

Técnica y Legitimación en J. Habermas

Angeles JIMÉNEZ PERONA
Salvador MAS TORRES
Universidad Complutense

La obra de Habermas es un lugar privilegiado para estudiar las dificultades a las que un pensamiento crítico respecto del actual estado de cosas conduce. El presupuesto de Habermas es claro y no escondido: una toma de partido en favor de la razón, una apuesta en favor de la libertad, la autodeterminación y la emancipación, concretada en una situación que posibilite una comunicación libre de dominio. La investigación, en consecuencia, irá encaminada en la dirección de la elucidación de sus condiciones sociales de posibilidad. Dicho presupuesto, por otra parte, actúa a la vez como premisa y como guía de la investigación que Habermas realiza sobre las sociedades altamente industrializadas: la teoría es previa a la investigación, aparece guiándola como de la mano. Ahora bien, que éste sea el caso no quiere decir que la plasticidad de la realidad sea infinita. Bien pudiera ser que nuestros análisis nos pusieran en la incómoda situación de tener que admitir que nuestra apuesta inicial está irremediablemente perdida o, por lo menos, que entre los análisis críticos y lo que tal vez pudiéramos llamar «propuestas de solución» hay un abismo difícilmente salvable. En tal caso, la tentación escéptica y nihilista parecería con toda su fuerza; sucumbir a ella equivaldría, sin embargo, a abdicar definitivamente de la apuesta inicialmente realizada. Las páginas que siguen tratan de esta cuestión al hilo de los problemas que en las sociedades altamente desarrolladas surgen alrededor de las cuestiones planteadas en torno a la técnica y a los problemas de legitimación.

Según Habermas desde el último cuarto de siglo XIX se han hecho apreciables en los países con economías capitalistas desarrolladas las dos tendencias siguientes: a) un crecimiento del intervencionismo estatal en orden a asegurar la estabilidad del sistema, y b) una creciente interdependen-

dencia entre investigación y técnica que ha hecho de la ciencia la primera fuerza productiva.

En la medida que el proceso económico se regula por medio del intervencionismo estatal el marco institucional de la sociedad se repolitiza: la política ya no puede ser considerada como un mero fenómeno superestructural. Sistema político-administrativo y sistema económico no guardan, pues, en los capitalismoes estatalmente intervenidos la relación que la teoría marxiana había determinado como relación entre base y superestructura. En consecuencia, la mencionada repolitización obliga a replantearse la teoría crítica de la sociedad que ya no puede adoptar la forma, como en tiempos de Marx, de crítica de la economía política. Crítica de la economía política, según Marx, era teoría de la sociedad burguesa sólo como crítica de la ideología. Pero en la medida en que la ideología, típica del capitalismo liberal, del «cambio justo» se derrumba, el sistema de dominio ya no puede ser criticado inmediatamente sobre la base de las relaciones de producción: el nuevo poder, que es de naturaleza política, requiere una nueva legitimación.

Ahora bien, puesto que el proceso de intercambio de mercancías está ahora estatalmente organizado y es controlado por un poder estatalmente institucionalizado, la legitimación ya no puede descansar en un orden apolítico, esto es, en las mismas relaciones de producción. En esta medida se renueva las exigencias de las sociedades pre-capitalistas en pro de una legitimación directa; la historia, sin embargo, no corre en vano: es imposible volver a un poder político inmediato en la forma tradicional de legitimaciones sobre la base de tradiciones culturales que ya han sido desautorizadas. «Darum tritt an die Stelle der Ideologie des freien Tausches eine Ersatzprogramm, die an den sozialen Folgen nicht der Institution des Marktes, sondern einer der Dysfunktionen der freien Tauschverkehrs kompensierenden Staatstätigkeit orientiert ist. Sie verbindet das Moment der bürgerlichen Leistungsideologie (...) mit der Garantie von Wohlfahrtsminima, der Aussicht auf Sicherheit des Arbeitsplatzes sowie der Stabilität des Einkommens»¹.

En la medida en que la función del Estado se dirige hacia la estabilidad y crecimiento del sistema económico, la política adopta un carácter negativo: su tarea será evitar riesgos y disfuncionalidades; estará, por tanto, orientada no hacia la realización de metas prácticas, sino hacia la solución de cuestiones técnicas. Es así que el intervencionismo estatal exige una despolitización de la masa de la población. En efecto, mientras que tanto la política de «viejo estilo» como la ideología de la sociedad burguesa hacían referencia a cuestiones prácticas y, en esta medida, tocaban el polo de las relaciones definidas en virtud de la interacción, la adopción

¹ HABERMAS, J.: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1981, pp. 76-77.

del programa sustitutorio, en tanto que orientado técnicamente obliga a recusar toda discusión pública en la medida en que ésta puede hacer cuestionable el mismo marco que define (ideológicamente) las tareas como técnicas. De ahí la necesidad de la despolitización. Sin embargo, valga la redundancia, las cuestiones prácticas siguen siendo prácticas; por ésto, la cuestión que el programa sustitutorio plantea es la siguiente: ¿cómo hacer plausible a la misma masa de la población tal despolitización, precisamente cuando el marco institucional conoce una repolitización creciente? Marcuse podría responder: haciendo que ciencia y técnica adopten también el papel de una ideología.

Marcuse, en efecto, sostiene la tesis del carácter «político» de la ciencia y de la técnica: el apriori tecnológico bajo el que se ha desarrollado la ciencia moderna, desde Galileo hasta nuestros días, es un apriori político en tanto que la transformación de la naturaleza implica cambios en lo que se refiere al hombre y a la sociedad. El proceso de cuantificación y matematización de la naturaleza «ha separado la verdad del bien, la ciencia de la ética»², situación que lejos de fundamentar una supuesta neutralidad de la ciencia y de la técnica, lo que hace es proyectar un 'mundo'³ caracterizado por la absolutización de lo rentable, de lo calculado y calculante, de lo que asegura un dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. «Nicht erst ihre Verwendung, sondern schon die Technik ist Herrschaft (über die Natur und über den Menschen), methodische, berechnete und berechnende Herrschaft»⁴. Dominio que conceptúa Marcuse como opresor y totalitario. Para Marcuse racionalidad tecnológica significa lógica de la dominación. La conexión interna entre estos dos conceptos la ha desarrollado Marcuse en su trabajo «Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber».

De acuerdo con Weber, por dominación debe entenderse «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas»⁵. Toda dominación intenta persistir; para lograrlo no basta con invocar motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores, sino que ha de procurar y fomentar la creencia en su legitimidad. Dominación y legitimación, pues, son términos que es-

² MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona 1981, p. 146.

³ Idem p. 154.

⁴ MARCUSE, H.: «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers» in *Kultur und Gesellschaft* B. 2, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1965, p. 127; Cfr. también *El hombre...*, pp. 185-187: «Los principios de la ciencia moderna fueron estructurados a priori de tal modo que pueden servir como instrumentos conceptuales para un universo de control productivo expansivo (...). El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza (...). Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura».

⁵ WEBER, M.: *Economía y sociedad F.C.E.*, México 1979, p. 43; Cfr. también Idem p. 699.

tán mutuamente interrelacionados entre sí: toda dominación que tenga interés en perpetuarse deberá presentarse como dominación legítima. De aquí que Weber pueda distinguir las clases de dominación según sus pretensiones típicas de legitimidad⁶. Y según Max Weber hay tres tipos puros de dominación legítima: de carácter racional, de carácter tradicional, de carácter carismático. En este momento nos interesa tomar en consideración al primero de estos tres tipos de dominación legítima «en el que se obedecen las *ordenaciones impersonales* y objetivos legalmente estatuidos y las *personas por ellas designadas* en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia»⁷. La forma más acabada de dominación de carácter racional es, de acuerdo con Weber, la dominación burocrática.

De la disquisición weberiana nos interesa, en primer lugar, dilucidar el concepto de racionalidad que maneja; un concepto de racionalidad que sólo ha sido alcanzado —entiéndase este «alcanzar» de la forma más neutral posible— en occidente⁸, que ha sido condición necesaria, si bien no suficiente, para la configuración de formas capitalistas de producción, y que, indiferente al hecho de su corrección o incorrección, decide nuestro futuro. Weber es claro; nos encontramos ante la forma más racional de ejercerse una dominación en los siguientes sentidos: «en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y para los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados»⁹. Este «racionalismo de la burocracia» se halla al servicio de la penetración del «racionalismo» en ámbitos cada vez más extensos; Weber señala dos: en primer lugar, la burocratización impulsa la evolución hacia la ob-

⁶ Idem p. 170. Nótese que Weber intenta analizar el concepto de legitimación al margen de lo que pudieran ser sus particulares tomas de posición políticas. Weber, presunto investigador neutral, observa que todo dominio que desee persistir debe legitimarse de algún modo: «La legitimidad de un orden de dominación se juzga por la *creencia* de legitimidad por parte de quienes están sujetos a ella». (HABERMAS, J. «Problemas de legitimación en el Estado moderno» en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus 1981, p. 265). Esto es, no interesa tanto la legitimidad como aquello que se (auto) pretende tal, independientemente de que tal pretensión se apoye o no en «buenas razones». Sin embargo, piensa Habermas, «la legitimidad, la creencia en la legitimidad y la predisposición a acatar un orden legítimo tienen algo que ver con la motivación en base a 'buenas razones'». Ahora bien, esto nos fuerza a abandonar el papel de observador y a instalarnos en el de actor: «que las razones sean buenas razones es algo que sólo se puede establecer en la actitud performativa de quien *participa* en una argumentación no en virtud de la *observación* neutral de aquello que este o aquél participante en un discurso consideran como buenas razones». (Idem p. 266).

⁷ Idem p. 172.

⁸ Cfr. WEBER, M. «Introducción» a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona 1975.

⁹ *Economía y...* p. 178.

jetividad racional, hacia la humanidad profesional y especializada, en segundo lugar, la mencionada burocratización produce efectos sobre la educación y la instrucción, cada día más orientadas —como la dinámica de este concepto de racionalidad exige— hacia la enseñanza de especialidades¹⁰. Este concepto de racionalidad exclusivamente occidental, pues, no es algo que afecte tan sólo a la forma de organizar la administración, sino que desborda cualquier ámbito sectorial y se expande sobre las formas de vida en su totalidad. Nos acercamos así el segundo foco de nuestro interés que, por así decirlo, mira por un lado hacia los «pies» de este concepto de racionalidad y, por otro, hacia sus «manos». En efecto, como el mismo Weber indica sin dejar lugar a dudas: «la administración burocrática significa: dominación gracias al *saber*; éste representa su carácter racional fundamental y específico»¹¹. Como ya se desprende de los sentidos, que citábamos poco más arriba, en los que la dominación legítima de carácter burocrático legal es la más racional, entre este concepto de racionalidad y la ciencia, en tanto que ésta supone y presupone una matematización (calculabilidad) creciente de la experiencia y el conocimiento, existe una íntima vinculación. De hecho, desde una perspectiva histórica podría comprobarse que los procesos de surgimiento de la ciencia moderna y de configuración de formas burocráticas de administración corren paralelos. Por otra parte, la administración burocrática exige unos especialistas que la pongan en práctica: el funcionariado. Y de nuevo podrían señalarse aquí interesantes puntos de concordancia entre el científico pre-galileano y el funcionariado pre-burocrático, de un lado, y entre el científico moderno y el funcionario al servicio de una forma de dominación de carácter burocrático-legal; en el primer caso nos encontramos con puros empíricos, en el segundo con hombres que tienen cada día mayor preparación profesional y especialización en concordancia con la técnica racional de la vida moderna.

Ahora bien, cuando Weber caracteriza este concepto de racionalidad emparentándolo por un lado con el saber y, por otro, con el funcionariado tiene ante los ojos, a modo de modelo, las formas de administración que han acompañado a formas capitalistas de producción¹². Parece, pues, legítimo introducir la sospecha de que Weber está solapando «racionalidad occidental» y «razón económica del capitalismo» —a menos que se encuentren, en efecto, solapadas. De hecho, Weber indica que sólo en el Estado racional puede prosperar el capitalismo moderno y que tanto éste como aquel sólo pueden descansar en «una justicia y administración cuyo funcionamiento pueda calcularse racionalmente, por lo menos en principio, por normas fijas generales con tanta exactitud como puede calcular-

¹⁰ Cfr. *Idem* pp. 749 y ss.

¹¹ *Idem* p. 179.

se el rendimiento probable de una máquina»¹³. Ya sabemos que Weber se refiere a la administración burocrático-racional; por lo que concierne a la justicia piensa Weber en el derecho racional; el capitalismo «necesita un derecho con el que se pueda contar lo mismo que con una máquina; los puntos de vista religioso-rituales y mágicos no han de jugar en él papel alguno»¹⁴. De nuevo la comparación con la máquina, que en modo alguno es casual: la máquina, que posibilita la acumulación capitalista, constituye a la vez el modelo sobre el que se asienta la justicia y la administración que exigen la empresa capitalista y el Estado racional.

El concepto weberiano de racionalidad está moldeado sobre el modelo de la máquina. Y precisamente, por así decirlo, el «espíritu» de una máquina es doble: por un lado la calculabilidad de su rendimiento, por otro, su rentabilidad. Así, pues, si «racionalidad occidental» hace referencia a la calculabilidad, «razón económica del capitalismo» hace referencia a la rentabilidad. A la base de este doble concepto de racionalidad, que de un lado mira a la calculabilidad propia de la ciencia moderna y de otro a la rentabilidad característica de la empresa capitalista, nos encontramos con los procesos, de nuevo propios tanto de la ciencia como del capitalismo modernos, de abstracción en el sentido de una reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo: el concepto de razón que Weber analiza juega con una concepción de la racionalidad que es formal y universal; razón abstracta que sólo devendrá concreta en tanto que ejerza su dominio sobre los hombres y sobre la naturaleza.

«Abstrakte Vernunft wird konkret in der berechenbaren und berechneten *Herrschaft* über die Natur und über den Menschen. So enthüllt sich die von Max Weber visierte als *technische Vernunft*: Produktion und Transformation von Material (dinglichem und menschlichem) durch den methodisch-wissenschaftlichen, auf berechenbare Leistungsfähigkeit hin konstruierten *Apparat*, dessen Rationalität Dinge und Menschen, Fabrik und Beamtenbürokratie, Arbeit und Freizeit organisiert und kontrolliert»¹⁵. Ciencia y técnica, capitalismo y burocracia, funcionan como ins-

¹² Mucho se ha hablado, sobre todo en confrontaciones con Marx, del posible economicismo o antieconomicismo de Weber. Es cierto que Weber afirma que ni toda dominación se sirve del medio económico, ni toda dominación tiene fines económicos (Cfr. Idem p. 170). Pero, sin embargo, no es menos cierto que Weber constata que «...en la mayoría de sus formas, y justamente en las más importantes, ocurre hasta cierto punto que la manera de utilizar los medios económicos para conservar la dominación influye de un modo decisivo sobre la estructura de ésta. Además, la mayor parte de las comunidades económicas, y entre ellas justamente las más modernas e importantes, muestran una estructura de este tipo. Y, finalmente, la estructura de dominación por escasamente vinculada que se halle su peculiaridad económica, constituye casi siempre y en gran medida un factor económicamente importante y en cierta medida condicionado económicamente». (Idem pp. 695-696). Habría, pues, que saber con algo más de exactitud en qué medida.

¹³ Idem pp. 1061-62.

¹⁴ Idem p. 1050.

¹⁵ MARCUSE, H.: «Industrialisierung und...» p. 111.

trumentos de control y dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres.

De acuerdo con Marcuse, sin embargo, hay dos clases de dominio¹⁶: uno represivo y otro liberador. Marcuse sueña con una consumación/negación de la racionalidad tecnológica trocada en poder político que diera lugar a una nueva ciencia y a una nueva técnica dirigidas hacia la «promoción de arte de la vida»; en terminología habermasiana: en nuestro contacto con la naturaleza pasaríamos de la acción racional encaminada hacia la consecución de un fin a la interacción mediada simbólicamente. «Statt die Natur als *Gegenstand*, möglicher Verfügung zu behandeln, können wir ihr als *Gegenspieler* einer möglichen Interaktion begegnen»¹⁷.

Más adelante volveremos a ocuparnos de Marcuse; lo que ahora nos interesa destacar es que lo que, en definitiva, interesa a Habermas de este pensador es el intento de hacer del contenido político de la razón técnica el punto de partida analítico para una teoría de las sociedades tardo-capitalistas. Para Habermas, el problema de la ciencia y de la técnica es un problema político.

Vayamos con la segunda de las tendencias que mencionábamos al comenzar: la progresiva interdependencia entre ciencia y técnica que ha hecho de ellas la primera fuerza productiva. La presión institucional a aumentar la productividad del trabajo mediante la introducción de nuevas tecnologías siempre ha caracterizado al capitalismo, pero en su forma liberal las innovaciones dependían de descubrimientos esporádicos. «Das hat sich in dem Masse geändert, als die technische Entwicklung mit den Fortschritt der modernen Wissenschaften rückgekoppelt worden ist. Mit der Industrieforschung grossen Stils wurden Wissenschaft, Technik und Verwertung zu einem System zusammengeschlossen»¹⁸. Ciencia y técnica se convierten en la primera fuerza productiva, el progreso científico-técnico se convierte en una fuente independiente de plusvalía, mientras que la única fuente que tomó Marx directamente en consideración, la fuerza del trabajo, tiene cada vez menos importancia.

La ciencia se vincula transcendentalmente con el interés técnico; la nueva ciencia no pretende contemplar a la naturaleza, sino que procura un control y dominio efectivo de ésta¹⁹. en esta medida, el nexo entre progreso científico-técnico y progreso económico se torna evidente al extremo de que «progreso» pueda llegar a ser la categoría que define a todo una época²⁰. Precisamente la tarea del Estado intervencionista es evitar disfuncionalidades que atenten contra tal progreso; se ve obligado, pues,

¹⁶ Cfr. *El hombre...* p. 264.

¹⁷ HABERMAS, J.: *Technik und...*, p. 57.

¹⁸ Idem p. 79; Cfr. también *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires 1975, pp. 75-76.

¹⁹ Cfr. «Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts» in *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1978, pp. 341-343.

²⁰ Cfr. BURY, I.: *La idea de progreso*, Alianza Editorial, Madrid 1978.

a dirigir la economía y, en consecuencia, también aquellas instancias de las que depende el progreso de ésta. De hecho, es el Estado quien encarga gran parte de la investigación, sobre todo con fines militares, desde donde pasan las informaciones a la producción de bienes económicos.

En tanto que las fuerzas productivas estuvieron visiblemente ligadas a las decisiones racionales y a la acción instrumental, éstas podían ser comprendidas como potencial para un poder de dominio técnico creciente, pero no confundidas con el marco institucional en el que están empujadas. Ahora bien, el potencial de las fuerzas de producción ha tomado con la institucionalización del progreso científico-técnico una forma que hace retroceder en la conciencia de los hombres el dualismo entre trabajo e interacción, pues el cuasi-autónomo progreso de la ciencia y de la técnica aparece como la variable independiente de la que dependen las principales variables del sistema, esto es, las que guardan relación con el progreso económico. Surge así una perspectiva en la cual el desarrollo del sistema social parece estar determinado por la lógica del progreso científico-técnico. La política deberá, pues, obedecer a la legalidad inmanente de este progreso que parece crear exigencias objetivas. «Wenn sich dieser Schein aber wirksam festgesetzt hat, dann kann der propogandistische Hinweis auf die Rolle von Technik und Wissenschaft erklären und legitimieren, warum in modernen Gesellschaften ein demokratischer Willensbildungsprozess über praktische Fragen seine Funktionen verlieren und durch plebiszitäre Entscheidungen über alternative Führungsgarnituren des *Verwaltungs-personals* ersetzt werden 'muss'»²¹. La peculiaridad de esta ideología consiste en que aparta a la autoconciencia de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por modelo tecnocrático y cientifista.

Un ejemplo de tal modelo nos lo ofrece la moderna teoría de sistemas; ciertamente, una cosa es utilizar marcos cibernéticos con fines analíticos —contra lo que Habermas, en principio, no tendría nada que objetar— y otra muy diferente es establecer un sistema social dado según tal muestra como un «Mensch-Maschine-System»²², que es precisamente lo que hace la investigación sistémica —trasladar el modelo analítico al nivel de la organización social. En la teoría de sistemas el círculo funcional de la acción racional encaminada hacia la consecución de un fin absorbe a la acción comunicativa como tal.

²¹ HABERMAS, J.: *Technik und...*, p. 81.

²² Habermas entiende por «Mensch-Maschine-System» un sistema no sólo compuesto por máquinas, sino por realizaciones mecánicas y reacciones humanas. «Auf dieser Stufe scheint sich das Verhältnis von Mensch und Maschine übergangen. Der Mensch hat die Rolle des kontrollierten Einsatzes technischer Mittel abgegeben. Segmente menschlichen Verhaltens sind statt dessen auf die Ebene von gesteuerten Maschinenteilen herabgesetzt worden». «Praktische Folgen des...» p. 339.

Llegados a este punto resultará, sin lugar a dudas, esclarecedora una breve referencia a un aspecto de la polémica Habermas/Luhmann, pues Habermas ve en Luhmann un claro exponente de la ideología tecnocrática²³. Quizá pudiéramos centrarnos en torno al concepto de «sentido» que tanto uno como otro consideran fundamental. Para Luhmann el sentido es «una estrategia de conducta selectiva bajo la condición de alta complejidad»²⁴. Y piensa que es el mismo sistema el que actúa como estructura de sentido. Habermas, por el contrario, entiende que el sentido se constituye por medio de la interacción social a través del lenguaje: en la intersubjetividad reside, valga la redundancia, el sentido del sentido. De ahí que la principal acusación de Habermas al modelo luhmanniano sea la de monologismo²⁵. Metafóricamente —quizá no tan metafóricamente— podríamos decir que Luhmann entiende a la acción social en la perspectiva de un complejísimo computador centralizado, prodigio de la técnica, el cual, obviamente, no exige ni presupone ni diálogo ni discusión crítica. El trasfondo valorativo del que surge la posición de Habermas, por tanto también las raíces de su enfrentamiento con Luhmann, es sumamente distinto. Habermas parte, en efecto, de la supremacía del interés emancipativo; el núcleo de su explicación es el diálogo público y racional, por tanto, la exacta delimitación entre técnica y praxis, sin permitir que aquella invada las esferas que atañen a ésta.

Precisamente el potente holismo que postula la teoría general de sistemas atenta contra esta fundamental distinción; cabe, en efecto, sospechar que tras el isomorfismo entre sistemas lo que se oculta es una puerta abierta para el transvase indebido e ideológico de términos, categorías y modos de proceder del ámbito propio de la acción racional encaminada hacia la consecución de un fin al de la interacción. Y es que, por así decirlo, la teoría general de sistemas no deja de ser una especie de «reduccionismo» pero «por arriba», un intento, en suma, simétrico pero contrario a la *Aufbau* carnapiana. Es cierto que ya no se postulan átomos lógicos o cualesquiera otros elementos básicos a los que sería reductible todo lo que es significativo y con sentido en el mundo, pero se admiten «todos» o «totalidades» que muy bien pueden quedar —esta es una cuestión empírica— hipostasiados en sistemas de carácter netamente imperialis-

²³ Sobre la polémica Habermas/Luhmann cfr. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1971; también los tres tomos de suplementos: 1973, 1974 y 1975.

²⁴ Op. cit. p. 12.

²⁵ Lo propio de la acción instrumental y de la estratégica (ambas acciones medio-fin) es, frente a la acción comunicativa que exige el reconocimiento y la aceptación por al menos dos sujetos actuantes, su carácter monológico. A la base de esta argumentación habermasiana se encuentra la fundamental distinción entre trabajo e interacción. Con vistas a nuestros razonamientos posteriores nos interesa destacar qué trabajo e interacción son las dos dimensiones, interrelacionadas pero *distintas*, en las que se desarrolla la especie humana.

ta. En uno y otro caso subyace el ideal de la ciencia unificada. Y lo que hay que entender por ciencia no es menos claro en el caso del primitivo positivismo lógico que en el de la teoría general de sistemas, pues como el mismo Bertalanffy indica lo que hace que el estudio de «todos» y «totalidades» no sea una tarea de carácter metafísico es el desarrollo de nuevos conceptos, modelos y campos matemáticos²⁶.

Un sistema, en principio, «es un *modelo* de naturaleza general, esto es, una representación conceptual de ciertos caracteres más bien universales de entidades observadas»²⁷. Definición que de extremadamente neutral se hace extremadamente sospechosa. Hay una serie de elementos interrelacionados entre sí y relacionados con el medio ambiente²⁸ y estas relaciones e interrelaciones son susceptibles de expresión matemática: tal es el núcleo de la teoría general de sistemas. El sistema así definido es susceptible de una doble descripción, interna y externa. La descripción interna «define un sistema mediante un conjunto de n medidas, llamadas variables de estado. Analíticamente, su variación en el tiempo se expresa típicamente por un conjunto de n ecuaciones diferenciales simultáneas de primer orden»²⁹. La descripción externa supone que el sistema es una «caja negra», «la descripción se da en términos de inputs y outputs; consiste en general en funciones de transferencia que relacionan a los inputs y outputs»³⁰. Así pues, mientras que la definición interna es fundamentalmente estructural, la externa lo es funcional. En el primer caso se procura describir la conducta de los sistemas en términos de las variables de estado y de su interdependencia, en el segundo en términos de su interacción con el medio ambiente. La fundamental noción de «estabilidad» pone en contacto ambas descripciones, en la medida en que un sistema inestable puede hacerse asintóticamente estable gracias a la introducción de un controlador, que contrarresta la desviación del sistema con respecto al estado estable³¹.

²⁶ Cfr. BERTALANFFY, L. V.: «Historia y situación de la teoría general de sistemas» en *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Alianza Universidad, Madrid 1981, p. 39.

²⁷ Op. cit. p. 40.

²⁸ De acuerdo con Bertalanffy la teoría general de sistemas resuelve el dictum aristotélico de que el todo es más que las partes: el todo es las partes más sus interrelaciones.

²⁹ Idem p. 41.

³⁰ Idem p. 43.

³¹ Aparte de esta concepción general, Bertalanffy distingue otras dos ramas de la teoría general de sistemas, la «tecnología de sistemas» y la «filosofía de sistemas». La tecnología de sistemas nace de la constatación del hecho de la insuficiencia de las ramas tecnológicas tradicionales: la moderna tecnología desborda los planteamientos matemáticos clásicos y, por su misma complejidad, exige planteamientos sistémicos. La reorientación del pensamiento y de la concepción del mundo según el nuevo paradigma de «sistema» nos enfrenta con la ineludible necesidad de una filosofía de sistemas. Tal filosofía comprendería una ontología de los sistemas, una epistemología de sistemas y una teoría de los valores adecuada al nuevo universo sistémico. «Estas preocupaciones humanistas diferencian a la teoría general de

La teoría de sistemas, pues, es un instrumento mental destinado a captar y controlar la realidad. Lo que en estos momentos nos interesa destacar es el paso (de legitimidad dudosa) que se da entre la constatación de la existencia de un innegable isomorfismo entre distintos campos de la realidad y la construcción de modelos multidisciplinares válidos para todos los sistemas. No le falta, pues, razón a M. García-Pelayo³² cuando ve en la teoría general de sistemas, cuyos modelos básicos pueden aplicarse a los distintos campos de la realidad si van acompañados de las correspondientes especificaciones, la *philosophia prima* propia de nuestros días.

Una de las especificaciones de la teoría general de sistemas es la teoría de los sistemas políticos. La definición de sistema de Bertalanffy que hemos transcrito unas líneas más arriba puede adecuarse perfectamente a ese campo de la realidad que es la política. En efecto, la teoría de los sistemas políticos no plantea ninguna exigencia normativa en el terreno de la praxis política, sino que se limita a señalar que tras cualquier orden político, independientemente de cuál sea su contenido específico, podemos encontrar una estructura subyacente reductible a un modelo teórico; de nuevo, una excesiva neutralidad excesivamente sospechosa. La esfera política es vista como una «caja negra», describible en términos de intercambio de información dentro del sistema (relación del sistema con el ámbito intrasocietal) y entre éste y el medio ambiente (relación del sistema político con el ámbito extrasocietal: situación política internacional, crisis económicas transnacionales, etc.) y del control de la actividad del sistema con respecto al medio ambiente (retroalimentación)³³. Gráficamente:



Ciertamente el sistema político se adecúa al ambiente, pero este último, en virtud de los outputs que el sistema emite es en gran medida creación del mismo sistema. De este modo, es el propio sistema quien crea las condiciones de su estabilidad, seleccionando los inputs convenientes

sistemas, tal como la entiende el presente autor, de aquella que estudian los teóricos de sistemas con orientaciones mecanicistas, quienes, al hablar solamente en términos de matemáticas, feedback, tecnología y cosas por el estilo, dan pábulo al temor de que la teoría de sistemas es el último paso hacia la mecanización y devaluación del hombre, y hacia la sociedad tecnocrática». (Idem p. 49).

³² *Burocracia y tecnocracia*, Alianza Universidad, Madrid 1982, p. 45.

³³ Cfr. WIENER, N.: New York, Wiley 1948.

y emitiendo outputs ad hoc. De aquí que, excepto en la sumamente improbable posibilidad de que esté interesado en su propia autodestrucción, el sistema ha de renunciar a toda transformación de la sociedad que no sea funcional para el mantenimiento del status y ha de inhibir o reprimir toda acción o iniciativa social que lo ponga en riesgo, con lo cual «paralelamente al carácter asocial del sistema político se manifiesta el carácter apolítico del sistema social y económico»³⁴. Diagnóstico éste coincidente con el de Habermas: lo propio del Estado tecnocrático es la despolitización de la masa de la población. La teoría de los sistemas políticos está al servicio de este fin, es un instrumento técnico destinado a la manipulación tecnológica de la política. Por decirlo con otras palabras: a la base de la teoría de los sistemas políticos se encuentra el intento de apartar a la política de las cuestiones prácticas.

Ciertamente, esta intención tecnocrática no se ha realizado cabalmente en ningún lado; sirve, sin embargo, como ideología de la nueva política orientada hacia cuestiones técnicas y recusadora de las prácticas; y de otro lado se corresponde con ciertas tendencias que de hecho están llevando a la erosión del marco institucional en las sociedades altamente industrializadas.

Para algunos autores, sin embargo, no podemos extrapolar el sueño sistémico de un mundo cada vez más y más regido por máquinas; en tanto que la dirección y medida del progreso técnico pueda ser determinada por el hombre, la creciente complejidad técnica será sólo expresión del alto grado de eficiencia alcanzado, que nos libera de trabajos físicos y de riesgos. Para esta perspectiva, pues, no está justificada una interpretación pesimista del progreso científico-técnico; Habermas propone llamarla «interpretación liberal de la técnica»³⁵. Una teoría del progreso técnico, sin embargo, no puede limitarse al análisis de los medios técnicos, sino que, como ya hemos visto y quizá tengamos ocasión de volver a ver, hoy en día en día ciencia, técnica, industria, ejército y administración son elementos que se estabilizan mutuamente y cuya interdependencia crece. «La interpretación conservadora de la técnica»³⁶ enlaza con este hecho. De esta interpretación cabe una lectura en clave biológica: el progreso técnico seguiría su dirección sin directivas ni desde «arriba» ni desde «abajo», como si se tratara de un proceso natural. Así, por ejemplo, para A. Gehlen³⁷ que entiende el nacimiento de la técnica moderna como continuación del proceso natural de evolución del hombre. Progreso técnico y marco institucional se funden en un proceso metabiológico que produ-

³⁴ NARR, W. D.: *Theoriebegriffe und Systemtheorie*, Stuttgart 1971, p. 180.

³⁵ «Praktische Folgen des...» p. 339.

³⁶ Idem p. 341.

³⁷ Cfr. GEHLEN, A.: «Über kulturelle Evolutionen» in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964; también «Anthropologische Ansicht der Technik» in *Technik im technischen Zeitalter*.

ce una estabilización antropológica. el progreso técnico se cumple en el marco institucional, «aber diese beiden Elemente, nämlich technischer Fortschritt und institutioneller Rahmen, sind in Gehlens Vorstellung eines metabiologischen Vorgangs eigentümlich verschmolzen. Es bedarf nur eines einzigen Schrittes, um diesen ganzen Prozess wiederum auf eine der beiden Dimensionen zu verkürzen»³⁸, que es precisamente lo que va a hacer H. Schelsky³⁹. Para él este proceso metabiológico obedece a las leyes inmanentes del progreso científico-técnico. A la sociedad tecnificada corresponde un Estado tecnocrático que supera las formas tradicionales de dominio político en una «administración total»: el dominio sobre las personas se diluye no en una administración sobre cosas, pero sí en una administración científica de relaciones cosificadas. Esta «interpretación tecnocrática» presupone que el progreso científico-técnico se realiza, por así decirlo, automáticamente. Habermas niega que este sea el caso, pero considera correcto en esta interpretación el hecho de que señala acertadamente cómo la evolución fáctica ha conducido a una fusión entre trabajo y marco institucional, entre administración y ciencia, técnica, industrial y ejército.

El problema, pues, residirá en saber si este innegable proceso obedece o no a una necesidad objetiva. Schelsky y Gehlen piensan que sí, Marcuse también. El concepto marcusiano de una sociedad técnica es, piensa Habermas, ambiguo: de un lado, las fuerzas técnicas de producción están insertas en lo que Marx había llamado relaciones de producción, pero de otro, la misma técnica deviene en relación de producción. Esta ambigüedad determina que Marcuse conceptúe la vinculación entre técnica y dominio político opresor y totalitario como algo ineludible. En esta medida, la liberación de tal dominio implica la destrucción de la técnica actual y la creación de una nueva técnica y una nueva ciencia revolucionadas y dirigidas, como decíamos algo más arriba, hacia la promoción del arte de la vida. Habermas no puede aceptar una solución tan, por decirlo suavemente, «fantasiosa»; «Marcuses Verneinung der Technik und die Idee einer Neuen Wissenschaft bleiben, nach seinen eigenen Maßstäben, abstrakt. Wir sehen für den institutionalisierten Fortschritt von Wissenschaft und Technik, ihrer Struktur nach beurteilt, nirgendwo eine funktional gleichwertige Alternative»⁴⁰. Marcuse ha aceptado inconscientemente lo que pretendía criticar: la ideología de los tecnócratas, esto es, la concepción que hace del progreso técnico un proceso autónomo, libre de toda determinación por parte del marco institucional —que esta ideología sea vista negativamente no obsta para que continúe siendo una ideología.

Habermas, pues, acepta la idea de Schelsky acerca de la fusión entre

³⁸ «Praktische Folgen des...» p. 344.

³⁹ Cfr. SCHELSKY, H.: *El hombre en la civilización científica*, Sur. Buenos Aires.

⁴⁰ «Praktische Folgen des...» p. 348.

técnica y marco institucional y la de Marcuse acerca de la función ideológica que asumen ciencia y técnica en orden a legitimar las actuales relaciones de poder, pero no acepta que exista una vinculación necesaria entre aquella y éste —es esta vinculación, conceptuada como nexo necesario, lo que determina lo ideológico de la ciencia y la técnica y del Estado tecnocrático en tanto que presupone la ocultación de la diferencia entre acción instrumental e interacción. Frente a los sustentadores de la ideología tecnocrática Habermas considera que el enfrentamiento del hombre con la naturaleza es un marco transcendental que condiciona los mismos procesos de autoconstitución y conservación de la especie humana, en tanto que éstos están ligados al intercambio con la naturaleza mediante el trabajo —la técnica, pues, en modo alguno es obvia.

Sin embargo, para Habermas la conciencia tecnocrática es menos ideológica que todas las ideologías pasadas, «denn es hat nicht die opake Gewalt eine Verblendung, welche Erfüllung von Interessen nur vorspiegelt»⁴¹. Pero es la ideología hoy dominante, que hace de la ciencia un fetiche imperialista y monopolista y que es mucho más abarcadora que las ideologías de tipo antiguo, porque con el encubrimiento de las cuestiones prácticas no sólo justifica el interés parcial de dominio de una clase determinada y sojuzga la necesidad de emancipación del lado de otra clase, sino que choca con el interés emancipativo de la especie como tal. La conciencia tecnocrática no es ninguna fantasía racionalizada, ninguna ilusión en sentido freudiano, «in dem Zusammenhang von Interaktionen, sei es vorgestellt oder konstruiert und begründet wird»⁴².

En dos puntos se diferencian entre sí la antigua y la nueva ideología: por un lado, el capital no fundamenta hoy en día, por su ligazón con un modo de distribución político que asegura la lealtad de las masas, una explotación y una opresión incorregibles; de este modo, la conciencia tecnocrática no puede descansar, como era el caso en ideologías anteriores, en una represión colectiva. Por otro lado, la lealtad de las masas sólo puede ser conseguida atendiendo a las necesidades privadas; en tal caso, la interpretación de las realizaciones en las que el sistema se justifica no puede ser en principio política: descansa inmediatamente en la asignación, neutral por lo que concierne a su utilización, de dinero y de tiempo libre, mediatamente en la justificación tecnocrática de la exclusión de cuestiones prácticas. En dos palabras: la nueva ideología se diferencia de las anteriores por el hecho de que separa los criterios de justificación de la organización de la vida en común, esto es, de las regulaciones normativas, de la interacción en general; en esta medida los despolitiza y en lugar de ésto los fija en un sistema subordinado de acción racional encaminada hacia la consecución de un fin.

⁴¹ «Technik und...» p. 88.

⁴² Idem p. 89.

Según A. W. Gouldner⁴³, Habermas ha exagerado las discontinuidades entre las antiguas ideologías y la nueva conciencia tecnocrática. Quizá esto se deba —piensa Gouldner— a que Habermas ha estudiado el positivismo, principal valedor de la ideología tecnocrática, como una filosofía y una epistemología, pero no como un movimiento social. El positivismo fue un proyecto para la reconstrucción social de La Francia postrevolucionaria, proyecto que iba a quedar legitimado en virtud de la autoridad de la ciencia, cuyas afirmaciones, verdaderas en tanto que científicas, en modo alguno podrían ser puestas en duda; se suscitaría de este modo un consenso generalizado. La sociedad naciente, pues, proclamó desde sus mismos comienzos postrevolucionarios una legitimación científico-tecnocrática con valor e intención, en sentido estricto, religioso. Esta perspectiva religiosa ha sido totalmente abandonada por la nueva ideología tecnocrática. «Pero esto no equivale a decir —advierte Gouldner⁴⁴— que la forma reciente de conciencia tecnocrática no se ha despojado realmente de ilusiones y fantasías. La conciencia tecnocrática ya no estructura éstas en formas religiosas. La ilusión adopta la forma de una conciencia ingenua infantil y adolescente en su ansia reprimida de una asociación con un poder ilimitado. El poder científico y tecnológico sirve en parte como el símbolo secularizado de la potencia ilimitada y la unificación cósmica que antaño ofrecía la religión. La ciencia y la tecnología asumen el carácter de una panacea, la fantasía es que, con tiempo suficiente, todos los problemas se rendirán a ellas». Gouldner entiende que esto es ideología en el sentido clásico marxiano del término: obscurecimiento y deformación de la verdadera realidad.

Existe, pues, una línea de continuidad pero que queda truncada por los procesos de secularización. Y aquí precisamente reside el problema en la medida en que la pérdida del elemento religioso implica la pérdida de un elemento que hace referencia a las relaciones sociales definidas en virtud de la interacción, por tanto la recusación de las cuestiones prácticas con la consiguiente eliminación de las diferencias entre praxis y técnica⁴⁵. «Das positivistische Gemeinbewusstsein setzt das Bezugssystem der umgangssprachlichen Interaktion, in dem Herrschaft und Ideologie unter Bedingungen entstellter Kommunikation entstehen und reflexiv auch

⁴³ Cfr. *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Alianza Universidad, Madrid 1978, pp. 319 y ss.

⁴⁴ *Idem* p. 321.

⁴⁵ Habría, pues, que estudiar con más detenimiento en qué medida estos procesos de secularización implican una ruptura entre la antigua y la nueva conciencia tecnocrática, sobre todo si pensamos con Habermas que lo específicamente ideológico de la nueva conciencia tecnocrática no es la elaboración de ilusiones en sentido freudiano, sino el hecho de que estas ilusiones escamotean el interés práctico tras el técnico. De aquí nacería otra diferencia fundamental entre ambas conciencias tecnocráticas, la ya citada de que la nueva ideología no afecta sólo a una clase social sino al interés emancipativo de la especie como tal.

durchschaut werden können, ausser Kraft. Die Entpolitisierung der Masse der Bevölkerung, die durch ein technokratisches Bewusstsein legitimiert wird, ist zugleich eine Selbstobjektivierung der Menschen in Kategorien gleichermaßen des zweckrationalen Handelns wie des adaptativen Verhaltens: die verdinglichten Modelle der Wissenschaften wandern in die sozioculturelle Lebenswelt ein und gewinnen über das Selbstverständnis objektiver Gewalt. Der ideologische Kern dieses Bewusstseins ist *die Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik* —eine Spiegelung, aber nicht der Begriff, der neuen Konstellation zwischen dem entmachteten institutionellen Rahmen und den verselbständigten Systemen zweckrationalen Handelns»⁴⁶. La conciencia tecnocrática oculta el interés práctico tras el interés por ampliar la esfera del control técnico; viola de este modo un interés que inhiere en una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural, a saber: del interés «auf die Erhaltung einer intersubjektivität der Verständigung, ebenso wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation».

Habermas ve en la reflexión de Nietzsche sobre el nihilismo el intento de «rescatar el fundamento que posibilite una visión orientadora del obrar»⁴⁷, negado por la conciencia tecnocrática. En efecto, de la progresiva científización del universo y de todo lo que contiene el universo, con el consiguiente repliegue de saberes de tipo filosófico y mítico-religioso aún referidos en cierto modo a la interacción, se sigue no un saber normativo, sino un saber técnicamente utilizable.

Nietzsche en su crítica a la autoconcepción objetivista de la ciencia sustituye la pregunta kantiana, «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?», por esta otra, «¿por qué es necesaria la fe en tales juicios?»: no es que lo que tenemos por verdadero sea verdad, sino que más bien al contrario son verdad aquellas ficciones que la necesidad práctica de la reproducción de la vida nos fuerza a tener por verdaderas. «La fe en la verdad de los juicios sintéticos a priori se reduce a *estimaciones de valor*: nosotros preferimos en cada caso la simbólica que mejor corresponde a la tarea de aseguramiento de la existencia y, por tanto, de ampliación de nuestro dominio técnico sobre la naturaleza. La categoría de la estimación de valor arrastra el lastre de un concepto revisado de lo transcen-

⁴⁶ HABERMAS, J.: *Technik und...*, pp. 90-91.

⁴⁷ *Idem* p. 91.

⁴⁸ «La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche» en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Tecnos, Madrid 1982, p. 34. Según Habermas, Nietzsche percibió claramente que existe una vinculación inmanente entre conocimiento e interés, esto es, que las normas del conocimiento y las normas de obrar se encuentran íntimamente interrelacionadas entre sí y que, en principio, no se dejan separar las unas de las otras sino a costa de la paralización científicista de la praxis. Que Nietzsche pensara o no en esta problemática cuando realiza su reflexión sobre el nihilismo es ciertamente indiferente, pues lo que interesa a Habermas, aun forzando los textos —procedimiento éste, por otra parte, de rancio abolengo filosófico— es encontrar un interlocutor válido a cuyo hilo elaborar su crítica de las sociedades tecnocráticas.

dental. Nietzsche concibe los juicios sintéticos a priori como juicios de valor»⁴⁹. Ahora bien, si los juicios sintéticos a priori, esto es, los juicios de la ciencia, son considerados como juicios de valor su «verdad», si se nos permite seguir empleando este concepto, ya no vendrá dada por una supuesta correspondencia con los hechos, sino porque han acreditado su eficacia frente a la necesidad práctica de la reproducción de la vida⁵⁰. Nietzsche no infiere de aquí la inutilidad del concepto de verdad como correspondencia, sino la inutilidad del mismo concepto de verdad: sustituye la verdad de los enunciados por la fe subjetiva en la verdad de los enunciados. Habermas no cree necesaria esta «consumación» del nihilismo —ni la cree necesaria ni le está permitida—, sino que propone una teoría de la verdad como consenso. Debemos, en efecto, abandonar la pretensión de validez absoluta que subyace a la investigación kantiana; sin embargo —afirma Habermas— «tales juicios, al haber surgido por obra del interés —que guía el conocimiento— de la autoafirmación de un sujeto específico contingente, tienen el *status* de reglas originadas subjetivamente, de ficciones, que podrán ser inmediatamente reducidas a nuestra capacidad peculiar de simbolización (...) aun cuando, obviamente, dicho *status* es el de ficciones corroboradas en la historia de la especie. Pues precisamente conforme a la medida de tales ficciones, que han sido sedimentadas lingüísticamente, es objetivada la realidad de modo tal, desde el punto de vista de su provechosa explotación, que resulta posible adquirir y acumular los enunciados empíricos intersubjetivamente válidos, de comprobada utilidad técnica (...). El mundo que nosotros constituimos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie, una perspectiva que depende además contingentemente del determinado equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que le circunda. Pero no por eso es arbitrario»⁵¹.

Las conclusiones nihilistas de Nietzsche surgen en virtud de su propia inserción en el ángulo determinado por la misma ciencia moderna. La existencia de la ciencia moderna es condición de posibilidad de la crítica nietzscheana: Nietzsche comparte con el positivismo el concepto de ciencia. Sólo las informaciones que se corresponden con los criterios de los resultados de las ciencias experimentales pueden ser considerados como conocimiento en sentido estricto. Cualquier otra interpretación «no-científica» (en el sentido positivista de ciencia), una interpretación, por tanto, «práctica», que permite orientar la acción y justificar las normas, pierde su credibilidad en la misma medida «als eine objektivierte Natur in

⁴⁹ Idem p. 50. Como Habermas indica, esto sólo quiere decir que «las realizaciones, constitutivas del mundo, del aparato categorial contenido en el lenguaje hay que considerarlas como surgidas bajo condiciones empíricas». Sobre estas cuestiones cfr. LORENZ, K. *La doctrina kantiana del apriori a la luz de la biología contemporánea*, Teorema (en prensa).

⁵⁰ Cfr. HABERMAS, J.: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1979, p. 359.

⁵¹ «La crítica nihilista del...» p. 55.

ihren kausalen Zusammenhängen erkannt und der technischen Verfügungsgewalt unterworfen wird»⁵². Sólo desde esta perspectiva —que Habermas considera errónea— es adecuada la consumación nietzscheana del nihilismo.

Es precisamente la adhesión de Nietzsche al concepto positivista de ciencia lo que, de un lado, como hemos visto, le lleva al nihilismo y, de otro, impide interpretar sus análisis en la dirección —según Habermas correcta— de un pragmatismo determinado lógico —transcendentalmente. Habermas, decíamos, propone una teoría de la verdad como consenso⁵³ una teoría, por tanto, que se asienta sobre la dimensión pragmática de la comunidad de argumentación. Condición de posibilidad de la ciencia es, pues, la argumentación y las normas éticas básicas que la posibilitan: todos han de poder argumentar y todo ha de ser susceptible de argumentación.

Tampoco Marx consiguió zafarse del «imperialismo» de la ciencia; en efecto, lo ideológico es visto como pseudo-ciencia. La economía política es ideológica porque pretende enmascarar un conjunto de proposiciones que justifican el dominio de una clase sobre otra con el ropaje de la pretensión de cientificidad: la ciencia clásica reflejada en los espejos cóncavos da la ideología —especie de ciencia esperpéntica. Marx, pues, al igual que Nietzsche, no logró liberarse del concepto positivista de ciencia. Sin embargo, tanto el pensamiento de uno como el del otro tienen una increíble fuerza crítica: el apego a lo científico que se esconde en el transfondo de ambos tenía en la época del capitalismo liberal fuerza como ilustración; en el capitalismo estatalmente intervenido por el contrario, son la misma ciencia y técnica las que han adoptado funciones ideológicas —constituye de este modo una especie de «anti-ilustración». Completando los términos de esta paradójica ecuación bien podríamos decir que si en capitalismo tardío ciencia y técnica han asumido tareas ideológicas, lo ideológico (en cuanto pseudociencia en relación con el concepto positivista de ciencia) puede tomar sobre sí tareas liberadoras. Esta conclusión parece inevitable a menos de establecer la identidad entre ciencia e ilustración; en tal caso en nuestros días, lo científico sería ideológico y lo ideológico sería científico. Pero este modo de ver la cuestión, frente al innegable corpus de logros científicos y soluciones científicas que constantemente tenemos ante nuestros ojos, parece ser excesivamente estipulativo y ciertamente ad hoc. Que la ciencia adopte tareas ideológicas no quiere decir que deje de ser ciencia. Otra salida a este dilema, a la que ciertos pensadores críticos respecto de la no con excesiva precisión llama filosofía analítica son especialmente proclives, se nos ofrece, a saber: ampliar/destruir el concepto positivista de ciencia. Justa es esta opción, pero cabría sospechar que en su transfondo se esconde un amor sospechoso al

⁵² *Erkenntnis und...*, p. 354.

⁵³ Cfr. «Wahrheitstheorien» in *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske & Pfullingen 1973.

concepto de «ciencia», un temor injustificado para un pensamiento que se reclama crítico a quedar descolgado del tren de la ciencia. Pues ¿si la ciencia y la técnica son opresoras y totalitarias qué sentido tiene reclamar para sí mismo tal categoría saliéndose por la tangente de la mencionada ampliación/destrucción? Quizá sea el temor al escepticismo lo que dibuje el transfondo de estas cuestiones.

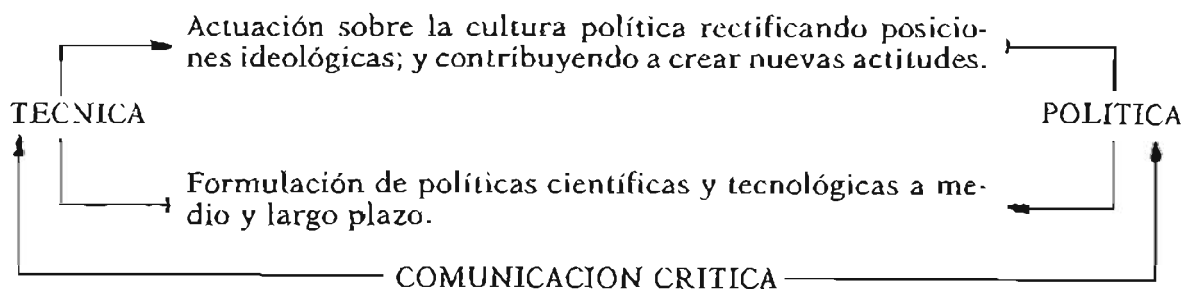
Aceptemos por un momento la igualdad entre ciencia y conocimiento estricto; la ciencia es, al modo marcusiano, opresora y totalitaria, luego el conocimiento estricto será igualmente opresor y totalitario. Podemos, entonces, hacer dos cosas: a) afirmar que no sólo la ciencia es conocimiento estricto, quedaría así un conocimiento estricto apto para tareas liberadoras; b) aceptar la igualdad anterior y afirmar que el conocimiento liberador no lo es en sentido estricto, no es «ciencia». El fantasma del escepticismo se cierne sobre la segunda de estas posibilidades. De aquí que el diálogo con Nietzsche sea especialmente fructífero: Habermas reflexiona sobre el nihilismo nietzscheano con objeto de evitar un escepticismo que, desde nuestras propias coordenadas históricas y sociales, resulta imposible e inaceptable para un pensamiento que ha apostado en favor de la emancipación. Habermas, es obvio, se adhiere a la primera de las anteriores posibilidades: no sólo la «ciencia» es conocimiento estricto, queda un saber estricto apto para funciones liberadoras⁵⁴. De estas dos proposiciones la fundamental es la segunda; es la que pone las condiciones para la elucidación de la primera: no porque la ciencia no sea el único saber estricto queda un espacio para un conocimiento estricto apto para funciones liberadoras, sino que porque hay un conocimiento estricto apto para tareas liberadoras, las opresoras y totalitarias ciencia y técnica no son el único conocimiento estricto. ¿Hasta qué punto, pues, todo el constructo teórico habermasiano no obedecería al intento de evitar un escepticismo imposible desde un punto de vista político? Nietzsche, al estar desprovisto de esta intencionalidad política se atrevería a ir más allá de Habermas, cuyo transfondo político-valorativo plantea exigencias a las que deberá doblegarse el análisis crítico de la ciencia y de la técnica en el marco de capitalismo estatalmente intervenidos. El problema, tanto el de la ciencia y el de la técnica como el de su crítica, es un problema político.

Deberemos, pues, ver con algo más de atención cuál es la relación que existe entre ciencia y política⁵⁵. La confrontación weberiana entre el dominio de los funcionarios y la dirección política sirve a la estricta separación entre las funciones de los expertos en materias científicas y técni-

⁵⁴ Este conocimiento bien pudiera ser el filosófico, en tanto que «guarda e intérprete» de la racionalidad. Cfr. HABERMAS, J. «La filosofía como guarda e intérprete» en *Teorema*, vol. XI/4, Valencia 1981, pp. 247-267.

⁵⁵ Cfr. «Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung» in *Technik und...*, pp. 120-145.

cas y los políticos. Estos últimos se sirven del saber técnico (la técnica como *ancilla politicae*), pero por encima de ello la praxis de la autoafirmación y dominio descansa en la imposición interesada de una voluntad ya decidida: en último extremo, pues, la acción política no se deja fundamentar racionalmente, sino que, más bien, realiza una decisión entre valores y creencias concurrentes. Contrario a este modelo decisionista es el modelo tecnocrático: en él el político queda restringido a ser mero órgano ejecutor de lo previamente establecido por la intelligentsia tecnocrática. Este modelo, enfrentado con las cuestiones prácticas o bien las niega, o bien recae en un decisionismo (de signo tecnocrático). De aquí que también se haya propuesto para dar cuenta de los procesos de cientificación de la política un modelo decisionista ampliado: el campo de juego de las puras decisiones está limitado por las tecnologías y estrategias que están al servicio del político, pero dentro de esta esfera restringida es de nuevo el decisionismo quien tiene la palabra. Frente a los modelos decisionista y tecnocrático se erige el pragmatista: en él ni el experto es, como ocurría en el tecnocrático, el soberano frente al político que queda fácticamente sometido a la presión de las informaciones técnicas y científicas y sólo ficticiamente decide, ni los políticos, como presupone el modelo decisionista, poseen un ámbito particular en el que las cuestiones prácticas pueden ser resueltas por medio de puros actos de voluntad. «Vielmehr scheint eine wechselseitige Kommunikation derart möglich und nötig zu sein, dass einerseits wissenschaftliche Experten die Entscheidung fallender Instanzen 'beraten' und umgekehrt die Politiker die Wissenschaftler nach Bedürfnissen der Praxis 'beauftragen'»⁵⁶. En este modelo, de un lado, el desarrollo de nuevas técnicas y estrategias es gobernado por el horizonte explícito de las necesidades y de las interpretaciones históricamente determinadas de tales necesidades, por tanto, por un sistema de valores, pero, por otro lado «werden diese in Wertsystemen gespiegelten gesellschaftlichen Interessen ihrerseits durch Prüfung an technischen Möglichkeiten und strategischen Mittel ihrer Befriedigung kontrolliert»⁵⁷. Característico del modelo pragmatista es, pues, la comunicación (y conviene subrayar esta palabra, comunicación) crítica entre el político y el científico de acuerdo con el siguiente esquema:



⁵⁶ Idem p. 127.

⁵⁷ Idem p. 127.

De acuerdo con Habermas de los tres modelos anteriormente citados sólo el pragmatista hace referencia necesariamente a la democracia. En el modelo decisionista la función del público queda reducida a legitimar plebiscitariamente al grupo de dirigentes que deciden, pero las decisiones mismas quedan fuera del alcance del público; lo que en modo alguno salta a la arena de la discusión pública y racional es el mismo modelo decisionista. En el modelo tecnocrático lo que importa es el grado de preparación y cualificación, la competencia, de los expertos. En caso, por así decirlo, de «empate» sería indiferente qué grupo accediera al poder. «Eine technokratische Verwaltung der industriellen Gesellschaft macht jede demokratische Willensbildung gegenstandslos»⁵⁸.

Muy al contrario, piensa Habermas, acaece en el modelo pragmatista, pues en él la comunicación entre los expertos y las instancias de decisión (*Entscheidung*) política, que determina en la misma medida la dirección del progreso técnico a partir de la autocomprensión sobre la base de las oportunidades de liberación técnicamente posibilitadas, debe estar enlazada con los intereses sociales y orientaciones de un mundo-de-vida social dado. La conclusión es obvia: el modelo pragmatista nos enfrenta con nuevo modo de entender 'ciencia' y 'política', de acuerdo con el cual la relación entre ciencia y opinión pública es constitutiva para la politización de la ciencia y para la cientificación de la política —por supuesto, ni en sentido decisionista ni en sentido tecnocrático. Nuevo modo que, en verdad, sólo se deja calificar y elucidar a la sombra de la hermenéutica. «Nur weil diese verschwiegene Hermeneutik nicht explizit in die Zucht wissenschaftlicher Disziplin genommen ist, entsteht nach aussen hin der Ausschein und unter den Beteiligten weithin auch das Selbstverständnis einer logisch zwingenden Arbeitsteilung zwischen technischer Entscheidungshilfe und aufgeklärter Deziision»⁵⁹.

No salimos, sin embargo, del círculo pues, como el mismo Habermas indica⁶⁰, tal proyecto sólo puede nacer dentro del horizonte de unos ciudadanos que dialogan entre sí libre y racionalmente, que es precisamente lo que el Estado tecnocrático tardo-capitalista impugna —y, a menos de poner en entredicho su propia razón y fundamento de ser, no puede dejar de impugnar: la comunidad de diálogo libre y racional sienta las bases para alcanzar el modelo pragmatista que, a su vez, posibilita la comunicación entre ciencia y política, esto es, para que ciencia y técnica abandonen su carácter opresor y totalitario y acepten a su lado, sin mistificarlas, a las cuestiones prácticas, se precisan una cientificación de la política y una politización de la ciencia a cuya base están unas categorías de lo 'político' y de lo 'científico' cuya relación, constitutiva para el diálogo hermenéutico, requiere las condiciones que sientan las bases para una co-

⁵⁸ Idem p. 128.

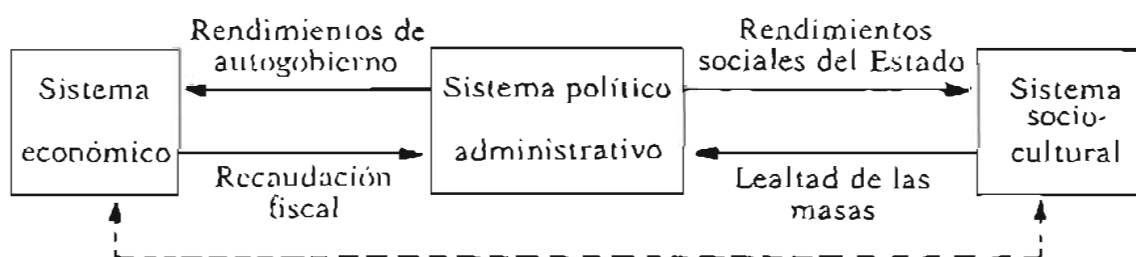
⁵⁹ Idem p. 131.

munidad de diálogo libre y racional, pues es obvio que la comunicación crítica entre el político y el científico no puede estar distorsionada, sino que debe ser una comunicación libre de dominio.

De hecho, la misma postura de Habermas ejemplifica a la perfección esta difícil situación. Algo más atrás ya planteábamos la raíz de la cuestión que aquí nos interesa: si el proceso de intercambio de mercancías está en las sociedades tardo-capitalistas organizado y controlado estatalmente, las mismas relaciones de producción ya no podrán asumir tareas de legitimación; en esta medida asistimos a una creciente repolitización dentro de un sistema cuya supervivencia exige, paradójicamente, la despolitización. ¿Cómo hacer plausible esta situación a la masa de la población? En efecto, la tecnificación de las cuestiones prácticas socava las formas tradicionales de legitimación y, en esta medida, impulsa una transformación del modo mismo de legitimación. Surge así una situación de vacío legitimador que podría posibilitar, por así decirlo, «hacer borrón y cuenta nueva», sentarse tranquilamente y discutir pública y racionalmente sobre el nuevo modo de legitimación. Y lo más interesante de la cuestión es que es el mismo Estado el que se ve abocado a esta alternativa que, sin embargo, en tanto que ligado a una forma de crecimiento económico orientada al beneficio abstracto y privado y no a la realización de intereses sociales generalizables, no puede resolver.

En esta situación, en último análisis, como tendremos que ver, de índole normativo-moral y no en situaciones más o menos catastróficas desde un punto de vista económico, es donde Habermas sitúa la principal dificultad legitimatoria⁶¹ del capitalismo tardío.

Habermas toma de C. Offe el siguiente esquema⁶²:



⁶⁰ Idem p. 137.

⁶¹ Frente a los conceptos «empirista» (Cfr. infra nota 6) y «normativista», insostenible a causa del contexto metafísico en el que se encuentra encuadrado, Habermas propone un concepto «reconstructivista» de legitimación: «Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como justo y correcto no está desprovista de buenas razones; un orden legítimo merece el reconocimiento. Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político». («Problemas de legitimación en el Estado Moderno» p. 265). Tres elementos nos interesa destacar en esta definición: a) no basta con que un orden de dominación sea tenido por legítimo para que, en efecto, lo sea; cabrá hablar de legitimidad si expresa intereses generalizables a cuya base hay

Distingue, pues, Habermas tres sistemas: económico, político-administrativo y socio-cultural. A propósito de los dos primeros cabe hablar de integración sistémica, esto es, realizada a través de mecanismos autónomos, por ejemplo, el mercado; el sistema socio-cultural, en tanto que matenga su especificidad, se integra socio-normativamente, esto es, a través de valores, normas y relaciones comunicativas⁶³. La integración sistémica posibilita un entramado funcional que puede estabilizarse aun con independencia del consenso normativo de los actores. La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿es esto también posible en el sistema socio-cultural?, ¿puede la integración sistémica absorber la integración social de carácter normativo? Esto último significaría la tecnificación definitiva de las cuestiones prácticas.

En el sistema económico se originan crisis económicas; en el político-administrativo crisis de racionalidad y crisis de legitimación; en el socio-cultural crisis de motivación. De acuerdo con Habermas las crisis económicas no llevan necesariamente al capitalismo a su autodestrucción en la medida en que el Estado tardo-capitalista ha instituido una serie de mecanismos tendentes a limar las aristas de las contradicciones que surgen en torno a los procesos de acumulación capitalista, cabe citar la estructura cuasi-política de los salarios y la integración del trabajo reflexivo en el circuito económico. Ahora bien, la evitación de la crisis en el nivel económico plantea una serie de problemas en el nivel político-administrativo: a cambio de la solución del problema del ciclo de las crisis económicas distribuidas en el tiempo con sus concomitantes consecuencias sociales nefastas, se obtiene ahora una inflación y una crisis permanente del sector público. «El aparato del Estado se encuentra entonces con dos tareas simultáneas: por un lado, debe recolectar la masa de impuestos re-

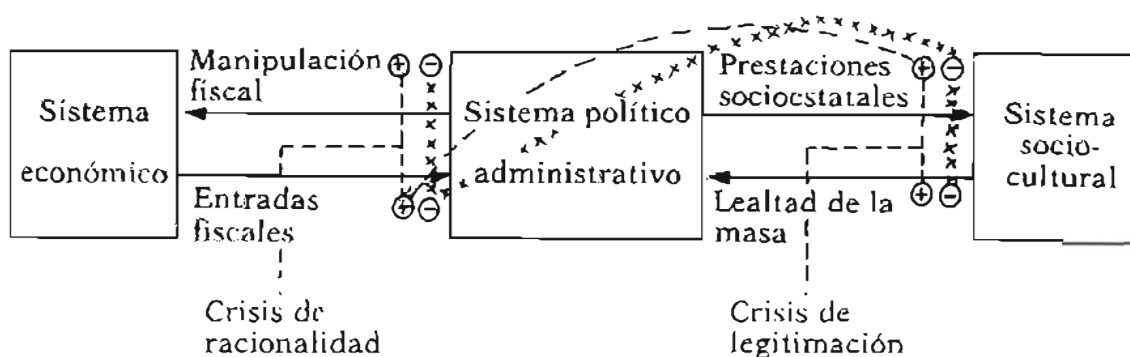
un consenso racional; b) en sentido estricto sólo los órdenes políticos son susceptibles de ser legitimados, otras instituciones pueden ser «justificadas racionalmente»; c) en la medida en que los intereses generalizables y los órdenes políticos varían históricamente, el concepto reconstructivo de legitimación que presenta Habermas habrá de ser evolutivo.

⁶² *Problemas de legitimación...*, p. 20.

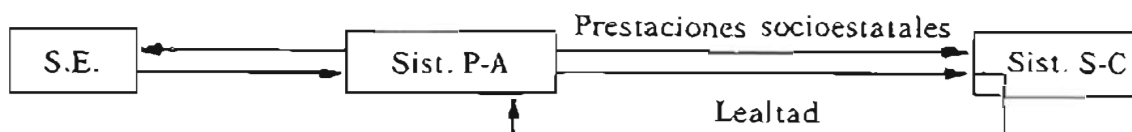
⁶³ A la base de estos análisis se encuentran dos paradigmas de gran tradición teórica; uno podríamos centrarlo en torno al concepto de «sistema», otro en torno al de «mundo de vida». Habermas adopta una postura ecléctica: va a intentar reunificar ambos paradigmas, pues como afirma textualmente «ambos tienen su razón de ser». Las propuestas que a este respecto realiza Habermas no están libres de dificultades; pero en cualquier caso la idea directriz habermasiana, esto es, la obstinada intención de evitar todo reduccionismo, merecería un atento estudio. El concepto de «sistema» mira hacia la integración sistémica; el concepto de «mundo de vida» mira hacia la integración social. «De integración social hablamos respecto de sistemas de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un mundo de vida estructurado por medio de símbolos. De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos de autogobiernos específicos de un sistema autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable». (*Problemas de legitimación...* p. 19).

querida en detrimento de ganancias e ingresos privados, aplicándola con racionalidad suficiente como para evitar las perturbaciones de un crecimiento sujeto a crisis; por otro lado, la recolección selectiva de los impuestos, el modelo de prioridades reconocido para su aplicación y los propios rendimientos administrativos han de procurarse de tal modo que resulte satisfecha la creciente necesidad de legitimación. Cuando el Estado fracasa en la primera de esas dos tareas surge un déficit de racionalidad administrativa; y si fracasa respecto de la otra se origina un déficit de legitimación⁶⁴. El Estado no tiene por qué no cumplir con la primera de estas tareas, en esta medida no hay necesidad de que la crisis de racionalidad lleve al capitalismo a la autodestrucción. Pero ello le obliga a intensificar las tareas intervencionistas, penetrando hasta el sistema socio-cultural: su propia dinámica socava su misma base de legitimación enfrentándole con el problema de la búsqueda de nuevos modos de legitimación.

Completando el esquema anterior:



Cabe una solución:



N. Luhmann cree esto posible: el sistema político asume funciones de planificación de la ideología. Habermas, sin embargo, no cree esto posible en tanto que las tradiciones culturales —piensa— tienen sus propias condiciones de reproducción que determinan la imposibilidad de una producción administrativa de sentido⁶⁵. Por otra parte, en la medida en que se descubre qué fuente de legitimación reside no en las tradiciones culturales, sino en las mismas exigencias de legitimación del sistema político-administrativo, esto es, que nos topamos con un sistema político-admi-

⁶⁴ *Problemas de legitimación...* pp. 81-82.

⁶⁵ *Idem.* p. 90.

nistrativo que, fraudulentamente, intenta hacer pasar outputs autolegitimatorios por inputs legitimatorios —las diversas técnicas publicitarias son un buen ejemplo—, en esta medida, el proceso citado se torna autodestructivo.

Ahora bien, para que el déficit de legitimación sea percibido efectivamente a la imposibilidad de una generación administrativa de sentido hay que añadir la hipótesis de una intensificación de las tareas intervencionistas del Estado —intensificación que se encuentra en relación directa con la evitación de las crisis sistémicas, esto es, económicas y de racionalidad y que determina la ampliación de lo que requiere ser legitimado. «De ese modo, ciertos sobreentendidos culturales, que hasta entonces eran condiciones marginales del sistema político, pasan a integrar el campo de actividad de la administración. Así se tematizan tradiciones que permanecían al margen de la programática pública y, con mayor razón, de los discursos prácticos (...). En suma, la planificación administrativa genera una necesidad universal de justificación en una esfera que se había caracterizado, precisamente, por su poder de autolegitimación»⁶⁶. Esto es: la misma dinámica del sistema nos conduce a una situación en la que hasta lo que antiguamente cumplía tareas de legitimación requiere ser legitimado. Por otra parte, como ya indicábamos, esta imperativa exigencia de legitimación entra en contradicción con una forma de crecimiento económico orientada hacia el beneficio abstracto y privado y no hacia la realización de intereses sociales generalizables: una estructura de clases asimétrica, aunque latente, es la causa última del déficit de legitimación. Planteadas así las cosas, o el sistema genera tendencias autodestructivas o «la insuficiencia de las legitimaciones han de enjugarse mediante compensaciones conformes al sistema»⁶⁷. Es decir: se aumentan las expectativas orientadas hacia los valores de uso (controlables según el resultado). Si no pueden satisfacerse estas expectativas, bien sea por la escasez de la masa disponible de valores, bien sea por su incogruencia con las recompensas conformes al sistema, surge una crisis de legitimación.

Ahora bien, desde una perspectiva estrictamente histórica, en la medida en que las sociedades tardo-capitalistas han conseguido mantener el nivel —tanto cuantitativo como cualitativo— de demandas dentro de la capacidad operativa del sistema económico-político, esta crisis no se ha producido. Los programas de bienestar social unidos a la conciencia tecnocrática que hemos estado analizando lo han impedido. De hecho de lo que se trata (y se alcanza) es de conseguir un sistema político-administrativo con un margen de autonomía suficientemente amplio con respecto a la formación de la voluntad legitimante. Tal sistema viene representado por la democracia formal, pues «la participación del ciudada-

⁶⁶ Idem p. 92.

⁶⁷ «Sobre el significado actual de la crisis» en *La reconstrucción del...*, p. 288.

no en los procesos de formación de la voluntad política, es decir, la democracia material, llevaría a la conciencia de los ciudadanos la contradicción entre una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación y empleo de la plusvalía que sigue siendo privado»⁶⁸.

Se trata, en definitiva, de un chantaje en el que a cambio de la enajenación del derecho a participar en lo público, se ofrece dinero, ocio y seguridad. El ámbito de lo público, susceptible de discusión libre y racional, se va reduciendo cada vez más hasta que finalmente se evapora ideológicamente en la forma de cuestiones técnicas altamente especializadas, cuya discusión quedará restringida a élites de expertos. Cruz de este proceso es la recusación de las cuestiones que no se amoldan a él —las cuestiones prácticas. Existe, pues, un hilo argumentativo que vincula entre sí los conceptos de «despolitización», «despublificación» y «tecnificación»: un sistema político tecnificado es un sistema que tiende a la despolitización, por tanto sólo formalmente democrático, un sistema, por tanto, que viola las condiciones sociales necesarias para el discurso libre y racional. El público que ha delegado «voluntaria y libremente» su condición de dialogante a cambio, como decíamos, de dinero, ocio y seguridad, deviene de protagonista en condición de la acción organizativa formalmente democrática para ser administrado de acuerdo con la acción que posibilita las tres ventajas anteriormente citadas, esto es, instrumentalmente.

Parece, pues, que no hay salida; el escepticismo con respecto al fin del actual estado de cosas parece inevitable. Habermas, sin embargo, no acepta esta conclusión que ya habíamos señalado como imposible para un pensador que ha apostado en favor de la emancipación. Con este objeto va a postular un nuevo tipo de crisis que sí va a ser letal para el capitalismo —cabe sospechar de si en virtud de su misma estructura o en virtud de la complejísima argumentación habermasiana. Si la crisis de legitimación suponía una falta de congruencia, dentro de un sistema social invariable por lo que concierne a las estructuras normativas y valorativas, entre ofertas y exigencias, la crisis de motivación toma asiento, precisamente, en una variación de tales estructuras que hace que las prestaciones que antes procuraban lealtad —y no olvidemos que eran prestaciones conformes al sistema: orientadas hacia valores de uso— dejen de motivarla⁶⁹. Esto es: en base a una nueva conciencia moral, cuyos indicios ya podemos rastrear, nos negamos a aceptar el chantaje de que hablábamos pocas líneas más arriba.

⁶⁸ *Problemas de legitimación...*, p. 53.

⁶⁹ Habermas no señala apodícticamente ningún proceso en este sentido, sino que se limita a realizar unas investigaciones empíricas que manifiestan indicios reveladores de las penurias y dificultades legitimatorias que sufre el capitalismo tardío, debidas al derrumbamiento de las ideologías típicamente burguesas del rendimiento, el individualismo de la propiedad y orientación hacia los valores de cambio. (Cfr. *Problemas de legitimación...* pp. 102-105).

La argumentación habermasiana parte de una triple premisa: en primer lugar, que el individuo humano sólo puede configurar su identidad mediante la integración en una identidad colectiva, en segundo lugar, que los procesos de configuración de la identidad, tanto individuales como colectivos, son evolutivos, y en tercer lugar, que entre unos hay paralelismos⁷⁰. En esta medida la crisis de motivación tomaría asiento en una crisis de integración y, en último extremo, de identidad; podemos, pues, intentar reconstruir la argumentación habermasiana al hilo de la dicotomía integración social versus integración sistémica.

Algunos autores han interpretado la tradición weberiana acerca de la legitimación de una dominación en virtud de unos procedimientos exclusivamente técnicos en la dirección de una aceptación amotivada de las decisiones generales legalmente; o, por ser más exactos, tales autores piensan que la complejidad que caracteriza al Estado moderno posibilita una situación en la que la integración social de carácter normativo puede quedar sustituida por una integración anormativa de índole sistémico. Los procesos de legitimación devendrán superfluos en la medida en que no tengan una relevancia sistémica que vaya más allá de la eficiencia observable desde una perspectiva neutral del aparato del Estado o del sistema económico que, como ya indicábamos, asumen por sí mismos virtualidades (auto-)legitimatorias.

En las civilizaciones primitivas la integración social queda asegurada en virtud de las creencias religiosas. «Como quiera que el ámbito de vigencia de la religión y el culto coincide en este período todavía de forma particularista con la comunidad respectiva, resulta posible una identidad grupal claramente perfilada»⁷¹. Sólo las grandes religiones posibilitan el desarrollo de una identidad liberada de todo tipo de roles y normas de carácter concreto, por tanto, de corte universalista. Ahora bien, en la medida en que estas grandes religiones aparecen insitas en unas civilizaciones desarrolladas de carácter clasista, por tanto, con un reparto extremadamente desigual del poder y de la riqueza, su potencial justificativo entra en contradicción con las exigencias de cada Estado particular. Una tercera instancia, las ideologías, han de realizar una conexión contrafáctica entre las posibilidades de legitimación que la religión ofrece y las necesidades de cada Estado particular para que los problemas de identidad que podrían surgir al comparar la identidad colectiva, adheri-

⁷⁰ Habermas intenta justificar estas afirmaciones apoyándose en psicología analítica del yo (Sullivan, Erikson), en la psicología evolutiva de signo cognoscitivista (Piaget, Kohlberg) y en la teoría de la acción influida por el interaccionismo simbólico (Mead, Goffmann). Por no complicar más nuestra argumentación presupondremos que el apoyo que Habermas recibe de estas teorías es suficientemente sólido, cosa por otra parte sujeta a discusión. (Cfr. «Desarrollo de la moral e identidad del yo» en *La reconstrucción del...*).

⁷¹ HABERNAS, J.: «¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?» en *La reconstrucción del...*, p. 91.

da a un Estado concreto, con la identidad del yo, vinculada a una religión de carácter universalista, se mantengan dentro de unos límites tolerables. De acuerdo con Habermas⁷² en la modernidad este problema deviene consciente. Enfrentado con él, Hegel piensa que en la sociedad moderna es el Estado constitucional soberano la instancia que proporciona y asegura la identidad. Sin embargo, en la medida en que la soberanía del Estado aparece, hacia dentro, limitada por una estructura de clase y socavada por una socialización de los procesos de planificación y, hacia fuera, incapaz de mantener la autonomía requerida en la formación de toda identidad, y, por otra parte, en tanto que la creciente complejidad imposibilita al Estado realizar una tarea normativa y, en definitiva, por el hecho ajeno al horizonte histórico hegeliano de la progresiva sustitución del Estado como instancia aseguradora de la identidad por parte de la nación (Estado nacional) y el partido (paraestatal) como nuevas (y problemáticas) formas de identidad colectiva, en esta medida, la pertinencia de la propuesta hegelina se hace más que dudosa.

Vistas así las cosas no cabe duda de la necesidad de plantear la pregunta habermasiana acerca de si las sociedades complejas pueden desarrollar una identidad colectiva; ¿es ésta, quizá, una pregunta sin sentido? Enlazamos así con la cuestión planteada unas líneas más arriba: integración normativa de carácter social versus integración sistémica anormativa. Luhmann se muestra partidario de la segunda de estas posibilidades. Sin embargo, piensa Habermas, «una suficiente integración sistémica de la sociedad no representa ningún equivalente funcional para la medida requerida de integración social. Esto quiere decir que el mantenimiento de un sistema social no es posible si no se cumplen las condiciones de mantenimiento de sus miembros. La sociedad mundial, en proceso de surgimiento, tal vez pueda aún elevar sus capacidades de gobierno; si esto sólo resulta posible al precio de la sustancia humana, todo ulterior impulso evolucionario habría de suponer la autodestrucción de los individuos humanos socializados y su mundo de vida»⁷³.

Para Habermas, el intento luhmanniano de asociar los paradigmas «Sistema» y «mundo de vida»⁷⁴ es fraudulento: lo que Luhmann propone en último extremo es verter el contenido del segundo de estos marcos conceptuales en el primero de ellos⁷⁵. El intento de confluencia habermasiano, por el contrario, considera insuficiente el concepto de integración sistémica; en esta medida, las cuestiones de legitimación en modo alguno constituyen pseudoproblemas, sino que configuran una necesidad para todo sistema político y, además, hay que entenderlas en un sentido veri-

⁷² Idem pp. 92-93.

⁷³ Idem p. 107.

⁷⁴ Cfr. «Historia y evolución» en *La reconstrucción del...*, pp. 203 y ss.

⁷⁵ Cfr. nota 63. Las diversas referencias que a lo largo de este trabajo hemos hecho a Luhmann deben entenderse desde esta perspectiva.

tativo. La estabilidad de un orden de dominación exige que se le reconozca, sobre la base de buenos argumentos, como correcto y justo; es obvio, pues, que el centro de gravedad de la elucidación habermasiana radicará en categorías y conceptos acerca de lo normativo. En efecto, de lo que en última instancia se trata es de realizar los valores constitutivos de la identidad de la sociedad. Esta tarea corre a cargo de una serie de instituciones; surge así la cuestión de la adecuación o inadecuación de tales instituciones para tal tarea. Las instituciones pretenden serlo y precisamente las legitimaciones sirven para hacer efectiva esa pretensión, una vez descartada por insuficiente la integración sistémica, vía normativa. Esta vía normativa, sin embargo, en tanto que autónoma en su desarrollo plantea una serie de exigencias que pueden entrar en conflicto con las instituciones que deben legitimar.

En efecto, el mismo proceso evolutivo de integración normativa ha dado lugar a «estructuras normativas que son inadecuadas para la reproducción del privatismo civil y del privatismo familiar y profesional»⁷⁶. Tanto el privatismo civil como el familiar y profesional con condición de posibilidad para la supervivencia de las instituciones políticas y económicas propias de los capitalismo avanzados. En la medida, pues, en que se vislumbran tendencias que apuntan en la dirección de un derrumbamiento de ambos privatismos, podremos «pronosticar» la crisis de aquello de lo que son condición de posibilidad. Los elementos hoy dominantes de la tradición cultural cristalizan en el cientificismo, el arte posaurásico y una moral de signo universalista.

El cientificismo es, podríamos decir, el imperialismo de los modos, métodos y maneras propias de las ciencias naturales. Por otra parte, desde el momento en que las ciencias han dado lugar a un saber técnicamente utilizable y, en consecuencia, han asumido funciones socialmente relevantes, el cientificismo ya no es objeto de mera discusión académica, sino que tanto éste como su crítica asumen claras implicaciones políticas. Implicaciones políticas, sin embargo, ambivalentes, pues si bien es cierto que «el cientificismo fija un concepto general de la ciencia que justifica el mecanismo de dirección tecnocrático y excluye el proceder racional para aclarar cuestiones prácticas»⁷⁷, no lo es menos que trae consigo unas

⁷⁶ «Por privatismo civil entiendo: intereses desarrollables por las prestaciones del gobierno y asistencia del sistema administrativo y, simultáneamente, escasa participación en el proceso de formación de la voluntad (elevada orientación hacia el output contra escasa orientación hacia el input). El privatismo civil está en correspondencia, pues, con las estructuras que caracterizan a una esfera pública despolitizada. El privatismo familiar-profesional guarda una relación de complemento para con el privatismo burgués, y consiste en una orientación familiar caracterizada por unos marcados intereses de consumo y tiempo libre por una parte y por una orientación de carrera en términos de lucha por el status de otra. El privatismo está, así, en consonancia con las estructuras de un sistema formativo y ocupacional regulado por la idea de productividad». (*Problemas de legitimación...*, p. 105).

⁷⁷ HABERMAS, J.: «¿Para qué aún Filosofía?» en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, p. 84.

pretensiones de justificación discursiva en franca oposición con las actitudes fideistas tradicionales.

No menos ambiguos resultan los procesos de autodisolución del arte moderno, ya que esto puede significar tanto su degeneración en un arte propagandístico y de masas, como su transformación en subversiva contracultura. En cualquier caso, piensa Habermas, el arte en cuanto producto del sistema socio-cultural, ofrece unas realizaciones que entran en contradicción con los valores requeridos por los sistemas económico y político-administrativo.

Menos ambiguo y, por tanto, más decisivo resulta el tercer elemento: la moral universalista. Ya indicábamos, por una parte, cómo sólo las grandes religiones posibilitaban el desarrollo de una identidad de carácter universalista, y cómo ésta entra en contradicción con el derecho formal-burgués (en tanto que éste se vincula a un sujeto estatal concreto), y, por otra parte, cómo la identidad procurada por las grandes religiones que aun hacía referencia a un elemento que mira hacia las relaciones sociales definidas en virtud de la interacción, queda truncada por toda una serie de procesos de secularización —en los que la conciencia tecnocrática juega un papel no despreciable. De hecho la situación es la siguiente: en tanto que las antiguas legitimaciones se hundeen aparecen nuevas exigencias de legitimación (ciencia y técnica como ideología). El problema, sin embargo, no es tan sencillo como podría parecer a primera vista pues en la medida en que el discurso práctico-moral sigue u la lógica de la evolución propia, no puede satisfacerse con el programa sustitutorio ofrecido por la conciencia tecnocrática que, precisamente, supone la ocultación de las cuestiones prácticas tras la técnica —la integración sistémica no ofrece un equivalente funcional respecto de la integración social. En esta medida la nueva exigencia de legitimación podría volverse hacia las religiones de signo universalista que, consideradas en sí mismas, sí satisfacen el nivel de desarrollo alcanzado (moral universalista); ahora bien, este proceso queda vetado en virtud de las pretensiones de justificación discursiva que ineludiblemente trae la conciencia tecnocrática consigo. La conciencia tecnocrática, pues, por un lado plantea el problema, pero por otro impide una solución. Y de igual modo, la conciencia práctico-moral plantea paralelamente el problema y, en tanto que autónoma en su desarrollo, impide la solución vía conciencia tecnocrática.

En resumen: a) la conciencia tecnocrática lleva una erosión de las tradiciones en las cuales se gestaba el privatismo civil y el privatismo familiar; b) los elementos hoy dominantes de la tradición cultural cristalizan en cientificismo, el arte posaurásico y una moral de signo universalista, los cuales no representan un equivalente funcional de las tradiciones erosionadas. En esta doble premisa descansa el teorema habermasiano de la crisis de motivación. Crisis de motivación que traería como de la mano una crisis de legitimación: la pérdida de fuerza motivante por parte del sistema socio-cultural implica, obviamente, una pérdida de le-

gitimación. Para Habermas sólo caben dos salidas a éste conflicto: o una regresión a formas fascistas de dominio o «que desaparezca la dicotomía entre moral interna y moral externa, que se relativice la oposición entre los campos regulados por la moral y los regulados por el derecho, y que la validez de *todas* las normas dependa de la formación discursiva de la voluntad de los interesados potenciales»⁷⁸.

Queda así delineada la propuesta ética fundamental de Habermas: una moral de signo universalista que, como la religión, permanece atenta al polo de las relaciones definidas en virtud de la interacción (a diferencia de la conciencia tecnocrática), pero que (a diferencia de las grandes religiones de signo universalista), satisface las pretensiones de justificación discursiva planteadas por el desarrollo de la ciencia y de la técnica. En el marco de esta propuesta la racionalidad de las normas morales no puede ser substantiva, sino procesual; su justificación aparece insita en las mismas condiciones de posibilidad de todo discurso o, por ser más exactos, de todo diálogo racional: la «anticipación de una situación comunicativa ideal», que Habermas define por referencia a las características estructurales de toda posible situación comunicativa (libre de dominio) —sobre todo ha de poder argumentarse y todos han de poder argumentar. En esta dirección podemos entender los análisis habermasianos como una investigación acerca de las condiciones sociales necesarias para el discurso racional: para una comunicación libre de dominio. Así pues, el pseudodiscurso propiciado por la conciencia tecnocrática es doblemente patológico: en tanto que cercena el ámbito de lo discutible (eliminación de las cuestiones prácticas) y en tanto que reduce la esfera de los posibles dialogantes (entronización de los expertos).

En la medida en que, sin embargo, tal pseudodiscurso se ha mostrado sumamente eficaz, su crítica habrá de sustentarse no en motivos psicológicos sino en una referencia explícita a una pretendida verdad (verdaderas «buenas razones») que se posee y desde la cual se critica aquello que psicológicamente se ha revelado como muy eficaz a la hora de promover lealtad —las cuestiones de legitimación deben ser entendidas en sentido veritativo.

Si situamos frente a frente la propuesta ética habermasiana con su teorema de la crisis de motivación puede verse claramente que éste está exigiendo aquella. La crisis de motivación, recordemos, se enraizaba en el hecho de que una serie de prestaciones que en un momento procuraban lealtad, dejan de motivarla. Ahora bien, ¿sobre qué base? Este es el problema... Si fuera asunto meramente psicológico la cuestión no sería excesivamente grave: la propuesta luhmanniana sería del todo pertinente; un posible fracaso por parte del sentido generado administrativamente sería simplemente un error en la técnica de planificación ideológica asumida

⁷⁸ *Problemas de legitimación...*, p. 105.

por el sistema político-administrativo —error, por otra parte, técnicamente remediable. Para Habermas, por el contrario, en tanto en cuanto las cuestiones prácticas poseen sus propias y autónomas condiciones de reproducción la producción, por así decirlo, de sentido «desde arriba» se torna enormemente problemática, sino imposible. A la base de la crisis de motivación no hay, pues, una insatisfacción psicológica, sino una racionalidad moral de carácter procesual que en virtud de su mismo carácter evolutivo llega a un punto en el que no puede satisfacerse con las condiciones que sí satisficían a un momento evolutivo inferior.

«...Las crisis de motivación sólo podrían evitarse mediante un desacoplamiento del sistema cultural, convirtiendo la cultura en este caso en una ocupación del ocio sin ninguna vinculatoriedad o en objeto de un saber profesionalizado. Pero esa vía de salida se encontraría justamente taponada si las convicciones fundamentales de la ética comunicativa y los complejos experienciales de la contracultura en que se encarna el arte posaurásico llegaran a alcanzar fuerza determinante, esto es, motivadora, con respecto a determinados procesos de socialización típicos. En pro de esta suposición hablan ciertamente algunos síndromes de comportamiento que se difunden entre los jóvenes: o retraimiento, como reacción a un desafío insuperable de los recursos de la personalidad, o protesta, como consecuencia de una organización autónoma del yo que, en determinadas circunstancias, no puede estabilizarse sin que se produzcan conflictos»⁷⁹. ¿Son condición necesaria y suficiente estos «síndromes de comportamiento» enunciados por Habermas para que se produzca una crisis de motivación? Sería asunto empírico contestar a esta pregunta. Cabe, sin embargo, sospechar que la capacidad asimiladora del sistema político-administrativo es mucho mayor de lo que Habermas da a entender. Y en cierto modo tal capacidad asimiladora, en muchos casos ciertamente sorprendente, sólo puede ser explicada, al modo luhmanniano, suponiendo que es el mismo sistema político-administrativo el que se autogenera las bases de decisión, al margen de las normas que le ofrece la sociedad. La creciente e innegable fusión entre ciencia y administración, señalada tanto por Habermas como por Luhmann, aunque valorada en sentidos diferentes, habla en esta dirección⁸⁰. Los síndromes de comportamiento mencio-

⁷⁹ «Sobre el significado...» p. 295.

⁸⁰ De hecho, por lo que concierne a la estricta descripción de las tendencias operantes en la sociedad actual el acuerdo entre Habermas y Luhmann es significativo; la diferencia más radical vendría dibujada por la valoración e interpretación de las mismas. Ambos piensan que el sistema político se ha desgajado de la base socio-cultural de índole normativa y constatan la superioridad que en la actualidad ha adquirido el sistema político-administrativo sobre los sistemas económico y socio-cultural sobre una base tecnocrática de índole sistémica. Pero mientras que Luhmann valora positivamente este hecho, Habermas, en la medida en que la tecnificación del sistema político conlleva la eliminación de las cuestiones prácticas, lo valora negativamente. En este sentido podría entenderse el teorema habermasiano de la crisis de motivación como el intento de fundamentar teóricamente, más que la

nados por Habermas obedecerían, simplemente, al hecho de que el sistema político-administrativo aún no ha extendido su competencia lo suficiente y en modo alguno serían indicios de una crisis de motivación-identidad —desde esta perspectiva sería incluso un sinsentido hablar de identidad racional al modo habermasiano. Tal extensión conllevaría una ampliación y profundización de la conciencia tecnocrática, ahora conceptualizada como necesaria en tanto que capaz de eliminar disfuncionalidades.

Por otra parte, de la misma existencia de las crisis y de la aceptación de tal existencia pueden hacerse dos lecturas: una que vería en éstas un síntoma del fin del capitalismo; otra que deduciría la necesidad de acentuar la dirección de los especialistas y las decisiones heterónomas respecto de los ciudadanos. Así pues, si no nos atenemos estrictamente a las líneas evolutivas de la sociedad moderna la única crisis realmente previsible e innegablemente letal sería la que provocaría una conflagración nuclear generalizada.

De aquí que la única salida que queda a Habermas para evitar el escepticismo a que sus razonamientos parecen llevarnos inevitablemente es postular la moralidad evolutivo-constitutiva del hombre, una toma de partido en favor de la razón (*Vernunft*), a cuya sombra la comunidad de diálogo libre y racional pueda adquirir la forma de ideal regulativo⁸¹ de acuerdo con el cual establecer una serie de reformas parciales en las diversas políticas estatales. De esta forma, a la par, tapamos el flanco de la praxis política concreta y cotidiana que había quedado peligrosamente al descubierto, pues la potente crítica habermasiana al público de las sociedades altamente tecnificadas e industrializadas dentro del marco de capitalismo estatalmente intervenidos puede ser leída en la clave de una crítica a las instituciones que este público fundamenta; el carácter ficticio de parlamentos, congresos, elecciones, etc. abre un espacio que bien puede ser llenado por hipotéticas dictaduras, bien sea de las vanguardias del partido, bien sea de otras élites ciertamente más alejadas de concepciones leninistas⁸².

necesidad la esperanza, de que esa política supertecnificada entre en crisis —precisamente en virtud de la irreductibilidad de las cuestiones práctico-morales. Tanto Habermas como Luhmann constatan que en caso de conflicto entre las necesidades de los sistemas de acción de integración sistémica y los sistemas de acción de integración normativa, el conflicto se saldaría en la dirección de una tecnificación del sistema socio-cultural; pero mientras que Habermas ve en este proceso un postulado práctico, Luhmann lo transforma en postulado teórico, haciéndolo así irreconocible en su contenido normativo. (Cfr. HABERMAS, J. «Un modelo del compromiso del Estado Social» en *Teorema*, vol. XII/1-2, 1983, p. 13).

⁸¹ Así pues, aunque quizá sea excesivamente extremado calificar al teorema habermasiano de la crisis de motivación de *ad hoc*, quizá ya no lo sea tanto referirnos a él más que como prognosis del fin del capitalismo estatalmente intervenido y de la conciencia tecnocrática a él aneja, como una incitación a la libertad y a la autodeterminación.

⁸² Cfr. GOULDNER, A. W.: *La dialéctica de la...*, pp. 190 y ss. Gouldner plantea este problema al hilo de la confrontación entre los conceptos de igualdad y de libertad. Según sus ana-

En una entrevista realizada con A. Bolaffi y publicada en *Rinascita* con el título «Crisis del capitalismo tardío y posibilidades para la democracia»⁸³ se plantea la cuestión de la posibilidad de salir de la actual crisis en la dirección de un reforzamiento de la democracia. El asunto es tanto más grave cuanto que se presupone el anquilosamiento de los partidos de corte tradicional y a la aversión a la mecánica parlamentaria por parte de los grupos que en la actualidad ostentan el mayor potencial crítico frente a la sociedad. La misma existencia de estos grupos de protesta es expresión del dato fáctico de que los partidos tradicionales y la burocracia sindical no están en condiciones de canalizar suficientemente los conflictos, ni de reducir a problemas específicos los temas relevantes. El problema será saber en qué medida estas potencialidades de protesta son susceptibles de ser organizadas en la forma de partido. La respuesta de Habermas es clara: «...las susodichas potencialidades se caracterizan justamente por el hecho de que no permiten su expresión en las formas de una protesta parlamentaria canalizada e interpretada por los partidos sin que, con ello, las bases adherentes se sientan engañadas»⁸⁴. De esta situación cabría dos lecturas: la «superación» de las democracias formales puede hacerse, como es obvio, en más de una dirección. La perfecta comprensión de la ambivalencia de esta situación lleva a Habermas a limitar en este contexto práctico-político a nivel real y cotidiano las consecuencias

lisis la política práctica de la izquierda siempre se ha centrado más en aquella que en ésta. «En su lucha por extender la igualdad, la izquierda a veces manifestó indiferencia hacia las esferas ya institucionalizadas de la libertad en las sociedades parlamentarias, y tendió a impugnarlas como un disfraz de la dominación de clase, en vez de defenderlas como necesarias y valiosas. Mucha gente de izquierdas «desenmascaró», desacreditó y socavó unilateralmente esas libertades y comenzó a reproducir condiciones que recordaban a la República de Weimar precedente al advenimiento de nazismo». (Op. cit. p. 184) Habermas, por el contrario, intentaría conjugar la importancia que el socialismo siempre ha otorgado a la igualdad con la exaltación de la libertad típica de la filosofía clásica alemana. Y de este intento nacería su ambivalente posición frente a la praxis política a un nivel concreto y cotidiano. No es fácil contestar a la pregunta de si los análisis habermasianos se deja deducir una práctica política; no es fácil, en primer lugar, porque dependerá de lo que se entienda por «política». Al caracterizar el modelo pragmatista ya hemos apuntado la necesidad de un modo nuevo de entender el concepto de «política». Desde esta perspectiva, tendría razón Gouldner al exculpar a Habermas del pecado teoreticista al señalar lo limitado del concepto de «política» que manejan sus críticos de orientación izquierdista: «...hay una infraestructura organizativa y, en verdad, un movimiento social al que corresponde la teoría lingüística de Habermas de la competencia comunicativa, y al cual puede proporcionar un cierto fundamento filosófico. Pero esto significa hallar la *práctica* de la «competencia comunicativa» en la contracultura reciente, más que en las vanguardias partidistas familiares para la izquierda». (p. 191). Esto es cierto, y no lo es menos que Habermas mira con cierta simpatía a determinados movimientos marginales; el problema, sin embargo, en modo alguno queda resuelto pues es obvio, y aun más desde la perspectiva alcanzada en estos tiempos, por emplear terminología al uso, «post-modernos», que los movimientos marginales no representan una alternativa válida frente a la dinámica partido/parlamento.

⁸³ Versión castellana en *Materiales*, 11, sept-oct. 1978.

⁸⁴ Idem p. 8.

excesivamente extremistas que un momento determinado podrían decirse de su crítica a nivel teórico de las sociedades altamente desarrolladas: Habermas no abandona la dinámica de partidos, sino que insta a los partidos pretendidamente progresistas, por un lado, a una actividad tendente al esclarecimiento y, por otro, a la descentralización y flexibilización de las propias formas organizativas «al objeto de que éstas sean realmente capaces de *absorber* las potencialidades críticas y de *hacer presa* en ellas»⁸⁵. La situación es realmente paradójica pues da la impresión de que Habermas propone la absorción de los grupos de protesta extraparlamentarios por parte de los partidos tradicionales, para lo cual deberían estos «descentralizarse y flexibilizarse», esto es, romper con su propia e interna estructuración fuertemente burocrática que, sin embargo, es la que posibilita en gran medida su operatividad y capacidad de influencia. «Hay que partir del dato de que sistemas sociales tan complejos como las sociedades altamente desarrolladas producirían realmente un caos si se intentara transformar sus estructuras fundamentales de la noche a la mañana (...). Sólo puedo imaginarme hoy la revolución como un proceso a largo plazo que haga posible: a) una transformación experimental, esto es, vinculada paso a paso a los éxitos y fracasos de las estructuras decisorias centrales; b) al mismo tiempo (y esto tiene que ser simultáneo si es que no hay que ponerlo como premisa) una «aclimatación» a las formas de vida democráticas; una ampliación gradual de los espacios de acción democrática en los que cabe la decisión, así como de los espacios participativos y discursivos»⁸⁶. Llama la atención, sobre todo, la cautela habermasiana. Y la resignación.

Habermas, cuando abandona la argumentación estrictamente teórica, da la impresión de haber llegado a la conclusión de la inevitabilidad del capitalismo en el sentido de que las crisis fueran el medio normal de su existencia; el capitalismo sobrevive perfectamente a todas las crisis porque su modo de existencia es precisamente la crisis. Sin embargo, éstas abren una serie de resquicios en los que es posible ir introduciéndose paulatinamente. Hay que ser, sin embargo, sumamente precavidos, pues estos resquicios pueden ser también aprovechados por una alternativa de carácter fascista que invocando el miedo o la inseguridad «supere» la democracia formal en un sentido estrictamente autoritario. El ejemplo en el actual contexto político español es evidente. La crítica habermasiana tiene muy presente este hecho. No hay ninguna seguridad, ni mucho menos una necesidad histórica, de que la crisis se salde en favor de un reforzamiento de la democracia. Los «aventurerismos revolucionarios» son siempre muy peligrosos. Alguien que como Habermas conoce los fenóme-

⁸⁵ Idem p. 11.

⁸⁶ Idem p. 17.

nos convergentes del nazismo y del stalinismo no puede permitirse estos lujos ni los intelectuales del nihilismo escéptico: los potentes y lúcidos análisis críticos de Habermas se resuelven finalmente en una serie de medidas cercanas a la socialdemocracia.