

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2003

ESTUDIOS DE TEORIA DEL DERECHO

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 21 / 2003



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL.



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2003

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 21
2 0 0 3

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica de Chile, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Los Andes, de Chile, de Concepción, del Desarrollo, del Mar, Internacional SEK, de Magallanes, de la República, y Diego Portales.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ISSN — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2003

ESTUDIOS DE TEORIA DEL DERECHO

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2003 - 2005)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo,
Joaquín García-Huidobro Correa, Fernando Quintana
Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci, y
Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 3325, Correo 3,
Valparaíso, o al correo electrónico asquella@vtr.net

PALABRAS PRELIMINARES

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta el número 21 de su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2003. Esta obra se edita desde 1983, esto es, dos años después de que la mencionada sociedad fuera fundada en Valparaíso como sección nacional de la *Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*.

El presente volumen se inicia con la sección *Estudios*, donde el lector encontrará 13 trabajos de teoría y filosofía del derecho de distintos autores nacionales y extranjeros.

Sigue a continuación la sección *In Memoriam*, con textos de Miguel Reale, Gregorio Peces-Barba, Gianni Vattimo, Celso Lafer y Agustín Squella, que fueron escritos en enero de 2003, con motivo de la muerte de Norberto Bobbio. En cuanto a la sección *Testimonio*, contiene el texto de las últimas voluntades de Norberto Bobbio, escritas por éste en 1999, al momento de cumplir 90 años, y que fueron dadas a conocer después de su muerte.

En cuanto a la sección *Debate*, contiene un texto de Fernando de Laire, titulado "Ser progresista en Chile al despuntar el siglo XXI. 25 tesis para un urgente debate".

Por último, la sección *Recensiones* contiene 9 comentarios bibliográficos sobre igual número de libros de interés de Ray Monk, Francis Fukuyama, Robert Dahl, Otfried Höffe, Tadeusz Guz, Ricardo Guastini, Norbert Hoerster, Joaquín García-Huidobro y Cristóbal Orrego.

Tanto éste como los anteriores números del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 3325, Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico asquella@vtr.net

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ENCRUCIJADAS DE LA TEORIA DE LA ACCION
COMUNICATIVA *

MAX MAUREIRA PACHECO **

Desde que Weber puso en carpeta eso que hemos consensuado, sintéticamente, en llamar racionalidad occidental, mucho se ha discutido, pero tal vez la obra cúlmine de Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa* (1), entrañe el esfuerzo más serio por reformular las aporías a que ese concepto, entendido como racionalidad social, nos conducía. Haciendo pie en la tradición hegeliano marxista, Habermas ausculta un nuevo sentido de la racionalidad. Abandona el paradigma en que fue planteada como problema social, el de la conciencia, y ase uno que supone, por ello mismo, superador de las aporéticas contradicciones del otro. Es el del lenguaje, que él vehi-

* Este ensayo fue redactado en 1997. La presente versión es una leve revisión de aquélla. Agradezco a quienes me han animado para que aparezca ahora, a pesar del tiempo, Carlos Peña González y Agustín Squella Narducci; así como a quien lo impulsó en esos años, Manuel Jiménez Redondo.

** Docente e Investigador, Universitat de Valencia, España.

1. Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción comunicativa*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, 2ª reimp., 2 vols., 1992, Taurus, Madrid.

culará peirceanamente ⁽²⁾. Aunque ese tránsito puede aparecer suficientemente explicado en su obra cumbre, y acaso sea ese su mayor mérito, muchas dudas deja sembradas en su omniabarcador análisis. A título ejemplar podría uno señalar que la relectura de Adorno y Horkheimer, que él mismo lleva a cabo, no soluciona la colonización —denunciada por él— del mundo de la vida a manos de las garras sistémicas y, por otro lado, encara ese análisis desde supuestos que no explicita suficientemente y que, si uno los pone en tela de juicio, podrían agrietar los cimientos de su tarea. Ninguna de estas objeciones, sin embargo, es capaz de echar del todo por tierra la propuesta de solución de Habermas, pero sí, solventan buenos argumentos como para, por lo menos, ponerla en entredicho. Voy a proceder, con ese fin, de la siguiente forma. En primer lugar, me ocuparé de la lectura que Habermas hace de Weber, haciendo especial hincapié en la institucionalización selectiva de las estructuras de racionalidad, en la fundamentación de la burocratización (o cosificación, en términos lukacsianos) y en el modelo crítico que el mismo Habermas utiliza para realizar estas consideraciones (I). En segundo lugar, daré cuenta de la recepción que llevan a cabo los francforteses, de la llamada primera generación, de Weber a través de Lukács (II). Finalmente, en tercer lugar, intentaré demostrar cómo el diagnóstico de la colonización del mundo de la vida que realiza Habermas no hace sino asumir enmascaradamente la tesis de Weber, aunque recepcionando críticamente la tradición hegeliano marxista de la que él mismo es tributario (III).

I

El faro de todas las reformulaciones habermasianas es, sin ninguna duda, Max Weber. Habermas se da cuenta con absoluta claridad a dónde llevaba asumir el diagnóstico weberiano, a dónde de hecho llevó su asunción a Adorno y Horkheimer, y con ellos a toda la tradición que les sirvió de sustrato (la hegeliano marxista), a sa-

2. Para un análisis de la recepción de Peirce por Habermas, vid. Jiménez Redondo, Manuel, *El Pensamiento Ético de J. Habermas*, Episteme, 2000, Valencia, España.

ber, a un atolladero en que la racionalidad social, formulada en términos de la filosofía de la conciencia, no tiene más remedio que verse atenazada por las mismas fuerzas que la apoyaron y que hoy parecen volverse contra sí, con todas las aporías que desde Weber se le han venido desenmascarando. Habermas —digo— intentará salir de este atolladero, para lo cual dará varios pasos concatenados. Primeramente, explicitará el concepto de racionalidad de Weber, acotando, a mi juicio con notable claridad, su desarrollo aporético y cómo éste sedujo a quienes cayeron, después de él, en su trampa. Enseguida, y explicitado suficientemente el callejón sin salida a que el concepto weberiano nos conduce, dará cuenta de su revisión a la luz de un cambio de paradigma, se deshará del de la conciencia, proponiendo, peirceanamente he dicho, uno nuevo, el del lenguaje. Finalmente, sobre su base, levantará un nuevo concepto de racionalidad asentado en acciones comunicativas. Conviene, por lo tanto, ir por parte.

Max Weber comienza sus disquisiciones con una pregunta nada compleja en su enunciado, pero de incalculables consecuencias en su revisión: “¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que justamente en Occidente y sólo aquí aparecieran fenómenos culturales que... se encontraban en una línea de desarrollo de significado y validez universal?” ⁽³⁾. Aunque Weber esboza sus propias respuestas a partir de un sinnúmero de hechos históricos coincidentes, que dieron cuerpo a la Modernidad, entre los cuales cabría destacar —por antonomasia— la empresa capitalista y el Estado, que poseen especificidades de las que el mismo Weber se hace cargo, Habermas recapitula desde Kant. En efecto, Weber pone especial acento en el capitalismo y en el Estado. Esa conjunción, anclada en la ascesis protestante y en el derecho romano, será fundida en la tradición occidental en la empresa capitalista y el Estado moderno, convirtiéndose ellos en los máximos exponentes de la modernización de la sociedad. Ese será el contexto inmediato de una nueva racionalidad que, en términos mediatos, arrancaba desde el desencantamiento del mundo, señalado por el mismo Weber. Habermas, en

3. Cf. Vorbemerkung, en Weber Max, *Sociología de la Religión*, trad. cast. de Enrique Gavilán, Istmo, 1997, Madrid, pág. 313.

cambio, hace explícito algo que ya Kant, y Hegel a la zaga, habían advertido: la fragmentación de la cultura entre ciencia, moralidad y arte. Esa nueva racionalidad, que emergerá tras el desencantamiento del que habla Weber, invadirá cada una de esas esferas, ocasionando una irrecuperable pérdida de unidad de sentido de la misma. Los acentos aparecen nítidos, Weber ya delinea lo que en la teoría de sistemas conoceremos como sistema (aunque él siempre se mueve en términos de teoría de la acción), mientras Habermas reconduce sus notas, de incuestionable influencia hegeliana, a una urgente necesidad de unificación (4).

Pues bien, la cuestión central en la que quiero centrarme, ya la he adelantado, a saber, las estructuras de racionalidad que se institucionalizarán tras el desencantamiento del mundo. A este contexto, en el que se desplegarán las nuevas estructuras de racionalidad, Weber le da mucha importancia, que yo aquí deliberadamente soslayo, porque no es en ello en lo que quiero concentrarme (5). Esta

4. Cf. Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, trad. cast. Carlos Díaz, 1ª, 1993, Madrid, pág. 551, especialmente el análisis de la moralidad y la eticidad en términos de "unicidad de los individuos". En el mismo sentido, vid. Rorty Richard et. al., *Habermas y la Modernidad*, trad. cast. Francisco Rodríguez Martín, Cátedra, 3ª, 1994, Madrid, pág. 263. En obras de Habermas, véase también *Teoría*, ob., cit., pág. 216 y *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Taurus, 1981, Madrid, pág. 20, en esta última, respecto de la unidad del mundo, sostiene que "sólo puede sostenerse por la vía de la unidad de la razón... La unidad de la razón teórica y práctica es, pues, el problema clave de las modernas interpretaciones del mundo, que han perdido su condición como imágenes del mundo".

5. Cf. especialmente la *Zwischenbetrachtung*, en Weber, Max, *Sociología*, ob. cit. pág. 318 y siguiente. También, *La Ciencia como Profesión*, trad. cast. Joaquín Abellán, Espasa Calpe, 1992, Madrid, pág. 79. Igualmente *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, trad. cast. Luis Legaz Lacambra, Península, 13ª, 1994, Barcelona, pág. 209 y siguiente. En todas estas obras de Weber, me interesa poner de relieve tres cuestiones: a) la desintegración de la unidad de sentido que se producirá en las sociedades hermanadas por la tradición, y que producirán una inevitable pérdida de sentido y de libertad, al ser ocupado su lugar por el moderno concepto de racionalidad; b) la ética

nueva racionalidad sobre la que Weber volverá una y otra vez es la que se conoce como *con arreglo a fines* (*Zweckrationalität*). Conviene tener claro desde el principio, para comprenderla a cabalidad, que toda acción que se plantea algún fin es, según Habermas declara, racional en algún sentido (6), con ello quiere poner de manifiesto la plausibilidad de racionalidad en las acciones, machacando que por eso su pretensión, en cuanto a los criterios de racionalidad que le sirven de sustento, es de universalidad. De modo entonces que, estrechando el cerco, nuestras tomas de postura "frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica las llamamos 'racionales', por oposición a las empíricas, si y en la medida en que vienen exclusivamente determinadas por razones" (7). Weber distinguía dos acepciones de la voz racionalismo: a) como tipo de racionalidad a que sistemáticamente se somete una imagen del mundo y b) como consecución metódica de un determinado fin. De ambos, el que más le interesa es este último, pues es esa acción racional con arreglo a fines la que Weber advierte como clave en el concepto de racionalidad moderna. Y precisamente sobre ese concepto se vuelve el mismo Habermas, poniendo énfasis en el análisis de la acción (8), más concreto, en cómo se conecta este concepto con el de racionalidad. Weber lo hacía por vía de la organización de los símbolos, de la ciencia y la técnica, y de la ética regida por principios. Ahora bien, estos procesos de racionalización de la *acción* caminan paralelos a los proce-

protestante, en complicidad con la empresa, darán pábulo a un nuevo concepto de esta última que será abono para la definitiva consolidación de la empresa capitalista, en cuanto, a su base, se posiciona una ascesis intramundana que, unida al cálculo técnico, propiciará una nueva forma de entender la producción a través de la profesión; y c) la simbiosis entre esa nueva racionalidad y la empresa capitalista asentarán un racionalismo sujeto a la idea de método, allende toda axiología, y cerca de un atomizado politeísmo.

6. Vid. Habermas, Jürgen, "Aspectos de la Racionalidad de la Acción", en *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, 2ª, 1994, Madrid, pág. 369.

7. *Ibid*, pág. 371.

8. Habermas, J., *Teoría*, ob. cit., 228-230.

esos de racionalización *social*, que se mueven en otro plano. Mientras los primeros atañen a cada sujeto, los segundos involucran, siempre desde Weber, a los referentes de la modernización de la sociedad, a la economía capitalista y al Estado (representado por la moderna burocracia), que Weber considera racionales en cuanto nos reconducen a determinadas exigencias que nos imponen actuar conforme a valores o a determinados fines. Dicho de otro modo, los procesos de racionalización de la acción delimitan un concepto de racionalidad *formal*, que se traduce en la actuación de los sujetos por mor de sus intereses; mientras los procesos de racionalización social nos conducen a exigencias, sea con *arreglo a valores* o a determinados fines impuestos desde ese mismo concepto de racionalidad, y, en este sentido, erigen un concepto de racionalidad dotada de contenido (valores), una racionalidad *material*. Se plantea entonces la necesidad de precisar qué puede plantear todo ello en la instancia de la interrelación. Mientras los intereses aparecen subjetivizados, los valores se yerguen con pretensiones de generalidad y, por eso, a las acciones que cumplen las condiciones de racionalidad de los primeros Weber las llama "*con arreglo a fines*". Si, además, cumplen las condiciones de racionalidad normativa (la constitución que autonomiza cada esfera de la cultura), les llama "*con arreglo a valores*".

El paso siguiente consiste en advertir el estrechamiento entre estos dos tipos de acción asumidos bajo la idea de método en racionalidades instrumentales, estratégicas y normativas. Hay una disfunción en ese entrelazamiento entre ambos conceptos de racionalidad, que a Weber no se le escapó. La racionalidad *formal* de la acción comienza a ser oprimida por la *material*, siendo ello aceptado por los individuos desde el contexto del desencantamiento del mundo, ya que este último tipo de racionalidad se asienta en una autonomizada esfera de la cultura, que ha encontrado legitimación en ese mismo proceso, la ciencia (vgr. método). No puesta en cuestión, entonces, en la medida en que la racionalidad de las acciones formales la dan por supuesta, esa racionalidad *material* adquiere carta de presentación propia, incluso sabiendo que sus contenidos infringen otros valores de la sociedad. Por ello, la burocracia y la economía capitalista se enquistan en las bases mismas de la Modernidad y desde allí son capaces de oprimir el resto de aquéllas. La idea de la *jaula de hierro* es paradójica, lo mismo la de un *férreo estuche*,

ambas usadas por Weber, no para decir que el moderno concepto de racionalidad ha quedado vacío, sino para señalar que éste ha sido modificado; las conquistas de la Modernidad, representadas paradigmáticamente por la ciencia y la técnica, han desplazado todo espíritu, tal vez para siempre⁽⁹⁾. Sobre esto último se vuelve el funcionalismo sociológico presentándonos la racionalidad sistémica, propia de los distintos sistemas sociales en términos de "mundo administrado" por ella, pero dejando sin comprensión las esferas de valor que esos mismos sistemas representan. Ese análisis es tan vago en el sentido que he expuesto, que no debe sorprender en nada que mientras para Luhmann aparece lisa y llanamente como presupuesto, a Adorno, simplemente representarse aquello como tal, le horroriza⁽¹⁰⁾.

Pero no nos perdamos, la dialéctica que vengo exponiendo entre los dos tipos de racionalidad, trasunta su aporético desarrollo cuando la racionalidad *material* es capaz de enquistarse en los distintos subsistemas (economía capitalista y burocracia) y desde allí accionar racionalmente *con arreglo a fines*. Cuando eso ocurre, decaen los fundamentos motivacionales que estaban en su seno, se fagocita su contenido desde fines que rompen en mil pedazos la sustancia material que le servía de eje. La disputa sin cuartel nos lleva a una antinomia de la que Weber se percata pero es incapaz de salir⁽¹¹⁾. Los sujetos son aprisionados ahora por los fines trazados al interior de los subsistemas, subsistemas cimentados en los presupuestos normativos de la modernidad. El empresario capitalista, el burócrata, ya no podrán deshacerse de los aparatos que trasuntan esos mismos subsistemas, y

9. Weber, *La Ética*, ob. cit., pág. 259.

10. Habermas, Jürgen, *Teoría*, ob. cit., I, pág. 443.

11. La cuestión no es en absoluto sencilla, creo que en su comprensión linda la capacidad para salir del túnel sin final. Si se recoge el diagnóstico expuesto no hay más salida que llegar al mismo túnel, cuestión que le ocurrirá a los hegelianos-marxistas. De ahí que algunos se contenten simplemente con enunciarlo y acaso explicarlo, vid. por ejemplo. Giddens, Anthony, *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*, trad. cast. Aurelio Boix Duch, Labor, 5^a, 1994, Barcelona, pág. 299.

se mantendrán presos de sus designios⁽¹²⁾. Eso fuerza una represión de su misma subjetividad, como pusieran de manifiesto Adorno y Horkheimer⁽¹³⁾. Habermas se percata, junto con Weber, de estas mismas dificultades. Su golpe de timón vendrá de la mano de una reformulación de ese diagnóstico, y de un intento de superación del mismo a la luz de esa misma reformulación. Ella pondrá el acento en las pretensiones de validez de toda acción, que era lo que ponía de manifiesto al hacer hincapié en la racionalidad de cada acción. Habiendo perdido consistencia la pretensión de validez de las imágenes religiosas metafísicas del mundo, tanto desde un punto de vista interno como externo, ellas son reemplazadas en esa tarea por nuevas formas de estructura de conciencia y nuevos valores que se situarán a la base de la integración social. Esas imágenes del mundo aparecen ahora cognitivamente racionalizadas (se desmitologizan), y es esta nueva racionalidad la que transita hacia la unicidad de la que tanto hablaba Hegel. El problema que aparece aquí, y que coge a Weber bajo los síntomas de cierta miopía, según se esfuerza en mostrarnos Habermas, es que esa integración social camina a parejas con la sistémica. Weber no lo advierte con toda claridad porque no se encarga en ningún momento de analizar los procesos de racionalización propios de estos subsistemas. Max Weber reduce el concepto de racionalidad de la acción a aquella *con arreglo a fines*, de modo que la racionalización queda cortada a esa medida, pero es que entonces pareciera que se mueve dando por sentado un concepto de racionalidad más amplio que no explícita, cuestión que sí resalta Habermas, y que se debería a que el concepto de acción se queda corto a la hora de analizar todos los aspectos a que puede quedar sujeta la racionalización social. La integración social aparece atravesada por

12. Weber, Max, *¿Qué es burocracia?*, trad. cast. Rufino Arar, Leviatán, 1º, 1985, Buenos Aires, pág. 79.

13. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, trad. cast. H. A. Murena, Sudamericana, 1º, 1987, Buenos Aires, pág. 54. Textualmente: "A lo largo del camino que va de la mitología a la logística el pensamiento ha perdido el elemento de la reflexión sobre sí, y hoy la maquinaria mutila a los hombres, a pesar de que los sustenta". Volveré sobre esto más adelante (vid. infra II).

la sistémica. Luego, sin un concepto de racionalidad más amplio, no es posible explicar la articulación entre esa racionalidad *formal* y la *material*. La carencia no es sólo propia de Weber, Adorno y Horkheimer le siguen sin enmendar el rumbo, aunque usando otras categorías conceptuales.

Habermas entonces calmará las aguas asumiendo esa distinción. Si toda acción es en algún sentido racional, y por lo tanto susceptible de ser exteriorizada bajo pretensiones universales de validez, entonces habrá que levantar un fundamento para esa pretensión, mediada por un claro final: el acuerdo. Pero, y esto es clave, ¿puede esa misma forma de racionalidad, asumiendo esa pretensión, ser instaurada en las esferas subsistémicas? Habermas lo sabe y, como es obvio, distinguiendo la racionalidad sistémica, por una parte, de la de la acción, por otra, responde en términos escépticos. Pero si ello no es así, ¿en qué consiste la racionalidad sistémica? Si la racionalidad *con arreglo a valores* se ve expuesta a esa filtración de la *con arreglo a fines*, ¿dónde acaba una y empieza la otra, dónde se terminan de distinguir una de otra? Pareciera que esta última se posiciona como racionalidad social. Pero la problemática de la validez no puede quedar marginada de los sistemas, éstos se coordinan a través de medios de comunicación como el dinero o el poder, de su validez depende en gran parte la integración no sólo social sino sistémica, que es fundamental para su mantenimiento. No estoy diciendo que esta última ocupe el lugar de la primera, sí, en cambio, que la refrenda, en el sentido que una dosifica a la otra, ya que arrancarían de acuerdos normativos que se coordinarían con los intereses de cada uno. Pero en lugar de ello, Weber recorta el concepto de racionalidad a *aquella con arreglo a fines*, concibiendo la racionalidad de la acción en términos monológicos. Así, concluye Habermas, el único camino de juicio que nos queda es el del éxito, que nos echa a la cara toda pretensión de verdad en términos de plan de acción. La salida que Habermas plantea va de la mano del entendimiento. No habrá sólo acciones con *arreglo a fines* sino también acciones comunicativas, con lo cual ya anuncia un giro copernicano desde el paradigma de la conciencia al del lenguaje. Sobre esto volveré más adelante (vid. infra II).

Si ya conocemos cómo, a juicio de Weber, y de quienes siguen de cerca su reducido concepto de racionalidad, se institucionaliza la

racionalidad *con arreglo a fines*, y cómo, puesta en tensión desde su vertiente formal y material, resultan patológicas las consecuencias a partir de sus propios presupuestos que son hechos añicos, debido a que todo resulta mediado por el telos, es necesario explicar cómo y por qué se desemboca en un inevitable designio que nos pone ante semejante diagnóstico que, en la tradición hegeliano-marxista, alcanza la cima en la cosificación, y en la weberiana en la burocratización o monetarización¹⁴). Aunque al final del camino ambas tradiciones se encuentran, creo necesario distinguir el modo cómo transitan en esa misma dirección, ya que Habermas se hace cargo de las dos.

Weber convierte en paradigma de las sociedades modernas al capitalismo y al Estado. El primero resulta mediado por el cálculo, el segundo por una administración con especialización jurídica. Pues bien, esos dos paradigmas se institucionalizan en forma de "institutos" (Anstalt), lo que nos pondrá en frente de sistemas sociales regulados desde su propia formalización, siendo ellos el eje de *cooperación* entre las acciones *con arreglo a fines* y el mundo de la vida. De manera entonces que su organización se ve asegurada por acciones racionales *con arreglo a fines* a gran escala. Pero la teoría de sistemas, que advierte ese fenómeno, no puede contentarse con señalar que existe una acción racional *con arreglo a fines*, porque no es ella la que interesa, sino más precisamente aquella que conserve el status quo de esas mismas organizaciones. Esto genera entonces un tipo de racionalidad maquillada de distinto modo, una racionalidad *sistémica* que se empeña en mantener el sistema, y que no busca en su justificación ninguna dosis de pretendida validez pasada por el entendimiento, sino que se contenta con conseguir legitimidad en sus premisas para mantenerse *ad infinitum*, sin entorpecimiento alguno de parte de los sujetos que lo compongan. Es cierto que todo ello lo tematiza

14. No me es posible detenerme aquí todo lo que quisiera para explicar que, aunque beben de la misma fuente las estructuras sistémicas, la burocratización y la monetarización poseen una distinta manera de ser encaradas. Para ver una referencia a esta última en América Latina, véase Larraín Ibáñez, Jorge, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, 1^o, 1996, Santiago de Chile, pág. 239 y siguiente. También Cousiño, Carlos y Valenzuela, Eduardo, *Politización y Monetarización en América Latina*, PUC, 1994, Santiago de Chile, pág. 55 y siguientes.

y desarrolla la teoría de sistemas, pero no lo es menos que Weber ya lo vislumbraba. Esto es suficiente para dar un paso más. Si el capitalismo y el Estado moderno toman cartas de presentación en la Modernidad, y se yerguen allende los sujetos, originando en su interior un tipo de racionalidad (*sistémica*) que los ratifica, y permite su coordinación con la de los sujetos adscritos a ellos (*con arreglo a fines*), ¿qué consecuencias tiene esto, habida cuenta que las esferas de la cultura han conseguido su racionalización propia, cuestión que dibuja por antonomasia, a juicio de Weber, el racionalismo occidental, habiendo tirado por la borda las unificantes imágenes religioso-metafísicas del mundo? Desde luego la razón se ve desgarrada en esas esferas y por ello la identidad de los sujetos y su solidaridad social son puestas en jaque. No cuesta ver cómo Habermas conecta la filosofía con la religión, aún cuando a la primera la viste, como toda la tradición hegeliano-marxista, simplemente con distinto ropaje¹⁵). La cuestión redunda entonces en una pérdida de sentido, pues la razón, ahora subjetivizada, ya no se desenvuelve por mor de la unidad del mundo, ni de la sociedad. Aquí es donde debemos conectar esa pérdida de sentido con la pérdida de libertad, puesto que todas las acciones racionales *con arreglo a fines* pasarán ahora por las instancias planificadoras, vgr. la burocracia, que habrá que conectar con la economía en la medida que ella "como estructura permanente está unida a la presupuesta existencia de unos ingresos constantes que permitan su sostén"¹⁶).

Adorno y Horkheimer no avizoran el mismo pronóstico desde el desencantamiento del mundo, sino desde el liberalismo tardío. La administración del mundo (en términos adornianos) viene de la mano de la implantación de la racionalidad *instrumental*, que transita en la evolución de esa tradición desde la teoría del valor desarrollada y expuesta por Marx en *El Capital*, hasta los escritos de Horkheimer en que ésta es denunciada, pasando por los aportes de Lukács que, recepcionando a Marx, tematiza la idea de cosificación. Sin embargo, la principal distinción, parafraseada con un incuestionable seguimien-

15. Cf. Habermas, J., *Teoría*, ob. cit., I, p. 443.

16. Cf. Weber, M., *¿Qué es?*, ob. cit., p. 31.

to de Weber, aparece al trazar, vía aparato burocrático, la alienación de los sujetos: "su criterio —se refieren al de los individuos— es la autoconservación, el adecuamiento logrado o no a la objetividad de su función y a los módulos que le han sido fijados" (17). En esto siguen de cerca, claro está, a Lukács más que a Weber, puesto que, por una parte, tienen ante sí una teoría sistémica que les permite percatarse con claridad de la tensión entre los tipos de racionalidad; y por otra, traducen, en términos marxistas, la teoría de la acción de Weber por los procesos de realización del capital; o, dicho de otro modo, mientras Weber planteaba el mismo problema en términos de filosofía social "pura", ellos lo harán en términos económicos, de ahí que la idea de cosificación habrá que reconducirla a la de mercancía en un sentido marxiano.

La relación, pues, entre las organizaciones sistémicas y los sujetos aparecerá suficientemente explicada en el marco de una tensión entre dos tipos de racionalidad, pero con una (la sistémica) que se levantará como eje coordinador, en términos tales que la burocratización o la cosificación no serán sino un refrendo de esa imposición, que quedará articulada para Habermas como una pugna entre sistema y mundo de la vida. El arribo a semejante instancia se ve explicado por la fragmentación de la cultura que cercena la unidad de que resultaba nutrida vía imágenes religioso metafísicas del mundo, que Habermas plantea en una suerte de tránsito evolutivo hartamente discutible (18), y que generará al interior de su propio desarrollo un despliegue de fuerzas aporéticas absolutamente autodestructivo.

Es hora ya de advertir a partir de qué modelo crítico Habermas realiza todas estas consideraciones. Quisiera comenzar con la que he referido tangencialmente, a saber el modelo del desarrollo de una teoría del Yo. En segundo lugar, me detendré en los supuestos normativos de la Modernidad que Habermas da por sentados y sobre los que, por eso mismo, no se detiene mayormente. En tercer y úl-

17. Adorno T., Horkheimer, M., ob. cit., pág. 44.

18. En contra, Gadamer, Hans-Georg, "Mito y Razón" (1954), en *Mito y Razón*, trad. cast. José Zúñiga García, Paidós, 1ª, 1997, Barcelona, pág. 15. Para Gadamer no es más que un hecho histórico. Más abajo, en este mismo apartado, refiero el asunto.

timo lugar, expondré cómo el sobreentendido contexto keynesiano que le sirve de soporte, puede modificar en parte importante su teoría de la acción comunicativa, que Habermas proyecta como salida al atolladero, en el que la racionalidad social se encuentra, una vez que ha sido reducida a racionalidad *con arreglo a fines* (en sentido weberiano), si se cambia el paradigma de la filosofía.

i) Habermas constata que Weber se ha liberado de la filosofía de la historia, y advierte la consolidación de la sociología, a partir de entonces, en una ciencia madura. La recepción de las teorías evolutivas del siglo XIX tendrá honda repercusión en las esferas de la sociología, tanto que a mi juicio Habermas no deja, pese a la tradición idealista, de tener ciertos visos de ella. La influencia de Piaget y Kohlberg le permite reconstruir ontogenéticamente la sociedad a partir de una teoría del desarrollo del Yo (19). Ese vuelco supone varias consecuencias para el sujeto normativamente entendido, en las que aquí no puedo entrar. Queda claro, eso sí, que el yo moderno queda pergeñado de esta manera.

ii) Habermas se posiciona definitivamente como moderno, de forma que el resto (lo no moderno) queda reducido en términos previstos por la propia Modernidad (20), luego ello fuerza un antes y después que aparece tomando como punto de inflexión a la misma Modernidad. Gadamer está, conservadoramente diría Habermas, en contra de ello, en ese tránsito a la Modernidad no ve más que un hecho histórico (21) que no debemos interpretar de un modo determinado. Es evidente que si procedemos así, quedaríamos presos de los supuestos que ello entraña. En este sentido, ningún giro podría

19. Cf. Piaget, Jean, *El Criterio Moral en el Niño*, trad. cast. Nuria Vidal, Fontanella, 2ª, 1974, Barcelona, pág. 20 y siguiente.

20. De este modo, el paradigma de causalidad se transforma en los anteojos con los cuales revisar la historia. Véase el talante de este asunto en Villacañas, José Luis, *Kant y la Epoca de las Revoluciones*, Akal, 1ª, 1977, Madrid, pág. 11.

21. Gadamer, H-G., ob. cit., pág. 15.

ser reconocido sino pasa por el filtro moderno, por ello los postmodernos no son más que el otro lado de la medalla, el crítico, pero no constituyen, rigurosamente, paso alguno allende la Modernidad. Habermas, en cuanto representante de esa Modernidad, se situaría, como el mismo Gadamer llama la atención, ante las puertas de la ideología, aunque habría que realizar una matización. Habermas y la tradición hegeliano-marxista no hacen suyos los ideales burgueses que surgen en el contexto de la Modernidad (22), sería absurdo siquiera pensarlo, pero no hay duda que no renuncian al sustrato ilustrado de esa misma Modernidad, que forma parte de aquellos ideales. Precisamente ese es el problema, que todo análisis tiene como referente esa premisa, y todos los cambios del mundo son explicados en clave moderna, y si hay alguno que quede fuera, es tachado de tribal o simplemente de premoderno. Esa postura fuerza a Habermas a traducir en clave moderna el desencantamiento del mundo, él sabe que antes de entonces había una cuestión central en toda sociedad, la unicidad que esas imágenes religioso metafísicas suponían, y que ahora, la fragmentación de la cultura, ha volatilizado. Opta entonces por poner en el ojo del huracán a la razón en un sentido amplio (teórico-práctico) y de esa forma ella pasa a ocupar el lugar del mito. La paradoja es que entregada esa misma razón a las fuerzas opresivas que ella levanta, se vuelve contra ella, al punto de ensayar su aniquilación. Las fuerzas irracionales echan por tierra toda explicación que no haga sino borrar con el codo lo que se ha escrito, un regreso atrás se yergue como imposible, y por ello la Modernidad toma visos de proyecto inacabado, según ha señalado el mismo Habermas. Eso no ocurriría si simplemente se hubiera visto como un hecho, ya que la extracción de nuevos caminos ajenos a la premisa moderna no se habría visto como impensable. No obstante, Habermas se mantiene fiel a aquel sustrato, sitúa la razón en el lugar del mito, refrendando así a toda la tradición hegeliano-marxista, quedando, como todos ellos, con el desafío de explicar ya no en términos de teoría de la sociedad sino históricos, la regresión que supone

22. Cf. Habermas, Jürgen, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, 1ª, 1989, Madrid, pág. 149 y siguiente.

un cúmulo de acontecimientos que, liberados a sus propios presupuestos, se volvieron autoaniquilantes. A mi juicio, la Modernidad queda atrapada por sus propias unidades de medida, al no advertir que desde un punto de vista etológico los procesos de fulguración son tan posibles como los de progreso lineal; eso no supone quedarse en la reducción gadameriana, pero tampoco plantear la historia en clave de teoría evolutiva lineal.

Esta crítica contra la forma moderna de entender la historia en términos de teoría del desarrollo social evolutivo no acaba, sin embargo, con la propuesta habermasiana, porque, en cuanto crítica externa, no apunta a los considerandos internos y es precisamente a ellos a los que Habermas se mantiene fiel en todo momento, sin caer en antinomias. La dificultad que encuentra, sin embargo, es que da por sobreentendidas demasiadas cuestiones a la hora de plantear los cimientos de la teoría de la acción comunicativa.

Habermas pasa por alto la trascendencia de la libertad negativa que, desde Kant, aparece contextualizada inteligiblemente en términos de razón práctica. Apunto esto porque sólo parece centrarse en ella como supuesto de la Modernidad, olvidando lo que de ahí se sigue, al fundirla con la subjetividad. Nadie es libre por mí, ni nadie pone en duda que lo sea, diría Heidegger. Esa máxima moderna, llevada a sus últimas consecuencias, podría, y muchas veces ocurre, entrar en pugna con otro supuesto no menos elemental, la razón. En efecto, libremente se puede traicionar incluso lo que parece razonable. Y por eso entonces, no es cierto que todas las acciones que realizamos entrañen siempre alguna dosis de racionalidad, eso supone dar por sentado que siempre actuamos movidos por la razón, y hay muchos motivos como para, por lo menos, poner ello en duda (vgr. Hume). Esto pone, pues, entre paréntesis un supuesto habermasiano básico. No obstante, lo que me interesa poner de relieve es que tanto la economía como el Estado son edificados, como era de esperar, a partir de supuestos modernos. De ahí que no sorprenda la recepción de la libertad en la legislación de los distintos países en que ella aparece en clave moderna, a través de los derechos subjetivos codificados. Pero es ese paradigma el que puede traicionar la pretensión central de Habermas en la teoría de la acción comunicativa: el entendimiento. Ni aún en el mundo de la vida toda acción se endereza a él. Tengo la sensación que Habermas no se toma muy

en serio esta objeción, debido a que presume una negación de aquel escenario, al no contemplar la negatividad de la libertad a través de la figura de una comunicación distorsionada. La autodeterminación no se deriva de racionalidad comunicativa alguna. Si soy libre para entenderme con el resto, en condiciones de simetría, también lo soy para dar vuelta la espalda a ello, asumiendo todas las cuotas de irracionalidad que se me enrostran, porque esa, mi libertad, no se plasma en ningún proceso comunicativo. Si esto es así, decae la motivación del entendimiento y se pavimenta el camino para que las acciones, desde la paradigmática libertad, nieguen el abono a cualquier acuerdo. La acción comunicativa, racionalmente desnutrida, se encuentra en la incapacidad de vendarse los ojos ante ella porque, en suma, es, al final y después de todo, una acción libre, sin más. La subjetividad no se repliega sobre una racionalidad comunicativa, de modo que toda acción comunicativa encontrará punto de inicio y final en la misma libertad moderna que le sirve de premisa.

iii) Por último, el sobreentendido económico habermasiano se aloja en las redes del keynesianismo. Quisiera, porque Habermas al darlo por supuesto no lo explicita suficientemente, dar las notas esenciales de ello, luego señalar en qué sentido Habermas lo receptiona en el contexto de la Alemania de la postguerra para, hacia el final, mostrar, desde una revisión acompañada de las consideraciones de Fröbel, cómo ese sostén se remece hoy día en sus raíces a la luz de una economía globalizada, de modo que ello exige una tarea que Habermas, por mantenerse siempre en ese sobreentendido keynesiano, es incapaz de llevar a cabo.

Keynes, como se sabe, encarrila una revisión de las teorías económico liberales sin renunciar a sus principios, pero matizándolos en buena parte desde la empiria que aparece como telón de fondo de esa revisión. En efecto, Keynes se da cuenta que el punto de equilibrio de una economía liberal no es posible alcanzarlo dejando el mercado entregado a su propia lógica, de ahí que emprenda una arremetida contra el decimonónico principio del *laissez-faire* (23). Keynes

23. Keynes, de entrada, nos recuerda que el referido principio no aparece en ninguna de las obras de Smith, Ricardo, o Malthus, que, en cambio,

advierde con toda claridad tres seductores supuestos del *laissez-faire*. En primer lugar, la idea de que sólo la selección natural sin limitaciones lleva al progreso; en segundo lugar, la eficacia que el modelo subentiende; y, en tercer lugar, que la oportunidad de hacer dinero ilimitadamente es un incentivo al máximo esfuerzo. Sin embargo, luego advierde que ese provecho individual de los sujetos aparece sobre la base de un conocimiento previo, el de las condiciones y requisitos de las oportunidades, conocimiento que no siempre es accesible a todos. Continúa apreciando que los críticos proteccionistas, por un lado; y marxistas, por otro, no han hecho sino potenciar al *laissez-faire* debido a su mediocridad. Finalmente, concluye que las instituciones capitalistas lentamente se han ido aproximando al status de corporaciones públicas, generándose, espontáneamente, empresas semisocializadas, pero también, por otro lado, parece razonable que aquellas actividades que no las toman los particulares las tome el Estado. Si todo esto se ha venido decantando progresivamente, ahora le queda al Estado hacerse cargo de los mayores males económicos: el riesgo, la incertidumbre y la ignorancia, para lo cual habrá de ponerse manos a la obra controlando deliberadamente el dinero y el crédito como institución general, publicando todos los datos económicos de interés general, pero eso sí, dejando siempre libertad a la iniciativa privada. De igual modo, los ahorros y la inversión requieren una inteligente acción coordinada que establezca las pautas para un ahorro de toda la comunidad. En fin, la regulación de la población también exige una política nacional que tome medidas en cuanto a su desarrollo (24).

se atribuye a Legendre. Asimismo, nos indica que fue Cairnes, en 1870, el primero en dirigir un ataque frontal al *laissez-faire*. Cf. Keynes, John Maynard, "El Final del Laissez - Faire", en *Ensayos sobre Intervención y Liberalismo*, trad. cast. Jorge Pascual, Orbis, 2ª, 1987, Barcelona, pág. 69 a 74. La advertencia contra la suposición de la ley de Le Say la retoma Keynes desde Malthus, quien cuestionó fuertemente el supuesto de que a mayor producción, mayor cercanía al punto de equilibrio; explícitamente vid. Malthus Thomas Robert, *Principios de Economía Política*, s.t., FCE, 2ª reimpr. 1998, México, pág. 350 y 351.

24. *Ibid.*, pág. 82 a 86.

Todo esto Habermas lo erige en supuesto. La Alemania de la postguerra, como casi toda Europa, recepcionaron a la medida estas prácticas planificadas, refrendadas en las políticas del New Deal, llevadas a cabo en Estados Unidos. El Estado se yergue en *interventor* de la economía, manteniendo las premisas liberales. Habermas se mueve en todo momento en ese modelo. Así, cuando critica la reducción economicista que Adorno y Horkheimer desarrollan en su análisis, explota ese reducido enfoque mediante la intervención sustitoria del Estado en las brechas creadas por el mercado ⁽²⁵⁾. Hasta sus últimos trabajos conservan esos rasgos, aunque hoy intuye, ya tarde, que son ellos incapaces de dar respuesta al trepidante fenómeno de la globalización ⁽²⁶⁾.

El desdibujamiento de los contornos de ese presupuesto keynesiano de economía nacional se pone de manifiesto con la internacionalización de la economía, y por lo tanto con la progresiva e irremisible incapacidad del Estado para intervenir en procesos económicos autorregulativos. El fenómeno se agudiza a partir, especialmente, de la década de los setenta, siendo denunciado en términos de traslados de la producción y de paro estructural a la luz de una nueva división internacional del trabajo que se vuelca al descentrifugar la economía, desde los países industrializados en pos de los llamados países subdesarrollados o en vías de desarrollo ⁽²⁷⁾. De este modo,

25. Habermas, Jürgen, *Teoría*, ob. cit., II, pág. 486 y 492.

26. Cf. Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado Nacional*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, 1ª, 1997, Madrid, pág. 181 y siguiente. En sentido crítico se puede ver mi recensión a esta última obra en Maureira, Max, *Revista Dilema*, n° 2, diciembre de 1997, Valencia, p. 75. Autores como Beck o Giddens han venido a llamar la atención sobre las consecuencias del proceso de globalización, que niegan los supuestos intervencionistas que las economías nacionales entendían como necesarias. Con todo, estas advertencias uno puede encontrarlas ya en el propio Malthus o en Marx, aunque, desde luego, sin el desarrollo que tienen hoy en día.

27. Ejemplarmente, vid. Frobels, Volker, Heinrichs, Jürgen, y Kreye, Otto, *La Nueva División Internacional del Trabajo. Paro Estructural en los Países Industrializados e Industrialización de los Países en Desarrollo*, trad. cast. José Alonso Cánovas, Siglo XXI, 1ª, 1980, Madrid, pág. 5 a 28.

el recorte habermasiano nos llena de dudas ante la esterilización a que es sometida la intervención del Estado cara a la gestión de la economía desarrollada por las empresas transnacionales, que burlan los controles estatales aferrándose a la urgente necesidad de capital, reclamada desde los cordones marginales de la economía mundial. En ese sentido, la mercantilización parece llevarse por delante ya no sólo a los sujetos, como denunciaba Marx, sino también a las soberanías estatales que quedan reducidas a clientes, posibilitando que los mezquinos intereses economicistas devoren el mundo por mor de los mismos. Los movimientos ecológicos, por ejemplo, representan la colectivización de una conciencia reactiva que reacciona a este proceso.

II

Desde que Lukács recepcionó a Marx asumiendo la tesis de la mercantilización de las relaciones humanas, el paradigma de la lectura de la crisis del capitalismo tardío (en sentido weberiano, desarrollo aporético de la Modernidad) se desplazó desde la teoría de la acción a la teoría del valor. La revisión no suponía en caso alguno deshacerse de aquel referente inicial sino simplemente cambiar los acentos. La lectura de la crisis, por eso mismo, se aborda en clave marxiana. Voy a trazar una visión general de esa crisis a partir del propio Habermas, para luego explicar el tránsito a ella desde el desenmascaramiento de la misma realizado por Marx, hasta las consecuencias a que conduce en términos de la Teoría Crítica. Finalmente, explicaré cómo la revisión de la tradición hegeliano-marxista regresa a Weber, aunque en términos distintos; cómo, en suma, abriéndose paso por otros senderos, llega al mismo final sin horizonte a que Weber nos había conducido.

Adorno y Horkheimer realizan, en efecto, el mismo diagnóstico de Weber aunque en clave hegeliano-marxiana. Mientras este último se concentraba —a efectos de llevar a cabo ese diagnóstico— en una serie de acontecimientos históricos, situados hacia los siglos XVI a XVIII (sobretudo la Reforma protestante, el surgimiento del capitalismo, y el nacimiento de la ciencia moderna) que conducirían al desencantamiento del mundo con la caída de las imágenes religioso

metafísicas, y que Habermas nos explica vía Parsons, Adorno y Horkheimer vuelven su mirada a un referente muy claro, hijo de esa misma Modernidad, el liberalismo tardío, el capitalismo organizado que se consolida durante el siglo XIX. Aunque esos puntos de inicio son distintos, su llegada final —insisto— es, aunque en clave diferente, la misma. Adorno y Horkheimer resaltan la alienación a que conduce esa implantación sistémica del liberalismo tardío y patentizan aquella en la recepción de Marx a través de Lukács. Que ello devenga así supone una traición de los postulados en que originalmente ese mismo liberalismo surgió, pues la mercantilización de la fuerza de trabajo conduce a una negación de una de las bases de la Modernidad, la libertad. Bien, ese desarrollo, abrumado por sus propias patologías, conduce a una crisis del modelo en que se enmarca, y que Habermas va a traducir en la tensión sistema—mundo de la vida. Enfermo de muerte, el capitalismo habrá de procurarse remedios que den solución a sus males. Si, en clave sistémica, las crisis surgen “cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación” (28), no pareciera entonces que estamos ante una crisis, ya que las instituciones de ese capitalismo tardío garantizan una integración sistémica. Sin embargo, Habermas llama la atención no sobre los componentes normativos del sistema sino sobre los no-normativos del mundo de la vida; si la sociedad se reduce a sistema, entonces su carga normativa se transforma simplemente en hechos que expolían cualquier intento de considerar la validez de ese sistema, en la medida que esa validez se tiene por aceptada contrafácticamente. El capitalismo tardío se asienta, pues, en ese entramado, y agudiza su crisis en la medida en que se vuelve incapaz de ninguna revisión, porque es ahora el sistema el que muta la mercantilización de las relaciones, a cuya base aparece el trabajo, en una pretensión de validez —decía— contrafácticamente aceptada por todos los miembros de esa sociedad. Esto que escandaliza a Adorno y Horkheimer, y que por ello los pone en una arremetida

28. Habermas, Jürgen, *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*, trad. cast. José Luis Etcheverry, Amorrortu, 2ª reimp. 1986, Buenos Aires, pág. 16 y 17.

para intentar ponerlo en evidencia, Habermas lo revisa haciendo pie en la confrontación sistema-mundo de la vida, lo que permite sumergirse en las pretensiones de validez que se cuecen en el interior de este último.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué y cómo el enquistamiento de la mercantilización, al interior del capitalismo tardío, se incrusta en los subsistemas sociales economía capitalista y Estado, pues, una vez producido ello, esa mercantilización es legitimada desde el seno del mismo sistema que se empeña en conservar ese consolidado status quo. Es Marx el primero en llamar la atención sobre esto. A partir de ahí, Lukács primero, y Adorno y Horkheimer después, profundizarán ese análisis, hasta Habermas que verá cómo, vigorizado con su vestimenta sistémica, esa mercantilización proyectada en su estructura de racionalidad, amenaza con colonizar el mundo de la vida. Todo esto supone recapitular un poco a partir de la recepción de Marx por Lukács, y de la posterior de él mismo por Adorno y Horkheimer, sólo así se puede entender cómo esa mercantilización es elevada a concepto por la tradición hegeliano-marxista, en términos de racionalidad instrumental prototípica del liberalismo burgués.

Como tarea previa a la revisión de la lectura que hace Habermas, creo pertinente comenzar con el propio Lukács, ya que hay algunas ideas de *El Capital* que conviene precisar un poco más, antes que sobreentenderlas. Lukács resalta lo esencial de la estructura de la mercancía, que haya su sedimento “en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad... una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas... esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres” (29). En esta parte hay dos obras de Marx que Lukács sigue muy de cerca, se trata de la ya mencionada *El Capital*, por una parte, y de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, por otra. Me ceñiré a la primera, pues es allí donde se destaca con mayor claridad lo que aquí me ocupa. Existe una insoslayable distinción de la teoría económica que Marx —como otros— recuerda en las primeras páginas de esa obra, me refiero al valor de uso y al valor de cambio.

29. Lukács Georg, *Historia y Conciencia de Clase*, trad. cast. Manuel Sacristán, Grijalbo, 1ª, 1975, Barcelona, pág. 124.

El primero apunta a bienes que sirven para satisfacer las elementales necesidades de una persona, no son ellos medios de intercambio pues les sigue de cerca un concepto no menos importante, la escasez; el segundo, en cambio, es un concepto en el que se inscribe como nota elemental su mercantilidad, en la medida que se trata de bienes que circulan, que son susceptibles de intercambio⁽³⁰⁾. La producción se orienta a valores de uso, y sólo si existe un exceso esos valores dejan de serlo y se transforman en medios de intercambio. Marx advierte que el desarrollo de la forma mercancía es la forma dominante del capitalismo moderno. Hasta allí no parece que tengamos que reprochar mucho al capitalismo, si damos por sentado que esa forma —valor de cambio— subentiende la idea de exceso. Sin embargo, ello no sucede, debido a que hay otros subentendidos enmascarados. La expansión de la forma mercancía alcanza límites insospechados, al punto de presentar a los hombres objetivados en los productos de su trabajo. Luego, la relación de los productores de trabajo aparece simplemente como una relación de objetos. Marx ejemplifica entonces con la hora de trabajo de una persona: ya no es ese trabajo el que equivale a una hora del mismo de otra persona, sino que es la misma persona la que vale tanto como la otra persona durante esa misma hora. Lukács entonces constata, a la luz de ese diagnóstico, la expansión de esa estructura cosificadora al punto de afincarse en lo más profundo de la conciencia de los hombres⁽³¹⁾. De este modo, todas las manifestaciones de la vida quedan apresadas por esa estructura, pues así se cumplen los presupuestos del despliegue de la producción capitalista. Lukács tiene a la vista aquí la idea de sistema (capitalismo) y de un mundo de la vida que no tiene más remedio que rendirse a sus enunciados. Y luego, para parafrasear su diagnóstico, se vuelve hacia dos conocidos suyos: Simmel (vid. *Philosophie des Geldes*) primero, y Weber después. A Simmel le

30. La utilidad de una cosa traduce su valor de uso, si ese valor de uso se cambia por otro, deviene en valor de cambio, cf. Marx, Karl, *The Capital*, en Tucker, M., *The Marx-Engels Reader*, Norton and Company, 1972, Nueva York, pág. 200.

31. Lukács, G., ob. cit., pág. 135.

reprocha su contentamiento, reducido a la descripción de “*este mundo puesto cabeza abajo*”; mientras al segundo le celebra advertir el basamento de la empresa capitalista: el cálculo, a su base está una actitud cuantitativa ante el mundo antes que cualitativa, cuestión que hace mella en las estructuras de la conciencia.

Habermas advierte que todo esto conduce inexorablemente a una cosificación del mundo de la vida, en cuanto ella se vuelve el reverso de la medalla de la racionalización *formal*, por ello los argumentos lukácsianos se apoyan en Weber, aunque también, agrega Habermas, al hacer uso de ese concepto de racionalidad la forma mercancía queda unida a una forma de conocimiento intelectual (desde allí criticará, haciendo pie en Hegel, la atomización de la vida a que conduce ese concepto de racionalidad)⁽³²⁾. Tal cual ocurría con la lectura de Weber, Habermas, en la de Lukács, advierte un desligamiento entre el sistema y el mundo de la vida a la hora de coordinar la acción. En el caso de Weber, las acciones *con arreglo a fines* quedaban conectadas con el sistema (vgr. economía capitalista), en el caso de Lukács esa conexión se produce con el medio valor de cambio (vgr. dinero). Así las cosas, el mundo de la vida tiene que cosificarse reduciendo al sujeto sólo a un entorno. Asimismo, esa racionalidad conectada a la epistemología cientifiza el conocimiento. Es aquí donde con mayor claridad se advierte la conexión de Lukács con Hegel, ya que la razón teórica y práctica quedan atravesadas por un espíritu absoluto que no es otro que el que encarna la “nueva” omnicomprensiva racionalidad formal. Con todo, Lukács va más allá de Weber al convertir en práctica, con clara influencia en ello de Feuerbach, la representación teórica de la filosofía, vía entronización de la conciencia de clase proletaria que se despliega en la historia en clave sujeto-objeto, como el único reducto subjetivo que se resiste a la cosificación.

La Teoría Crítica se encuentra ante una dificultad que la misma empiria le arroja a la cara: ninguna fuerza subjetiva se ha resistido a la poderosa racionalización social, y el ejemplo más desgarrador lo constituye el fascismo, que se expandió bajo la batuta de élites

32. Habermas, Jürgen, *Teoría*, ob. cit., I, pág. 454.

políticas sin encontrar resistencia alguna. La única naturaleza subjetiva que resultó removida no fue la conciencia proletaria como pensaba Lukács, sino los reprimidos deseos de los alemanes que los nazis azuzaron, por ello Horkheimer presenta al fascismo como “una síntesis satánica de razón y naturaleza”. En este contexto, la razón queda subjetivada y lo Absoluto convertido en instrumento. Otra vez la crisis es resaltada en clave hegeliana, en cuanto pérdida de unicidad que el mismo Habermas advierte (33). Si Weber planteaba el desencantamiento del mundo tras la caída de las imágenes religioso metafísicas y la posterior racionalización de las fragmentadas esferas de la cultura, que la despojan de unidad, la Teoría Crítica plantea el mismo diagnóstico sólo que en términos de un Absoluto que es pulverizado por una razón subjetiva que lo convierte en un mísero instrumento. Habermas reprocha a Adorno y Horkheimer no haber centrado su crítica en derredor de la ciencia en lugar de hacerlo implacablemente sobre la razón subjetiva y desde la perspectiva de una razón objetiva que consideraban irremisiblemente destruida (34). Hay que destacar junto a Habermas que la recepción que llevan a cabo Adorno y Horkheimer de Lukács radicaliza la idea de cosificación, pero no se atienen a la reducción forma de pensamiento-forma de mercancía, aunque es cierto que el medio valor de cambio universaliza el pensamiento que lo identifica. Si es ahora la razón subjetiva, convertida en razón instrumental, la que se entroniza como invasora de todas las esferas de la vida, dando pábulo a una simbiosis con el pensamiento, ninguna operación racional parece

33. Habermas, Jürgen, *Teoría*, ob. cit., pág. 480.

34. Ibid, pág. 480. Lo que permite a Habermas formular ese reproche es una remisión explícita a Husserl (vid. *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Tecnos, 2ª, 1994, Madrid, pág. 160 y 161) que seguramente Adorno y Horkheimer le habrían censurado. Los prejuicios de Adorno quedaron explícitos en *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*. A partir de ahí, un arribo al concepto husserliano de racionalidad uniliteral u objetivista, se volvía imposible. Vid. Husserl, Edmund, “La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea” en *La Filosofía como Ciencia Estricta*, trad. cast. Elsa Tabernig, Nova, 1973, Buenos Aires, pág. 135 y siguientes.

tener sentido allende ese tipo de razón. Esta aporética situación que Habermas vislumbra con notable acierto, siguiendo a Husserl, no fue encarada por Adorno (35). Entonces, esa entronizada razón *instrumental*, en el caso de Adorno y Horkheimer, o de acción racional *con arreglo a fines* en caso de Weber, asfixian al pensamiento trocándolo en identidad de las mismas, con lo cual la vida se reduce a una simple autoconservación ciega y egocéntrica en la que el interés universal (solidaridad) es cortado a la medida del particular. Adorno y Horkheimer ven con claridad lo mismo que Habermas, pero son incapaces de salir de ese anquilosamiento. Por ello, viendo Habermas que los francforteses receptionan a Weber vía Lukács, con el consabido final anatémico, lo que hará será un diagnóstico de ese final entregándonos algunas herramientas para salir de él.

Habermas detecta que los diagnósticos de la Teoría Crítica, al permanecer aferrados a la filosofía del sujeto quedan aprisionados conceptualmente por ella bajo la forma de una mimesis. Bien, el paradigma del sujeto no permite a la filosofía conceptualizar esa mimesis, porque ella no puede ser reducida a términos cognitivo-instrumentales, que son los que caracterizan a la razón instrumental y, por eso, o nos mantenemos en ese zapato de acero, o cambiamos el paradigma que nos aprisiona. Habermas opta por esto último proponiendo que ese nuevo paradigma lo constituya la filosofía del lenguaje, de la comunicación (36). La racionalidad cognitivo-instrumental entonces se verá desplazada por la comunicativa, y ahora la acción se despojará de su viejo ropaje teleológico para ponerse uno comunicativo, con lo cual el *conocimiento* normativizado será derrocado por el *entendimiento*. Ahora, así entendido, el sujeto se libera de las amarras del sistema, pues la racionalidad comunicativa pone al sujeto en una relación intersubjetiva y no objetual.

Volviendo entonces a lo que planteaba al comienzo, en cuanto a cómo se llega a la idea de cosificación y por qué se arriba a ella, con las consecuencias que eso supone, ya poseemos una elaboración conceptual suficiente como para advertir con Habermas que la re-

35. Ibid. pág. 489 y 490.

36. Ibid. pág. 497

cepción de Weber, que realiza primero Lukács, y después Adorno y Horkheimer, les lleva a un estrepitoso desconsuelo en su análisis de la racionalidad, debido a que la cosificación la interpretan en clave de filosofía de la conciencia, cuestión que puede tener un punto de fuga si se modifica ese paradigma.

Sin duda Habermas nos interpela cara al modelo crítico en que se asienta ese diagnóstico de la crisis y su revisión. Me he hecho cargo de una parte al exponer algunas consideraciones del mismo (vid. supra I), no obstante, dónde con mayor rigor puede uno hacerse cargo de aquél es al analizar la ya famosa tesis habermasiana de la colonización del mundo de la vida, tesis en la que la sombra de Weber (en sentido nietzscheano) se erige como un fantasma al acecho. De eso me haré cargo ahora.

III

Habermas dedica buena parte del segundo volumen de *Teoría de la Acción Comunicativa* a la cuestión tensional de la relación mundo de la vida y sistema. Tras perfilar a uno y otra en una larga estela, se vuelve sobre su hipótesis de trabajo, la colonización del mundo de la vida. Expondré brevemente sus rasgos centrales, para luego explicar cómo aparece el fantasma weberiano en ella, como corolario auscultaré cómo Habermas continúa bebiendo, en esa misma tesis, de las aguas de la tradición hegeliano-marxista.

El punto de inicio es otra vez la fragmentación de la cultura, por una parte; y la juridización de la integración sistémica, por otra. Habermas pasa revista a esta última a partir de cuatro hornadas que van desde la aparición del Estado burgués al Estado Social y Democrático de Derecho, advirtiendo que esta juridización nos conduce a un efecto patológico inevitable, la burocratización y la monetarización del mundo de la vida, y ello porque el derecho aparece como un medio de control de este último³⁷. Esto queda del todo claro si se considera que las instituciones jurídicas son también "*componentes sociales del mundo de la vida*", así entonces, el derecho, conectado al dinero y al poder, irrumpe en el mundo de la vida con-

37. Habermas, Jürgen, *Teoría*, ob. cit., II, pág. 517.

vertido, pues, en componente de la práctica cotidiana a través de las prestaciones sociales, el derecho escolar y el derecho de familia. Pareciera así que toda lectura de la sociedad pasa por advertir esa complicidad entre la teoría económica clásica y el funcionalismo sistémico. Habermas entonces, para evitar este simple análisis autoreproductivo, ase la teoría de la acción comunicativa, que ya he ido adelantando en supra I y II, la que nos permitirá remecer el contenido racional de todas las estructuras antropológicas ahistóricamente, para lo cual es necesario consolidar una doble abstracción: de las estructuras cognitivas por una parte; y de la evolución social de las formas de vida, por otra.

A partir de aquí, Habermas plantea una relectura de los mismos problemas que la Teoría Crítica había tenido en su agenda. Comienza para ello presentándonos la consolidación del sistema y del mundo de la vida que, tras ella, entrarán en relaciones de complementariedad. Sin embargo, si las aspiraciones sistémicas quedan bajo el nivel que pretenden, el conflicto y la reacción de resistencia, generadas al interior del mundo de la vida, son inevitables. Las deformaciones aparecen enseguida, las relaciones comunicativas se cosifican, y la crisis conflictual reproducida a escala se cuele a través de la economía doméstica, de modo que el mundo de la vida queda vaciado y convertido en una prolongación del sistema y de sus premisas de autoafirmación. Habermas se vuelve entonces sobre el psicoanálisis para mostrarnos las patologías narcisistas a que toda esta debacle conduce, y nos propone una *teoría de la socialización que hipotéticamente* nuestra vida no en función de trasnochadas pulsiones sino de interacción y procesos de identidad, tirando así al tacho de la basura los laberínticos y contradictorios caminos a que la *teoría de las pulsiones*, oxidada por la paradigmática filosofía de la conciencia, nos lleva. Asimismo, los medios de comunicación, que invaden el lenguaje comunicativo de cada día, en manos de los agentes sistémicos, exploran procesos de fetichización sistémica bajo el simulado propósito del control; sólo, entonces, una *forma generalizada de comunicación* puede posibilitar un auténtico entendimiento, cuestión que podrían posibilitar los modernos medios electrónicos que puedan escapar de las voraces fauces de la centralización, generando espacios públicos desmediatizados. Por otra parte, si el mismo sistema fue capaz de institucionalizar los conflictos de clase en esa hornada que aunó Es-

tado social y democracia, eso no supone la desaparición de todos los conflictos, ya que hoy la "vieja política" es relevada por la "nueva", que hace suyos problemas como la calidad de vida, la igualdad de derechos, la autorrealización individual, la participación, y los derechos humanos⁽³⁸⁾. Habermas insiste en seguir volcándose a la revisión de la racionalización que cruza toda la modernización capitalista, pero ahora ayudado por una teoría de la acción comunicativa que le sirve de lupa. Si ya no es la crítica ideológica, sino la razón orientada al entendimiento la que ha de explicarnos la sociedad, y esa razón omnicomprendensiva está llamada a la unicidad, perdida en el advenimiento de lo que Weber identificó como racionalismo occidental, luego está claro que en sus entrañas filosofía y ciencia se habrán de aunar no para llevarnos a una suerte de fundamentalismo, sino para conducirnos a una "coherencia" entre los distintos enunciados que se deduzcan de procesos de aprendizaje que acumulen un saber pasado por un filtro argumental (teoría) entre los que no han de existir relaciones de jerarquía⁽³⁹⁾. De modo entonces que siendo inabarcable ese mundo de la vida, su abarcabilidad —si cabe— pasará siempre por la reducción a problema, a partir de una teoría, de uno de sus aspectos, manteniéndose así la dualidad *ratio essendi* - *ratio cognoscendi*. El principal problema del análisis marxiano sería la reducción objetual del análisis social, a través del trabajo abstracto, que deja deformado al mundo de la vida; una nueva categorización para lograr su comprensión se impone a gritos y, a juicio de Habermas, ella quedaría instaurada en la acción orientada al entendimiento. Con todo, eso deja intacta una grave dificultad que "espiritualiza" a Weber: *"los imperativos de los subsistemas autonomizados penetran en el mundo de la vida e imponen, por vía de monetarización y de burocratización, una asimilación de la acción comunicativa a los ámbitos de acción formalmente organizados, y ello aún en los casos en que*

38. Para una revisión exhaustiva de esto último, véase Habermas, Jürgen, *Teoría*, ob. cit., II, pág. 34 a 562.

39. Habermas, Jürgen, *ibid*, pág. 567, y también los *Complementos y Estudios Previos*, ob. cit., pág. 390.

el entendimiento sigue siendo funcionalmente necesario como mecanismo de coordinación de la acción" (40).

Me parece que la sombra de Weber se desliza solapadamente en esta especie de advertencia y sentencia final de la obra. Habermas estructura un concepto de razón bajo la pretensión de una unicidad perdida, en ello la encarnación de Hegel ha de verse a todas luces. La religión ha perdido esa capacidad unificadora tras la aniquilación de las imágenes religioso metafísicas, y ahora la razón comunicativa parece llamada a ocupar su puesto en esa función. Sin embargo, ella no supone ningún avance en cuanto al diagnóstico que hacía Weber en términos de teoría de la acción. La racionalidad *material* (sistémica) sigue amenazando con pulverizar a la racionalidad *formal* (comunicativa). Eso fue lo que diagnosticó Weber, y Habermas da simplemente un vuelco a las mismas aguas categorizándolas como colonización del mundo de la vida (racionalidad comunicativa) por parte de los procesos de burocratización y monetarización (sistema) con un resultado muy similar, advertido que todo ello conlleva procesos de pérdida de sentido y libertad: un nihilismo existencial absoluto que lleva a los sujetos a desenvolverse por inercia dentro de las esferas del sistema.

La recepción de Weber por Habermas, aunque es en clave hegeliano-marxista, ya que deseconomiza el análisis que desde Marx a Adorno y Horkheimer se había realizado, intentando comprender así la racionalidad del capitalismo moderno allende la reducida categoría del valor de cambio patologizado, tiene un trasfondo kantiano, en cuanto las estructuras racionales (racionalidad comunicativa) usadas por él tienen una pretensión de validaz universal. Esa labor, pues, la despliega de la siguiente manera: primero, distingue, opone, y tensiona los conceptos de mundo de la vida y sistema; segundo, disecciona el mundo de la vida allende el sistema y lo somete a una caracterización mediada por el entendimiento; tercero, alerta sobre la invasión sistémica de esa racionalidad propia del mundo de la vida, en cuanto esa caracterización puede resultar estrangulada en las ideas que expone, por los intereses sistémicos; y cuar-

40. Habermas, Jürgen, *Teoría*, II, ob. cit., pág. 572. Algunas páginas antes, Habermas se percata que el fenómeno de colonización del mundo de la vida por los medios dinero y poder, lleva entrañada la pérdida de sentido y libertad, *ibid*. pág. 469.

to, deja intacta la vocación expansiva del sistema al constituirlo en medio de control, con lo cual sino es ya la racionalidad *instrumental* la que acecha al mundo de la vida, sí lo son los medios de control poder y dinero. De esta forma, esa racionalidad comunicativa se ve al borde de ser enajenada a las hipotecantes fuerzas sistémicas, cuestión que de ocurrir convertiría en un verdadero fracaso la cultura moderna unificada en ese tipo de razón ⁽⁴¹⁾.

Habermas se incardina en la tradición hegeliano-marxista, si bien no en la reducción economicista que he expuesto, sí en la obsesiva crítica que despliegan los hegelianos de izquierda al orden liberal. En su análisis se ciñe a estructuras sociales antes que a culturales, la fragmentada cultura moderna es revisada bajo el prisma de la desestructuración social que supuso, cuestión que condujo a una atomización axiológica que no sólo arañó la unificada cultura, sino, y es esto lo que más se acentúa, fagocitó la unidad social que ella misma entrañaba. Este dramático desgajamiento de la unidad se achaca al individualismo promovido por el orden liberal desde el medio de control dinero que ese orden instaura. Una racionalidad comunicativa enseña la solidaridad como sustrato de la misma. Habermas no está lejos de la tradición que representa, la hegeliano-marxista, pero no quiere caer en las trampas que ella cayó, por eso revisa el diagnóstico weberiano haciendo hablar a Weber del racionalismo occidental en clave de estructura social, esto se palpa si uno ausculta las equivalencias conceptuales que utiliza tanto Weber como la tradición hegeliano-marxista. He intentado poner de manifiesto todo ello en las páginas precedentes, pero quisiera concluir volviendo a llamar la atención sobre una cuestión que no deja de ser paradójica en Habermas. Pese a revisar la racionalidad social como fenómeno, huyendo del reduccionismo a que la habían llevado Adorno y Horkheimer, manteniendo como telón de fondo los aportes de esa misma tradición en cuanto esto significa poner en el banquillo al orden liberal, da por sobreentendido el marco keynesiano de la economía que no hace sino reproducir, aunque con matices, los elementos centrales de ese orden. De esta manera, pareciera que los análisis habermasianos se desarrollan con ese orden pero contra el mis-

41. Husserl advirtió lo mismo respecto al cientificismo, vid. ob. cit.

mo, y a partir de allí es difícil patentar antinomias que no sean digeridas por ese orden sin renunciar a sus raíces conceptuales. Habermas, pues, se sumerge en las aguas liberales, nada contra corriente, pero nunca ello le puede llevar a abandonar el río, ya que en él Modernidad y orden liberal se constriñen, de modo que adoptar los basamentos modernos supone ya de entrada asumir, si se quiere mantener lealtad a los mismos, que ese orden liberal es hijo de la misma Modernidad. Una contradicción performativa está a la vuelta de la esquina en estas premisas económicas que Habermas recepciona sin medir suficientemente sus consecuencias. Lo que no pasa por alto es la implacable crítica a la instrumentalización de la ciencia llevada a cabo por el capitalismo ⁽⁴²⁾. La ciencia metódica vuelve todo objeto, ella, sometida al orden liberal y puesta a su servicio se vuelve un arma portentosa a la hora de reducir el pensamiento a simple experiencia. Los logros económicos se racionalizan sin afectar en lo más mínimo el marco en que se llevan a cabo. También esto lo alcanzaron a ver Adorno y Horkheimer, y Habermas lo repite advirtiendo cómo las mismas fuerzas productivas llevan con piel de lobo las destructivas en su seno, porque el crecimiento carece de una orientación cualitativa y se materializa ciegamente ⁽⁴³⁾. La crítica, pues, me parece que debiera reformularse, ahora no en términos de crítica acérrima al orden liberal, sino, por una parte, al absurdo uso que hace de sus medios negando sus propias premisas; y, por otra, a una interpretación que deconstruya a ese orden liberal haciendo explícitas su ideología, pero también sentando las bases para replantearlo sin esa máscara. Esa tarea supone una radicalización del proyecto ilustrado que ha de volverse sobre su propia tradición, precisamente, ilustrándola.

42. En esto sigue de cerca a Horkheimer y a Husserl. Véase Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, trad. cast. de Eduardo Albizu y Carlos Luis Amorrotu, 1ª reimp. 1994, Buenos Aires, pág. 19. También Habermas, Jürgen, *Ciencia*, ob. cit., pág. 122.

43. Habermas, Jürgen, *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, 1ª, 1991, Madrid, pág. 125. Para conectarlo con la Teoría Crítica puede verse Adorno y Horkheimer, ob. cit., pág. 52.