racional cuenten en demasía con tales dependencias. De hecho, el que se entienda que una discusión racional pasa por renunciar a particularismos y tendencias caprichosas y distintivas delata el artificioso y drástico parcelamiento con que, en realidad, se opera.

⁵⁵ Spaemann; op. cit., p. 240.

⁵⁶ Muguerza; op. cit., p. 309.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 178. Notemos de todas formas que Habermas supedita ese progreso hacia la emancipación a que se ponga en marcha la actitud crítica frente a las herencias violentas de la historia.

⁵⁹ Micha Brumlick; «Ueber die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?», en *Moralität und Stlichkeit*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Francfort, 1986, p. 270. Citado por Luis Martínez de Velasco; en su introducción a Kant; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 33.

⁶⁰ Cortina; *Ética mínima...* op. cit., p. 131.

⁶¹ Habermas; «La utopía del buen gobernante», en Spaemann; op. cit. p. 228.

⁶² Cortina; *Ética mínima...* op. cit., p. 136.

⁶³ Muguerza; op. cit. p. 459.

⁶⁴ Marguerite Yourcenar; *Memorias de Adriano*, Pocket-Edhasa, Barcelona, 1994, p. 109.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K. O.; «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *Transformación de la filosofía (II)*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 341-413.
- CORTINA, A.; *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 3^a ed., Madrid, Tecnos, 1992, (1^a ed., 1986).
- FREUD, S.; *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C.; «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud: Bloch, Ricoeur, Habermas», en VV.AA.; *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 221-36.
- «Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)», en *Anthropos*, 146 / 147 (1993), pp. 118-126.
- GREIFF, P.; «La ética tras el fin del tiempo», en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. (ed.); *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 249-70.
- HABERMAS, J.; *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1986.
- Ensayos políticos*, Madrid, Península, 1994.
- Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982.
- «La desobediencia civil», en *Leviatán*, 14 (1983), pp. 99-112.
- La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992.
- «La utopía del buen gobernante», en SPAEMANN, R.; *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsu, 1980, pp. 223-37.
- Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1988.
- Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994.
- INNERARITY, D.; *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, Eunsu, 1985.
- «Habermas y el discurso filosófico de la modernidad», en *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 93-112.
- MARINAS, José Miguel; «La intimidad narrada» en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. (ed.); *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 165-85.
- MARTÍNEZ DE VELASCO, L.; «Introducción», en KANT, I.; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, pp. 9-37.
- MARX, K.; «El trabajo enajenado», en *Primer Manuscrito*, *Manuscritos, economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1969, p. 103-19.
- MCCARTHY, Th.; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.
- MUGUERZA, J.; *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- PIMENTEL, L. A.; «Visión autoral / visión figural: grados de subjetividad en la presentación del mundo narrado», en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. (ed.); *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 205-23.
- RICOEUR, P.; *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- RUBIO CARRACEDO, J.; «Los dos paradigmas de la ética: estrategia y comunicación», en VV.AA.; *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 353-68.
- SAN MARTÍN, J.; *El sentido de la filosofía del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- SPAEMANN, R.; *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsu, 1980.
- THIEBAUT, C.; «La construcción del sujeto: entre la filosofía y la literatura» en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. (ed.); *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 186-204.

- «¿La emancipación desvanecida?», en THIEBAUT, C. (ed.); *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, pp. 198-218.
- TUGHENDHAT, E.; «Moral y comunicación», en *Problemas de la ética*, Barcelona, Ed. Crítica, 1988, pp. 122-46.
- VILAR, G.; «Crítica y cosificación», en THIEBAUT, C. (ed.); *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, pp. 37-50.
- «La ética y el campo de fuerzas de la filosofía», en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. (ed.); *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, FCE. 1994, pp. 227-48.
- WELLERM, Albrecht; «De la dialéctica entre modernidad y postmodernidad: crítica de la razón después de Adorno», en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1993, pp. 51-112.

REVISTA INTERNACIONAL DE

SOCIOLOGIA

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES AVANZADOS

TERCERA ÉPOCA - Nº 16 - ENERO-ABRIL, 1997

EDITOR: Salvador Giner
DIRECTOR: Manuel Pérez Yruela
SECRETARIO: Eduardo Moyano
IESA-ANDALUCIA
Edificio Universitario Servicios Múltiples
Avda. Menéndez Pidal s/n.- 14004-CÓRDOBA
Telf. 957-218139 - Fax 957-218140
E. mail: ea2ies@lucano.uco.es

CONSEJO DE REDACCION

Beltrán, M.
Paramio, L.
Durán, M^a.A.
Pardo, R.
Iglesias, J.
Rodríguez, J.E.
Laporta, F.

CONSEJO ASESOR

Aguiar, F.	Gutiérrez Palacios, R.
Aleántara, M.	Jerez, Miguel
Almarcha, A.	Laraña, E.
Ariño, A.	López Jiménez, A.
Castells, M.	Luque, E.
Colomer, J.M ^a	Mate, R.
Díaz Salazar, R.	Ortí, A.
Domènech, A.	Moreno, L.
Entrena, F.	Pérez Agote, A.
Escobar, M.	Prieto, C.
Fernández Cordón, J.A.	Ramos, R.
Fernández Enguita, M.	Reinares, F.
Flaquer, Lluís	Rodríguez Cabrero, G.
Francisco, A. de	Sarasa, S.
González de la Fe, T.	Toharia, J. J.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN 1997

Para España

Anual (3 números) 4.800 ptas.

Número suelto 1.800 ptas.

Para el extranjero

Anual (3 números) 7.500 ptas.

Número suelto 3.000 ptas.

ESTUDIOS

CICLO DE PROTESTA, VIOLENCIA POLÍTICA Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN EL PAÍS VASCO
BENJAMÍN TEJERINA

EL PAPEL DE LOS NIÑOS EN LA REDEFINICIÓN DEL TRABAJO DOMÉSTICO EN LA NUEVA FAMILIA URBANA ESPAÑOLA
GERARDO MEIL LANDWERLIN

DESDE EL NEOLIBERALISMO A LA ESPECIALIZACIÓN FLEXIBLE. UNA LECTURA DESDE LA REALIDAD LATINOAMERICANA
VÍCTOR RAMIRO FERNÁNDEZ

ELECCIONES Y HEGEMONÍA POLÍTICA EN ESPAÑA
JORGE RODRÍGUEZ MENÉS

NOTAS

CIENCIA Y ENTORNO SOCIAL. UNA APLICACIÓN DEL ENFOQUE NEOINSTITUCIONALISTA A LOS ESTUDIOS SOCIALES DE LA CIENCIA
P. WEINGART, G. KRÜCKEN Y R. HASSE

HACER LA RONDA. ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LAS ACTUACIONES DE LA POLICÍA MUNICIPAL
DIEGO TORRENTE

TEMAS

LOS BURAKUMIN, EN LA SOCIEDAD JAPONESA
Josep Martí



CSIC. SERVICIO DE PUBLICACIONES
Vitruvio, 8.
28006 Madrid (España) Tlf. 34-1-5855070

Consejo Superior de Investigaciones Científicas