

SOBRE «TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA» DE J. HABERMAS

Por Manuel Jiménez Redondo

Sorprende que un autor como Habermas haya podido atraer sobre sí la atención de un público que no esté estrictamente interesado en cuestiones de fundamentos de las ciencias sociales. Y no porque estas cuestiones resulten especialmente misteriosas o no puedan interesar a muchos; estas cuestiones son de muchos o de pocos en el mismo grado en que son de muchos o de pocos las cuestiones de fundamentos de cualquier otra ciencia. Por lo general son de pocos, no en ningún sentido elitista, sino en el sentido de cuestiones especializadas. «Teoría de la acción comunicativa» de Habermas está dirigida a aquel que esté interesado en cuestiones de fundamentos en las ciencias sociales y, sin embargo, oh sorpresa, en España la primera edición de esa obra se agotó en tres meses y en estos momentos está ya a la venta la segunda. En Alemania esta obra, dirigida, como digo, a los interesados en cuestiones de fundamentos en las ciencias sociales, lleva vendidas cuatro ediciones, que suman unos treinta mil ejemplares. «Toda Europa lee hoy a Habermas», se ha dicho, aunque quizá fuera más exacto decir: miles de europeos tienen hoy libros de Habermas en casa, libros que Habermas nunca pensó que pudieran interesar a miles de europeos.

Conviene, pues, empezar señalando algunas razones de este, como también se ha llamado, «fenómeno Habermas.» (1) De Habermas se dice que logra articular una propuesta teórica en la línea de tradición a la que siempre había apelado la izquierda política, izquierda cuya desorientación ideológica desde la crisis económica de principios de los años setenta es evidente. Por tanto, el contenido de esos libros, por crípticos que sean, en principio interesa. (2) Habermas ha hecho frente al «pensamiento postmoderno», un pensamiento, cuyos motivos, por muy buenas razones, han calado en amplias capas de la población. La razón de ello es que a fines del siglo XX poco queda de las ilusiones de la Ilustración, poco queda de las ilusiones que acompañaron a un racionalismo moderno que acabó viendo su principal título de grandeza en la razón científico-técnica. La apreciación pública de esta razón o de lo que esta razón induce se ha tornado hoy ambivalente. En ella no se ve hoy sin más una bendición, sino también una fatalidad o incluso una maldición. En todo caso, hoy, pese a que algo parece empezar a moverse de nuevo en el mundo, parece prevalecer el sentimiento de un final de época, la sensación de que los ideales de la Ilustración europea se habrían hecho definitivamente trizas. Pues bien, el que Habermas se

enfrente a esta tradición de crítica de la cultura y de la razón, en una enérgica defensa del racionalismo europeo, o más exactamente, del «contenido normativo» de la Ilustración europea es algo que necesariamente tiene que atraer. (3) Habermas, desde muy joven, se ha mostrado como un consumado publicista político, que, en momentos precisos, ha sabido certeramente intervenir en las siempre crispadas discusiones alemanas acerca del propio pasado nacional. Ya el joven Habermas, apenas acabado sus estudios universitarios, hacía responder en la prensa nada más y nada menos que a Heidegger en una controversia pública con motivo de la publicación del curso de Heidegger de 1.935 «Introducción a la metafísica». Naturalmente, en todas estas discusiones Habermas ha hecho siempre uso de sus posiciones teóricas y ha tendido a destacar elementos que ni mucho menos se agotan en la discusión alemana, sino que, o bien tienen un significado universal, o por lo menos un significado más general. La «disputa de los historiadores», por ejemplo, ha tenido a Habermas en el candelerero durante más de dos años. Y ha versado sobre cuestiones tales como identidades colectivas, identidades nacionales y postnacionales, Estado, nación, racionalismo occidental, dialéctica de racionalismo occidental, historiografía, uso público de la historiografía, responsabilidades colectivas, significado de las responsabilidades colectivas para los nacidos después, etc. La resonancia de esta discusión ha sido tal, que el lector que sigue al analista político, no puede menos de interesarse por el trasfondo teórico como tal, por lo que Habermas dice en sus libros. Pero cuando llega a los libros de Habermas el lector se encuentra con un muro, porque Habermas, incluso para quien viene dedicándose durante muchos años a ciencias sociales, o a cuestiones de fundamentos en ciencias sociales, representa un desafío. Es difícil que incluso un especialista pueda saber de todo lo que habla Habermas en «Teoría de la acción comunicativa».

El «fenómeno Habermas» es un fenómeno paradójico en este sentido. Pero naturalmente, no es mi intención analizarlo como tal «fenómeno», sino intentar dar (modestamente) algunas claves que quizá ayuden a salvar ese muro, a facilitar el enfrentamiento con ese desafío. Empecemos por dos aspectos más bien externos.

Habermas pertenece a la generación de pensadores alemanes que inicia sus estudios universitarios inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Esta generación pasa por la universidad cuando empiezan a hacerse patentes las dimensiones de la catástrofe moral que había supuesto el régimen nazi. En toda esta generación, casi sin excepción, se produce un efecto de distanciamiento respecto de un medio cultural que se había caracterizado por una sobreestima de sí, medio, sin embargo, en el que habían crecido y en el que, en la universidad, aún habían sido educados. Hay una pelea en todos ellos por distanciarse de las tradiciones alemanas, por mirarlas desde fuera, por ver qué responsabilidad pudieron tener en la catástrofe, por dejarlas en suspenso o no apropiár-

selas sino después de un trabajo de criba hecho con desconfianza e ira. Desconfianza e ira que en muy buena parte versaba sobre lo que ya era suyo. Esta generación reexamina aquello en lo que había crecido poniéndose en un lugar en que fuera posible examinarlo desde fuera. Esta generación, en suma, que permanece en Alemania, que no es una generación emigrada, se ve lanzada fuera de Alemania. Los instrumentos con que en esta generación se produce un proceso de examen y reapropiación de tradiciones alemanas proviene de tradiciones foráneas.

Y dicho sea de paso, cuando esta generación oye hablar de «superación del racionalismo occidental», de «superación de la Ilustración europea», no tiene más remedio que ver en ello su lado más siniestro. Dificilmente cabe esperar en ella ningún tipo de simpatía hacia lo que hoy irradia Francia. La preocupación con que nace como generación es la de reducir todo el pensamiento alemán al marco de la Ilustración. Problema de esta generación, lema de toda ella, es la defensa de los ideales de la Ilustración europea. Y sin embargo, crecida en un medio nunca bien avenido con la Ilustración, esta generación no tiene más remedio que resultar extraordinariamente sensible a las razones de esa desavenencia, no puede menos de resultar especialmente sensible a lo que desde la «Dialéctica de la Ilustración» de Horkheimer y Adorno se viene llamando «dialéctica de la ilustración». Al sentimiento de final de una época, a la idea de que los ideales de la Ilustración se han vuelto obsoletos, Habermas opone la idea de que el proyecto que representa la Ilustración europea es un proyecto inacabado, nunca un proyecto superado, a no ser que por superación se entienda la regresión o la catástrofe. Y a la inversa, tampoco la «ilustración recortada» pueden tener otro resultado que la regresión o la catástrofe.

Pasemos a un segundo aspecto. Habermas, que durante la guerra había pertenecido a las juventudes hitlerianas, «oyendo la radio durante los juicios de Nurenberg se hace de izquierdas.» Poco después de concluidos sus estudios universitarios, entra en el «Instituto de Investigación Social», que Horkheimer y Adorno habían reabierto tras volver de los Estados Unidos. Y ello se convierte en el segundo punto de referencia del pensamiento de Habermas: la tradición hegeliano-marxista tomada en el punto a que la había llevado la Escuela de Francfort, que, como bien dice el propio Habermas, nunca existió en Francfort, sino en Nueva York desde mediado de los años treinta hasta principios de los años cuarenta. No puedo entrar aquí en la evolución del pensamiento de los francfortianos durante, y después de la Segunda Guerra Mundial. He de contentarme con decir que en «Dialéctica de la Ilustración» de Horkheimer y Adorno, en «Eros y la Civilización» de Marcuse y en «Dialéctica Negativa» de Adorno, Habermas ve los hitos que definen el final de una tradición de pensamiento. Los miembros de la llamada «Escuela de Francfort» habían partido de un proyecto de investigación interdisciplinar que a Habermas le ha fascinado siempre, pero

en esas obras Habermas ve otros tantos síntomas de cómo ese proyecto se había atascado en una crisis de fundamentos. Y su idea básica ha sido siempre la de proseguir aquel proyecto que había iniciado la Escuela de Francfort antes de la Segunda Guerra Mundial, pero sobre otras bases, sobre unas bases libres de una aporética que por lo demás venía inducida por los acontecimientos de la época.

Adviértase que las líneas resultantes de los dos aspectos que he señalado son, en cierto modo, convergentes. El punto en que convergen es la «dialéctica de la ilustración». Pues por un lado tenemos a tradiciones no bien avenidas con el pensamiento ilustrado, y ello con especial sensibilidad para la «dialéctica de la ilustración». Por otro, fue al dar con la «dialéctica de la ilustración» cuando el optimismo de la tradición hegeliano-marxista había hecho definitivamente agua hasta trocarse en el libro de Horheimer y Adorno que lleva ese título en una de las visiones más negras que se hayan podido trazar de la historia. Por este lado, la obra de Habermas se nos revela, pues, como un nudo de tradiciones y de revisiones de tradiciones, en el que prevalece la intención del hegelianismo de izquierdas de llevar a término el proyecto contenido en el pensamiento ilustrado.

Paso, pues, a aspectos más internos de la obra de Habermas. Con el fin de proceder con cierto orden voy a dividir lo que sigue en tres apartados, que, tras lo dicho, me parecen obvios. ¿Qué entiende Habermas por Ilustración? ¿A qué punto habían llevado los francfortianos la tradición hegeliano-marxista, y por qué Habermas lo considera un punto sin salida y sin posibilidad de retorno, a la vez que el proyecto de los francfortianos le fascina? ¿Qué pretende hacer Habermas con esa tradición, con la tradición de «teoría crítica de la sociedad»?

I

¿Qué significa para Habermas «Ilustración»? Me voy a limitar a consideraciones relativas a la esfera de la cultura. En el plano de la cultura la Modernidad se caracteriza por el hundimiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo. Hundimiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, o más precisamente, hundimiento de la imagen religioso-metafísica del mundo de Occidente significa para Habermas que lo que ésta había unido en la idea de «fundamento último», a saber: la idea de «verdad», la idea de «bondad», tanto en sentido moral como en sentido estético, y la idea de «unidad» que aseguraba un punto único de referencia a la naturaleza y a la historia, asegurando así la unidad y universalidad de la razón, se nos muestra escindido en tres aspectos de validez distintos, que caracterizan a tres esferas distintas de la cultura, esferas de las que en la cultura moderna se hace la reiterada experiencia de que ya no pueden aunarse por arriba en un fundamento último y único.

Cuando hablamos de «verdad», no puede tratarse de otra cosa que de la verdad de los conocimientos que pretendemos tener sobre el mundo, es decir, de asegurarnos de si nuestros conocimientos son, en efecto, tales conocimientos. Y esta reducción de la idea de verdad a la cuestión de la validez de nuestros conocimientos sobre el mundo va unida desde principios del mundo moderno a una crítica acerca del alcance de la facultad cognoscitiva humana, a una «crítica de la razón» que reduce el ámbito de los conocimientos validables a lo que entendemos por «ciencia» o «ciencias» y que sistemáticamente desacredita la idea de que pueda haber un ámbito de conocimiento o un sistema de conocimiento por encima de las ciencias. Lo que habían sido los elementos claves de la imagen religioso–metafísica del mundo de Occidente se convierten a lo sumo en elementos de «fe subjetiva», en todo caso en elementos que no pueden presentarse con la pretensión de ser susceptibles de conocimiento públicamente validable, ni por consiguiente de constituir el sistema de interpretación que pudiese servir de base a la integración social.

La segunda esfera de la cultura es la de las ideas y representaciones morales y jurídicas. En el mundo moderno, en la esfera de la cultura, también los fundamentos ético–políticos del derecho, en lo que se refiere a regulaciones «formales» de la vida colectiva, y los fundamentos de la moral, en lo que se refiere a regulaciones no formales de la vida colectiva, se nos muestran escindidos de las bases que en las imágenes religioso–metafísicas del mundo habían tenido en la religión. Por más vueltas que se le dé, y por diversas que sean las versiones que adopte, sólo queda en realidad un principio de la moral y del derecho, que por lo demás es de naturaleza formal: «Obra de manera que puedas querer que la máxima que gobierna tu acción pueda convertirse en ley para todos los seres racionales.» Es un criterio, no de la verdad de ningún conocimiento sobre el mundo, sino de la «corrección» o admisibilidad de una regulación formal o informal del comportamiento. Y adviértase que la «materia» del comportamiento se torna indiferente frente al principio que lo regula.

Y por último, en el ámbito de la cultura tenemos otra esfera de validez en la que no se trata de la verdad de lo que decimos sobre el mundo, ni tampoco de la corrección o justicia de las regulaciones de la vida colectiva, sino que de lo que en ella se trata es de la validez o carácter genuino de otro conjunto de manifestaciones simbólicas. Se trata del arte. A medida que el arte se separa del culto religioso, primero por vía de una producción artística no ligada ya al culto, sino a las cortes y mecenas, hasta acabar cobrando una organización social propia e independiente, empieza a surgir una crítica de arte que se encarga de hacer patente el carácter genuino o no genuino, la valía o no valía de esos productos.

El contenido, pues, de lo que Habermas entiende por «Ilustración», cuando limitamos este concepto al mundo moderno, no es de entrada otra cosa que los rasgos fundamentales de la cultura moderna tal como vienen expresados

en la arquitectónica de la obra de Kant, que, como es sabido, escribió una «Crítica de la Razón Pura», una «Crítica de la Razón Práctica» y una «Crítica del Juicio», en la que se muestra la lógica interna, distinta, de esos tres momentos de la razón, que, sin embargo, es una; mas esta unidad sólo puede articularse ya en términos formales.

Pero este concepto de «Ilustración» quedaría incompleto si no añadiésemos inmediatamente que en cuanto esta razón moderna toma conciencia de sí en el siglo XVIII surge la proyección utópica de una forma de vida cuya organización fuera capaz de resistir la crítica desde cada uno de esos tres aspectos de validez, que pueden variar con independencia unos de otros; de una forma de vida, pues, informada y tecnológicamente capaz, de una forma de vida justa y en la que estuviesen institucionalizados procedimientos de decisión y resolución de conflictos que aseguren la justicia de los resultados a la vez que la autonomía de los sujetos, y de una forma de vida que también pudiera resistir la crítica desde un punto de vista estético, de una forma de vida, pues, interesante. Pues cabe pensar en una forma de vida informada y tecnológicamente capaz, pero injusta y aún vacía por carecer de interés; en una forma de vida justa, pero desinformada y transida de una mortal aburrimiento; y también cabe pensar en suicidios bellos, pero injustos porque implican injustamente al prójimo y que incluso quizá tengan su raíz en la desinformación. Una forma de vida que pudiese ser calificada de racional, es decir, una forma de vida que pudiese resistir la crítica desde estos tres aspectos de validez, no tendría por qué ser sólo una forma de vida, sino muchas formas de vida o formas de vida muy distintas. Pues tales criterios de validez no prejuzgan ni aportan la «materia» a la que se aplican.

Y una vez que, al separarse esos tres momentos o aspectos de la razón, surge esa perspectiva utópica, esa utopía formal de la «Ilustración», surge también la sospecha de si las imágenes religioso-metafísicas del mundo no serían sino un intento de proyectar sobre el plano de lo ilusoriamente intemporal, inmutable y eterno algo que, si puede haberlo, habría de ser en todo caso, una tarea humana, a realizar históricamente y en una perspectiva finita. Es la crítica que la izquierda hegeliana hizo de la religión y de su hermana la metafísica, como un sistema de interpretación del mundo que, a la vez que cifra lo que históricamente podría ser, lo oculta y lo distorsiona, mostrándose muy a menudo dispuesto a correr un velo sobre formas de vida «irracionales».

Pues bien, hoy parece quedar muy poco de esa utopía de la Ilustración, y, parejamente, parece quedar muy poco también de esta crítica ilustrada de la religión. Si en la descripción de rasgos fundamentales de la cultura moderna, que acabo de hacer, la cultura moderna se presenta como «heredera» del «potencial» de razón de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, un potencial que llevaban oculto y distorsionado en su seno, el agnosticismo o el ateísmo parece alcanzar hoy también al «heredero» de las imágenes religiosas y metafísicas del

mundo, a la utopía que proyecta la razón moderna. Este parece ser el tenor básico de las actitudes «postmodernas».

Y en este punto, me parece conveniente, dado el sentido de este simposio, detenerme, aunque sea brevemente, en la actitud de Habermas frente a la «imagen judeo-cristiana del mundo». Que el racionalismo moderno es fruto de un proceso de racionalización que viene de lejos, de un proceso que se inicia con la ruptura de la «unidad simbiótica» con la naturaleza que representa el pensamiento mágico-mítico, de un proceso de racionalización del que las grandes religiones universales, las imágenes religioso-metafísicas del mundo, representan un momento más es una tesis que Habermas da por definitivamente sentada por Max Weber en sus estudios de sociología de la religión. La imagen religioso-metafísica del mundo de Occidente, es decir, la síntesis siempre tensa a que en Occidente se llega entre el pensamiento griego y el profetismo judío, es la que lleva ese proceso de racionalización más lejos, en su seno cuajan las estructuras de la conciencia moderna, hasta que esas estructuras se desgajan de ella, y la cuna se convierte en una reserva de potenciales semánticos, de potenciales de sentido cifrados para la razón, que la razón ha de descifrar, pero que en todo caso, en la forma que tienen, representan un saber no validable.

Y sin embargo, dentro de la tradición hegeliano-marxista es precisamente en la Escuela de Francfort donde, hablando en términos generales, visiblemente se produce una vuelta a la religión. Los miembros de la Escuela de Francfort (incluso Horkheimer) y el propio Habermas se han declarado todos ellos «ateos empedernidos» para añadir a renglón seguido que no se trata exactamente de eso. Creo que ello se presta a malentendidos, cuando no debería prestarse a malentendido alguno si se tienen en cuenta los tres ingredientes que confluyen en este tipo de afirmaciones. De estos tres ingredientes el primero es de procedencia protestante, el segundo es de procedencia hegeliano-marxiana o, dicho más exactamente, tiene su origen en la izquierda hegeliana o en la crítica que el hegelianismo de izquierda hizo de la religión, y el tercero proviene de la mística judía, de las tradiciones cabalísticas. A través de la influencia que W. Benjamin ejerció en casi todos los miembros de la Escuela de Francfort, y principalmente sobre Adorno y Horkheimer, las tradiciones cabalísticas, desde principios de los años treinta, han estado siempre presentes en los francforteses, incluyendo a Habermas.

La idea protestante es que la fe representa un *sacrificium intellectus*, vieniendo este *sacrificium* exigido desde la fe misma. No hay mediación entre fe y razón, y ésta es una posición más bien sostenida desde el lado protestante que desde el lado de la «sonrosada Ilustración». Pues bien, pese a las evidentes mediaciones que en las tradiciones de filosofía alemana tienen lugar entre teología y filosofía, en un medio cultural marcado por las figuras de Lutero, Kierkegaard, Karl Barth o Rudolf Bultmann, tal posición es obvia.

La crítica que la izquierda hegeliana hace de la religión se deja guiar por la máxima hegeliana de que la filosofía da en «conceptos» lo que la religión da en «representaciones». En su sistema, Hegel considera absorbido el contenido «racional» de la religión. Pero una vez que queda rota la idea hegeliana de «saber absoluto», la religión se convierte en fuente de posibles contenidos racionales pero aún cifrados que en una perspectiva histórica y finita la razón habría de descifrar. De quedar borrada la religión antes de haber sido reducida al terreno de la razón nos veríamos privados de la luz de los potenciales semánticos que también el «mito» contiene.

Pero en la Escuela de Francfort opera un tercer ingrediente, el que representa la mística judía, que para quien se mueve en el contexto de la imagen judeo-cristiana del mundo, es decir, par quien se mueve en el contexto de la síntesis de pensamiento griego y Antiguo y Nuevo Testamento, resulta realmente desconcertante. La mística judía ofrece dos aspectos que nos interesan especialmente en este contexto. Primero, su tendencia a convertirse en ilustración, dando a la ilustración una interpretación religiosa, pero de suerte que la ilustración no queda desvirtuada en su significado agnóstico. Segundo, fragmentos importantes de la mística judía, sobre todo los relativos a la consideración de la historia, contienen posiciones rigurosamente ateas, dando del ateísmo una interpretación religiosa, pero sin que, por ello, el ateísmo deje de ser ateísmo. Cuando un conocido filósofo contemporáneo afirmaba ante profesores españoles ser judío practicante y a la vez agnóstico, en el rostro de todos los oyentes se dibujó una expresión de perplejidad.

Un ejemplo, por lo demás bellísimo, puede resultar aquí más clarificador que cien explicaciones. Está tomado de una selección de leyendas cabalísticas: «Aquel día el rabí Eliecer hizo todas las objeciones habidas y por haber, pero nadie le hacía caso. Entonces dijo: «Si la ley es como yo la enseño, que lo diga aquel algarrobo», y el algarrobo retrocedió cien codos. Pero los sabios dijeron: «Un algarrobo no prueba nada.» Entonces él dijo: «Si la ley es como yo la enseño, que decida el agua de ese canal.» Y el agua del canal remontó su curso en lugar de descender. Pero los sabios dijeron: «Un canal de agua no prueba nada.» Entonces él dijo: «Si la ley es como yo la enseño, que decidan los muros de esta escuela.» Y los muros se inclinaron casi hasta a punto de caer. Pero entonces, el rabí Josuá, ya harto, increpó a los muros diciendo: «¿Se puede saber qué importa a unos muros que los discípulos de los sabios discutan acerca de la ley?» Y por respeto al rabí Josuá los muros no se derrumbaron, pero tampoco recuperaron la posición que habían tenido, por respeto al rabí Eliecer, sino que permanecieron inclinados y así siguen todavía. Entonces se escuchó desde el cielo a una hija de la Voz (a un ángel) que proclamó: «Qué os pasa, por qué importunais al rabí Eliecer. La ley ha sido siempre como él la enseñó.» Pero el rabí Josuá se puso en pie y dijo: «La Torá (la ley) no está en el cielo. Qué pintan aquí

unas palabras del cielo. Lo único que pueden significar es que la Torá ya no está en el cielo, que nos fue dada en el Sinaí de una vez por todas, y que quien quiera respetar la ley, lo mejor que puede hacer es no prestar oídos a voces del cielo, puesto que en la Torá promulgada desde el Sinaí está escrito: «Decidirá la opinión de la mayoría.» Por la noche el profeta Elías se apareció al rabí Natán, quien le preguntó: «Y qué hacía el Altísimo, el Santo, bendito sea su nombre, cuando el rabí Josuá negaba el valor de los signos?» Y el profeta Elías respondió: «El Altísimo, bendito sea su nombre, reía, y decía: Mis hijos me han derrotado, mis hijos me han derrotado.»»

Este texto es de principios de siglo XVIII. Es evidente que para alguien crecido en esta tradición religiosa, cabe una versión religiosa del agnosticismo que la Ilustración acaba imponiendo, sin que por ello el agnosticismo quede desvirtuado como tal. Es decir, no tiene por qué percibir como una ruptura con su propia tradición religiosa la ruptura que lo que llamamos Ilustración europea significa respecto de las imágenes religioso–metafísicas del mundo. Digamos que el propio contexto religioso tiene prevista tal ruptura, mas sin desvirtuarla como tal. En algunos de los francfortianos pervive en buena parte el sentido de esas tradiciones. Mas tal afirmación es más bien modesta. Pues a través de Jakob Böhme, la tradición cabalística había dejado su impronta en el idealismo alemán.

Más importante aún es el simbolismo de la doctrina del «tsimtsum», o doctrina de la contracción o encogimiento de Dios. En palabras del propio Habermas, para quien el elemento judío–cabalístico de la imagen religioso–metafísica del mundo de Occidente, ocupa siempre un primer plano: «Según esta doctrina, Dios desciende a sus propias profundidades para hacerse a sí mismo a partir de ellas, explicando así la creación a partir de la nada según la imagen dialéctica de un Dios que se contrae y engendra así un abismo al que desciende, sobre el que se repliega, generando así el espacio que han de ocupar las creaturas. El primer acto de creación, la creación de la tiniebla, de la nada que afecta al mundo, es una autonegación de Dios por la que Dios provoca la nada –una doctrina que se opone rigurosamente a la idea de emanación proveniente del neoplatonismo– ...la contracción de Dios es la forma arquetípica del exilio, del autodestierro, que explica por qué todo ser es desde ese acto originario un ser en exilio, que está necesitado de retorno y redención... pero el acto de autoexilio significa también que Dios otorga a los otros un espacio para la libertad y la responsabilidad. Dios se ha contraído hasta tal punto que la reconducción de las cosas hasta su lugar de origen queda por completo entregada a la voluntad y a la responsabilidad de los hombres. Y lo mismo que todo pecado es una repetición del acto originario de autonegación por el que Dios se exilia a sí mismo, así también toda obra buena contribuye al retorno del expulsado. «La venida del Mesías no significa otra cosa que la firma del documento que escri-

bimos nosotros mismos.» (Habermas, *La Torá disfrazada* en: «Perfiles filosófico-políticos»). El retorno de Dios de su exilio, por mano del hombre, puede también fracasar. De modo que de nuevo en la tradición de la mística judía nos encontramos con la afirmación de que «no hay Dios», dotada, sin embargo, de una interpretación y aura religiosa. Y de nuevo en palabras de Habermas: «De esta concepción del abismo, o de la materia o de la ira, en los que Dios se encoge en su egoísmo, entendido éste en sentido literal, parten varias líneas que a través de Schelling y Hegel, conducen a Marx. Una primera línea acaba en la dialéctica materialista de la naturaleza..., una segunda línea conduce a la teoría materialista de la historia. Y la tercera al nihilismo de la Ilustración post-revolucionaria.» (Habermas, *ibid.*). Prescindo aquí de esta última alusión de Habermas.

Tanto da decir desde Hegel y Feuerbach que lo que pueda significar «redención» es un potencial cifrado en «representaciones» que la crítica racional ha de descifrar, como decir que redención significa la vuelta de lo divino a la historia, que ya sólo puede ocurrir por mano del hombre y que queda entregada por entero a la responsabilidad de éste, pues ello difícilmente puede significar otra cosa que la responsabilidad que incumbe a los hombres de poner razón en ella. En cualquier caso, tanto en el primero como en el segundo de los aspectos a que me he referido, la metafórica de las tradiciones cabalísticas queda tan entrelazada con motivos básicos del pensamiento ilustrado y sobre todo con la utopía que el pensamiento ilustrado proyecta y en parte con la estructura de la crítica que de la religión hace el hegelianismo de izquierdas, que la Escuela de Francfort, cuando vio naufragar en los años treinta la promesa de razón del proyecto de la Ilustración europea, recurre contra la razón imperante a lo que sin duda son también fuentes religiosas del pensamiento ilustrado, y ello para una defensa de la propia razón contra lo que considera la catástrofe en que por fuerza (como si de un destino inmanente se tratase) tenía que acabar el racionalismo occidental. Es claro que lo que estoy diciendo implica en cierto modo una contradicción. Por tanto, es momento de aclararla pasando a la segunda de las cuestiones que antes he enunciado.

II

¿Dónde habían llevado los francfortianos a la tradición hegeliano-marxista? ¿Con qué propuesta teórica o con qué línea teórica se encuentra Habermas cuando ingresa en el «Instituto de Investigación Social» de Francfort a principios de los años cincuenta, es decir, cuando Habermas se liga a la tradición de la Escuela de Francfort?

Para poder responder hay que hacer una mínima historia del desarrollo del marxismo occidental. Puede hacerse señalando algunas transformaciones en lo que frente a la modernidad cultural podemos llamar «modernidad social». Estado nacional como instancia que monopoliza el uso legítimo de la fuerza y sistema económico desligado de las relaciones de dominación política son los dos elementos básicos de la modernidad social. El ejercicio del poder político tiene como límites lo que hoy llamamos derechos fundamentales y, a la vez, la estructura del ejercicio de ese poder, al menos en idea, ha de ser tal que las regulaciones en que ese poder se expresa sean las que seres racionales libres e iguales, que han de organizar su existencia en común, pueden imponerse a sí mismos. Una imposición que no pueda tener a su favor tal presunción se considera ilegítima. Por otro lado, en el ámbito de la reproducción material los individuos libres entran en relaciones de intercambios, no reguladas sino por su propia iniciativa que los derechos fundamentales protegen, ni sometidas a más restricciones que el respeto a esos derechos. Ello da lugar a una totalidad relacional (la resultante de todas las acciones de intercambio) que obedece a sus propias leyes internas (las descritas por la Economía política), leyes que de forma anónima aseguran la distribución más eficaz de los recursos, que aseguran la justicia en el intercambio, es decir, que aseguran que, en efecto, se intercambian equivalentes y que aseguran siempre la posibilidad de entrar en relaciones de intercambio. Es decir, el sistema de mercado libre no sólo es justo, no sólo plasma en su funcionamiento lo que es el ejercicio de derechos, sino que también es posible, esto es, es un sistema que sin necesidad de intervención externa y, por tanto, sin necesidad de interferencia en lo que son derechos individuales, se asegura anónimamente su propio equilibrio.

Muy distinta es la imagen que resulta de la crítica que a mediados del siglo XIX hace Marx del mundo liberal. El ámbito de lo político aparece a los ojos de Marx como un sistema complementario del económico, como un instrumento con que una clase asegura su dominio sobre otra, un dominio que no es directamente político, sino indirectamente político y directamente económico. La definición de los individuos como iguales y libres en el ámbito de lo político no es sino una ficción que oculta y sella las relaciones de dominación provenientes de otra esfera. La idea de que iguales y libres entran en relaciones de intercambio no es sino una ficción jurídica para quien tiene que vender su fuerza de trabajo por salarios a nivel de subsistencia o por debajo de él. La idea de que el mercado, abandonado a sí mismo, asegura que lo que se intercambia son en efecto equivalentes es una ficción en el caso de la mercancía fuerza de trabajo. Y la evidencia de las crisis cíclicas que caracterizan la evolución del sistema económico Marx la entiende como un desmentido de la ley de Le Say, es decir, de la idea de que el sistema económico con centro en el mercado libre tienda por sí sólo a un punto de equilibrio que permita a todos entrar en relaciones de inter-

cambio (pleno empleo). Un grupo cada vez más abundante de población, «la clase dependiente del trabajo», se ve arrojada fuera de la «sociedad civil», es decir, de lo que el orden liberal promete en lo tocante a derecho y en lo tocante a bienestar.

Y sin embargo, esa totalidad relacional que somete a todos a su lógica no es sino objetivación del trabajo de todos los que intervienen en ella. El trabajo muerto manda sobre el vivo. La posibilidad de autorrealización humana que la Ilustración prometía queda burlada por la lógica de la estructura de una objetivación de fuerzas humanas, que se diría se vuelve contra su fuente. Marx proyecta hacia atrás la idea de que tras las relaciones de dominación política se ocultan relaciones de dominación económica y diseña una teoría de la evolución social en que el factor determinante es una dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, conforme a la cual el potencial acumulado de fuerzas productivas, incluido el que representa el saber organizativo, es el que acaba a la larga rompiendo las formas jurídicas, políticas etc. en que una sociedad se organiza. Y atento a las crisis cíclicas, cada vez de más alcance, a que ve sometida a la economía liberal pronostica un hundimiento del mundo liberal, en el que los hombres no tendrán más remedio que mirar de frente su situación y que tratar de hacerse con las riendas de su propio destino; si ello sucede de forma racional, realizando al fin la idea de una sociedad de libres e iguales.

Pero cuando en efecto el mundo liberal se hunde a fines de los años veinte de este siglo, cuando nadie duda de que se ha cumplido el pronóstico de Marx, los «enterradores» de que Marx habla en el «Manifiesto Comunista» son muy otros de los que Marx había supuesto. En Centroeuropa el hundimiento del mundo liberal da lugar a la emergencia del fascismo. Una revolución, que ocurrida no en el centro, sino en la «semiperiferia» del mundo occidental, apela a las ideas de Marx, se adentra por las vías de lo que hoy solemos llamar «estalinismo». Los francforteses nunca se hicieron ilusiones sobre la evolución de la revolución soviética en el sentido de considerar sus resultados algo superior a aquello de lo que pretendía ser superación. «Fascismo y comunismo son la misma cosa» escribía Adorno en sus «Minima moralia» (1.941). Y en Estados Unidos los francforteses ven o estudian la capacidad que la reconexión que tiene lugar entre sistema político y sistema económico (economía Keynesiana)(reconexión que viene reforzada por la masilla que aporta la nueva «industria de la cultura», la cultura de masas) desarrolla para acallar todos los posibles potenciales de protesta. Sobre el trasfondo de la gran teoría marxista de los años veinte (Lukács, Korsch), aunque no sólo de ella (piénsese en la importancia que la obra de Freud cobra por la «teoría crítica») los francfortianos proyectan un programa de investigación interdisciplinar que se enfrenta precisamente a estos fenómenos.

Pero cuando el panorama se oscurece a lo largo de los años treinta hasta desembocar en la Segunda Guerra Mundial, los francfortianos se dan a una filosofía pesimista de la historia que da al traste con ese programa de investigación. El desarrollo de las fuerzas productivas no implica ningún potencial de ruptura que pueda dar lugar a la realización de ninguna promesa. Fuerzas productivas, relaciones de producción y las formas de conciencia colectiva que inducen constituyen una amalgama que refuerza el estado de cosas existente. El desarrollo de la razón científico-técnica, dimensión que es a la que la razón ilustrada parece reducirse, cierra al mundo en una jaula de hierro de sistemas funcionales, en la que todo depende de todo y en la que es difícil discernir entre fuerzas productivas y destructivas, en una forma de vida estúpida en lo que se refiere a la dimensión estética o expresiva, y de una complejidad tal que, en efecto, todo podría ser de otra manera, pero en definitiva nadie puede cambiar nada. La maldición, el pecado original mismo es la propia razón que en su forma moderna acaba revelándose como lo que, como razón al servicio de la autoconservación, que en su ciego afán acaba perdiendo el norte y borrando todo lo que mereciera conservarse, de una conservación de la que cada vez se ignora más el qué y el para qué. «El todo es lo falso», dice Adorno invirtiendo el famoso aforismo de Hegel «Lo verdadero es el todo».

Y, ¿desde dónde se está haciendo este tipo de crítica? Desde ninguna parte. Desde la memoria de una promesa de la razón que no era tal promesa porque ab initio era ilusoria. Desde una idea de redención que la razón desmintió apropiándose la y ante cuya memoria la razón se desmiente ahora a sí misma. La razón, heredera del potencial de razón de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, desmintió a las imágenes religioso-metafísicas del mundo y acaba al fin desmintiéndose a sí misma.

Estas ideas, en las que en definitiva el diagnóstico que Max Weber había hecho de las tendencias evolutivas del racionalismo occidental acaba prevaleciendo sobre el optimismo histórico de la tradición hegeliano-marxista han inspirado en versiones distintas por lo menos a dos generaciones; la generación del 68, que se enfrenta a su medio poniendo decididamente pleito a lo que entiende como una estupidización de la existencia, inventa a la «Escuela de Francfort», a cuyos miembros convierte en bandera de un eufórico movimiento de «revolución cultural», de repulsa de valores consolidados, de introducción de nuevas motivaciones no todas ellas digeribles por el «sistema». La «Escuela de Francfort» (casi a su pesar) se convirtió en inspiradora, en banderín y en indicador de actitudes que Daniel Bell, desde una perspectiva conservadora, analizó bajo la etiqueta de «contradicciones culturales del capitalismo». Hoy el estado de ánimo ha cambiado. Mientras la generación del 68 se sume en la más completa desorientación, la generación siguiente parece dispuesta a aceptar las consecuencias más negras de la crítica radical del racionalismo occidental, que aca-

baron practicando los francfortianos, pero desligándola incluso de la memoria de la promesa de razón no cumplida, a la que pese a todo siempre se atuvieron los francfortianos. Adorno parece darse hoy la mano sin más con Foucault.

Y es que mientras tanto ha tenido lugar una crisis de magnitud similar o, a lo menos, próxima a la de la que tuvo lugar a fines de los años veinte. Si en ese momento cabe decir que se hundió el mundo liberal, con la crisis económica que empieza a desarrollar todos sus efectos y alcance desde mediados de los años setenta lo que visiblemente empieza a irse a pique es la forma de complementariedad entre Estado y Economía que sobre la base de la teoría y práctica económicas keynesianas venía constituyendo la base de la forma de vida de los países occidentales después de la Segunda Guerra Mundial. Al igual que durante los años treinta el marxismo se había quedado sin Revolución (con mayúsculas), las socialdemocracias europeas, que fueron las creadoras del Estado benefactor, se quedan sin Estado benefactor. Por lo demás, el neoliberalismo, considerado como teoría social, quizá no sea sino una curiosa modalidad de cinismo. El Estado nacional, el tipo de organización en que se habían centrado los ideales de la modernidad política, va a rastras de los imperativos de una economía mundializada. Al sentimiento, pues, de un final y fracaso de los ideales de la modernidad cultural se suma la evidencia de que también las instituciones básicas de la modernidad social han alcanzado un punto en el que empiezan a cambiar de estado de agregación y en el que dejan de ser marco posible para la realización de ideal alguno. En adelante todo resulta oscuro e incierto o, cuando menos, todo viene marcado por una profunda e incluso desesperante ambivalencia.

III

Y sin embargo, Habermas se niega desde el principio a aceptar el tipo de crítica filosofante, especulativa, sumaria, indiferenciada, total, que habían practicado los francfortianos. Articula un concepto de razón en el que en una situación que se ha tornado inabarcable vuelven a resultar reconocibles los rasgos de aquel humanismo que encontró por primera vez expresión en los ideales de la Ilustración europea. Estos ideales se covierten de nuevo en el estándar desde el que enjuiciar el presente. El proyecto de la modernidad no es un proyecto superado, sino un proyecto no acabado, que no tiene alternativa alguna si no es la regresión y la barbarie. En Habermas todo cobra un formato algo menor que en los francfortianos y, sin embargo, su obra parece venir de nuevo animada por el gran aliento que caracterizó a la tradición de teoría crítica de la sociedad. Habermas vuelve a hacer análisis y diagnóstico de la estructura y tendencias evolutivas del presente en el plano de la cultura y en el plano de la sociedad. Y ello de forma similar a como lo había hecho Marx o lo habían hecho los francfortia-

nos. Mas, pese a que la teoría vuelve a ser del mismo formato, todo vuelve a adquirir un tono bastante menor. Se trata de una teoría que no promete nada, que no ofrece garantía alguna, que sabe que nada puede decir sobre ningún futuro, de una teoría que, por tanto, no exime a los agentes sociales ni de la iniciativa ni de responsabilidad, ni mucho menos de la necesidad de proyectar imaginativamente nuevas formas de organización y existencia. La teoría en tanto que teoría crítica lo más que puede pretender es señalar los márgenes de lo racionalmente factible.

Y esto es claro si se tiene presente cual es la idea básica, muy sencilla, de «Teoría de la acción comunicativa», pese a la dificultad y complejidad de la obra. Se trata de la «paradoja de la racionalización». Lo que he llamado «utopía de la Ilustración» es la proyección que resulta de un proceso de racionalización que experimentan o a que se ven empujadas desde los umbrales del mundo moderno y a lo largo de la modernidad las formas de reproducción cultural, las formas de integración social y las formas de socialización de los individuos. Pues bien, es ese mismo proceso de racionalización el que permite un grado tal de diferenciación social, de diferenciación de sistemas que obedecen a una lógica distinta a la de aquellos procesos, cuales son por ejemplo los sistemas regidos por el medio «poder administrativo» o por el medio «dinero», que la lógica de estos últimos puede reobrar sobre la de los primeros y vaciarlos de contenido. En palabras de Habermas, el problema es el de cómo poner coto a la «colonización del mundo de la vida» por el proceso de diferenciación «sistemática» que la propia racionalización del «mundo de la vida» hace posible. En rigor éste ha sido el tema de todas las corrientes de crítica a la modernidad, tanto por la derecha como por la izquierda. Y quizá la atracción que hoy ejerce la obra de Habermas se deba a que trata de demostrar que o bien a esta discordia de la modernidad consigo misma se le hace frente radicalizando los ideales de la Ilustración europea, o no queda más que la regresión o el abismo, abismos de los que el mundo contemporáneo ya sabe bastante como para contar con ninguna garantía suministrada por profetas. No cabe esperar ya que ninguna Razón o astucia de la historia nos salve, ni tampoco estamos condenados de antemano al abismo, parece decir Habermas, pero el espacio que queda para realizar lo humano es bien estrecho.