

## «ETICA Y COMUNICACION»

■ Javier Muguerza analizó el pensamiento de Habermas

Del 5 al 14 del pasado mes de marzo, Javier Muguerza, catedrático de Etica de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, impartió en la Fundación Juan March un curso universitario sobre «Etica y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)». Los títulos de las cuatro conferencias de este ciclo fueron los siguientes: «La teoría del contrato social, de ayer a hoy»; «Neocontractualismo y ética comunicativa»; «Etica comunicativa y teoría de la democracia»; y «Más allá del contrato social». Ofrecemos un resumen del curso.

**H**asta fechas relativamente recientes la Teoría del Contrato Social había venido disfrutando en nuestro siglo de una extendida mala prensa que contrasta con la presente resurrección del interés por el contractualismo o neocontractualismo.

Dejando a un lado su crítica a manos del pensamiento autoritario de derechas o de izquierdas, ni siquiera han faltado las voces procedentes de un «liberalismo autocrítico» que bienintencionadamente propusiesen ir más allá del contractualismo, esto es, discurrir «desde el contrato a la comunidad». Debida a Christian Bay, la fórmula anterior ha hecho fortuna, siendo entendida de ordinario como una invitación a superar la ideología contractualista supuestamente legitimadora de nuestras actuales sociedades liberales



JAVIER MUGUERZA, malagueño, es catedrático de Etica y Director del Departamento de Filosofía Moral y Política de la UNED. Recientemente fue becado por la Fundación Juan March como investigador en el National Humanities Center y la New School of Social Research de Nueva York. Ha publicado numerosos trabajos sobre filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia y ética. Entre otros libros, figuran *La concepción analítica de la filosofía*, *La razón sin esperanza* y próximamente aparecerá *Desde la perplejidad*.

de capitalismo avanzado. Al imponer una visión de los hombres como necesariamente competitivos y antagonistas en lugar de como seres sociales capaces de cooperación y solidaridad, la teoría del «contrato» —incapaz, según Bay, de «tratar a todos los seres humanos como fines más bien que como medios»— se hallaría incapacitada para hacerse cargo de la idea de «comunidad».

Semejante caracterización, acertada sin duda por lo que se refiere a un cierto tipo de contractualismo, peca no obstante de confusa en su excesiva generalización.

Así ocurre, por ejemplo, con la tajante incomunicación que en ella se establece entre la tradición «contractualista» —cuyo origen vendría representado por la obra de Hobbes— y la tradición «comunitaria», que culminaría en la obra de Marx. Pues de ese modo se desconsidera la importancia de una obra como la de Rousseau, que parece inscribirse en ambas tradiciones y dar lugar, así, a «otro» contractualismo harto distinto del llamado «liberal». El contractualismo rousseauiano ha sido alguna vez calificado de precursor de la «democracia totalitaria», mas lo cierto es que en él tampoco faltan algunos que otros rasgos «libertarios» que inducen a pensar en una democracia radical basada en el autogobierno de los individuos. Bajo esta interpretación, la famosa «voluntad general» de Rousseau entrañaría la concertación no coactiva de la «voluntad de todos» los miembros de la comunidad, moralmente comprometidos en la búsqueda cooperativa del interés asimismo general. Para Andrew Levine, una lectura «kantiana» de Rousseau habría también de permitirnos apreciar cuánto hay de «rousseauiano» en el marxismo. Y, según él, el «reino de (los hombres como) fines» de Kant sería, en efecto, el eslabón destinado a enlazar al Rousseau contractualista y al Marx comunitario.

Pero si, de entre los pensadores actuales, tuviéramos que destacar un candidato al título de heredero de aquel legado, no cabría vacilación en señalar el nombre de Jürgen Habermas.

Los comentaristas de Habermas

que, como Rüdiger Bubner, han reparado expresamente en su contractualismo o neocontractualismo, no han dejado de asociar la posición habermasiana a la de un neocontractualista tan conspicuo como John Rawls. Mas no siempre han prestado la debida atención a las diferencias genealógicas que separan a Habermas y Rawls. Además de la presencia en sus respectivas genealogías de clásicos no compartidos, como Locke en el caso de Rawls o Hegel en el de Habermas, en lo que concierne a esos clásicos nada hay tal vez tan llamativo como la distinta actitud de Habermas y Rawls ante la obra de Marx. Mientras que Habermas no duda en reclamarse a su manera del marxismo, Rawls, hoy por hoy, tiene pendiente un ajuste de cuentas con el pensamiento marxista. Tal vez convenga, entonces, comenzar atendiendo al peculiar marxismo del primero.

### Neocontractualismo y ética comunicativa

De acuerdo en esto con los usos de la Escuela de Francfort, la aproximación de Habermas al marxismo se deja vertebrar en torno a una meditación sobre la «teoría de la racionalidad». Para nuestros efectos, podemos rastrear esa aproximación en la primera gran cristalización del pensamiento habermasiano —*Conocimiento e interés*— y otros trabajos conexos de finales de la década de los sesenta, de entre los que destacaría «Técnica y ciencia como ideología». Habermas parte, en este último, de una confrontación con la noción weberiana de «racionalidad teleológica» o instrumental.

Dicha forma de racionalidad, cuyo auge caracteriza para Max

Weber a la modernidad, no es sino la sistemática aplicación de la razón a la determinación de los medios más eficaces para la consecución de los fines perseguidos por la acción humana. En cuanto tal, se halla bien lejos de constituir un invento de Weber, quien se limitó a registrar su progresiva implantación en la vida social moderna hasta llegar a gobernar —en conexión estrecha con la institucionalización del desarrollo científico y técnico— áreas cada vez más extensas de la misma, como la actividad económica o la organización burocrática de la sociedad, con la consiguiente secularización de las concepciones tradicionales del mundo antaño inspiradas por la religión y encargadas de orientar la praxis social. Lo que es más, el proceso de expansión de ese tipo de racionalidad despertó en Weber sentimientos encontrados. Por un lado, ese proceso habría contribuido a liberar al pensamiento humano de buen número de «supersticiones, prejuicios y errores» con que la tradición lo atenazaba, cumpliéndose de este modo uno de los designios capitales de la Ilustración.

Pero, por otro lado, la confianza ilustrada en que semejante progreso en el orden del conocimiento llevara aparejado un progreso moral acabaría revelándose ilusoria en un mundo cuyo «desencantamiento» religioso comportaba, en definitiva, un vacío de sentido y al que el triunfo de la razón —bajo la forma del dominio impersonal de las fuerzas económicas y de la burocracia— convertía en una «jaula de hierro». Como más de una vez ha sido señalado, Weber tomó absolutamente en serio la advertencia de Nietzsche sobre el advenimiento del nihilismo como la lógica conclusión de

las grandes ideas y valores de la humanidad. Y, por lo que a éstos se refiere, se mostró convencido de que la muerte del Dios único —junto a la incapacidad de la racionalidad instrumental para hacerse cargo de nuestros fines últimos o valores— instauraba un nuevo politeísmo en que el enfrentamiento de los dioses o acaso los demonios, es decir, nuestros enfrentamientos ideológicos habrían de confiarse al azar o al destino, pero escaparían, en cualquier caso, al gobierno de la razón. Como el positivismo contemporáneo vería bien, las consecuencias para la vida política no se hacen esperar. Descartada la posibilidad de toda resolución racional de nuestros conflictos valorativos, que son en última instancia conflictos de intereses, la política se convierte en un asunto de fuerza en el que las cuestiones de legitimación han de ceder el paso a la imposición desnuda del poder. Y es muy probable que haya sido este aspecto de la descripción weberiana del proceso de racionalización y consiguiente modernización de la sociedad el que más acuciantemente ha suscitado la reacción del pensamiento francfortiano. Si bien, con una ambigüedad de sentimientos comparable a la del propio Weber, el juicio de sus representantes clásicos acerca de la Ilustración ha incorporado en ocasiones registros «antimodernos» e incluso «premodernos» que, para incrementar la confusión, alguien acaso se inclinara a tildar hoy de «postmodernos». Mientras que, de otra parte, su «racionalismo» ha solido oscilar entre la aceptación sin reservas del diagnóstico weberiano, lo que conduce a dar por bueno —como en el caso de Adorno y Horkheimer— el eclipse de la razón en nuestro tiempo, o el

rechazo total de aquel diagnóstico, acompañado —como en el caso de Marcuse— de la propuesta de alternativas racionalizadoras de racionalidad más bien dudosas.

Muy distinto es el caso de Habermas, para quien la consumación del «proyecto de la modernidad» implica la asunción del proceso de racionalización weberianamente entendido, pero incluyéndolo en el marco de un proceso más vasto que en lo esencial coincide con la realización sin mutilaciones del programa de la razón ilustrada. Con ello se halla en situación de hacer justicia a Weber, pues reconoce la validez parcial de su diagnóstico, mas sin necesitar quedarse en él y sosteniendo, de hecho, la posibilidad de trascenderlo sobre la base de una noción más amplia de racionalidad que la que lo sustenta. En opinión de Habermas, la «acción instrumentalmente racional» responde a una necesidad irrenunciable de nuestra especie —la de garantizar su preservación por medio del trabajo, plasmado en el desarrollo histórico de las fuerzas productivas—, lo que no debe, empero, hacernos perder de vista otra necesidad no menos fundamental de la especie humana —la de la interacción llamada a articular, en un momento dado de la historia, las relaciones sociales de producción— a la que ha de responder la «acción comunicativamente racional». El unilateral predominio de la racionalidad instrumental fomenta en el capitalismo tardío la creencia de que el funcionamiento del sistema social constituye un problema de orden técnico más bien que de orden práctico y contribuye a reforzar la lealtad de unas masas despolitizadas al Estado benefactor a cambio del mantenimiento de un nivel relativa-

mente estable de bienestar social.

Tecnocracia y despolitización, mutuamente complementarias, reflejan finalmente un «déficit de racionalidad comunicativa» y conducen a la pérdida generalizada de función de la participación democrática en las tareas de la decisión colectiva.

La ética comunicativa —que constituye la respuesta habermasiana a este estado de cosas— se encuentra aquí ya en embrión, mas su teorización definitiva había de esperar aún —a lo largo de toda la década de los setenta— a la maduración del pensamiento de Habermas.

La teoría del lenguaje de Habermas, inseparable para él —como también sucede con su teoría del conocimiento— de la teoría social, se halla expuesta en una serie de trabajos de aquella década —el más programático de los cuales es el titulado «¿Qué es la pragmática universal?»— decisivamente influyentes en el ulterior tratamiento habermasiano de temas tales como los «problemas de legitimación en el capitalismo tardío» o la «reconstrucción del materialismo histórico» y, por supuesto, en su propia interpretación del neocontractualismo.

### **Ética comunicativa y Teoría de la democracia**

---

Para empezar por ahí, Habermas juzga perfectamente admirable la distinción metodológica entre una consideración estructural —sintáctica o semántica— del lenguaje y su consideración pragmática como un «proceso comunicativo», distinción que subyace a los planteamientos teóricos de la lingüística contemporánea, pero reputa de «falso» cualquier intento de decre-

tar a partir de ahí —con el fin de privilegiar el primer tipo de consideración— la irrelevancia del segundo. Apoyándose, por el contrario, en las sugerencias de la psico y la sociolingüística, en la obra del último Wittgenstein y en la teoría de los «actos de habla» de Austin y Searle, además de en las reflexiones filosófico-lingüísticas de Karl-Otto Apel, Habermas propone una noción de «competencia comunicativa» que extrapola ideas chomskyanas al ámbito de esa acción comunicativa que es el diálogo. Lo que viene a sostener Habermas, en resumidas cuentas, es que en toda comunicación lingüística se hallan envueltas «pretensiones de validez» —como la verdad de nuestras creencias o la realidad de nuestras convicciones— pendientes de resolución a través y por medio del discurso, la condición de posibilidad del cual no es, por su parte, otra que la presuposición de que tales pretensiones exigen y admiten ser satisfechas.

Dicho de otra manera, la resolución discursiva de semejantes pretensiones de validez habría de desembocar para Habermas en un «consenso alcanzado argumentativamente» siempre que el discurso se ajuste a las condiciones de lo que da en llamar una «situación ideal de habla» o de diálogo. Muy esquemáticamente expuesta, tal situación sería aquella en la que todos los participantes en el discurso disfrutasen de una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y realizar actos de habla, de suerte que en ella pudiera ejercitarse la comunicación sin trabas. La hipótesis de la situación ideal de habla o de diálogo es presumiblemente contrafáctica, toda vez que las situaciones reales de comunicación que conocemos

tienen poco que ver por lo común con las ideales condiciones estipuladas en la misma. Pese a lo cual, Habermas le atribuye —en tanto que compendio de las normas fundamentales del habla racional— una significación constitutiva para toda comunicación posible. Y de ella toma pie, en cualquier caso, para proceder o formular su conocida doctrina de los «intereses generalizables». Habermas no ignora, ciertamente, que las discrepancias de opinión en el ámbito del discurso práctico esconden de ordinario en su trasfondo conflictos de intereses. Mas confía en que la situación ideal suministre a las partes implicadas algo así como un modo de cedazo que les permita discernir, de entre sus intereses, aquellos que resulten susceptibles de generalización. A diferencia de los intereses irremisiblemente particulares de cada quién, los intereses generalizables serían en última instancia los intereses de toda la humanidad, con cuyo interés en la emancipación vendrían a coincidir. Pero, puesto que «todo» hombre ha de participar en el proceso de esclarecimiento de dichos intereses, «cada» hombre tendría que asumir su cuota de protagonismo en la empresa de definir el «interés emancipatorio». De donde se desprende una propuesta de democracia participatoria a la que, no obstante su declarada vaguedad, hay que dar la bienvenida en estos tiempos en los que la teoría política al uso propende a divorciar la democracia de la participación y hasta se llega a cuestionar «la racionalidad de la participación política», ya sea con argumentos del más craso utilitarismo —la participación política individual no arroja resultados perceptibles en una democracia de masas, por lo que el individuo

obraría cuerdamente invirtiendo sus energías en actividades más provechosas—, ya sea con argumentos del más sofisticado funcionalismo, para el que la estabilidad de un sistema democrático no sólo no requiere de la participación política masiva, sino que incluso se podría beneficiar de un índice de participación que no rebase el mínimo necesario para evitar su paralización. Para Habermas, en cambio, la democracia quedaría vacía de toda sustancia ética sin la efectiva participación de los interesados en el diálogo político, del que habría de salir, y sólo de él podría hacerlo, la «formación discursiva de una voluntad colectiva racional».

Con ello entramos en la formulación más madura de la ética comunicativa habermasiana, cristalizada —a comienzos de la década actual de los ochenta— en un apéndice de *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, que lleva justamente por título el de «Ética del discurso». Tras de haber declarado en aquella obra que «el tema fundamental de la filosofía es la razón», Habermas se concentra en este último trabajo en torno a esa variedad de la razón que se conoce bajo el nombre de razón práctica. Prosiguiendo su crítica de la hegemonía contemporánea de la razón instrumental, Habermas se pregunta si es preciso renunciar —como lo quería la lectura positivista de Max Weber— a justificar nuestros juicios éticos por medio de razones. Su ética del discurso es, en rigor, un alegato contra dicha renuncia. La pregunta kantiana «¿Qué debo hacer?» no guarda para Habermas parangón con las preguntas «¿Qué quiero hacer?» o «¿Qué puedo hacer?», cuyas respuestas no involucran la demanda de razones justificatorias y se ago-

tan en la expresión de mi deseo o de mis posibilidades de hacer algo. Ahora bien, «deber hacer algo» significa ni más ni menos que «tener razones para hacerlo». Lo que no solamente se supone que aclara el sentido de la pregunta «¿Qué debo hacer?», sino también el de su respuesta, pues sugiere que «lo que debo hacer» no es otra cosa que «aquello que tengo razones para hacer». Pero las consideraciones relativas a la pregunta «¿Qué debo hacer?» son perfectamente extensibles a la pregunta «¿Qué debemos hacer?». Esto es, también en el plano de las decisiones colectivas —no menos que en el de las individuales— «lo que debemos hacer» será «aquello que tenemos razones para hacer». Y, como Thomas McCarthy fue el primero en sugerir, el principio encargado de justificar esas decisiones consiste en una reelaboración del imperativo kantiano que establece: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». En la nueva formulación de Habermas, el imperativo en cuestión diría más bien: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de validez».

De todo cuanto llevamos dicho, sin embargo, se seguiría que lo que Habermas pretende no es tanto hacer suya la teoría del contrato cuanto prestar a ésta alguna fundamentación. Pues Habermas distingue entre lo que llama un «consenso racionalmente fundado» y un simple acuerdo fáctico, un compromiso de hecho o una mera convención. Y su insistencia en

esa distinción es, por lo pronto, fácil de comprender.

### Más allá del contrato social

En la teoría del contrato no hay, en definitiva, otro procedimiento para determinar la justicia o la injusticia de una decisión que el recurso democrático al voto de la mayoría. Pero el problema es que una decisión mayoritaria pudiera, en ciertos casos, ser injusta. Sería injusto, por ejemplo, que una mayoría decidiese oprimir y explotar a una minoría esclava, o condenar a personas inocentes, o atentar, en fin, contra la dignidad de un solo hombre, casos todos ellos en que sería violado el imperativo categórico de Kant en la versión del mismo —no menos trascendente que la antes considerada— que nos dice «Obra de modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio». Y semejante violación nos proporciona razón más que sobrada para preguntarnos, si no por el fundamento de la teoría del contrato, al menos sí por cuáles sean sus límites.

Para Habermas, que elige una estrategia fundamentalista, lo decisivo en este punto estribaría en la fundamentación racional del consenso logrado por los participantes en el diálogo político. Con ello, Habermas está diciendo algo más que la trivialidad de que el diálogo racional se halla movido por la aspiración a lograr un tal consenso. Sin duda el diálogo racional no es un diálogo que la gente emprenda por el simple gusto de platicar, sino con vistas a llegar efectivamente a algún consenso. Pero eso no garantiza

la necesidad, ni tan siquiera la posibilidad, de dicho consenso. Y, desde luego, un diálogo no tendría por qué carecer de racionalidad si no se alcanza en él ningún consenso y hay que dejarlo abierto, de lo que constituyen una muestra excepcional los *Diálogos* socráticos de Platón, pues, frente a la obsesión por el consenso, cabría incluso decir —parafraseando a Heráclito— que en el discurso «la polémica es la madre de todas las cosas». A mi modo de ver, la crítica más contundente al modelo consensual del diálogo habermasiano procede del marxismo, aunque no del marxismo, digamos, ortodoxo. El marxismo ortodoxo acostumbra a acusar a Habermas de haber querido suplantar la lucha de clases por el diálogo racional, cuando no por el palique. Mas Habermas no ignora ni se olvida de la lucha de clases, sino que se limita a tomar nota de que la lucha de clases se ha convertido en un fenómeno latente o recesivo en nuestras actuales sociedades desarrolladas. Al menos en estas últimas, tal circunstancia aleja de momento la posibilidad de concebir la emancipación de los dominados en términos revolucionarios e impone el recurso a otras vías emancipatorias, como la gradual apertura y ensanchamiento de nuevos espacios comunicativos libres de dominación.

Agnes Heller, cuya crítica a Habermas no debe confundirse con la del marxismo ortodoxo, reconoce abiertamente que la «comunicación libre de dominación» constituye en nuestros días el objetivo emancipatorio prioritario, puesto que tendría que hallarse presupuesta como condición necesaria en cualquier intento de definición de las necesidades o intereses de los

miembros de un grupo social, de los grupos sociales dentro del conjunto de una sociedad y, en la hipótesis óptima, de la propia humanidad considerada como un todo. Pero advierte que, mientras exista dominación, ésta dividirá irremisiblemente a los grupos sociales, a las sociedades y a la entera humanidad en dominadores y dominados, tornando así inviable una común apelación a la racionalidad por parte de unos y otros. Donde quiera que el sistema social sea un sistema de dominación —y en todas partes lo es, al menos hoy por hoy— el sector dominante no podrá ser inducido a dialogar a menos que se le fuerce a prestar atención. Esa es la razón de que las huelgas laborales precedan usualmente al arbitraje encargado de saldar un litigio, y la razón también por la que las movilizaciones masivas contra la guerra, la contaminación nuclear, el desempleo o la opresión de la mujer no puedan ser sin más substituidas por el discurso o la argumentación. Y lo dicho para estas manifestaciones no necesariamente violentas de la lucha de clases u otros tipos de movimientos populares valdrá, a mayor abundamiento, para el caso de la insurrección armada contra un régimen despótico o de las guerras de liberación nacional. Ahora bien, el reproche a Habermas no consiste tanto en recordar estos hechos obvios cuanto en lamentar que todas aquellas acciones sociales sean dejadas fuera del ámbito de la interacción comunicativa o del discurso en el modelo habermasiano del diálogo. Pues si bien es cierto que la acción no siempre puede ser reemplazada por el argumento, no menos cierto es que —como apunta Heller— tampoco el argumento puede ser reemplazado por la

acción y ha de constituir el objetivo último de ésta. Después de todo, hasta la misma fuerza es susceptible de aplicación en nombre de la argumentación, toda vez que su única legitimación democrática imaginable consistiría en ponerla al servicio del derecho virtualmente existente o argumentar. Pero si se acepta que el objetivo de la acción es el argumento, ninguna de las citadas acciones sociales podrá ser excluida del ámbito de la comunicación, puesto que también ellas constituyen «una forma, siquiera sea incoativa, de diálogo».

Las objeciones precedentes ponen de manifiesto la necesidad de un modelo comunicativo o discursivo que, superando la absoluta discordia que haría imposible el diálogo, tampoco tenga por misión la instauración de la concordia absoluta que —en caso de producirse, lo que no parece probable en los tiempos que corren— convertiría al diálogo en innecesario. La «concordia discorde» —como la «discordia concorde» que, más que su contraria, sería su complemento— no dará de sí siempre para plasmarse en un consenso con que rematar el diálogo emprendido, pero podría servir al menos para canalizar a través de él cualquier disenso; y, más que presuponer —como el diálogo de Habermas— el paso de la acción al discurso, equivaldría a entender «el discurso como acción», a saber, como la ininterrumpida acción comunicativa que tendría que hacerse cargo del conflicto y resistirse —incluso allí donde, por el momento, no se vislumbra posibilidad de resolverlo discursivamente— a abandonarlo a aquellas formas de acción en que consisten la fuerza y la violencia ejercidas no «en nombre del diálogo», sino en su contra. ■