

**DISOLUCIÓN DEL PODER MEDIANTE LA AMPLIACIÓN  
DEL CONSENSO. LA PROPUESTA POLÍTICA  
DE JÜRGEN HABERMAS**

**Dr. Alfredo Cruz Prados**  
*Universidad de Navarra*

La llamada "Escuela de Frankfurt" se caracteriza, más que por una doctrina común, por una coincidencia de intereses teórico-prácticos entre sus miembros. Son innegables las divergencias teóricas y políticas que existen entre ellos. En general, el marxismo constituye su punto de partida común; pero en todos ellos esta ideología sufre una reelaboración peculiar, con elementos tomados del psicoanálisis en algunos casos. En la mayoría de los representantes de la "Escuela", se producirá un progresivo alejamiento del marxismo —motivado en parte por la experiencia del estalinismo soviético—, y sus restos quedarán actuando en ellos como una lejana fuente de inspiración.

La producción intelectual de la "Escuela de Frankfurt" está vinculada a un conjunto de experiencias socio-políticas, que sirven de estímulo a la reflexión crítica llevada a cabo por sus componentes. La crisis del Estado liberal en el período de entreguerras, y especialmente el caso de la República de Weimar. La aparición de los totalitarismos, entendidos como respuesta del irracionalismo ante la debilidad del Estado burgués. El fracaso del reformismo socialista tras la guerra mundial. Los ambivalentes efectos del Estado del bienestar. La capacidad del capitalismo "organizado" para perpetuarse, asumiendo, no obstante, gran parte de las reivindicaciones sociales.

Podemos decir que, en general, el esfuerzo de los frankfurtianos se ha dirigido al análisis de las estructuras de dominación presentes en la moderna sociedad capitalista. Su empeño ha sido poner al descubierto las formas de dominio y alienación que laten en un liberalismo que parece haber asumido buena parte de las reclamaciones del socialismo.

En algunos de ellos, la influencia de Carl Schmitt fue especialmente clara; tanto, que inicialmente fueron conocidos como "schmittianos de izquierdas". Esta influencia consistió sobre todo en la crítica al liberalismo, por su carácter formalista y juricista, que le incapacitaba para hacerse cargo de las verdaderas y reales fuerzas políticas en liza; la denuncia de la crisis del parlamentarismo; y el desvelamiento de la oposición entre liberalismo —como expresión de la dominación burguesa— y democracia —como ideal de participación política para la masa, y portadora de los ideales socialistas—.

El modo de pensamiento que la Escuela de Frankfurt reclama es la denominada *teoría crítica*. Se trata de una teoría consciente del enraizamiento histórico-social de sus propios presupuestos y de la presencia inevitable de los intereses vitales en la comprensión de la realidad social. La teoría crítica defiende el ejercicio de una razón entrañada y comprometida, frente a la pretensión de una razón desarraigada y olímpica de la teoría tradicional. Esa pretensión de incondicionalidad de la razón, esa supuesta independencia de los contenidos teóricos respecto del contexto histórico-social, no es más que ideología, que la teoría crítica ha de desenmascarar. La teoría crítica, por tanto, es también crítica de la ideología.

La razón entrañada supone la conciencia de la unidad dinámica que existe entre comprensión, constitución y transformación de la realidad social. La comprensión de la realidad social forma parte de esa misma realidad, y provoca su misma transformación. La teoría misma es un momento dinámico de la realidad conocida, es decir, es al mismo tiempo praxis social: en concreto, praxis liberadora.

La teoría crítica busca la emancipación del hombre. Lo propio de ella es asumir conscientemente el compromiso emancipador de toda verdadera teoría, saberse un momento de la praxis liberadora.

Como hemos apuntado, su objetivo es desvelar las estructuras de dominación presentes en la sociedad. Esto se lleva a cabo manifestando el carácter ideológico de aquellas concepciones de lo social, que presentan como supuestamente objetivas y naturales determinadas formas y exigencias sociales, que representan así límites impuestos a la libre acción del hombre. Esas

concepciones proceden de un modo de conocimiento basado en la distinción sujeto-objeto, que, aplicado al conocimiento de lo social, lleva a la separación entre teoría y praxis, es decir, al encubrimiento de la condición del hombre como productor de sus propias formas de vida.

Al hacer consciente el carácter ideológico —y, por tanto, dominativo— de esas objetividades impuestas, el hombre se libera de ellas, recuperando la conciencia de su protagonismo histórico.

Herederero y cultor de la teoría crítica es Jürgen Habermas. Su propósito es retomar el ideal emancipatorio de la Modernidad, que, en su opinión, quedó frustrado por los extravíos de ésta. Se trata, por tanto, de llevar a cabo una crítica de la Modernidad desde ella misma. El Proyecto de Habermas se cifra en recuperar la índole emancipatoria de la Modernidad, purificando a ésta de sus efectos colaterales y perversos, y buscar modelos sociales que puedan dar variabilidad a ese proyecto de emancipación.

La realización de este ideal exige el cumplimiento de dos tareas fundamentales:

a) La recuperación de los valores humanistas de la concepción clásica de la política, que entendía el obrar político como orientado al logro del *bene vivere*, de una vida buena; lo cual exige, más específicamente, recuperar los componentes práctico-morales de la racionalidad política: una racionalidad práctica que Habermas va a buscar en el ámbito del lenguaje.

b) La recuperación del concepto de espacio público, como ámbito de libre deliberación, que fue aportación del liberalismo, pero depurándolo de los elementos ideológicos que lo frustraron.

Este planteamiento supone superar el modo como el marxismo entendió la emancipación. Habermas reconoce que el ideal emancipatorio de la Modernidad estuvo presente en el marxismo, pero fue articulado por éste de manera insuficiente. El reduccionismo materialista propio del marxismo condujo a concebir la acción humana como, exclusivamente, acción productiva, manteniendo así las ciencias del hombre dentro de la órbita en la que las ciencias de la naturaleza se presentaban como modelo de conocimiento.

Pero, en realidad, ni el progreso técnico significa de suyo emancipación, ni el incremento de fuerza productiva se identifica con el logro de una vida buena. Además, en las sociedades actuales, de capitalismo avanzado, en las que la propiedad ya no es un privilegio de unos pocos, la emancipación no puede ser ya formulada en términos económicos.

En Habermas, la emancipación no estriba en la transformación revolucionaria de la estructura económica de la sociedad, sino en la tarea de entregar los modos de justificación y legitimación a la competencia del discurso práctico. Se cifra pues en una articulación discursiva, comunicativa y praxica de la acción política, liberándola de su configuración técnica y estratégica. No se trata por tanto ya de una emancipación que se sirve de la acción política, sino de una verdadera emancipación "política": una emancipación que tiene a la praxis política como el ámbito propio de su realización, y que, más bien, de lo que sirve y provee es del lenguaje.

La visión estrecha y economicista del marxismo le hizo concebir el proyecto de emancipación como transformación de la producción, cuando en verdad ese proyecto ha de concebirse como transformación de la comunicación: recuperación de la índole propia de aquellos ámbitos vitales estructurados comunicativamente.

### *Crítica de la razón instrumental*

La recuperación del carácter praxico-moral de la racionalidad política, toma en Habermas la forma de una crítica de la razón instrumental. No es la razón instrumental en sí lo que Habermas critica, no es ella misma lo que resulta perverso, sino el carácter hegemónico que ha alcanzado, y la colonización que ha llevado a cabo de los ámbitos comunicativos y praxicos, cuya racionalización no puede configurarse según el modo de la razón instrumental.

La crítica de Habermas no se centra en el tipo de economía burguesa, va más al fondo, y se dirige a la forma de racionalidad que sustenta la sociedad tecnificada, y contra los efectos alienantes de esa racionalidad.

En la Modernidad, el progreso civilizatorio ha sido entendido como progreso en el dominio de la Naturaleza, y su artífice, la Razón, como una razón orientada al dominio. Racionalización y dominación se han identificado, y al pretender racionalizar con esta razón el mundo de lo humano, lo que se ha instaurado ha sido el dominio del hombre sobre el hombre.

Pero la praxis humana, en cuanto proceso de autoconstitución del hombre, incluye, como irreductibles, tanto la dimensión instrumental y dominativa, como la dimensión moral y comunicativa. Mientras la acción instrumental y estratégica se dirige al control de un medio externo, y su racionalidad se mide por la eficacia y el éxito; la acción comunicativa se dirige a la comprensión intersubjetiva, y su racionalidad se mide por el nivel de libre comunicación y acuerdo.

La hegemonía de la razón instrumental se fundamenta, en última instancia, en la escisión moderna entre ser-debe ser, hechos-valores, ciencia-ética, teoría-praxis, lógica de los hechos-lógica de las decisiones. Estas escisiones imposibilitan una específica racionalidad de las cuestiones prácticas, cuya posible racionalización se identifica con la posibilidad, por parte de la razón instrumental, de penetrar en dichas cuestiones, es decir, con la posibilidad de reducir las cuestiones prácticas a cuestiones técnicas. En la medida en que esto no sea posible, las cuestiones prácticas quedan desprovistas de dimensión veritativa.

De este modo la racionalización se entiende —según los términos de Max Weber— como un progresivo "desencantamiento" del mundo, como una mejora en la disposición de medios para fines; en definitiva, como una extensión del saber instrumental.

Se trata, pues, de una racionalización de los medios, cuya contrapartida necesaria es el abandono de los fines a la irracionalidad. La racionalización, lejos de eliminar la arbitrariedad, como pareciera ser su objetivo natural, lo que ha provocado en verdad ha sido el decisionismo.

Frente a la razón comunicativa, proclamada por Habermas, que es una razón intersubjetiva, actuante según el esquema sujeto-sujeto; la razón instrumental es una razón objetiva, que actúa según el esquema sujeto-objeto, exigencia necesaria del afán de dominio que la preside. Como consecuencia, aparece en ella la pretensión de objetivismo y la tendencia a la cosificación de la realidad, también de la realidad humano-social. Los fenómenos sociales, constituidos en verdad por relaciones humanas, son concebidos como fenómenos naturales, objetivos e independientes del hombre, constituidos por relaciones entre cosas, y cuya facticidad y legalidad interna se imponen a éste y lo condicionan. La sociedad aparece regulada por mecanismos y procesos naturales, provistos de una legalidad objetiva e incuestionable, que hacen que la praxis política se reduzca a mera acción estratégica, ya que el horizonte rector viene dictado por la dinámica objetiva de esos mecanismos.

Mediante la objetivación de estos mecanismos y de sus leyes, la ciencia pretende racionalizar la vida social, escapando de toda decisión sobre fines, que necesariamente habrá de ser valorativa e irracional. La ciencia se presenta en su cometido, como neutral y avalorativa. Pero, para Habermas, esta neutralidad es, en verdad, ideológica: sirve para legitimar la dominación social —identificando dominio y racionalización—, mediante la provisión de un mayor bienestar material.

En la acción puramente estratégica, como los términos de su configuración pueden ser conocidos objetivamente, el sentido de ella puede ser determinado monológicamente. En el fondo, reducir la praxis política a acción estratégica, significa tratar todo contexto de acción como si constituyese un caso límite, en el que las condiciones son tan determinantes y la respuesta tan unívoca, que no representa ya una verdadera alternativa práctica, sino un imperativo unilateral que no exige deliberación ninguna. Efectivamente, reducir la acción humana a acción estratégica, conduce a desintegrar la vida del hombre en ámbitos autónomos que gracias, precisamente, a esa autonomización, pueden ser tratados objetivamente por su ciencia correspondiente —economía, derecho, sociología, política—, y dentro de los cuales, todo problema es un caso límite cuya solución viene dada técnicamente por su ciencia respectiva, sin necesidad de deliberación. Así por ejemplo, el intento moderno de convertir el saber político en auténtica ciencia, ha consistido en el esfuerzo por reducir los elementos de la realidad política a una relación unívoca de medios y fines, eliminando así toda competencia para la deliberación.

Obviamente, todo esto significa la tecnificación de lo político, y de lo práctico en general, y es lo que Habermas llama proceso de "despolitización". La conversión de la política en una técnica de la organización, elimina de su ámbito la razón práctica y el discurso público, entregando los procesos de decisión en manos de los expertos. Tecnificar lo práctico implica confiar su solución a procedimientos técnicos, lo cual lleva a esquivar la mediación discursiva y escamotear las exigencias de legitimación. Para que el dominio técnico sea posible, es necesario concebir como fijas y objetivas las condiciones que constituyen el punto de partida y el objeto de ese dominio. Después se procede a la mecanización de su tratamiento, que en el plano político viene a significar burocratización. Pero si las condiciones son fijas, y su tratamiento puede ser reducido a univocidad, no tiene ningún sentido someter su puesta en práctica a pública discusión, ni necesita de ninguna legitimación.

El proceso de modernización se ha caracterizado como progresiva extensión de los criterios de la racionalidad instrumental-teleológica a nuevos campos —la política, la economía—, produciendo, en primer lugar, la autonomización de éstos respecto del mundo de la vida y su configuración como sistema; y en segundo lugar, dando paso a la colonización del mundo vital por parte del sistema, con el consiguiente incremento de la complejidad de éste. El mundo de la vida, que es el ámbito de la comunicación, la socialización y la configuración de valores, experimenta la reducción de la esfera de vigencia de sus criterios propios, criterios comunicativos, que van siendo enclaustrados en la esfera de lo privado por la expansión creciente de la aplicación de criterios de control y dominio.

Para la Teoría Crítica, el positivismo tiene mucho en común con la "teoría tradicional". Comparten la pretensión de objetivismo, considerando la constitución y consistencia del objeto como algo táctico, independiente del aparato epistemológico desde el que se estudia. Ambos tienen, en el fondo, una concepción contemplativa del conocimiento, que hace que la perfección de éste exija su independencia respecto del contexto vital de intereses. En consecuencia, ambas concepciones promueven una actitud conformista ante la realidad.

Por el contrario, para Habermas, lo que el positivismo llama "hechos" es algo producido: definido desde el aparato epistemológico, que establece las condiciones de lo empírico.

Frente a todo conformismo, afirma la unidad inseparable entre comprensión y transformación. La Teoría Crítica incluye el compromiso en la transformación de la realidad, característica esencial de toda verdadera teoría.

Pieza clave de la lucha de Habermas contra el positivismo, es su doctrina de los intereses constitutivos del conocimiento. Los intereses no son orientaciones sobreañadidas al conocimiento, que hayan de ser eliminadas en busca de la objetividad. Por el contrario, los intereses son constitutivos de las mismas formas de conocimiento, y la perfección de éste no se halla en su desvinculación de aquéllos. Es el interés que preside cada forma de conocimiento lo que determina el campo objetivo de ese saber y los criterios de validez de sus reglas. Los intereses poseen un carácter "cuasi-trascendental": determinan el aspecto bajo el cual la realidad es objetivada, y a partir de ellos puede accederse a la experiencia. Son, pues, condiciones de positividad de la experiencia.

En este punto, Habermas no se sitúa netamente en la línea de la filosofía trascendental kantiana, sino que su postura se encuentra a medio camino entre Kant y Marx, y de ahí el antiguo calificativo de "cuasi-trascendental" aplicado al interés. Para Habermas, los intereses no son categorías a priori inscritas en un sujeto trascendental, sino, más bien, orientaciones básicas de la acción humana que surgen como imperativos de las formas de vida socio-cultural, y que quedan plasmadas en el trabajo y en el lenguaje. Son constitutivos del conocimiento, pero surgen del contexto socio-cultural, de carácter empírico-contingente.

Fundamentalmente, estos intereses son tres:

- interés técnico, que busca el dominio instrumental, y que preside las ciencias empírico-analíticas.
- el interés práctico, cuyo objetivo es el entendimiento intersubjetivo, y que se encuentra presente en las ciencias histórico-hermenéuticas.
- el interés emancipativo, dirigido a la supresión de las formas de dominación social, a la

disolución de las falsas objetividades y de los supuestos mecanismos naturales, y que constituye las ciencias de la autorreflexión crítica.

Siguiendo a Fichte, Habermas afirma que, en última instancia, el interés emancipativo es esencial e inmanente a la razón, pues el sentido constitutivo de su obrar es la consecución de la autonomía del yo, la liberación de todo dogmatismo y heteronomía, alcanzando que el yo se conozca sin residuos, que sea pura autoposición, y que esa autoposición sea fundamento suficiente para la posición de todo lo otro. Con la presencia constitutiva de este interés, la razón se hace práctica al mismo tiempo que es teórica. Lo que satisfaga a la razón será lo que satisfaga a su interés emancipativo. La emancipación se convierte en criterio de la verdad; la razón práctica, en criterio de la teórica. Será verdad lo que implique una liberación de lo dogmático, de la heteronomía: un conocimiento que sea autoproducción espontánea, y no conformación intencional. El interés de la razón se centra en el rechazo de toda cosificación, y en la conversión del yo en sujeto, y no en cosa, es decir, la búsqueda del existir como espíritu.

Por consiguiente, la racionalización ha de ser entendida, primordialmente, como eliminación de las relaciones de dominio. Esta eliminación, abre paso a una verdadera y no restringida interacción comunicativa, cuyo resultado puede ser un consenso racional. Habermas sostiene que, como la ilustración siempre pretendió, existe una oposición entre razón y autoridad, y que, por consiguiente, el progreso de la primera ha de significar la disolución de la segunda.

#### *Recuperación crítica del espacio público liberal*

En el Antiguo Régimen sólo unos pocos participaban en la determinación del interés público. La publicidad era meramente manifiestativa y como añadida, siendo el público un sujeto pasivo y espectador. La publicidad era la ostentación posterior de una opinión constituida de forma reservada.

El proceso emancipador llevado a cabo por la ilustración, abrió el acceso a la discusión pública, y este libre acceso fue considerado garantía de la corrección del debate. La publicidad burguesa exigía que la opinión pública se constituyera a partir de la libre discusión de las opiniones individuales. La publicidad se convertía así en criterio de la verdad política.

El Estado liberal cifraba su racionalidad en la posesión de un espacio público de libre argumentación, donde un público racional deliberante, caracterizado por la homogeneidad de sus condiciones de vida, determinaba el interés público. La homogeneidad social, la ausencia de contradicciones estructurales, y la libre discusión racional, garantizaban el carácter general de los intereses contenidos en la decisión.

Desde el concepto ilustrado de "opinión pública", la ley aparecía como expresión de una voluntad determinada discursivamente, y, por tanto, racional. La mediación de la publicidad era lo que transformaba la voluntad en razón. A través del debate público, los intereses iniciales, particulares y, como tales, de carácter volitivo, eran trascendidos en la configuración de un interés general y, por tanto, de carácter racional.

Tradicionalmente, se han distinguido dos consideraciones o conceptos de la ley: su concepto político, que mira a su imposición, y su concepto material, que mira a su contenido. En el primero, la ley se nos presenta como expresión de voluntad; en el segundo, como expresión de una razón. El liberalismo pretendió eliminar lo primero, y hacer suficiente lo segundo: disolver el momento volitivo en el momento racional. Había que eliminar toda presencia, toda intervención de la voluntad; y ello suponía lógicamente, eliminar la decisión, no reservar a la decisión ningún momento en el proceso determinante de la ley. Las relaciones de poder se resolvían en relaciones de competencia —de intereses y opiniones— cuyo funcionamiento y resultado eran perfectamente racionales a condición de que aquella se desarrolle en el marco de determinadas formalidades jurídicas. Una ley racional significaba, *eo ipso*, la disolución de toda forma de dominio. En definitiva, el liberalismo lo que pretendía era la completa transformación de la política en derecho: la total juridificación del Estado. El Estado debía de ser una maquinaria jurídica, cuyos dictados surgían como puras conclusiones racionales, sin la presencia de ningún rasgo de autoridad.

Pero en verdad, todo esto fue más aparente que real, y el liberalismo no fue capaz de

llevar a la práctica acabadamente los ideales ilustrados que albergaba. La causa de ello fue, principalmente, la doble limitación a la que se vio sometida la discusión pública: limitación de los participantes, mediante el sufragio censitario; y limitación de las cuestiones debatibles, mediante la férrea separación entre lo público y lo privado.

Como hemos visto, la racionalización de la política exigía limitar la acción política a la discusión parlamentaria, haciendo así de toda acción, extra-parlamentaria una acción ilegítima, un intento de influir en el debate de manera no argumentativa. Pero como la participación en la discusión pública era restringida, los excluidos quedaban desprovistos de toda forma de acción política. Lo que parecía una racionalización de la política, una disolución del poder en razón, se convertía en realidad en un modo de dominación de los deliberantes sobre los excluidos. El parlamentarismo representaba la dominación de la burguesía, frente a la democracia, expresión del ascenso de las masas hacia el poder político.

Por otra parte, la exclusión del debate público de todo lo considerado como privado, dejaba a las contradicciones y antagonismos que pudieran darse en ese ámbito, al margen de todo examen público y de toda justificación argumentativa. De este modo, y habida cuenta de la homogeneidad social de los participantes, nunca se presentaban en la discusión confrontaciones profundas, y, efectivamente, se podía cumplir el postulado parlamentarista de que todo lo discutible podía ser solventado argumentativamente. Pero esta exclusión a lo que conducía era a ordenar lo público al servicio de lo privado, y suponía la consideración de la esfera privada como un ámbito desprovisto de relaciones de dominio, cuya estructura, por tanto, no tenía necesidad de legitimación: era una estructura naturalmente dada.

Sin embargo, la esfera privada sí escondía formas de dominación, y la afirmación del carácter natural-objetivo de su estructura, no pasaba de ser una postulación ideológica. El freno puesto a la intervención del Estado, mediante la distinción público-privado y la doctrina de los derechos naturales del individuo, suponía una defensa de los privilegios de la clase poseedora.

Las sucesivas transformaciones del Estado liberal fueron haciéndole evolucionar hacia lo que conocemos como Estado social y, finalmente, Estado del bienestar. El Estado experimenta una constante ampliación de su intervención, y se ve cargado de numerosas responsabilidades a medida en que, cada vez, son más las esferas de la vida social que son confiadas a su acción reguladora. Se produce así una repolitización de la sociedad y una socialización del Estado. Esta ampliación de la intervención del Estado, de sus competencias, ampliaba consecuentemente las necesidades de legitimación, pero paradójicamente, el sistema político perdía, a la par, capacidad legitimadora.

El sufragio universal permitió la entrada en el espacio público de discusión, en el Parlamento, a las masas populares. Se rompió así la homogeneidad social de los deliberantes, que era condición de la racionalidad y validez del debate libre para determinar el interés general. De este modo, se introdujeron en la discusión las condiciones de la esfera privada. El Parlamento se convirtió entonces en el campo de batalla de intereses privados —individuales o de clase—; intereses cuya contraposición se generaba fuera del Parlamento, en el ámbito privado, pero que eran introducidos en él, convirtiendo en pública esa contraposición. De esta forma, el punto de partida de debate encerraba confrontaciones profundas, que no eran ya reconciliables de manera puramente argumentativa.

Al adquirir carácter público las contradicciones privadas, se hacía insuficiente el principio de igualdad formal ante la ley como fundamento de la legitimidad política, pues lo que se exigía del Estado era la igualdad social, como presupuesto material de aquella igualdad formal. Competencia del Estado no era sólo la garantía de unos derechos políticos, de carácter formal o procesal, que hicieran racional y equitativa la libre competencia; sino que su misión era también proveer de derechos sociales, que satisficieran directamente necesidades materiales concretas.

Estas transformaciones provocarán un proceso de privatización de la opinión. La publicidad dejó de ser la mediación constitutiva de la opinión pública, y se convirtió en mera manifestación de opiniones e intereses privados. Al no ser resolubles argumentativamente las contraposiciones introducidas en el espacio público, la deliberación fue sustituida por el compromiso estratégico, llevado a cabo fuera del Parlamento, reservadamente, haciendo así del debate público una mera representación teatral.

La conversión del espacio público en ámbito para la lucha de intereses privados, produjo

que el discurso en busca del interés general fuera sustituido por la identificación entre unos intereses y unos representantes. La publicidad, añadida a posteriori a unos intereses ya constituidos privadamente, adquiriría la forma de la propaganda, apelando más a la sugestión que al raciocinio.

El parlamentarismo entraba así en crisis. La discusión pública se convertía en una ficción, y se entregaba a la pericia de reducidas élites la competencia sobre la decisión.

A esto hay que añadir que la exigencia de mayores servicios al Estado, aumentó las competencias y la intervención reguladora de éste. La compaginación de la política social con el mantenimiento del capitalismo exigía que el Estado asumiese el control también de la economía. Era inevitable, por tanto, que cada vez fueran más los niveles de la vida social que quedaran mediatizados por el control de la burocracia. El ciudadano se convertía progresivamente en un receptor de servicios, y la vida política en una eficiente maquinaria burocrática dispensadora de prestaciones. Se produce lógicamente el repliegue del individuo sobre lo privado y la delegación de lo público en las élites profesionalizadas.

Tanto la conversión del discurso en estrategia, como la burocratización de la vida política, han provocado que la determinación de la voluntad política sea sustraída del espacio público y quede encomendada al estrecho círculo de los expertos. Esta voluntad secuestrada significa la anulación de la mediación del discurso público, y manifiesta la tendencia del Estado tardocapitalista hacia la tecnificación de la política.

La eficacia y extensión de la provisión de servicios no se identifica con el progreso en la emancipación, sino que, por el contrario, puede significar su retroceso. Efectivamente, la tecnificación y burocratización de la praxis política, sitúa la toma de decisiones fuera del público proceso discursivo, substrayendo del examen y justificación públicos muchos de los criterios determinantes de esas decisiones. Esta limitación de la comunicación es lo que ejerce, en nuestros días, la función ideológica de custodiar intereses no generalizables. Los mecanismos que limitan la comunicación substraen de la crítica las pretensiones de validez de los criterios y normas que rigen la decisión, constituyendo así formas de dominación. La patología de la sociedad actual, su carácter dominativo, estriba fundamentalmente en una distorsión estructural de la comunicación, que implica la intromisión en ella de algún elemento de fuerza.

Frente a esta situación, la emancipación equivale a situar de nuevo las funciones de justificación y legitimación en el seno del discurso práctico, arrebatando esas funciones a toda pretendida objetividad (natural o histórica).

El objetivo consiste en la construcción de un espacio público, con una comunicación ilimitada, donde pueda llevarse a cabo una discusión general libre de dominio, que constituya el proceso de toma de decisiones. Recuperar una voluntad política configurada discursivamente, exige la restauración de la razón práctica como la forma de racionalidad propia de la acción política.

La propuesta de Habermas consiste en la creación de una sociedad en la que la legitimación de las normas y la toma de decisiones proceda del consenso alcanzado en el discurso práctico, desarrollado en una discusión pública, de la que ninguna cuestión esté excluida. Una sociedad organizada exclusivamente sobre una discusión libre de dominio, que posibilite una verdadera formación discursiva de la voluntad, y un consenso motivado de manera exclusivamente racional. En ella, será rectora una razón dialógica, y no una razón monológica, como lo es la razón técnica. Habermas ve en la democracia la institucionalización de una sociedad así organizada políticamente.

Habermas articula doctrinalmente esta propuesta mediante su "teoría de la acción comunicativa" y su "teoría consensual de la verdad".

En todo orden político, legitimación significa merecimiento de reconocimiento. Este reconocimiento ha de consistir en un consenso apoyado en razones, es decir, alcanzado mediante una argumentación libre, que implica como marco una comunicación no distorsionada. La validez de toda norma se fundamenta, por tanto, en una justificación intersubjetiva, en un acuerdo racionalmente motivado entre los afectados por la vigencia de esa norma.

Por consiguiente, las condiciones de posibilidad de la verdad y la justificación han de descansar sobre el lenguaje, y no sobre la ontología. Habermas afirma que el lenguaje posee un *telos* inherente, que es la búsqueda del acuerdo. El consenso universal y libre es la intención que expresan inherentemente nuestros actos de habla. Del respeto de este *telos* en la

comunicación, depende el carácter verdaderamente racional de la justificación de nuestros enunciados normativos. Se precisa, por tanto, el establecimiento de las condiciones de un uso no distorsionado del lenguaje, un uso que responda a ese *telos* inherente, y que no contamine la naturaleza comunicativa del lenguaje. Este es el cometido que, según Habermas, corresponde a una "Pragmática Universal". Establecer esas condiciones es establecer los presupuestos de una verdadera acción comunicativa, cuyo objetivo es el acuerdo, y no el éxito, como en la acción estratégica-instrumental. La acción comunicativa supone un uso "ilucutivo" del lenguaje, en orden al establecimiento de relaciones intersubjetivas, y no un uso "perlocutivo" del mismo, en busca de la consecución eficaz de objetivos monológicamente determinados.

Todo esto viene a implicar la prioridad de la pragmática sobre la semántica, pues la significación no puede venir impuesta desde fuera, sino que ha de ser establecida desde la interacción comunicativa.

Habermas distingue tres tipos de acción: instrumental, estratégica y comunicativa. Las dos primeras se orientan al éxito: en el control de los medios, la primera; en la influencia sobre las acciones de otros, la segunda. La acción comunicativa, en cambio, se ordena al entendimiento y al acuerdo intersubjetivo. Las dos primeras se rigen por la racionalidad teleológica; la tercera, por la racionalidad práctica.

En la racionalización teleológica, las normas que rigen la decisión son determinadas monológicamente, siendo el acuerdo con los otros una condición irrelevante y externa a las normas mismas. En cambio, en la racionalidad práctica, las normas sólo pueden ser determinadas válidamente de forma dialógica, siendo el acuerdo, la intersubjetividad, un presupuesto intrínseco y constitutivo de ellas mismas. La lógica del discurso práctico ha de responder y ser extraída de la estructura interna de la acción comunicativa.

El consenso que sirve de fuente de legitimación es el consenso racional. No basta, pues, el mero acuerdo fáctico o casual, sino que ha de ser un acuerdo motivado racionalmente. El consenso fáctico no excluye necesariamente la presencia de coerciones y formas de dominio.

La racionalidad del consenso exige, como supuesto, que se proceda desde una "situación ideal de habla": es decir, una comunicación ilimitada, una discusión libre de dominio, y unos participantes que actúan suspendiendo todo posicionamiento, en aras de una total predisposición al entendimiento, y que anulan todo interés que no sea el interés por el acuerdo, en otras palabras, que someten toda pretensión de verdad y validez al mantenimiento de la intersubjetividad. La situación ideal de diálogo garantiza que el acuerdo que se alcance será un acuerdo racional, expresivo de una voluntad general discursivamente formada, y cuyo contenido sea verdadero. En una situación así, el consenso sólo será producido por la fuerza del mejor argumento, única fuerza actuante en un contexto de diálogo libre de todo dominio.

La verdad de un enunciado descansa, en última instancia, en su fuerza argumentativa, es decir, en su capacidad de crear un consenso racional. Es verdadero aquello cuya pretensión de validez puede ser justificada racionalmente, lo cual significa ser fundamentada argumentativamente en una discusión libre. La información sobre objetos de experiencia puede apoyar la pretensión de validez de los enunciados, pero no aportar su justificación, la cual sólo puede provenir acabadamente de su fundamentación discursiva. La pretensión de validez de un enunciado equivale al sostenimiento de una expectativa de consenso racional en torno a dicho enunciado, es decir, la posibilidad de que cualquiera que participare en una discusión en condiciones ideales se vería motivado racionalmente a reconocer esa pretensión de validez. En definitiva, algo podrá ser tenido como verdadero cuando su pretensión de validez, una vez sometida a justificación discursiva, se muestre capaz de resistir las condiciones de un consenso racional, es decir, ser el saldo final de una interacción puramente comunicativa.

La "situación ideal de diálogo" —de indudable carácter utópico— tiene el sentido de representar un modelo regulativo y crítico, que sirva para medir la legitimidad de las decisiones políticas según la mayor o menor cercanía del contexto social respecto de una situación ideal de habla. Las decisiones serán tanto más legítimas cuanto más pudieran ser reconocidas en una situación ideal, es decir, en la medida en que pudieran ser legitimadas discursivamente. Este modelo nos permite diferenciar, por tanto, un consenso racional de uno meramente táctico.



Pero, al mismo tiempo, la situación ideal de habla se presenta con un cierto carácter trascendental, pues representa también un supuesto necesario de toda acción discursiva. La intención de participar en una argumentación incluye necesariamente la suposición de que se dan las condiciones de esa situación ideal. El consenso sobre el cumplimiento de esas condiciones viene implícito necesariamente en la puesta en marcha de la discusión colectiva. Se trata, por tanto, de una hipótesis práctica, que subyace en toda interacción comunicativa, como condición trascendental del sentido de nuestros discursos.

Desde una situación ideal, el proceso discursivo alcanza un consenso racional, que necesariamente es un consenso en torno a intereses generalizables. La adhesión a ellos constituye, por consiguiente, una voluntad auténticamente general y racional. Como la argumentación tiene lugar en el seno de una comunicación ilimitada, se elimina el riesgo de "enmascaramiento ideológico": la adopción estratégica de una medida, que responde a intereses no generalizables, y que una voluntad común y argumentativamente configurada rechazaría. En la situación ideal, el discurso práctico hace que se seleccionen los intereses generalizables. Su misión no es compaginar intereses contrapuestos, pues su actuación no es estratégica sino legitimadora. Vemos, pues, cómo en Habermas continúa viva la tradición ilustrada, que identifica generalidad con racionalidad.

Efectivamente, en la doctrina de Habermas siguen presentes el universalismo y el formalismo de la ética kantiana. El principio de universalización sigue siendo el criterio para la justificación de normas. Pero ahora, esa universalización no es llevada a cabo monológicamente sino dialógicamente, no pertenece al ámbito de la subjetividad sino al de la intersubjetividad. La universalización lo que persigue es la identificación entre la voluntad particular y la voluntad general, pero esta identificación donde se da es en el consenso.

El formalismo de la doctrina de Habermas también es claro. En las condiciones del discurso descansa la racionalidad del consenso y, por tanto, la garantía de la verdad. El estudio de esas condiciones es el cometido de la ética comunicativa: una ética, por tanto, de carácter formal. Habermas sustituye el estudio de la verdad por el análisis de las condiciones pragmático-formales de su adquisición. Una norma será verdadera si expresa sólo intereses generalizables, y expresará esos intereses si resulta de un consenso alcanzado mediante un uso comunicativo del lenguaje.