

sistema económico-político, sino que le plantean exigencias extremadas. En el largo plazo, si es que este diagnóstico aproximativo es cierto, solo podrá evitarse una crisis de legitimación si las estructuras de clase latentes del capitalismo tardío son reestructuradas, o bien si se deja de lado la necesidad de obtener legitimación para el sistema administrativo. A su vez, esto último se alcanzaría si la integración de la naturaleza interior en general se realizase según otro modo de socialización, esto es, se la desacoplase de normas que requieren justificación. En el capítulo final discutiré esta posibilidad.

3. Acerca de la lógica de los problemas de legitimación

Los teoremas de la crisis de motivación, que he dilucidado, se basan en dos supuestos. En primer lugar, acepto (con Freud, Durkheim y Mead) que las motivaciones se construyen a través de la interiorización de estructuras de expectativas representadas simbólicamente. El concepto de interiorización (Parsons) plantea, en el plano psicológico, una serie de problemas. Los conceptos psicoanalíticos referidos a los mecanismos de aprendizaje (catectización de objeto, identificación, internalización de modelo) han sido, en parte, precisados mediante una multitud de investigaciones empíricas sobre el aprendizaje de motivos en el niño, y en parte fueron complementados con concepciones cognitivistas o sustituidos por los conceptos de la teoría del aprendizaje. No puedo considerar aquí estos problemas. Me concentraré en la segunda premisa, más fuerte, según la cual los valores y normas, configuradores de los motivos, poseen una referencia immanente a la verdad. Esto significa, considerando el aspecto ontogénético, que el desarrollo motivacional —en el sentido de Piaget— está ligado con un desarrollo de la conciencia moral, pertinente en lo cognitivo; por lo tanto, los grados de la conciencia moral pueden reconstruirse en términos lógicos, es decir, dentro de los conceptos de una serie, ordenada según sistema, de sistemas de normas y controles de conducta. Al nivel más elevado de la conciencia moral corresponde una moral universal referible a las normas básicas del discurso racional, y que pretende superioridad respecto de las éticas que se le oponen, no solo empíricamente (invocando la jerarquía de los grados de conciencia observable en el plano ontogénético) sino sistemáticamente (teniendo en cuenta la corroboración de su exigencia de validez por vía de argumentos). Aquí sólo nos interesa el aspecto sistemático de esa postulada referencia a la verdad de valores y normas que rigen de hecho.

El concepto de poder legítimo, de Max Weber,¹ concentra la

1 M. Weber, «Die Typen der Herrschaft», en *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1956, vol. I, pág. 157 y sigs.

atención en el nexo existente entre la creencia en la legitimidad y el potencial de justificaciones de ciertos ordenamientos, por un lado, y su validez fáctica, por el otro. La base de legitimidad permite conocer «los principios últimos en que puede apoyarse la "vigencia" de un poder, es decir, la pretensión de que el gobernante sea obedecido por sus funcionarios, y todos ellos por los gobernados». ² Todas las sociedades de clases, puesto que su reproducción se basa en la apropiación privilegiada de la riqueza producida por la sociedad, tienen que resolver el siguiente problema: distribuir el producto social de manera desigual y sin embargo legítima. ³ Lo solucionan mediante la coacción estructural, o sea, por medio del hecho de que las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades se encuentran fijadas en un sistema de normas respetado. El reconocimiento fáctico de un sistema de normas de ese tipo no se basa solamente, desde luego, en la creencia de legitimidad que los gobernados alientan, sino en el temor a sanciones que constituyen una amenaza indirecta, y la resignación ante ellas, así como en el mero dejar hacer (*compliance*) teniendo en cuenta la impotencia percibida en uno mismo y la carencia de alternativas (es decir, de una fantasía ahorrada).

Pero tan pronto como desaparece la creencia en la legitimidad de un ordenamiento existente, la coacción latente contenida en el sistema de instituciones se libera, en la forma de una coacción manifiesta ejercida desde arriba (lo cual sólo es posible temporariamente) o en la de un ensanchamiento del campo de participación (con lo cual se modifica también la clave de distribución de oportunidades de satisfacción legítima de las necesidades, es decir, el grado de represión ejercido por el poder): «Desde luego, la "legitimidad" de un poder social sólo puede considerarse como *chance* de que se lo mantenga y se lo respete en la práctica. En modo alguno se trata de que toda obediencia a un poder social se oriente primariamente según esa creencia. Individuos o grupos enteros pueden fingir esa obediencia por razones oportunistas, pueden llevarla a la práctica en vista de sus intereses materiales o aceptarla como algo inevitable por debilidad y desvalimiento individuales. Pero ello no es decisivo para la clasificación de un poder social. Lo decisivo, en cambio, es que su propia pretensión de legitimidad "rija", por su propia índole, en grado considera-

² *Ibid.*, vol. II, pág. 701.

³ G. Lenski, *Power and privilege*, Nueva York, 1966, pág. 43 y sigs.

ble, refirme su persistencia y contribuya a determinar el tipo de los medios de dominación escogidos. ⁴

En la sociología contemporánea nadie cuestiona la fecundidad del concepto de legitimidad, que permite, según las formas y contenidos de la legitimación, delimitar tipos de poder legítimo en el sentido de Max Weber, en cambio sí se encuentra controvertida la referencia de las legitimaciones a la verdad. Es preciso presuponerla si se considera posible una crisis de motivación debida a una escasez sistémica del recurso «sentido». Razones no contingentes para prever un déficit de legitimación solo pueden derivarse, en efecto, de una evolución «doctrinaria» (es decir, dependiente de la verdad) de los sistemas de interpretación, evolución que limite, según leyes sistémicas, la capacidad adaptativa de la sociedad.

1. El concepto de legitimación, de Max Weber

La controversia sobre el carácter veritativo de las legitimaciones se encendió, en el plano sociológico, en torno de la antigua concepción de Max Weber acerca del «poder racional», es decir, el tipo de poder sujeto a leyes y regulado según procedimientos formales, característico de las sociedades modernas. «La experiencia nos indica —dice Weber— que ningún poder se contenta de buen grado, como *chances* de persistencia, con motivos solo materiales, solo afectivos o solo racionales respecto de los valores. Más bien, cada uno procura suscitar y cultivar la creencia en su legitimidad». ⁵ Weber llega a afirmar, en general, «la necesidad en que se encuentra todo poder, y aun toda *chance* de vida, de obtener su autojustificación». ⁶ Ahora bien, si la creencia en la legitimidad se concibe como un fenómeno empírico sin referencia inmanente a la verdad, las razones en que explícitamente se basa poseen solo significación psicológica; y el hecho de que esas razones resulten suficientes para estabilizar una determinada creencia de legitimidad depende de los prejuicios institucionalizados y de las disposiciones de conducta observables en los grupos respectivos. Pero si se supone, por el contrario, una referencia inmanente a la verdad en cada creencia eficaz de legitimidad,

⁴ M. Weber, *op. cit.*, vol. I, pág. 158.

⁵ *Ibid.*, pág. 157.

⁶ *Ibid.*, vol. II, pág. 701.

las razones en que esta se apoya explícitamente poseen una pretensión racional de validez que puede ser comprobada y criticada con independencia de su eficacia psicológica. En un caso sólo puede investigarse la función motivacional de las razones de justificación; en el otro, su función motivacional no puede considerarse con independencia de su condición lógica, es decir, de su pretensión, sujeta a crítica, de motivar racionalmente; y esto es válido aun si, como es frecuente, esa pretensión es planteada y estabilizada de manera contrafáctica. Para la concepción del poder racional,⁷ esta alternativa significa que, en el primer caso, un poder social será considerado legítimo cuando se cumplen por lo menos dos condiciones: a) el ordenamiento normativo debe estatuirse positivamente, y b) los sujetos de derecho tienen que creer en su legalidad, es decir, en la corrección formal de los procedimientos de creación y aplicación del derecho. La creencia en la legitimidad se reduce a creencia en la legalidad: basta invocar la legalidad con que se adoptó una decisión. En el caso del carácter veritativo de la creencia en la legitimidad, en modo alguno basta, como fácilmente se advierte, aducir que el Estado tiene el monopolio de la creación y la aplicación del derecho de acuerdo con un sistema de reglas racionales sancionadas. Un procedimiento, como tal, no puede producir legitimación; más bien, la sanción misma necesita ser legitimada. Debe cumplirse entonces otra condición, por lo menos, si es que el poder legal ha de considerarse legítimo: deben aducirse razones para la virtud legitimante de ese procedimiento formal, por ejemplo, afirmando que la competencia del procedimiento reside en una autoridad estatal formada constitucionalmente. La primera de las posiciones nombradas es defendida hoy por Niklas Luhmann: «El derecho de una sociedad se vuelve positivo cuando se reconoce la legitimidad de la legalidad pura, y entonces el derecho es respetado porque ha sido sancionado, según reglas determinadas, por una decisión competente. Con ello pasa a ser cuestión central de la convivencia humana la institución de la arbitrariedad».⁸ Luhmann sigue en este punto la doctrina decisionista del derecho, fundada por Carl Schmitt: «La positividad del derecho significa que puede obtenerse validación jurídica para un contenido arbitrario, y por

7 *Ibid.*, vol. I, pág. 160 y sigs.; vol. II, pág. 703 y sigs.

8 C. Siara, *Bürgerliches Formalrecht bei Max Weber*, tesis, Frankfurt, 1968.

9 N. Luhmann, «Soziologie des politischen Systems», en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1970, pág. 167.

cierto mediante una decisión que puede conferir validez a la norma y también quitársela luego. El derecho positivo rige por virtud de la decisión».¹⁰ Las reglas formales de procedimiento bastan como premisas legitimantes de la decisión, y a su vez no requieren de legitimación ulterior. No necesitan de ello, en efecto, en su función de absorber la inseguridad: asocian la incerteza sobre la decisión que se adoptará con la certeza de que, en general, se adoptará una decisión.¹¹

La vigencia abstracta de normas que pueden prescindir de justificación material (en cuanto se legitiman por el solo hecho de que se las ha creado y se las aplica según procedimientos correctos) concurre a «estabilizar expectativas de conducta resistentes al desengaño y, de ese modo, a garantizar estructuras». ¹² Por cierto, la validez normativa solo puede cumplir esa función mientras permanezca latente y no aflore explícitamente como un deber ser: «Procesos sociales de manejo del desengaño y de aprendizaje son las premisas de cualquier sujeción de expectativas de conducta a normas; por eso no pueden alcanzarse, en ese carácter, un nivel reflexivo». ¹³ Carece de sentido investigar la creencia fáctica en la legitimidad de las normas, o su pretensión de validez, buscando fundamentos susceptibles de crítica; más bien la ficción de que podría hacerse es uno de los componentes de expectativas contrafácticas que operan como reaseguro de la normalidad. Y a estas últimas, a su vez, habría que concebitas en la actitud funcionalista, considerando las pretensiones de validez como engaños funcionalmente necesarios. Pero el engaño mismo no puede descubrirse si es que la creencia en la validez ha de permanecer incólume. ¹⁴

La segunda de las posiciones mencionadas fue defendida por Johannes Winckelmann. Este autor juzga que la racionalidad formal, en el sentido de Max Weber, no es base de legitimación suficiente del poder legal: la creencia en la legalidad no se legitima *per se*. La positividad de la ley exige, más bien,

10 N. Luhmann, «Positives Recht und Ideologie», en *ibid.*, pág. 180.

11 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969, pág. 51.

12 *Ibid.*, pág. 139.

13 *Ibid.*, pág. 240.

14 «Las estructuras reducen la extrema complejidad del mundo a un campo de expectativas muy circunscrito y simplificado, expectativas que operan como premisas de la conducta, por lo común incuestionadas. Por eso se basan siempre en engaños [...] en particular acerca del potencial de acción efectivo de los hombres, y tienen que estar organizadas de tal modo que resistan el desengaño» (*op. cit.*, pág. 233 y sig.).

un *consensus omnium* fundado de manera racional respecto de los valores: «Los postulados racionales respecto de los valores constituyen los principios de la sanción de normas y su corporización. Solo son normativamente legítimos los actos de sanción que [...] se mantienen dentro de los límites, así trazados, del principio jurídico formal».¹⁵ La legalidad procura legitimidad si y solo si pueden aducirse razones en el sentido de que determinados procedimientos formales, en ciertas condiciones institucionales dadas, satisfacen pretensiones de justicia materiales: «De acuerdo con la concepción de principio que sostiene Max Weber, el concepto de poder legal atañe al poder de sanción racional, y por cierto orientado racionalmente respecto de los valores, que solo en su forma de generativa puede desnaturalizarse en un poder de legalidad formal en cuanto racional respecto de los fines, neutral frente a los valores y carente de dignidad».¹⁶ La tesis de Winckelmann es cuestionable desde el punto de vista hermenéutico porque lleva a la consecuencia sistemática de que las bases, racionales respecto de los valores, de la creencia en la legitimidad son susceptibles de fundamentación y crítica; pero esto es incompatible con la concepción weberiana del pluralismo, incancelable en el plano racional de sistemas de valores y artículos de fe contrapuestos.¹⁷ Ahora bien, esto no reviste mayor importancia en nuestro contexto. Pero también desde el punto de vista sistemático la opinión según la cual existen normas básicas materiales susceptibles de fundamentación lleva a la dificultad de que sería preciso indicar, en la teoría, contenidos normativos determinados. Hasta ahora, los esfuerzos por rehabilitar el derecho natural tradicional o —como parece inclinado a hacerlo Winckelmann— el moderno, en cualquiera de sus versiones, han fracasado lo mismo que los intentos de fundar una ética material de los valores (en el sentido de Max Scheler o de Nicolai Hartmann). No obstante, para defender el carácter sujeto a crítica de las pretensiones de corrección no es preciso asumir la carga de semejante

15 J. Winckelmann, *Legitimität und legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübinga, 1952, pág. 75 y sig.
16 *Ibid.*, pág. 72 y sig.

17 Cf. W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübinga, 1959, pág. 418: «Si Winckelmann pretende señalar, en la teoría weberiana del poder democrático, supuestos "límites inmanentes a la legitimidad" de tipo racional respecto de los valores, en los cuales el legalismo meramente formal encontraría una barrera, caería en un simple error de interpretación».

18 K. Jaspers, *Max Weber*, Oldenburg, 1932.

prueba. Más bien, basta recurrir a las normas fundamentales del discurso racional, normas que suponemos en cualquier discurso, aun en los prácticos.

En este sentido, en mi polémica con Luhmann, deduje la creencia en la legalidad a partir de una creencia susceptible de fundamentación, en la legitimidad: «El procedimiento inobjetable de sanción de una norma, el hecho de que un proceso se ajuste a la formalidad jurídica, únicamente garantiza que las instancias previstas dentro de un sistema político, competentes y acatadas como tales, son responsables por el derecho vigente. Pero esas instancias son parte de un sistema de poder que tiene que estar legitimado en total si es que la legalidad pura ha de considerarse signo de legitimidad. En un régimen fascista, por ejemplo, el hecho de que el gobierno se ajuste, en sus actos, a la formalidad jurídica puede cumplir una función de encubrimiento ideológico; ello significa que la sola forma técnico-jurídica, la legalidad pura, no puede asegurar el acatamiento, en el largo plazo, si el sistema de poder no puede legitimarse con independencia de su ejercicio ajustado a las formas correctas. Luhmann concede que "se necesitan razones especiales para aceptar operaciones de selección basadas en las decisiones", pero cree que mediante el formalismo institucionalizado del procedimiento "pueden procurarse esas razones adicionales para el acatamiento de la decisión, y en este sentido se crea y legitima el poder de adoptar decisiones, es decir, se lo independiza de la coacción concreta". Pero un procedimiento sólo puede legitimar de manera indirecta, por referencia a instancias que deben ser reconocidas a su vez. Así, las constituciones burguesas escritas contienen un catálogo de derechos fundamentales, fuertemente protegido contra cualquier alteración, que posee virtud legitimante en la medida en que se lo entienda en conexión con una ideología del sistema de poder —y solo así—. Además, los órganos establecidos para la creación y la aplicación del derecho en modo alguno se encuentran legitimados por la legalidad de su procedimiento, sino, igualmente, por una interpretación general que sustenta al sistema de poder en su conjunto. Las teorías burguesas del parlamentarismo y de la soberanía del pueblo formaban parte de esa ideología. He ahí, en la afirmación de que la validez de las normas jurídicas puede fundarse en la decisión y solo en ella, el malentendido fundamental del decisionismo, doctrina jurídica reprochable a su vez de ideología. En efecto, la pretensión ingenua de validez de las normas de la acción apunta en todo caso (al menos implícitamente) a la posibilidad de su

fundamentación discursiva. Si ciertas decisiones obligatorias son legítimas, es decir, si se las puede hacer valer sin que medie coacción concreta ni la amenaza manifiesta de una pena, aunque contraríen el interés de los afectados, se las puede considerar entonces como el cumplimiento de normas reconocidas. Esta validez normativa no coactiva se basa en el supuesto de que llegado el caso se podrá justificar la norma y defenderla contra las críticas. Y a su vez ese supuesto no se funda en sí mismo. Es la consecuencia de una interpretación según la cual el consenso cumple la función justificante: de una imagen del mundo legitimadora del poder.¹⁹

La discusión sobre la referencia a la verdad de la creencia en la legitimación se avivó en torno de la concepción weberiana de la creencia en la legalidad; arribó después al problema de si es posible fundamentar, en general, las normas de acción y valoración, y este problema no puede resolverse con instrumentos sociológicos. Si se pudiera recusar de manera convincente el carácter veritativo de las cuestiones prácticas, la posición que defendiendo sería insostenible. Por eso quiero, en primer lugar (secciones 2 y 3), demostrar la posibilidad de fundamentar las pretensiones de validez normativa, es decir, de motivar racionalmente su aceptación, para después (sección 4) elucidar lo que efectivamente sucede (en sociedades del tipo de la nuestra) respecto de la pretensión de legitimación de los sistemas de normas existentes: si se ha hecho rutina la aceptación no fundamentada de decisiones obligatorias, o bien si, ahora como antes, las motivaciones requeridas funcionalmente se producen mediante la interiorización de normas que requieren justificación.

2. El carácter veritativo de las cuestiones prácticas

El dualismo entre ser y deber ser, hechos y valores, ya trazado radicalmente por Hume, significa que los enunciados prescriptivos o juicios de valor no pueden deducirse de enunciados declarativos o proposiciones.²⁰ Dentro de la filosofía analítica, este ha sido el punto de partida de un tratamiento no-cogni-

tivista de las cuestiones prácticas. Podemos distinguir una línea empirista de una línea decisionista de argumentación: ambas convergen en la idea de que las controversias morales no pueden decidirse en definitiva con razones, porque las premisas valorativas de las que derivamos los enunciados éticos son irracionales. Los supuestos empiristas establecen que empleamos los enunciados prácticos para expresar actitudes o necesidades del hablante, o para despertar en el oyente la disposición a ejecutar ciertas conductas o manipularlo. En la filosofía analítica se han realizado sobre todo, siguiendo esta orientación, investigaciones semánticas y pragmáticas acerca del significado emotivo de expresiones morales (Stevenson, Monro).²¹ Los supuestos decisionistas establecen que los enunciados prácticos integran un ámbito autónomo que obedece a otra lógica que los enunciados teórico-empíricos: a una lógica ligada más bien con actos de fe o decisiones. En la filosofía analítica han surgido, siguiendo esta orientación, sobre todo investigaciones sobre lógica del lenguaje, con relación a los problemas de una lógica deontológica (Wright) o bien, en general, a la construcción formal de los enunciados prescriptivos.²²

Escojo como ejemplo un instructivo ensayo de K. H. Ilting, quien asocia argumentos de ambas orientaciones para referir la exigencia cognitivista a la justificación de los enunciados prácticos; Ilting procura rehabilitar, con los recursos del análisis del lenguaje, la posición de un Hobbes interpretado a la manera de Carl Schmitt.²³

Ilting toma una decisión previa, que no admite más fundamentación: deducir las normas a partir de órdenes. La orden elemental implica: a) que el hablante quiere que algo ocurra, y b) que exhorta al oyente para que este acepte el estado de cosas querido por él y lo realice (pág. 97). Entonces, a) es una voluntad determinada y b) una exhortación. Además, Ilting distingue entre la idea contenida en la exhortación, el llamado a la voluntad del exhortado para que adopte esa idea y obre en consecuencia, y el acto de voluntad del exhortado, mediante el cual este acepta o rechaza la demanda que se le hace. La decisión de acatar la orden de otro no es «provocada» lógica ni causalmente por la exhortación de este último: «Solo puede insinuarse aquello [...] a lo cual el exhortado

21 L. Stevenson, *Ethics and language*, New Haven, 1950; D. H. Monro, *Empiricism and ethics*, Cambridge, 1967.

22 R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*, Frankfurt, 1972.

23 K. H. Ilting, «Anerkennung», en *Probleme der Ethik*, Friburgo, 1972.

19 J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pág. 243 y sig.

20 K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1957, vol. I, cap. 5, «Natur und Konvention», pág. 90 y sigs.

se inclina por sí mismo o por temor a un mal mayor» (pág. 99). El uso que, frente a una orden, haga el exhortado de su libre albedrío depende sólo de motivos empíricos. Ahora bien, cuando dos imperativos están asociados sobre la base de la reciprocidad de tal modo que ambas partes aceptan obedecer a las exhortaciones recíprocas, hablamos de *contrato*. Un contrato fundamenta una norma «reconocida» por ambas partes: «El reconocimiento de la norma común crea ciertas expectativas de comportamiento por virtud de las cuales uno de los contratantes puede juzgar prudente hacer, el primero, una prestación en interés del otro. Pero con ello la exhortación dirigida a este, para que a su vez cumpla con lo pactado, deja de ser una mera insinuación que el exhortado podría aceptar o rechazar según su libre albedrío (como en el caso de una orden). Pasa a ser una *exigencia* que él ha reconocido de antemano como condición de sus actos» (pág. 100 y sig.).

Esta reconstrucción de los sistemas normativos a partir de las órdenes, propuesta por Iltting, tiende a demostrar las tesis no cognitivistas. Puesto que el elemento cognitivo de los enunciados imperativos (desear, órdenes) se limita al contenido proposicional («el estado de cosas querido», la «idea» contenida en la exhortación), y como los actos de la voluntad (decisión, creencia, actitud) están motivados sólo empíricamente (es decir que encarnan necesidades o intereses), una norma, tan pronto como ha sido puesta en vigor por el libre albedrío de las partes contratantes, no puede contener nada susceptible de aprobación o problematización cognitivos, de justificación o rechazo. Carecería de sentido «justificar» los enunciados prácticos de otro modo que por referencia al hecho de un contrato pactado por motivos empíricos: «No tiene más sentido buscar una justificación para la norma contractual reconocida en común. Ambas partes tienen un motivo suficiente para reconocer la norma contractual [...] Y menos sentido aún tendría [...] una justificación de la norma de que los contratos deben respetarse» (pág. 101).

La construcción propuesta (cuyo contenido explícito difícilmente sería compatible, por lo demás, con su propia orientación) se ciñe a la tarea de explicar de la manera más completa posible el sentido y la operación de las normas. Pero en modo alguno puede dar razón, satisfactoriamente, de un componente central de significación: el deber ser o la validez normativa. Una norma tiene carácter obligatorio; en ello consiste su pretensión de validez. Pero si son únicamente motivos empíricos (inclinación, interés, temor a las penas) los que llevan

a acordar el pacto, no se advierte la razón por la cual una de las partes, si sus motivos originarios varían, habría de sentirse ligada por la norma acordada. La construcción de Iltting es inapropiada porque no permite establecer el decisivo *distingo entre la obediencia a una orden concreta y el acatamiento de normas reconocidas intersubjetivamente*. Por eso Iltting se ve precisado a echar mano de una hipótesis *ad hoc*: «En el reconocimiento de una norma cualquiera se supone siempre el reconocimiento de una "norma básica", a saber, que el reconocimiento de la norma ha de juzgarse un acto de la voluntad que, después puede hacerse valer aun contra sí mismo» (pág. 103). Pero, ¿qué motivo podría llevar a reconocer una norma básica tan absurda? La validez de las normas no puede fundamentarse en la obligación, asumida, de no modificarlas; en efecto, la constelación de intereses inicial puede variar luego: las normas se volverían autónomas respecto de su base de intereses, lo cual contraría, de acuerdo con la propia construcción de Iltting, el sentido de las regulaciones normativas en general. Pero si se quiere evitar este absurdo, que sería dictar normas para constelaciones fluctuantes de intereses y válidas por tiempo indeterminado, y se admiten las revisiones, tendrían que definirse los motivos que habilitarían para emprenderlas. Si cualquier cambio en los motivos hubiera de ser ocasión suficiente para modificar la norma, resultaría imposible distinguir la pretensión de validez de una norma del sentido imperativo de una exhortación. Y por otra parte, como solo pueden existir motivos empíricos, cada uno de estos es tan bueno como los otros: se justifican por su mera existencia. Los únicos motivos que se singularizan frente a los otros son aquellos en apoyo de los cuales pueden aducirse razones.

De esta última convicción se infiere que no podemos explicar la pretensión de validez de las normas si no recurrimos a un pacto motivado racionalmente, o al menos a la idea de que podría obtenerse, *aportando razones*, un consenso para la aceptación de una norma recomendada. Pero entonces resulta insuficiente el modelo de partes que acuerdan un contrato, y que solo deberían conocer el significado de las órdenes. El modelo adecuado es, más bien, el de la comunidad de comunicación de los interesados, que, como participantes en un curso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas y, en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son «correctas». Lo que fundamenta la pretensión de validez de las normas no son los actos irracionales de

voluntad de las partes contratantes, sino el reconocimiento, motivado racionalmente, de normas que pueden ser problematizadas en cualquier momento. Por tanto, el ingrediente cognitivo de las normas no se limita al contenido proposicional de las expectativas de conducta normadas; la pretensión de validez normativa, como tal, es cognitiva en el sentido del supuesto (aun contrafáctico) de que se la podría corroborar discursivamente, fundamentándola en un consenso de los participantes, obtenido mediante argumentos.

Una ética construida sobre la base de enunciados imperativos yerra la genuina dimensión de una justificación posible de los enunciados prácticos: la argumentación moral. Como lo muestran los ejemplos de Max Weber o de Popper, hay posiciones que incluyen la posibilidad de la argumentación moral, pero al mismo tiempo se aferran a un tratamiento decisionista de la problemática de los valores. La causa de ello reside en una estrecha noción de racionalidad, que solo admite los argumentos deductivos. Puesto que un argumento deductivo válido no produce nuevas informaciones ni contribuye a determinar los valores de verdad de sus componentes, la argumentación moral se ciñe a dos tareas: al examen analítico de la congruencia de las premisas de valor o del sistema de preferencias que está en su base, por un lado, o bien, por el otro lado, al examen empírico de la posibilidad de alcanzar las metas seleccionadas desde esos puntos de vista valorativos. Este tipo de «crítica racional de los valores» en nada modifica la irracionalidad de la elección de los sistemas de preferencias.

Hans Albert da un paso adelante aplicando en una metaética los principios del racionalismo crítico.²⁴ Si, con el criticismo,

24 H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, cap. 3, pág. 55 y sigs.; J. Mittelstrass (*Das praktische Fundament der Wissenschaft*, Konstanz, 1972, pág. 18) observa, por lo demás con razón, que el trilema de Popper y Albert sólo pudo establecerse mediante una equiparación inmotivada de la fundamentación discursiva con la fundamentación en general; K. O. Apel (*«Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft», en: Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, vol. II, pág. 405 y sigs.) distingue fundamentación deductiva y fundamentación trascendental e imputa la exclusión de la reflexión en el racionalismo crítico al hecho de que este prescinde, de manera característica, de la dimensión pragmática de la argumentación: «En efecto, si se acepta eliminar la dimensión pragmática de los signos, no existe un sujeto humano de la argumentación, y por tanto tampoco la posibilidad de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, que encontramos siempre *ya-ahí*. En lugar de ello tenemos, sin duda, la interminable jerarquía de meta-lenguajes, meta-teorías, etc., en que la competencia de reflexión del hombre, en cuanto sujeto de la argumentación, al

renunciamos a la idea de fundamentación respecto de la ciencia, pero sin abandonar la posibilidad del examen crítico —entendido en sentido falibilista—, el rechazo de las pretensiones de justificación en la ética no tiene, sin más, consecuencias decisionistas. Puesto que las pretensiones cognitivas están sometidas, al igual que las pretensiones prácticas, a los puntos de vista, adoptados en cada caso, de una valoración motivada racionalmente, Albert afirma la posibilidad de un examen crítico de los enunciados prácticos en cierto modo análogo al examen de los enunciados teórico-empíricos. En la medida en que él introduce la «búsqueda activa de las tradiciones» en la discusión sobre los problemas atinentes al valor, la argumentación moral puede emprender la tarea productiva de desarrollar valores y normas más allá del mero examen de la congruencia de los valores y de la posibilidad de alcanzar las metas: «Sin duda es cierto, como sabemos, que de una proposición fáctica no puede inferirse sin más un juicio de valor; pero determinados juicios de valor pueden resultar, sobre la sola base de una convicción fáctica bien probada, incompatibles con alguna convicción valorativa sostenida hasta entonces por nosotros [...] Otro tipo de crítica puede consistir en que, a la luz de nuevas ideas morales, aparezcan cuestionables las soluciones de los problemas morales que se tenían por válidas. A menudo tales ideas nuevas ponen a la vista ciertos rasgos problemáticos de aquellas soluciones, rasgos que habían pasado inadvertidos o se juzgaban evidentes. Surge así una nueva situación de problemas, tal como ocurre en la ciencia con la aparición de nuevas ideas» (pág. 78). De ese modo Albert introduce en el criticismo de Popper la idea de un esclarecimiento racional y un desarrollo crítico de los sistemas de valores heredados, idea ya desplegada en la tradición pragmatista, en particular por obra de Dewey.²⁵ De todas maneras, también este programa sigue siendo esencialmen-

terno tiempo se muestra y se oculta. [...] Y sin embargo sabemos muy bien que nuestra competencia de reflexión (dicho más precisamente: la auto-reflexión del sujeto humano de las operaciones de pensamiento, excluida *a priori* en el plano de los sistemas sintáctico-semánticos) se oculta tras la aporía del regreso al infinito y, por ejemplo, *posibilita pruebas* de no decidibilidad en el sentido de Gödel. Con otras palabras: precisamente en el hecho de que un modelo sintáctico-semántico de la argumentación establezca el carácter no objetivable de las condiciones subjetivas de posibilidad de la argumentación se expresa el saber *auto-reflexivo* del sujeto pragmático-transcendental de la argumentación» (*ibid.*, pág. 406 y sig.).

25 J. Dewey, *The quest for certainty*, Nueva York, 1929.

te no-cognitivista, puesto que se atiene a la alternativa entre decisiones que no pueden motivarse racionalmente y fundamentaciones —o justificaciones— que solo se vuelven posibles por virtud de argumentos deductivos. Y esos «principios de unión», invocados *ad hoc*, tampoco pueden salvar ese divorcio. Esa idea de eliminar los enunciados falseados (idea desarrollada en el racionalismo crítico, que renuncia a la «justificación» en sentido positivista) no puede afirmar el consenso racional, alcanzado discursivamente, en contra del pluralismo woberiano de los sistemas de valores y artículos de fe: el límite empirista o decisionista, que inmuniza el llamado pluralismo de los valores contra el esfuerzo de la razón práctica, no puede ser removido mientras la fuerza de la argumentación se base en la contrastabilidad de los razonamientos deductivos.

Tanto Peirce como Toulmin,²⁶ en cambio, discernieron la fuerza de la argumentación para proporcionar motivos racionales en el hecho de que el progreso del conocimiento discurre por vía de argumentos sustanciales. Estos se apoyan en conclusiones lógicas, pero no se agotan en la trabazón de enunciados deductivos. Los argumentos sustanciales sirven a la corroboración o a la crítica de pretensiones de validez, sea de las pretensiones de verdad implícitas en afirmaciones, sea de las pretensiones de corrección implícitas en advertencias o recomendaciones ligadas con normas (de acción y de valoración). Tienen la virtud de convencer a los participantes en un discurso de cierta pretensión de validez, es decir, de *motivarlos racionalmente* al reconocimiento de pretensiones de validez. Los argumentos sustanciales son explicaciones y justificaciones, y por tanto unidades pragmáticas con las que no se asocian enunciados sino actos de habla (es decir, enunciados empleados en enunciaciões); la sistemática de su asociación debe explicarse en el marco de una lógica del discurso.²⁷ En los discursos teóricos, que procuran verificar afirmaciones, el consenso se obtiene siguiendo otras reglas de argumentación que en los discursos prácticos, que intentan justificar normas recomendadas. No obstante, en ambos casos el fin es el mismo: una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento (o del rechazo) de pretensiones de validez susceptibles de corroboración discursiva.

26 S. Toulmin, *The uses of argument*, Cambridge, 1964; acerca de Peirce, véase K. O. Apel, «Von Kant zu Peirce. Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik», en *op. cit.*, pág. 157 y sigs. 27 J. Habermas, «Wahrheitstheorien», en *Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen.

Es el procedimiento discursivo de la motivación lo que confiere su significado a ese reconocimiento, motivado racionalmente, de la pretensión de validez de una norma de acción. El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que solo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas, sea de afirmaciones, de recomendaciones o de advertencias; que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga al fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. Cuando, en esas condiciones, se alcanza un consenso acerca de la recomendación de aceptar una norma, y se lo alcanza en el intercambio de argumentos (es decir, sobre la base de justificaciones propuestas como hipótesis, ricas en alternativas), ese consenso expresa entonces una «voluntad racional». Puesto que, por principio, todos los afectados tienen la posibilidad al menos de participar en la deliberación práctica, la «racionalidad» de la voluntad constituida discursivamente consiste en que las expectativas reciprocas de conducta, elevadas a la condición de una norma, ponen en vigor un interés común *asegurado contra el engaño*: común, porque el libre consenso admite solamente lo que *todos* pueden querer; y libre de engaño, porque también son objeto de la formación discursiva de la voluntad aquellas interpretaciones teóricas de la necesidad dentro de las cuales *cada individuo* tiene que poder reconocer lo que puede querer. Podemos llamar «racional» a la voluntad formada discursivamente porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses generalizables, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades compartidas comunicativamente. El límite de un tratamiento decisionista de las cuestiones prácticas se supera tan pronto como se exige que la argumentación someta a contraste la capacidad de generalización de los intereses en lugar de resignarse a un pluralismo indecible de supuestas orientaciones últimas de valor (o de actos de fe o actitudes). Lo que ha de impugnarse no es el hecho de tal pluralismo, sino la afirmación de que sería imposible distinguir, por virtud de la argumentación, los intereses en cada caso generalizables de aquellos que son particulares y no pueden

dejar de serlo. Albert menciona muchas clases de «principios de unión» más o menos contingentes, pero en ninguna parte menciona el único principio en que se expresa la razón práctica: el de la universalización.

Este principio es el único que permite distinguir, en la ética, los modos de abordaje cognitivistas de los no-cognitivistas. En la filosofía analítica, el «*good reasons approach*» (que parte de la pregunta de si pueden aportarse «mejores» razones en favor de la acción X que en favor de la acción Y) ha llevado a renovar una moral del contrato, estratégico-utilitarista, para la cual los deberes fundamentales se caracterizan por su posibilidad de validez universal (Grice).²⁸ Otra línea de argumentación se remonta a Kant, para desprender el imperativo categórico de la matriz de la filosofía trascendental y reconstruirlo como «*principle of universality*» o «*generalization argument*» por medio del análisis del lenguaje (Baier, Singer).²⁹ También la filosofía metódica, inspirada en Erlanger, considera su doctrina de argumentación moral como renovación de la crítica de la razón práctica (Lorenzen, Schwemmer).³⁰ Aquí no nos interesa tanto el conjunto de normas propuestas para el lenguaje admisible en la deliberación sobre cuestiones prácticas, sino, más bien, la introducción del «principio moral» que obliga a cada uno de los que participan en un discurso práctico a transformar sus apetitos subjetivos en apetitos generalizables. Por eso habla también Lorenzen del principio de la *transubjetividad*.

Ahora bien, la introducción de máximas de universalización (de este u otro tipo) crea la dificultad de la justificación circular de un principio, el único que permitiría la justificación de normas. P. Lorenzen confiesa una problemática residual decisionista cuando llama «acto de fe» al reconocimiento del principio moral, «si se define la fe en sentido negativo, como la aceptación de algo no justificado».³¹ Pero quita a ese acto de fe su carácter arbitrario en la medida en que el ejercicio metódico de la praxis deliberativa educa para una actitud

28 R. Grice, *The grounds of moral judgement*, Cambridge, 1967.

29 K. Baier, *The moral point of view*, Ithaca, 1958; M. G. Singer, *Generalization in ethics*, Londres, 1963.

30 P. Lorenzen, *Normative logic and ethics*, Mannheim, 1969, y «Szenismus versus Dialektik», en *Festschrift für Gadamer*, Tübinga, 1970, vol. I, pág. 57 y sigs.; O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt, 1971; S. Blasche y O. Schwemmer, «Methode und Dialektik», en M. Riedel, ed., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo, 1972, vol. I, pág. 457 y sigs.

31 P. Lorenzen, *Normative...*, op. cit., pág. 74.

racional: la razón no puede definirse, pero sí introducirse en un proceso de socialización. Si lo entiendo bien, Schwemmer da otro sesgo a esta interpretación cuando recurre, por una parte, a la precomprensión (implícita en los nexos de interacción «espontánea») de la praxis intersubjetiva de la acción y del intercambio lingüístico Y, por otra parte, al motivo, creado sobre esa base, de la solución *no-coactiva* de los conflictos emergentes. Pero la exigencia de hallar una fundamentación última fuerza también a Schwemmer a idear una decisión «primera»: «El principio moral se erigió sobre la base de una praxis común, que aquí he intentado motivar y hacer comprensible paso por paso. En esa acción común hemos transformado nuestros apetitos de tal modo que reconocimos en esa modificación en común el cumplimiento de nuestros apetitos (motivos) originarios (los que nos indujeron a aceptar una praxis común). Para el establecimiento del principio moral se requiere la participación en la praxis común —por tanto, una «decisión», no justificada por un discurso ulterior—, y esta participación es lo único que posibilita una acción racional, que comprenda y tome en cuenta también los apetitos de los otros».³² Looser, Lüscher, Maciejewski y Menne analizaron las dificultades de la construcción de Schwemmer: «Para emprender la construcción de un discurso sujeto a normas se requiere una condición necesaria: que los individuos que se empeñan en ello se encuentren desde siempre dentro de una trama común de acción y de intercambio lingüístico, y que, en una anticipación de comunicación no coactiva, en una suerte de prefiguración de la «deliberación práctica» (Schwemmer), se pongan de acuerdo para construir *en común* un discurso fundado. Que esta anticipación se cumple en condiciones no esclarecidas se demuestra en el hecho de que no se concibe el intento de Erlanger como uno que, históricamente fundamentado, permitiría resolver de manera inteligible las cuestiones prácticas como consecuencia de la adquisición y la prevalencia de aquel principio, y resolverlas en una comunicación no coactiva (es decir, «discursiva»); más bien, se lo entiende como si incorporara el distingo entre intercambio lingüístico y coacción a la construcción de la filosofía práctica misma».³³

La problemática que surge con la introducción de un principio moral se disipa tan pronto como se advierte que la expectativa

32 O. Schwemmer, op. cit., pág. 194.

33 Citamos de un manuscrito, que se publicará en breve en un volumen sobre la filosofía práctica, que compila F. Kambartel.

tiva de corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas, expectativa intrínseca a la estructura misma de la intersubjetividad, vuelve superfuas máximas de universalización establecidas especialmente. En cuanto admitimos un discurso práctico, inevitablemente suponemos una situación ideal de habla que, por virtud de sus propiedades formales, no admite otro consenso que el de intereses generalizables. Una ética cognitivista basada en el lenguaje no necesita de principio alguno; se apoya únicamente en las normas básicas del discurso racional, normas que tenemos que suponer tan pronto como abordamos un discurso. Y este carácter del lenguaje usual, que cabría denominar trascendental (aceptado implícitamente también por los partidarios de Erlanger como base de la construcción del lenguaje sujeto a normas), puede ser reconstruido, como espere demostrarlo, en el marco de una pragmática universal.³⁴

34 Cf. también K. O. Apel, «Das Apriori...», *op. cit.*, pág. 358 y sigs. En este fascinante ensayo, en que Apel resume su vasto intento de reconstrucción, se despliega el supuesto fundamental de la ética comunicativa, a saber: «que la búsqueda de la verdad tiene que anticipar también, bajo la premisa del consenso intersubjetivo, la moral de una comunidad ideal de comunicación» (pág. 405). Pero también en Apel surge una problemática residual decisiva: «[...] quien plantea la cuestión, por entero pertinente a mi juicio, de la justificación del principio moral, *participa* ya en la discusión y es posible "mostrarle con evidencia" (por la vía, emprendida por Lorenzen y Schwemmer, de una reconstrucción de la razón) lo que él "desde siempre" ha aceptado como principio fundamental, y mostrarle que debe aceptar ese principio, mediante una ratificación voluntaria, como *condición de la posibilidad y validez de la argumentación*. Quien no encuentre esto evidente, o no lo acepte, se excluirá de la discusión. Pero quien no participe en la discusión no podrá plantear la cuestión de la justificación de los principios éticos fundamentales, y entonces *carecerá de sentido* hablar de la falta de sentido de su problema y recomendarle un honrado acto de fe» (págs. 420-21). Esa «ratificación voluntaria», no obstante, solo podría interpretarse como un acto existencial mientras se descuidara que los discursos están incluidos —y no de manera contingente, sino sistemática— en una conexión de vida cuya *facticidad*, típicamente lábil, *consiste* en el reconocimiento de las pretensiones de validez discursiva. Quien no participa en la argumentación, o no quiere hacerlo, de todos modos se encuentra «desde siempre» dentro de conexiones de acción comunicativa. Y en cuanto adopta aquella actitud reconoce ya ingenuamente pretensiones de validez contenidas en actos de habla, y corrobora solo discursivamente, aunque estén planteadas de manera contraria; en caso contrario habría debido separarse del lenguaje de la praxis cotidiana, vivido comunicativamente. El error fundamental del solipsismo metodológico no solo estriba en el supuesto de que es posible el pensamiento monológico, sino en el de que lo es también la acción monológica: es absurda la idea de que un sujeto capaz de lenguaje y de acción pueda convertir en permanente el caso límite de la acción

3. El modelo de la represión de intereses generalizables

Nuestra digresión sobre la polémica contemporánea referida a la ética llevaba el propósito de avalar la afirmación de que las cuestiones prácticas son generalizables. Si ello es así, las normas justificables se diferencian de aquellas que estabilizan relaciones coactivas. En la medida en que las normas expresan intereses generalizables, se basan en un *consenso racional* (o alcanzarían tal consenso si pudiera entablarse un discurso práctico). En la medida en que las normas regulan intereses no generalizables, se basan en la coacción; hablamos entonces de fuerza normativa.

Ahora bien, existe un caso de fuerza normativa caracterizado por el hecho de que puede justificarse indirectamente: el *compromiso*. Llamamos así a una compensación normativa de intereses particulares cuando se realiza en las condiciones de un equilibrio de fuerzas entre las partes en juego. El deslinde de jurisdicciones es un principio de ordenamiento destinado a asegurar un equilibrio de esa índole, respecto de ámbitos de intereses particulares, a fin de que sean posibles los compromisos. (Otro principio de ordenamiento es el encarnado por el propio derecho civil burgués, que deslinda campos de acción para la persecución estratégica de intereses individuales; presupone un equilibrio de fuerzas entre los particulares, y vuelve innecesarios compromisos acerca de intereses no generalizables.) En ambos casos se aplican principios universalistas susceptibles de ser justificados, aunque sin duda bajo la condición de que los intereses reglados no admitan generalizarse. Esto, a su vez, sólo puede contrastarse en discursos. Por eso, tam-

comunicativa (el rol monológico de quien actúa instrumental y estratégicamente) sin perder su identidad. La forma de vida sociocultural de los individuos asociados por vía comunicativa produce en cada conexión de interacción la «ilusión trascendental» de la acción comunicativa pura, y al mismo tiempo refiere cada trama de interacción a la posibilidad de una situación ideal de habla en que las pretensiones de validez aceptadas en el actuar podrían ser contrastadas (J. Habermas y N. Luhmann, *op. cit.*, pág. 136 y sigs.). Si se entiende la comunidad de comunicación, en primer lugar, como comunidad de interacción y no como comunidad de argumentación, como acción y no como discurso, también la relación entre comunidad de comunicación «real» e «ideal» —importante, además, desde el punto de vista de la emancipación (K. O. Apel, *op. cit.*, pág. 429 y sigs.)— puede investigarse siguiendo el hilo conductor de las idealizaciones de la acción comunicativa pura (cf. *mi «Einleitung»* a la reedición de *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, y *mi «Nachwort»*, de 1973, a *Erläuterungen und Interessen*).

bién, el *deslinde jurisdiccional* no es un principio de ordenamiento del mismo rango que la *democracia*. Sostener que la formación democrática de la voluntad se vuelve represiva cuando no encuentra un freno en el principio del deslinde jurisdiccional, presunta garantía de la libertad, es un *topos* de la contra-ilustración; como tal lo ha renovado Helmut Schelsky con motivo de las elecciones parlamentarias de noviembre de 1972 en Alemania federal: «La República Federal Alemana constituye, según suele declararse, un ordenamiento político fundamental que aspira a la armonía de ambos principios en un régimen básico “libre y democrático”; tal vez no sea casual que el principio de la libertad preceda, en esa fórmula, al de la democracia. No obstante, en este régimen de principios, cuando los sectores dominantes enarbolan la consigna “¡más democracia!”, suponen, tácita y no confesadamente, que se acepte “menos libertad”». ³⁵ Pero el dilema deja de plantearse tan pronto como advertimos que a) el deslinde jurisdiccional sólo puede establecerse legítimamente donde han de regularse campos de intereses que no pueden ser justificados de manera discursiva, por lo cual reclaman compromisos, y que b) un deslinde de los intereses particulares respecto de los generalizables sólo es posible, si es que ha de obtener consenso, por la vía de la formación discursiva de la voluntad. Por otro lado, y en contra de Schelsky, hay socialdemócratas que reclaman, con el postulado de la «equiparación de derechos del trabajo y del capital», un deslinde jurisdiccional para un ámbito de intereses que hasta ahora se había sustraído de la formación discursiva de la voluntad, pero respecto del cual en modo alguno puede darse por supuesta la ausencia de intereses generalizables. Aun si el capitalismo tardío lograra en el futuro el «compromiso de clases» en las condiciones de un equilibrio de poder, seguiría siendo cuestionable la eventual justificación de ese compromiso mientras se excluyese la posibilidad de contrarstar, por vía del discurso, si en ambas partes se trata efectivamente de intereses particulares que no admiten la formación de una voluntad racional y por eso sólo pueden alcanzar un compromiso.

Un compromiso sólo puede justificarse como tal cuando se cumplen *ambas* condiciones: un equilibrio de poder entre las partes en juego y la imposibilidad de generalizar los intereses que entran en la negociación. Cuando por lo menos una de

³⁵ H. Schelsky, «Mehr Demokratie oder mehr Freiheit?», FAZ, 20 de enero de 1973, pág. 7.

estas condiciones generales de la formación de compromisos no se cumple, se trata de un seudocompromiso. En las sociedades complejas los *seudocompromisos* constituyen una forma importante de la legitimación, pero históricamente no constituyen la regla. En las sociedades de clases tradicional y del capitalismo liberal impera, más bien, la *forma ideológica* de la justificación, que afirma —o bien supone— contrafacticamente una capacidad de generalización de los intereses. En este caso, las legitimaciones consisten en interpretaciones (en exposiciones narrativas o, como en el derecho natural, en explicaciones sistematizadas y cadenas de razonamiento) que desempeñan una doble función: refirmar la juridicidad de la pretensión de validez de los sistemas normativos y, al mismo tiempo, evitar que las pretensiones discursivas de validez sean tematizadas y sometidas a contraste. El rendimiento específico de esas ideologías consiste en obtener que la restricción sistémica de las comunicaciones pase inadvertida. ³⁶ Por eso, una teoría de la sociedad que se proponga ser una crítica de las ideologías solo puede identificar la fuerza normativa encerrada en el sistema de instituciones de una sociedad si parte del *modelo de la represión de intereses generalizables* y compara las estructuras normativas existentes en cada caso con el estado hipotético de un sistema de normas construido, *ceteris paribus*, discursivamente. Una reconstrucción de esa índole, emprendida por vía contrafactica (para la cual Lorenzen ha propuesto el procedimiento de la «génesis normativas» ³⁷), puede llevarse a cabo, según creo, desde el punto de vista de una pragmática universal: ¿Cómo habrían interpretado colectivamente sus necesidades, con fuerza de obligación, los miembros de un sistema de sociedad, en cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y qué normas habrían aceptado como justificadas, si, con un conocimiento suficiente de las condiciones marginales y de los imperativos funcionales de su sociedad, hubieran podido y querido participar en una formación discursiva de la voluntad acerca del modo de organizar el intercambio social? ³⁸ El modelo de la represión de los intereses generalizables (que explica, al mismo tiempo, la *necesidad funcional* de la seudo-legitimación del poder social y la *posibilidad lógica* del cues-

³⁶ J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pág. 120 y sigs.

³⁷ P. Lorenzen, «Szientismus...», *op. cit.*

³⁸ J. Habermas, «Einige Bemerkungen zum Problem der Begründung von Werturteilen», *Verh. d. 9. Dt. Kongr. f. Philosophie*, Meisenheim, 1972, pág. 89 y sigs.

tionamiento, por parte de la crítica de las ideologías, de las pretensiones de validez normativas) solo puede resultar fructífero para la teoría social si se une con supuestos empíricos. Podemos partir de esta premisa: la orientación del actuar hacia los valores institucionalizados puede no resultar problemática solo si la distribución, normativamente prescrita, de las oportunidades de satisfacción legítima de las necesidades se basa en un consenso efectivo de los participantes. Tan pronto como surge un disenso, puede hacerse consciente, dentro de las categorías del sistema de interpretación vigente en cada caso, la «injusticia» de la represión de intereses generalizables. La conciencia de los conflictos de intereses es, por regla general, un motivo suficiente para que se reemplace el actuar orientado hacia los valores por un actuar orientado hacia los intereses. En ámbitos de conducta pertinentes para la acción política, entonces, el modelo de la acción comunicativa se aparta del tipo de conducta que se guía por el modelo de la competencia por bienes escasos, es decir, la acción estratégica. Llamo, pues, «intereses» a las necesidades que se han hecho subjetivas, y por así decir se han desprendido de las cristalizaciones, apoyadas en la tradición, de los valores compartidos en común, y ello en la medida en que se producen un déficit de legitimación y el conflicto de conciencia emergente.

Estos supuestos de la teoría del conflicto pueden asociarse con el modelo del discurso en dos planos. Adopto la hipótesis empírica de que las constelaciones de intereses de las partes en juego, reveladas en el caso del conflicto, coinciden suficientemente con aquellos intereses que deberían expresarse si los participantes *entablaran*, en el mismo momento del tiempo, un discurso práctico. Adopto además la hipótesis metodológica de que es posible y pertinente, aun respecto del caso normal en que las normas se acatan sin conflictos, reconstruir las situaciones encubiertas de intereses de los individuos o grupos participantes, simulando, de manera contrafáctica, el caso límite de un conflicto entre estos, en que ellos se verían obligados a percibir con conciencia y a promover estratégicamente sus intereses, en lugar de satisfacer sus necesidades ocultas, como en el caso normal, por la sola vía de la realización de los valores institucionalizados. También Marx tuvo que admitir estas hipótesis u otras equivalentes en el análisis de las luchas de clases: debió a) distinguir intereses particulares de intereses generales; b) considerar motivo suficiente de conflicto la conciencia de intereses justificados y al mismo tiempo reprimidos, y c) imputar, con fundamento, situaciones de intereses a gru-

pos sociales. El científico social sólo puede realizar esta imputación de intereses por vía de hipótesis, y por cierto de tal modo que una confirmación directa de sus hipótesis solo sería posible en la forma del discurso práctico emprendido por los propios participantes. Una confirmación indirecta es posible en el caso de conflictos observables, en la medida en que las situaciones de intereses imputadas puedan asociarse con hipótesis acerca de las motivaciones del conflicto.

Claus Offe proporciona un instructivo panorama acerca de los ensayos alternativos de «establecer un patrón crítico para determinar la selectividad del sistema político y, de ese modo, soslayar las dificultades complementarias que ofrecen los procedimientos de la teoría de sistemas y del conductismo, incapaces de conceptualizar los no-acontecimientos de pretensiones y necesidades reprimidas, es decir, latentes».³⁹ Tres de esas alternativas resultan inutilizables por razones de principio fácilmente discernibles:

1. «Puede definirse *antropológicamente* un potencial de necesidades; la totalidad de las necesidades no satisfechas aparece entonces como no-hecho, como indicador de la selectividad, del carácter de dominación que un sistema político posee en mayor o menor grado» (pág. 85). Empero, ninguna de las teorías de las pulsiones, entre las presentadas hasta ahora, ha podido aportar pruebas, congruentes o empíricas, que permitan suponer la existencia de una estructura invariable de necesidades en el hombre. Tomando como ejemplo la teoría mejor perfilada y más elaborada de las pulsiones, el psicoanálisis, podemos demostrar de manera convincente, según creo, la imposibilidad de las premisas teóricas acerca del campo de variación de los potenciales de impulsos agresivos y libidinales.⁴⁰

2. Dentro del marco de una *filosofía objetivista de la historia* se puede intentar la imputación de los intereses sobre la base de rasgos estructurales observables. Pero las construcciones históricas de carácter teleológico adoptan una estructura circular de fundamentación, y por eso no pueden aportar pruebas empíricas convincentes: «Ese modo de proceder, solo en apariencia respetuoso de la "ortodoxia" marxista, corre el riesgo de elevar a la dignidad de premisa teórica la mera demostración analítica del carácter de clase de las organizaciones del poder

39 C. Offe, «Politische Herrschaft und Klassenstrukturen», en Kress y D. Senghaas, eds., *Politikwissenschaft*, Frankfurt, 1969, pág. 85.

40 J. Habermas, *Erkenntnis*..., op. cit., pág. 344 y sigs.

político y de reducir, al mismo tiempo, las particularidades históricas de la selectividad de un sistema concreto de instituciones (coincidan ellas o no con el concepto de clase postulado dogmáticamente) a la condición de algo accidental» (pág. 86 y sig.).

3. Tenemos, por último, el *procedimiento analítico-normativo*, que se basa en opciones esclarecidas respecto de estados normales introducidos de manera más o menos convencional. En la ciencia social, los análisis sistémicos proceden normativamente en ese sentido, puesto que hasta hoy se carece de una teoría que permita recuperar la ventaja que la biocibernética lleva al funcionalismo de las ciencias sociales y volver aprehensibles, sin arbitrariedad, los estados de metas de los sistemas de sociedad.⁴¹ El análisis de sistemas, orientado en sentido normativista, posee escaso contenido empírico porque, respecto de puntos de integración funcionales escogidos al acaso, solo contingentemente puede hallar los mecanismos eficaces en sentido causal: «Su limitación analítica surge de la circunstancia de que no puede distinguir entre la selectividad *sistémica* de un sistema de instituciones, por un lado, y el no-cumplimiento, meramente accidental, de determinadas normas (que *podrían* cumplirse incluso conservando las estructuras selectivas), por el otro» (pág. 86).

Las otras estrategias enumeradas por Offe pertenecen a otro plano. Pueden entenderse como la búsqueda de indicadores empíricos para intereses reprimidos:

1. «Se puede proceder de manera immanente, confrontando "pretensión" y "realidad". Este método, habitual en la literatura del derecho público (pretensión *versus* realidad constitucional), debe ofrecer empero la prueba de que la pretensión no cumplida en la realidad, en que se apoya la crítica, no es vulnerada solo tendencialmente, sino en términos sistémicos» (pág. 88).

2. «Pueden identificarse reglas de exclusión codificadas por un sistema político (p. ej., en la forma de reglas del derecho

41 Cf. R. Döbert, *Die methodologische Bedeutung von Evolutionstheorien für den Sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, diskutiert am Beispiel der Evolution von Religionsystemen*, tesis de doctorado, Frankfurt, 1973; véase, además, G. Schmid, «N. Luhmanns funktional-strukturelle Systemtheorie», *PVJ*, 1970, pág. 186 y sigs.

administrativo, leyes civiles y penales). Ese procedimiento resulta insuficiente para el análisis de la selectividad estructural en la medida en que difícilmente puede suponerse que un sistema social enumere, en forma codificada, la totalidad de las restricciones en él operantes» (pág. 88).

3. «Otra posibilidad [...] consistiría en la confrontación de procesos político-administrativos, no con sus propias pretensiones o las pretensiones de derecho constitucional [...], sino con los malentendidos y *sobreinterpretaciones* que ellos suscitan, resultados *no queridos* pero que *surgen en los términos del sistema*» (pág. 89). No puede olvidarse, sin embargo, que el sistema político contribuye suficientemente, en todo momento, a que las pretensiones rechazadas se hagan evidentes.

4. Por último, se puede proceder de manera comparativa «identificando, por aplicación de una cláusula de *ceteris paribus*, las reglas de exclusión que distinguen un sistema [...] de otro [...]. [Pero] por una parte aquellas selectividades, comunes a los sistemas comparados, no son visibles; por el otro, difícilmente se acierte con las condiciones que justificarían una aplicación rigurosa de la cláusula de *ceteris paribus*» (pág. 87).

Ahora bien, esas insuficiencias de la búsqueda de indicadores seguirán siendo triviales mientras falte una perspectiva teórica en que se inserten. La discrepancia observable entre norma y realidad jurídicas, las reglas codificadas de exclusión, la divergencia entre el nivel efectivo de pretensiones y el nivel de necesidades admitido políticamente, las represiones que se vuelven visibles cuando se comparan entre sí las naciones, todos esos fenómenos tienen el mismo carácter que otras manifestaciones de conflicto que solo pueden utilizarse en un análisis de las crisis cuando se logra introducirlas en un sistema teórico de descripción y valoración. Es lo que se propone, por principio, el modelo abogador. Con ello no aludo a una crítica que se reacomodaría empíricamente a los fines proyectados por los grupos en conflicto, y escogidos sobre la base de experiencias preteóricas como consecuencia de la toma de partido (en tal caso, en efecto, esta última inmunizaría contra las exigencias de justificación). La función abogadora de la teoría crítica de la sociedad consistiría, más bien, en la determinación de intereses generalizables, y al mismo tiempo reprimidos, dentro

de un discurso simulado vicariamente respecto de grupos que se deslindan entre sí (o que podrían deslindarse de manera no arbitraria) por una oposición articulada o al menos virtual. Un discurso de esa índole, concebido como defensa abogadora,⁴² solo puede llevar a resultados hipotéticos. No obstante, para la comprobación de tales hipótesis es posible buscar, con perspectivas de éxito, indicadores escogidos dentro de las dimensiones antes mencionadas.

4. ¿El final del individuo?

He procurado fundamentar mi tesis según la cual las cuestiones prácticas *pueden* tratarse discursivamente y las ciencias sociales tienen, en sus análisis, la *posibilidad* metodológica de considerar los sistemas de normas como veritativos. Queda abierta esta cuestión: si en las sociedades complejas la formación de motivos permanece aún *efectivamente* ligada con normas que requieren justificación, o bien los sistemas normativos han perdido mientras tanto su referencia a la verdad.

La trayectoria seguida por la especie humana, hasta hoy, confirma la idea de Durkheim, inspirada en sus concepciones antropológicas, según la cual la *sociedad* es siempre una *realidad moral*. La sociología clásica consideró axiomático que sujetos capaces de acción y de lenguaje solo pueden configurar la *unidad* de su persona en conexión con imágenes del mundo y sistemas morales que garanticen su identidad. La unidad de la persona requiere de la perspectiva, fundamento de la unidad, de un mundo-de-vida creador de cierto orden, que tiene al mismo tiempo significación cognitiva y práctico-moral: «[...] la función más importante de la sociedad es la nominación. Su premisa antropológica es el deseo de sentido, que en el hombre parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres responden al imperativo congénito de impartir a la realidad un orden provisto de sentido. Pero ese orden presupone la actividad social de crear una construcción del mundo. El estar separado de su sociedad expone al individuo a una multitud de peligros que él no puede enfrentar solo, so pena, en el caso extremo, de su inminente extinción. Esa separación genera también en el individuo insoportables tensiones psicológicas,

42 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968, págs. 137 y sig.

tensiones que tienen su raíz en un hecho antropológico básico: la socialidad. Pero, en definitiva, el peligro último de esa separación es el de la falta de sentido. Este peligro es la pesadilla por excelencia en que el individuo está sumergido en un mundo caracterizado por el desorden, el sin sentido y la locura. La realidad y la identidad se transforman ominosamente en absurdas figuras del horror. Formar parte de una sociedad es estar "sano" precisamente en el sentido de encontrarse resguardado de la "insania" última del terror anómico. La anomia es insostenible, a punto tal que el individuo puede preferir la muerte. A la inversa, puede empeñarse en permanecer dentro de un mundo nómico a costa de toda clase de sacrificios y sufrimientos, aun de la muerte, si cree que este sacrificio final tiene significación nómica».⁴³

La función principal de los sistemas de interpretación que procuran la estabilización del mundo (*world-maintaining*) consiste en evitar el caos, es decir, dominar contingencias. La legitimación de los regímenes de poder y normas básicas puede entenderse entonces como una especialización de esa función de «conferir sentido». Los sistemas religiosos ligaron originalmente de tal modo la tarea práctico-moral de constituir identidades del yo y del grupo (deslinde del yo respecto del grupo social de referencia, por un lado, y deslinde de este respecto del ambiente natural y social, por el otro) con la interpretación cognitiva del mundo (el dominio sobre los problemas de supervivencia planteados por el enfrentamiento técnico con la naturaleza exterior), que las contingencias de un ambiente deficientemente controlado pudieron elaborarse al mismo tiempo que los riesgos principales de la existencia humana; aludó a las crisis del ciclo vital y a los peligros de la socialización, así como a las amenazas a la integridad moral y corporal (culpa, soledad; enfermedad, muerte). El «sentido» que las religiones promueven es siempre ambivalente: por una parte, esa promesa de sentido conserva la pretensión, constitutiva de la forma de vida sociocultural vigente hasta hoy, que lleva a los hombres a no darse por satisfechos con ficciones, sino solamente con «verdades», cuando quieren saber por qué algo sucede, cómo ocurre y cómo puede justificarse lo que ellos hacen o deben hacer; por otra parte, esa promesa de sentido ha implicado siempre una promesa de consuelo, porque las interpretaciones propuestas no se limitan a llevar simplemente a la conciencia las contingencias inquietantes, sino que

43 P. Berger, *The sacred canopy*, Nueva York, 1967, págs. 22 y sig.

las hacen soportables (aun cuando, o precisamente cuando, no puedan ser eliminadas *como* tales contingencias).

En los primeros estadios del desarrollo social, anteriores a las altas culturas, los problemas de la supervivencia y, por consiguiente, las experiencias de la contingencia en el trato con la naturaleza exterior fueron tan serios que, como claramente lo muestran los contenidos del mito, debieron ser compensados por la producción narrativa de una apariencia de orden.⁴⁴

Después, a medida que aumentaron los controles sobre la naturaleza exterior, el saber profano se independizó de imágenes del mundo que se limitaron cada vez más a sus tareas de integración social. Por último, las ciencias tuvieron el monopolio en la interpretación de la naturaleza exterior; desvalorizaron las interpretaciones globales heredadas y trasplantaron el modo de la creencia a una actitud científica que solo admite la fe en las ciencias objetivantes. En este ámbito, las contingencias son reconocidas; en buena parte se las puede dominar técnicamente y sus consecuencias se vuelven soportables: las catástrofes naturales son definidas como desgracias sociales de carácter mundial, y sus efectos se aminoran mediante operaciones administrativas emprendidas en vasta escala (cosa interesante, las consecuencias de la guerra pertenecen a esa misma categoría de la humanidad administrada). En los ámbitos de la convivencia social, en cambio, la complejidad creciente ha engendrado una masa de nuevas contingencias sin que haya aumentado en igual medida la capacidad para dominarlas. Así, el ansia de interpretaciones que superen la contingencia, que quiten a lo azaroso aún no controlado su carácter de tal, ya no se dirige hacia la naturaleza; pero renace, con mayor fuerza, en el sufrimiento que ocasionan procesos que la sociedad no ha podido someter a sus mecanismos de autogobierno. Mientras tanto, las ciencias sociales no pueden asumir ya las funciones de imagen del mundo; más bien disuelven la ilusión metafísica de un orden, tal como había sido producida por las filosofías objetivistas de la historia. Al mismo tiempo, contribuyen a incrementar contingencias evitables: en su estado actual, no pueden producir un saber aplicable como técnica social, supervisor de la contingencia; pero tampoco confían en estrategias teóricas más fuertes que abarquen la diversidad de las contingencias *aparentes* (engendradas por una tendencia nominalista)

44 Cf., sobre esto, las investigaciones antropológicas de C. Lévi-Strauss: *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt, 1965; *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt, 1967, pág. 181 y sigs., *Mythologica I* y *Mythologica II*, Frankfurt, 1971-72.

y vuelvan asequible la conexión objetiva de la evolución social. Por cierto que, respecto de los riesgos de la vida individual, es *impensable* una teoría que cancele, interpretándolas, las factitudes de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complejidad corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, solo admiten elevarse a la conciencia *como* contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio sin esperanza.

Por otra parte, en la misma medida en que las imágenes del mundo pierden su contenido cognitivo, la moral es despojada de interpretaciones sustanciales, y formalizada. La razón práctica ni siquiera puede fundarse ya en el sujeto trascendental; la ética comunicativa se aferra solo a las normas básicas del discurso racional, a un *«factum de la razón»* último, respecto del cual, por cierto, si no es más que un mero *factum* que no admite ulteriores elucidaciones, no se advierte por qué disminuiría aún de él una virtud normativa, que organizara la auto-comprensión del hombre y orientase su acción.

En este punto podemos volver a nuestra pregunta inicial. Si las imágenes del mundo han entrado en quiebra por el divorcio entre sus ingredientes cognitivos y de integración social, y si hoy los sistemas de interpretación destinados a estabilizar el mundo son cosa del pasado, ¿quién cumple entonces la tarea práctico-moral de constituir la identidad del yo y del grupo? ¿Podría una ética lingüística universalista, que ya no se asociaría con interpretaciones cognitivas de la naturaleza y de la sociedad, a) estabilizarse a sí misma suficientemente, y b) asegurar estructuralmente las identidades de individuos y grupos en el marco de una sociedad mundial? ¿O una moral universal, de raigambre cognitiva, está condenada a convergir en una grandiosa tautología, en que una exigencia de la razón, superada por el proceso evolutivo, se limite a oponer a la auto-comprensión objetivista del hombre la vacía afirmación de sí misma? ¿Quizá se han cumplido ya, bajo la cubierta retórica de una moral que se ha vuelto universalista y al mismo tiempo impotente, transformaciones en el modo de socialización que afectan a la forma de vida sociocultural como tal? ¿El nuevo lenguaje universal de la teoría de sistemas indica que las «vanguardias» han emprendido ya la retirada hacia identidades particulares, en la medida en que se acomodan al sistema espontáneo de la sociedad mundial como los indios en las reservas de Estados Unidos? Por último, ¿ese retroceso definitivo cumple la renuncia a la referencia immanente a la verdad de normas configuradoras de motivos?

Ahora bien, no puede motivarse todavía suficientemente una respuesta afirmativa a estas preguntas invocando la lógica del desarrollo de las imágenes del mundo. En primer lugar, en efecto, la repolitización de la tradición bíblica observable en la discusión teológica contemporánea (Pannenberg, Moltmann, Sölle, Metz),⁴⁵ y que coincide con un emparejamiento de la dicotomía más acá/más allá, no implica un ateísmo en el sentido de una liquidación sin residuos de la idea de Dios (aunque después de esta masa de pensamientos críticos difícilmente se pueda salvar consecuentemente la idea del Dios *personal*). La idea de Dios se conserva en el concepto de un *logos* que determina a la comunidad de los creyentes y, con ello, a la trama de vida real de una sociedad que se autoemancipa; Dios pasa a ser el nombre de una estructura comunicativa que obliga a los hombres, so pena de la pérdida de su humanidad, a superar su naturaleza empírica y contingente encontrándose *mediatamente*, a través de algo objetivo que ellos mismos no son. En segundo lugar, no está decidido si el impulso filosófico a pensar el mundo como unidad demitologizada no puede conservarse también en el elemento de la argumentación científica. Sin duda, la ciencia no puede asumir funciones de imagen del mundo; pero las teorías universales (se refieran al desarrollo social o a la naturaleza⁴⁶) contradicen menos a un pensamiento científico consecuente que a su incompreensión en el malentendido positivista. También esas estrategias teóricas contienen, como aquellas imágenes del mundo que sucumbieron bajo una crítica ilevantable, una promesa de sentido: la superación de las contingencias; al mismo tiempo, sin embargo, quieren quitar a esa promesa la ambivalencia de la pretensión de verdad y de un cumplimiento solo aparente. Ya no podemos defendernos de esas contingencias, ahora admitidas, produciendo una ilusión racionalizante.

La circunstancia de que la lógica de desarrollo de las imágenes del mundo *no excluye* un modo de socialización referido a la verdad puede ser consoladora. No obstante, los imperativos de autogobierno de sociedades de elevada complejidad podrían determinar que la formación de motivos se desprendiese de normas susceptibles de justificación, y dejase de lado, por así decir, esa superestructura normativa ahora desacoplada. Con ello los problemas de legitimación desaparecerían *per se*. En favor de esta tendencia atestiguan una serie de reflejos de la

45 Véase T. Rendtorff, *Theorie des Christentums*, Gütersloh, 1972, pág. 96 y sigs.
46 C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Stuttgart, 1971.

historia espiritual que recordaré aquí bajo algunos pocos títulos.

a. Podemos observar, desde hace más de un siglo, el cinismo de una conciencia burguesa que por así decir se desmiente a sí misma: en la filosofía, en una conciencia de la época dominada por el pesimismo cultural y en la teoría política. Nietzsche radicaliza la experiencia de que las ideas a las que podía enfrentarse una realidad fueron suprimidas: «¿Por qué es entonces *necesario* el advenimiento del nihilismo? Porque son los valores mismos que hemos tenido hasta hoy los que lo llevan en sus entrañas como su consecuencia última; porque el nihilismo es la lógica, pensada hasta el final, de nuestros grandes valores e ideales: porque no tenemos más que vivir el nihilismo para entender cuál era el verdadero *valor* de esos «valores»». ⁴⁷ Nietzsche elabora la despotenciación histórica de las pretensiones de validez normativa, así como los impulsos darwinistas hacia una autodestrucción naturalista de la razón. Reemplaza la pregunta «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» por esta otra: «¿por qué es necesario creer en tales juicios?». Las verdades son sustituidas por las «valoraciones». Una doctrina perspectivista de los afectos reemplaza a la teoría del conocimiento; he aquí su principio supremo: «*Toda* creencia y todo tener-por-verdadero son necesariamente falsos, puesto que no existe un mundo verdadero». ⁴⁸ Nietzsche tenía en cuenta todavía el efecto chocante de sus revelaciones, y su estilo heroico deja ver el dolor que de todos modos provocaba en él su separación del universalismo de la Ilustración. Todavía en la recepción de las ideas de Nietzsche, durante la década de 1920, hasta llegar a Gottfried Benn, Carl Schmitt, Ernst Jünger y Arnold Gehlen, encontramos un eco de esa ambivalencia. Hoy aquel dolor se ha reducido a nostalgia o aun —para lo cual las orientaciones complementarias del positivismo y del existencialismo han creado la base— ha retrocedido a una nueva ingenuidad, aunque no la que Nietzsche postuló cierta vez: quien todavía discute acerca del carácter veritativo de las cuestiones prácticas está, en el mejor de los casos, desactualizado.

b. La revocación de los ideales burgueses se infiere de manera particularmente clara en el retroceso de la teoría de la demo-

47 F. Nietzsche, *Werke*, ed. Schlechta, vol. III, pág. 635.
48 *Ibid.*, pág. 480.

cracia (que sin duda desde el comienzo tuvo una variante radical y otra proclive al liberalismo).⁴⁹ Como reacción frente a la crítica marxista a la democracia burguesa, Mosca, Pareto y Michels introdujeron la teoría de las élites de poder como antídoto realista y científico contra el idealismo del derecho natural. Schumpeter y Max Weber acogieron estos elementos de contra-ilustración en una teoría de la democracia de masas; en su *pathos* mortificado se refleja todavía el sacrificio que parece significarles esa visión, presuntamente mejor, de antropología pesimista. Una nueva generación de teóricos de la élite ha ido más allá del cinismo y la autoconmisericordia; proclama a Tocqueville como venerable precursor y admite el nuevo elitismo, con mejor conciencia, como la única alternativa frente a la noche del totalitarismo en que todos los gatos son pardos. Peter Bachrach,⁵⁰ en su teoría del poder democrático de las élites, que sigue las huellas de Kornhauser, Lipset, Truman y Dahrendorf, ha exhibido un interesante proceso de reducción. La democracia ya no se define por el contenido de una forma de vida que hace valer los intereses generalizables de todos los individuos; ahora no es más que el método de selección de líderes y de los aditamentos del liderazgo. Por democracia ya no se entienden las condiciones en que todos los intereses legítimos pueden ser satisfechos mediante la realización del interés fundamental en la autodeterminación y la participación; ahora no es más que una clave de distribución de recompensas conformes al sistema, y por tanto un regulador para la satisfacción de los intereses privados; esta democracia hace posible el *bienestar sin libertad*. La democracia ya no se asocia con la igualdad política en el sentido de una distribución igual del poder político, es decir, de las oportunidades de ejercer poder; la igualdad política solo significa ahora el derecho formal al *acceso* al poder con iguales posibilidades, es decir, «el derecho igual a ser elegido en posiciones de poder». La democracia ya no persigue el fin de racionalizar el poder social mediante la participación de los ciudadanos en procesos *discursivos* de formación de la voluntad; más bien tiene que posibilitar *compromisos* entre las élites dominantes. Con ello, en definitiva, se abandona también la sustancia de la teoría clásica de la democracia; ya no *todos* los procesos de decisión de alcance político, sino solo las decisiones del sistema de gobierno *defini-*

49 J. Habermas, «Naturrecht und Revolution», en *Theorie und Praxis*, op. cit., pág. 89 y sigs.
50 P. Bachrach, *Die Theorie der demokratischen Eliteherrschaft*, Frankfurt, 1967.

nidas como políticas deben someterse a los mandatos de la formación democrática de la voluntad. Por virtud, entonces, de un pluralismo de las élites que sustituye a la autodeterminación del pueblo, el poder social ejercido como si fuese un poder privado se descarga de la necesidad de legitimarse y se vuelve inmune al principio de la formación racional de la voluntad: según esta nueva teoría del poder, las condiciones de la democracia se satisfacen cuando «a) los electores pueden optar entre élites competidoras, b) las élites no logran que su poder se vuelva hereditario ni consiguen impedir a nuevos grupos sociales el ascenso a posiciones de élite; c) las élites se ven obligadas a apoyar coaliciones cambiantes, de manera que no puede imponerse una forma de poder excluyente, y d) las élites que dominan en los diversos ámbitos de la sociedad —p. ej., en la economía, la educación y el arte— no pueden forjar una alianza».⁵¹

c. La historia de la cultura ofrece abundantes síntomas de una destrucción de la razón práctica; hemos indicado algunos ejemplos. En ellos se expresa un cambio de posición de la conciencia burguesa, que admite diversas interpretaciones. Quizá se trata de fenómenos, con raíz de clase, consistentes en un retroceso respecto de exigencias universalistas, pretensiones de autonomía y expectativas de autenticidad; si es así, tan pronto como se reclame por ellos correrá peligro el compromiso de las clases del capitalismo tardío. O se trata, tal vez, de un movimiento general contra una cultura que se impone sin alternativas (y que se ha hecho universal pese a su origen burgués), es decir, contra una forma de vida fundamental de la historia del género humano, en que la lógica de una reproducción de la sociedad discurre a través de normas veritativas. La interpretación radical que juzga cuestionado el modo de socialización de la especie converge en la tesis del «final del individuo». La afirmación lapidaria de Landmann: «Los tres siglos del individuo se han cumplido»,⁵² puede entenderse todavía como retoño de una crítica de la cultura que ve desaparecer, con la Europa tradicional, una determinada formación histórica del espíritu humano. Aquí considero, en cambio, aquellas interpretaciones despiadadas que diagnostican la muerte de la figura del individuo burgués en el sentido de que la reproducción de las sociedades ultracomplejas impone una *dislocación en el*

51 *Ibid.*, pág. 8.

52 M. Landmann, *Das Ende des Individuums*, Stuttgart, 1971.

plano de las instancias hasta hoy constitutivas. Con la figura histórica del individuo burgués entraron en escena aquellas exigencias (todavía incumplidas) de organización autónoma del yo en el marco de una praxis independiente —es decir, fundada racionalmente—, exigencias en las que se explicita la lógica de una socialización universal (eficaz desde el comienzo, aunque aún no desplegada) por vía de la individuación. Si esta forma de reproducción se abandonase junto con los imperativos que le son inherentes en el plano lógico, ello significaría que el sistema de sociedad no podría seguir produciendo su unidad a través de la formación de la identidad de los individuos socializados: la constelación de lo universal y lo singular habría dejado de ser pertinente para un estado de la sociedad que se ha convertido en un agregado.

Horkheimer y Adorno despliegan estas ideas como *Dialéctica del Iluminismo*, resumida por A. Wellmer del siguiente modo: «El destino exterior en que el hombre tiene que verse envuelto en su esfuerzo por emanciparse de su estado de caída en la naturaleza, es al mismo tiempo también su destino interior; un destino que la razón tiene que soportar por sí misma. Y a la postre, los sujetos, por cuya obra había comenzado el sojuzgamiento, la cosificación y el desencanto de la naturaleza, quedaron ellos mismos tan sometidos, cosificados y desencantados para sí mismos que sus esfuerzos liberadores se trocaron en lo contrario: en el afianzamiento de esa trama de no-conciencia en que se encuentran aprisionados. Desde que se dejaron atrás las imágenes animistas del mundo se instaló esa dialéctica de la Ilustración, que en la sociedad industrial capitalista ha llegado a tal punto que ahora “el hombre pasa a ser antropomorfismo ante el hombre”». ⁵³ Este diagnóstico coincide con el de Gehlen y Schelsky, no en su fundamentación, pero sí en su sustancia. La reflexión de Schelsky sobre la concepción de sí del hombre en la civilización científica llega al resultado de que el «proceso de la creación científico-técnica» genera «una disolución total de la historia tal como había transcurrido hasta hoy» y un «cambio de identidad del hombre»: «[...] ese sentido para “el hombre” es, sin duda, mucho más que el mero contragolpe ideológico-moral frente a la autoproducción técnico-científica del hombre; es la documentación de una nueva alienación de sí del hombre, aparecida con la civilización científica. El peligro de que el creador se

pierda en su obra, de que el constructor se pierda en su construcción, es ahora la tentación metafísica del hombre. El hombre se detiene, aterrado, antes de transferirse a la objetividad autoproducida, al ser construido, y sin embargo trabaja inconscientemente en la prosecución de ese proceso de objetivación técnico-científica de sí. Si primero el hombre entendió, y lamentó, el advenimiento del mundo técnico, racional, del trabajo, como un divorcio entre él y el mundo, como una alienación respecto de una vieja “unidad sustancial” con el mundo, la nueva unidad del hombre con el mundo se convierte ahora, en virtud de la construcción y elaboración del mundo por obra del espíritu, en una amenaza a la identidad del hombre que él había adquirido, precisamente, en ese divorcio. El soportar la separación, esa exigencia última de Hegel respecto del “tormento de la época”, posibilitaba todavía la identificación del hombre con su vieja subjetividad metafísica precisamente por el hecho de que él la había “desprendido” del mundo de la sociedad naciente del trabajo; hoy esa separación ya se disipa en el desarrollo histórico, y la nueva apartidad metafísica que la unidad-hombre-mundo impone, se documenta en una nostalgia metafísica por el pasado, se fija en el recuerdo de la libertad de que gozaba el sujeto en la separación y la alienación respecto del mundo». ⁵⁴ Schelsky se evade, sin duda, de la consecuencia de su razonamiento en cuanto retrocede a un punto de vista que trasciende (al menos para su época), en total, la esfera de la sociedad ⁵⁵ y percibe la «permanente reflexión metafísica» como un medio viable por el cual el individuo amenazado puede sustraerse de las coerciones de la objetivación y reinstalarse más allá de los «límites de lo social»: «El permanente ascenso de la conciencia reflexionante dentro de sí misma es inducido precisamente por la objetivación técnico-científica de las operaciones de conciencia; es la forma en que el sujeto pensante puede adelantarse a su propia cosificación y así se asegura su superioridad sobre su propio proceso mundial». ⁵⁶

Schelsky escribió estas palabras diez años antes de que apareciera *Negativen Dialektik*, de Adorno, y a nada se adecuan mejor que a la existencia de este último. Pero este, más consecuente que Schelsky, no se forja ilusiones acerca de la muerte

54 H. Schelsky, «Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation», en *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1967, pág. 468.

55 H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf, 1959, pág. 96 y sigs.

56 H. Schelsky, «Der Mensch...», op. cit., pág. 471.

53 A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969, pág. 139.

del individuo burgués; más bien ve todavía en la «institucionalización de la reflexión permanente»⁵⁷ una valorización de la individualidad que meramente enmascara su destrucción. Bajo el título «*Dummer August*» apunta Adorno: «Que el individuo haya sido liquidado por completo, he ahí un pensamiento demasiado optimista. En su negación concluyente, en la abolición de la mónada por la solidaridad, iría implícita la salvación del individuo, que justamente devendría particular por su relación con lo universal. Nada más ajeno al actual estado de cosas. La desgracia no sobreviene como eliminación radical de lo sido, sino en cuanto lo que está condenado históricamente es asesinado, neutralizado, se lo arrastra impotente y ominosamente decae. En medio de las unidades humanas estandarizadas y administradas prospera el individuo. Hasta se le protege y gana valor de monopolio. Pero en verdad es todavía meramente la función de su propia unicidad, una pieza de escaparate como aquellos monigotes que antaño despertaban el asombro y recibían las burlas de los niños. Puesto que ya no lleva una existencia económica autónoma, su carácter entra en contradicción con su papel social objetivo. Precisamente por virtud de esa contradicción se lo cuida como en un parque de reservas naturales, se goza de él en la contemplación ociosa».⁵⁸

Las discusiones sobre la grandeza y decadencia del sujeto burgués fácilmente se vuelven caprichosas porque nosotros, después de Hegel, estamos mal pertrechados para entrar en la historia de la conciencia. Esto es patente en la argumentación de B. Willms,⁵⁹ quien pretende deslizar entre Gehlen y Luhmann armado otra vez con una figura hegeliana, proyectando la formación de la identidad del individuo burgués al plano de las relaciones internacionales e igualando la grandeza del sujeto burgués con la universalidad histórico-mundial de una posición imperialista de poder (de Estados Unidos y Europa), relativizada hoy por China y el Tercer Mundo. La miseria del sujeto burgués consiste entonces en su particularidad no elevada al concepto. Si se interpreta la filosofía del derecho de Hegel desde la perspectiva de Carl Schmitt, es posible aceptar ese procedimiento; pero al menos habrá que preguntarse

57 H. Schelsky, «Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?», en *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, op. cit., pág. 250 y sigs.

58 T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 1951, pág. 251 y sig.

59 B. Willms, «Revolution oder Protest», en op. cit., pág. 11, y «System und Subjekt», en *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1973, suplemento I.

en seguida si las estructuras formales de la ética lingüística, en que se explicitó el humanismo burgués desde Kant hasta Hegel y Marx, no refleja *nada* más que un monopolio de definición de la humanidad, monopolio arrogado por vía decisionista («La historia de la sociedad burguesa es la historia de quienes definen quién es hombre»), o si más bien esa reducción misma no representa una de esas melodías de la automutilación burguesa, largamente ejecutadas, y que mientras tanto se han puesto al alcance de cualquiera; acerca de ellas consigna Adorno: «De la crítica de la conciencia burguesa queda sólo aquel engimiente de hombros con que todos los médicos testimoniaron su pacto secreto con la muerte».⁶⁰

d. Hasta hoy no se ha logrado arrancar la tesis del final del individuo del ámbito del malestar y de la experiencia de sí de ciertos intelectuales, y someterla a contrastación empírica. Ahora bien, la subjetividad no es algo interior; en efecto, la reflexividad de la persona crece a la par de su exteriorización. La identidad del yo es una estructura simbólica que, para estabilizarse, tiene que alejarse cada vez más de su centro a medida que aumenta la complejidad de la sociedad; la persona está expuesta a contingencias cada vez mayores y es proyectada a una red, que se espesa de continuo, de estados de desamparo recíprocos y de necesidades de protección que van revelándose. Por eso desde Marx las limitaciones de la estructura social, que obstaculizan el proceso de individuación y deforman esa estructura del estar fuera-de-sí-cabe-sí (que perturban, por tanto, el precario equilibrio entre exteriorización y apropiación), se analizaron bajo el título «alienación» (*Entfremdung*). *Alienation*, mientras tanto, se ha convertido en el título de una *tendencia de investigación de la psicología social*.⁶¹

Etzioni entiende «alienation» como «impenetrabilidad del mundo para el actor, que somete a este a fuerzas que no comprende ni gobierna».⁶² De este tipo de alienación Etzioni distingue otra, oculta: la «inautenticidad» (*Uneigentlichkeit*), palabra que por cierto en el mundo de lengua alemana tiene otras connotaciones que en francés. «Una relación, institu-

60 T. W. Adorno, op. cit., pág. 109.

61 L. S. Feuer, «What is alienation? The career of a concept», en Stein y Vidich, eds., *Sociology on trial*, Englewood Cliffs, 1963; véanse, además, los trabajos de K. Kenniston, R. D. Laing, G. Sykes, y la bibliografía sobre la anomia, los «urban problems», los problemas de identidad, etc.

62 A. Etzioni, *The active society*, Nueva York, 1968, pág. 618.

ción o sociedad son inauténticas (*inauthentic*) si proporcionan la apariencia de accesibilidad cuando las condiciones básicas son alienantes» (pág. 619). Esta diferenciación procura, en primer término, abarcar la circunstancia de que en las sociedades del capitalismo tardío los fenómenos de alienación se han separado del pauperismo; pero sobre todo toma en cuenta la notable fuerza integradora y la elasticidad sociales, exteriorizadas en el hecho de que los conflictos sociales pueden ser desplazados al plano de problemas psíquicos, siendo imputados entonces a los individuos como un asunto privado, mientras que después esos conflictos anímicos repolitizados en la forma de la protesta son recapturados, es decir, transformados en problemas susceptibles de manejo administrativo e institucionalizados como testimonio de la existencia de márgenes de tolerancia efectivamente ampliados. El movimiento de protesta estudiantil de los últimos años ofrece abundante ilustración de ese mecanismo. Una importante experiencia fueron las estrategias que apuntaban, mediante ingeniosas provocaciones, a desnudar el poder; en general, no lograron su propósito. En lugar de obtener que la fuerza normativa de las instituciones se desmascarara en la forma de una represión abierta (lo que *también* sucedió), los umbrales de tolerancia fueron disminuidos; los titulares de los diarios informan ya sobre las huelgas universitarias y las iniciativas de ciudadanos con el lastimoso añadido «sin incidentes»: las nuevas técnicas de manifestación no han modificado mucho más que el nivel de expectativas. Así surge una zona gris en que el sistema social no puede soportar las resistencias no institucionalizadas (o aún no institucionalizadas) que él engendra, sin tener que resolver los problemas que constituyen la ocasión, el motivo o la causa de las protestas. Los golpes dirigidos a las paredes rebotan en muros de goma.

Este deslinde metafórico de un campo de fenómenos nada explica; en el mejor de los casos, ilustra el hecho de que los fenómenos de la alienación son reemplazados cada vez más por las manifestaciones de la inauténticidad. Sobre todo permanece oscuro cómo ha de interpretarse esa inauténticidad cuyas huellas Ezioni persigue en el sistema del trabajo social, en la publicidad política, en las relaciones entre grupos y en el sistema de la personalidad.⁶³ ¿Se trata de reacciones, incontrolables en el largo plazo, contra el continuo deterioro de las estructuras normativas, reacciones que impiden satisfacer la

63 *Ibid.*, pág. 633 y sigs.

creciente necesidad de autogobierno del sistema político-económico? ¿O asistimos a los dolores del parto de un modo de socialización completamente nuevo? Podría suceder que *ambos* *tendencias* (tanto el eudemonismo social, suscitado y allanado políticamente, comprensible según los principios de una ética estratégico-utilitarista, cuanto la agudizada pleonexia, promovida subculturalmente, que se contenta en campos de contingencia ampliados con el programa de la satisfacción directa) encuentren un denominador común en la renuncia a una justificación de la praxis según normas veritativas.

Como no advierto el modo en que podrían decidirse empíricamente estas cuestiones con un abordaje directo, las contrastaré por vía indirecta, examinando la teoría de Luhmann, que parte del *supuesto*, *no sometido a discusión*, de que la procuración de motivos, necesaria para el sistema, en modo alguno está hoy restringida por sistemas de normas «doctrinarios», que seguirían una lógica propia, sino que únicamente responde a imperativos de autogobierno.

5. Complejidad y democracia

Para Luhmann, una teoría de la comunicación que analice los problemas de legitimación con referencia a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez normativas se encuentra «*out of step* con la realidad social».⁶⁴ Luhmann escoge como «problema inicial, no la fundamentación de normas y opiniones (es decir, la constitución de una praxis racional), sino el hecho de que los sistemas complejos de acción se encuentran, en un mundo contingente (es decir, que podría ser de otro modo), bajo el imperio de la selectividad: «Habermas considera al sujeto, y a la intersubjetividad anterior a él, sobre todo como potencial de fundamentación veritativa; juzga que el ser sujeto consiste en la posibilidad de indicar fundamentos racionales en la comunicación intersubjetiva, de avenirse a tales razones o a la refutación de las propias. Pero con ello apresa sólo un aspecto secundario (y además, a mi juicio, condicionado por la época y hace mucho tiempo superado), cuyo supuesto es un concepto del sujeto de raíces mucho más honradas».⁶⁵ El intento de «asociar lo que tradicionalmente la

64 J. Habermas y N. Luhmann, *op. cit.*, pág. 293.
65 *Ibid.*, pág. 326 y sigs.

humanidad occidental pretende bajo el título de la "razón" con un concepto de sujeto [así concebido]», llevaría, según Luhmann, a menospreciar de manera sistemática el problema de la complejidad del mundo: «El sujeto debe concebirse ante todo como selectividad contingente» (pág. 327). Los problemas del poder y de la distribución, que se plantean desde el punto de vista de la estructura de clases de una sociedad, se han vuelto obsoletos;⁶⁶ trasuntan una perspectiva «europea tradicional», encubridora de los problemas genuinos: los que se presentan para el punto de vista de los campos de alter-nativa y las capacidades de decisión.

«Casi todo podría ser posible, y casi nada puedo yo cambiar»: he ahí el modo en que Luhmann enuncia su intuición básica. Esto *podría* interpretarse en el sentido de que sociedades de clase muy complejas han ampliado considerablemente, sobre la base de su potencial productivo, el campo de las posibilidades de controlar su contorno y organizarse a sí mismas; pero que, por otro lado, a causa de su principio espontáneo de organización están sometidas a restricciones que les impiden un aprovechamiento autónomo de ese campo de posibilidades abstractas, restricciones que, además, engendran por sí mismas un exceso de complejidad (evitable) del ambiente.⁶⁷ No obstante, Luhmann de hecho interpreta esa intuición en el sentido contrario, diciendo que el sistema de sociedad, con un campo de contingencia notablemente ampliado, ha obtenido grados de libertad que le llevan a plantearse a sí mismo problemas y decisiones cada vez más apremiantes: las estructuras y estados de los sistemas complejos de sociedad son contingentes al menos en el ámbito de la organización y la política, y por tanto susceptibles de elección práctica, pero ello ocurre de tal modo que la elección entre las alternativas que el sistema mismo crea constituye un problema que relativiza a todos los demás. Una vez que Luhmann ha distinguido entre complejidad sistémica y complejidad del ambiente determinadas e indeterminadas,⁶⁸ el genuino problema de la reducción no estriba ya en la complejidad (indeterminada) del ambiente, sino en la complejidad del ambiente que se ha hecho determinable a través de esbozos de ambiente relativos al sistema; estriba, entonces, en el hecho de que el sistema resulta excedido por su propia capacidad de resolver problemas. Los siste-

66 *Ibid.*, pág. 327.

67 W. D. Nar y C. Offe, *Wahljahrstaat und Massenloyalität*, Colonia, 1973, «Einleitung».

68 J. Habermas y N. Luhmann, *op. cit.*, pág. 300 y sigs.

mas de sociedad muy complejos tienen por delante la gravosa tarea de resolver los problemas derivados de su autonomía creciente, es decir, las constricciones que les impone su mayor libertad.

Establecido este orden de problemas, los pasos siguientes se imponen por sí solos. El problema de la complejidad del ambiente exige una aplicación esencialista y excluyente del concepto de sistema. De allí se sigue: 1) Las sociedades complejas ya no se cohesionan ni integran a través de estructuras normativas; su unidad ya no se genera intersubjetivamente, a través de una comunicación en que participan los individuos socializados; más bien, la integración sistémica, tratada desde el punto de vista del autogobierno, se independiza de una integración social asequible al punto de vista del mundo-de-vida. 2) La comprensión de sí y del mundo, desacoplada de la identidad sistémica, en la medida en que se aferre a la «tradicción europea» (es decir, se oriente según pretensiones normativas), se desliza hacia círculos parciales; en caso contrario, se desprende de cualquier orientación normativa y lleva al individuo hasta la situación de conciencia del sistema en cuanto le enseña a «proyectar, soportar y tomar como base de toda su [...] vivencia y acción selectivas un mundo contingente e indeterminado en el plano de las ultimidades ónticas».⁶⁹ 3) La reproducción de las sociedades muy complejas depende del sistema de autogobierno diferenciado: el sistema político. Mediante el aumento de su capacidad de elaborar información, y su indiferencia frente a los otros sistemas parciales de la sociedad, el sistema político adquiere una autonomía privilegiada: «La política ya no puede dar por supuestas las bases de su decisión, sino que tiene que crearlas [por sí misma]. Debe operar su propia legitimación en una situación que se define como estructuralmente indeterminada y como abierta tanto respecto de las posibilidades de consenso cuanto respecto de los resultados apetecidos».⁷⁰ El hecho de que el sistema de legitimación se haya separado de la administración posibilita la autonomía del proceso de adopción de decisiones respecto del *input* en motivaciones, valores e intereses generalizados. 4) Puesto que el sistema de sociedad ya no puede constituir un mundo que configure la identidad de los sistemas parciales,⁷¹ las funciones de la política ya no pueden interpretarse

69 N. Luhmann, *Komplexität und Demokratie*, *op. cit.*, pág. 316.

70 *Ibid.*, pág. 317.

71 N. Luhmann, «Politikbegriffe und die "Politisierung" der Verwaltung», en *Demokratie und Verwaltung*, Berlín, 1972, pág. 211 y sigs.

con la mira puesta en una política «correcta» que la sociedad exigiría al sistema administrativo; «dicho con una fórmula escueta, se trata de que el sistema político no puede derivar más su identidad de la sociedad, puesto que, precisamente, es ella la que lo reclama como un sistema contingente, que podría ser de otro modo. Debe identificarse a sí mismo, entonces, mediante la elección de sus estructuras en una situación de conciencia que no es aprehensible con los conceptos europeos tradicionales». ⁷² En tales condiciones carece de sentido la pretensión de elevar la reflexividad de la administración reactiva a la sociedad a través de la participación y la formación discursiva de la voluntad: «Los procesos de decisión son [...] procesos de exclusión de otras posibilidades. Producen más "no" que "sí", y cuanto más racionalmente proceden y someten a contraste un número mayor de posibilidades, tanto más elevada es su tasa de negación. Reclamar una participación intensa y comprometida de todos significaría elevar la frustración a la condición de principio: quien entienda de ese modo la democracia debe arribar, de hecho, a la conclusión de que es incompatible con la racionalidad». ⁷³ 5) Este nuevo abordaje que es la teoría de sistemas implica un sistema de lenguaje que pretende ser universal y que se interpreta, deslindándose de abordajes opuestos, por la vía de una reformulación de los conceptos clásicos fundamentales (como política, dominación, legitimidad, poder, democracia, opinión pública, etc.). ⁷⁴ Cada una de estas traducciones a la teoría de sistemas es, al mismo tiempo, una crítica al modo «europeo tradicional» de formación de conceptos, que Luhmann juzga inadecuado y envejecido en esta mutación evolutiva que nos ha llevado a la sociedad posmoderna; tan pronto como pasa a primer plano el problema de la complejidad del mundo, se vacían de sentido los problemas relativos al modo de alcanzar una organización racional de la sociedad y a la formación de motivos por medio de normas veritativas. El inabarcable problema de las relaciones entre *complejidad* y *democracia* apenas puede reducirse a una dimensión que permita abordarlo; quizá se logre esto en el plano de la teoría de la planificación. Las discusiones sobre este último tema, habidas en los últimos diez años, ⁷⁵ han permitido discernir

⁷² *Ibid.*, pág. 220.

⁷³ N. Luhmann, *Komplexität und Demokratie*, op. cit., pág. 319.

⁷⁴ N. Luhmann, *Politische Planung*, Opladen, 1971, «Vorwort».

⁷⁵ L. C. Gawthrop, *Administrative politics and social change*, Nueva York, 1971; Ronge y Schmieg, eds., *Politische Planung in Theorie*

una oposición entre dos tipos de política en que se expresan, al mismo tiempo, estilos de planificación: la política procesual incrementalista y pluralista, que se ciñe prevalentemente a la planificación condicional, y la política sistémica racional y comprensiva, que requiere sobre todo la planificación de programas. ⁷⁶ Cabe interpretar ambos tipos como los extremos de una escala en que se reflejan los modelos de acción y de reacción de burocracias planificadoras. Si le añadimos otra dimensión —a saber: la participación de los miembros del sistema de sociedad, afectados por el proceso de planificación—, obtenemos los siguientes tipos de política:

Participación de los administrados	Estilo de la planificación	
	Incrementalista	Comprensiva
No permitida	A	B
Permitida	C	D

Participación significa que todos puedan contribuir, con igualdad de oportunidades, en los procesos de formación discursiva de la voluntad. De acuerdo con esta definición, el tipo C excluye las estrategias usuales de contención y evitación de conflictos características del tipo pluralista A, por ejemplo: la omisión de metas y valores controvertibles para limitar el proceso de acuerdos a la realización, racional según fines, de metas susceptibles de consenso; la institucionalización de procedimientos de acuerdo obligatorios y formalizados respecto de los contenidos; la cuidadosa segmentación de los ámbitos de la planificación, etc. ⁷⁷ Análogamente, el tipo D es incompatible con el retroceso tecnocrático hacia una esfera de supuestos requerimientos objetivos, con la transformación de las cuestiones prácticas en cuestiones técnicas y, por lo tanto, con la inmunización de los especialistas contra el disenso latente o reprimido de los afectados, rasgos todos característicos de los procedimientos de evitación de conflictos del tipo B.

La teoría de la planificación expuesta por Luhmann indica, para las sociedades complejas, solo uno de esos tipos de política: la planificación comprensiva, sin participación (el tipo B). No

und Praxis, Munich, 1972, «Einleitung», y Ronge y Schmieg, *Restriktionen politischer Planung*, Bremen, 1972, esp. caps. 1 y 5.

⁷⁶ N. Luhmann, «Politikbegriffe...», op. cit., pág. 225.

⁷⁷ L. C. Gawthrop, op. cit., pág. 42 y sigs.

lo hace en la forma de una recomendación práctica; más bien cree poder demostrar que la reproducción de sociedades muy complejas no admite otra opción que abandonar la organización democrática del ámbito de «lo público», basando la reflexividad requerida por la sociedad en un sistema administrativo suficientemente refractario a los partidos y al público: «De politización de la administración puede hablarse [...] en la medida en que ella reflexiona [en sí misma] su posición dentro del sistema político de la sociedad y se identifica, desde allí, como contingente, como algo que podría ser de otro modo».⁷⁸ Esta tesis se apoya en *a*) una descripción de la interacción entre la administración y los restantes sistemas parciales de la sociedad; *b*) en una hipótesis causal acerca de las restricciones observables en la capacidad de planificación administrativa, y *c*) en un supuesto básico de teoría de la evolución.

a. Las sociedades complejas han diferenciado, como centro de autogobierno, un sistema administrativo que, según Luhmann, ha adquirido preeminencia sobre los otros sistemas parciales. La administración autónoma posee competencia general respecto de todos los problemas de autogobierno pendientes en la sociedad; y no es competente solo en el sentido de que posea jurisdicción, sino en el de la capacidad de resolver problemas. Puesto que en la sociedad no existen estructuras definitivamente inmodificables, no puede indicarse clase alguna de problemas en cuyo manejo la administración tropiece con límites infranqueables. Con esta descripción, Luhmann generaliza experiencias que, de hecho, permitirían conjeturar la existencia de maravillosos mecanismos de adaptación en las sociedades del capitalismo tardío.

Por otra parte, existen suficientes pruebas de los límites de la capacidad de planificación administrativa, que se presentan en cada caso, y del tipo de movimiento meramente reactivo de burocracias que se agotan en estrategias de evitación. Una teoría de la planificación político-económica que interprete esas experiencias como manejo de la crisis llega a la concepción contraria: que el sistema administrativo depende de su entorno, en particular de la dinámica interna del sistema de economía. Por mi parte, he extremado esa tesis al afirmar que el sistema administrativo está restringido en *dos* sentidos:

78 N. Luhmann, «Politikbegriffe...», *op. cit.*, pág. 225, y «Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems», *ZfS*, 1973, pág. 21 y sigs.

en la regulación del sistema económico, por el parámetro del régimen de propiedad, no modificable; y en la procuración de motivaciones, por estructuras normativas que se han desarrollado «doctrinariamente» y son incompatibles con la presión de intereses generalizables.

b. Entre esas dos caracterizaciones opuestas, una de las cuales insiste en la autonomía y la otra en la dependencia del aparato estatal, a lo sumo puede decidirse con argumentos de verosimilitud.⁷⁹ Pero de la caracterización del sistema administrativo depende el modo en que habrán de explicarse las limitaciones, bien observables, de su capacidad de planificación. Luhmann atribuye los déficit de racionalidad al hecho de que la diferenciación de una administración independiente de la política no se ha extendido lo suficiente: «Las *chances* de esa diferenciación entre política y administración residen en un aumento del rendimiento selectivo, sobre todo en la posibilidad de variar, desde puntos de vista políticos en sentido estricto, premisas de la acción administrativa, como organización, personal y programas, sin que esa variación de las estructuras perjudique su función estructurante. [...] Endoestructura [de la administración] significa endoposibilidades que no necesariamente han de ser idénticas a las expectativas del ambiente; y no identidad con el ambiente, también en el plano de las posibilidades, proporciona la *chance* del autogobierno. Al mismo tiempo, en esta diferenciación de la propia constitución de posibilidades, debe aceptarse el riesgo de que los problemas que el sistema político resuelva no sean los problemas de la sociedad».⁸⁰ Los déficit de racionalidad solo pueden enjugarse, según Luhmann, en la medida en que la administración se construya una identidad independiente de la sociedad y se comprenda directamente como instancia que concurre a ampliar el horizonte de posibilidades y la co-tematización de las alternativas excluidas en cada caso. Mientras la administración depende del *input* de «lo público» y de la política de partidos, por un lado, y de los administrados y las clientelas interesadas, por el otro, por fuerza resultará obstaculizada una autorreflexión reforzadora de la selectividad. El punto de fuga de una administración que se independiza de la política y se vuelve capaz de planificación comprensiva es, a juicio de Luhmann, una fusión de ciencia y administración, que suspendería

79 F. Naschold, «Zur Politik und Ökonomie der Planung», *PVJ*, n° 4, 1972, pág. 13 y sigs.

80 N. Luhmann, «Politikbegriffe...», *op. cit.*, pág. 224.

la autonomía de la ciencia y, al mismo tiempo, eliminaría la diferenciación entre los medios «verdad» y «poder», hasta entonces separados: «En un alcance que pudiera suscitar la reflexión política y contribuir a que disminuyera ese déficit de reflexión [de la administración], la administración sólo podría investigarse a sí misma. En este sentido, la "politización" terminaría en un acoplamiento de *autoinvestigación* científica de la selección estructural, que podría cuestionar la diferenciación clásica entre vivencia y acción, conocimiento y decisión, verdad y poder».⁸¹ Con ese enunciado expresa Luhmann su versión del final del individuo: el acelerado aumento de la complejidad obliga a la sociedad a pasar a una forma de reproducción de la vida que abandona la diferenciación entre poder y verdad en favor de una «espontaneidad» que se sus- trae de la reflexión.⁸²

Creo que existen, en la actualidad, tres explicaciones opuestas acerca de este punto. F. Naschold, a diferencia de Luhmann, atribuye el estrangulamiento de la planificación administrativa a una autonomía excesiva de la administración respecto de la formación de la voluntad política. Juzga que solo es posible incrementar la capacidad de autogobierno político mediante una mayor participación de los administrados en la planificación.⁸³ La «socialización de los procesos de autogobierno político» es la única opción de que se dispone para liberar recursos y energías de rendimiento todavía no utilizados; con ello, sin embargo, se corre el riesgo de que el alcance de los procesos de participación no pueda controlarse suficientemente. Naschold toma en cuenta el empleo multifuncional de la planificación con participación. Esta última puede servir a la manipulación de la lealtad de masas, al mejoramiento de la información (conocimiento previo, consideración de los valores) y a aliviar las tareas de la burocracia mediante las organizaciones de auto-ayuda. Estas funciones de una pseudo participación amplían los controles de la administración sobre su contorno. No está claro si Naschold opina que también la participación en el sentido en que yo la he definido, como participación en la formación discursiva de la voluntad (Naschold habla de «participación como medio para hallar la identidad individual y colectiva; posibilidad de auto-organización, entre otras cosas, como requisito previo de una participación

81 *Ibid.*, pág. 227 y sigs.

82 A. Gehlen, «Über Kristallisation», en *Studien zur Anthropologie*, Neuwied, 1963, pág. 311 y sigs.

83 F. Naschold, *op. cit.*, pág. 43.

en la política pluralista de distribución», pág. 43), significa una fuerza productiva «para el incremento de la endovariación del sistema político».

Offe sostiene, como ya hemos dicho, que los imperativos contradictorios de autogobierno del sistema económico representan un límite de racionalidad insuperable para el aparato estatal. La socialización de los procesos de autogobierno político en el sentido de una planificación con participación entendida en sentido fuerte permitiría sortear los estrangulamientos de la planificación administrativa, pues así se evitarían aquellas estructuras de clase selectivas que son la causa de una generación acumulativa de complejidad (evitable) en el ambiente. Scharpf, por último, advierte estas restricciones que la endodámica del sistema económico impone al Estado del capitalismo tardío; pero también una política descargada de esas restricciones «sería sorprendida por desarrollos imprevistos, superada por las consecuencias no anticipadas de las medidas que adoptara, y frustrada por los resultados contra-intuitivos de sus planificaciones cuando la capacidad de sus sistemas de información y decisión permaneciera por debajo de los requerimientos».⁸⁴ Pero, a diferencia de Luhmann, Scharpf piensa en un límite del aumento de la complejidad, immanente a la administración misma. En efecto, si la estructura de decisiones segmentadas, inapropiada para una estructura de problemas interdependientes, se supera en favor de una planificación comprensiva dentro de estructuras centralizadas de decisión, la planificación política tropieza muy rápidamente con un límite en que su capacidad de elaborar información y formar consenso resulta insuficiente para la complejidad multiplicada de los problemas (caracterizados por una elevada interdependencia). «Aun si en el proceso de decisión no existieran intereses arraigados ni resistencias al cambio apuntaladas en potenciales de poder, [...] el intento de problematización simultánea y de cambio coordinado positivamente de ámbitos interdependientes de decisión, pasado un límite que es preciso determinar con mayor exactitud, pero que seguramente no deja demasiado margen de acción, terminaría necesariamente en la frustración del inmovilismo total» (pág. 177).

Luhmann supone que es posible una ampliación, ilimitada en principio, de la capacidad de autogobierno administrativo; ella independizaría la administración respecto de la política y

84 Scharpf, «Komplexität als Schranke der politischen Planung», *PVJ*, nº 4, 1972, pág. 169.

la convertiría en el lugar de una autorreflexión excéntrica de la sociedad, mediante la incorporación del sistema de economía. Pero ese supuesto difícilmente pueda apoyarse en indicadores tomados del ámbito de experiencia de la planificación política; más bien, los argumentos extraídos de la lógica sistémica tienden a probar que la participación, siempre que no sea una forma encubierta de manipulación, antes restringe que aumenta la capacidad de planificación administrativa. El efecto de racionalización de una «socialización de los procesos de autogobierno político» resulta difícil de determinar; en efecto, una democratización tendría que disminuir, por un lado, la complejidad *evitable* (y que es inevitable solo por razones específicas del sistema) producida por la endodinámica no controlada del proceso económico, pero al mismo tiempo pondría en acción la complejidad *inevitable* (específica del sistema) de los procesos discursivos y generalizados de formación de la voluntad. Es probable que la racionalidad práctica de un estado de normalidad reemplazado con intereses susceptibles de generalización aumente —y no disminuya— los costos en términos de racionalidad sistémica. Por lo demás, ese balance no necesariamente ha de ser negativo, si es que, como opina Scharpf, en el proceso de racionalización de la administración se tropieza muy pronto con un límite de complejidad. En tal caso, en efecto, la complejidad que resulta de la lógica de una comunicación liberada de trabas se vería sobrepasada por aquella, también inevitable, producida por la lógica de la planificación comprensiva.

c. La opción de Luhmann en favor de un tipo de planificación sistémica comprensiva y sin participación, que se cumple en una administración diferenciada de la política y autorreflexiva, no puede fundamentarse con argumentos concluyentes en el estado actual de la discusión sobre la planificación. Y aun las pruebas empíricas que *hoy* pueden aducirse más bien desestiman la opción de Luhmann. En último análisis, Luhmann no se apoya en investigaciones de teoría de la planificación, sino en los supuestos de una teoría de la evolución. A su juicio, los problemas de la reducción de la complejidad del ambiente y de la ampliación de la complejidad sistémica son los que presiden la evolución social, de tal suerte que la sola capacidad de autogobierno decide acerca del nivel de desarrollo de una sociedad. Pero ese supuesto en modo alguno es trivial, pues muy bien podría ocurrir que una mutación evolutiva en la dimensión de las imágenes del mundo y sistemas

morales tuviera que adquirirse a costa de una de-diferenciación del sistema de autogobierno, y ello sin riesgo alguno, es decir, sin que resultara amenazado el patrimonio sistémico (modificado). Hasta donde puedo verlo, Luhmann no tematiza su supuesto; más bien lo adopta inadvertidamente al escoger su planteo metodológico.

Decisiva para la estructura de una teoría de la planificación es la elección del concepto de racionalidad. En la base de las teorías de la planificación delineadas según una *lógica de las decisiones* se encuentra un concepto de *racionalidad de la acción* que responde al paradigma de la opción, racional respecto de los fines, entre medios alternativos. El modelo de la racionalidad de la acción es apto para teorías de la opción racional y para técnicas de planificación en el ámbito de la acción estratégica. Pero los límites de ese modelo aparecen en el intento de desarrollar teorías provistas de contenido empírico acerca de sistemas de sociedad: la elección del concepto de la racionalidad subjetiva de la acción implica, como estrategia teórica, una decisión previa en favor de planteos normativistas y de un individualismo metodológico.⁸⁵ En la base de las teorías de la planificación orientadas por la *teoría de sistemas* se encuentra un concepto de racionalidad objetiva que responde al paradigma de los sistemas autorregulados. El modelo de la *racionalidad sistémica* es apto para desarrollar teorías, provistas de contenido empírico, acerca de campos de objetos en que pueden identificarse unidades que se deslindan unívocamente de su contorno y permiten definir con exactitud sus estados de normalidad; entonces (pero solo entonces), en efecto, pueden determinarse la estabilidad o la ultra-estabilidad de un patrimonio sistémico asequible al análisis empírico. Puesto que hasta ahora no se ha podido establecer de manera incuestionable el patrimonio de sociedades o sistemas sociales parciales, la estrategia teórica consistente en elegir el concepto de la racionalidad sistémica tiene por consecuencia la necesidad de optar entre tres alternativas (por lo menos): 1) proceder de manera normativista, es decir establecer límites y estados de metas del sistema social investigado (ejemplos de ello encontramos en los estudios de sociología de la organización,⁸⁶ pero debe añadirse la concepción de Etzioni acerca de una «sociedad activa» que se apoya en necesidades básicas

⁸⁵ M. Fester, «Vorstudien zu einer Theorie kommunikativer Planung», ARCH, 1970, pág. 43 y sigs.

⁸⁶ R. Mayntz, ed., *Bürokratische Organisation*, Colonia, 1968, y *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Neuwied, 1967.

postuladas⁸⁷); 2) proceder de acuerdo con un funcionalismo radical, es decir, buscar las equivalencias funcionales en un contexto dado y siguiendo puntos de referencia que varían arbitrariamente (Luhmann), o 3) hacer depender la aplicación de la teoría de sistemas a las ciencias sociales de una teoría (que debe construirse) de la evolución social, que ha de permitir una determinación no-convencional del nivel de desarrollo y, con ello, de valores-límite de las transformaciones sistémicas que amenazan la identidad.⁸⁸ Las teorías de la planificación esbozadas de acuerdo con la acción comunicativa,⁸⁹ por último, tienen por base un concepto de racionalidad práctica que puede obtenerse según el paradigma de discursos de formación de la voluntad (y desplegarse en la forma de una teoría de la verdad basada en el consenso). En la sección 3 he propuesto este modelo. Es apto para la investigación crítica de las constelaciones de intereses que subyacen en las estructuras normativas; este procedimiento de génesis normativa debe asociarse, sin duda, con un planteo de teoría de sistemas, si es que ha de contribuir a una teoría apropiada de la evolución social.

Al elegir el concepto de racionalidad se adopta una decisión previa acerca de la condición lógica de la teoría de la planificación. Las teorías basadas en la lógica de las decisiones son procedimientos analítico-normativos, es decir, técnicas de planificación. Las teorías que se apoyan en la teoría de sistemas pueden también proceder de manera analítico-normativa; según sea el nivel de sus pretensiones, se trata de auxiliares técnicos de la planificación o de teorías esbozadas normativamente que entienden la planificación como proceso político. La teoría de la planificación universal-funcionalista, de Luhmann, que se presenta también como teoría de sistemas, declara ser oportunista por principio y confunde la oposición entre procedimientos analítico-empíricos y analítico-normativos. Su condición puede definirse, sobre todo, como pragmática: la misma investigación de sistemas es parte de un proceso de vida presidido por la ley del aumento de la selectividad y la reducción de la complejidad. También una teoría comunicativa de la planificación se sustrae de aquella alternativa, pero por otras razones: además de proposiciones des-

87 A. Etzioni, *op. cit.*, pág. 622 y sigs.

88 Véase *supra*.
89 M. Fester, *op. cit.*, pág. 67 y sigs.; cf. también los resultados de una investigación del Batelle-Institut: BMBW, *Methoden der Prioritätenbestimmung*, Bonn, vol. I, 1971.

criptivas acerca de normas vigentes, por un lado, y de proposiciones prescriptivas que atañen a la elección de normas, por el otro, admite metódicamente proposiciones que contienen una evaluación crítica acerca de la capacidad de justificación de normas (existentes o propuestas), es decir, acerca de la posibilidad de corroborar las pretensiones de validez normativas. Las normas capaces de justificación equivalen a enunciados verdaderos: no son hechos ni valores. Sintetizamos lo dicho en el siguiente esquema:

Carácter de la teoría	Concepto de racionalidad		
	Racionalidad de fines	Racionalidad sistémica	Racionalidad práctica
Empírico-analítico	—	Biocibernetica	—
Normativo-analítico	Diversas técnicas de planificación	Teoría de la planificación como proceso político	—
Ni empírico-analítico ni normativo-analítico	—	Funcionalismo universal	Teoría crítica de la sociedad

Con la elección metodológica entre el planteo universal-funcionalista y el planteo crítico-reconstructivo se decide implícitamente también acerca de la cuestión que consideré en el capítulo 3 del presente estudio: si la reproducción de la vida social depende, ahora como antes, de la razón, y en particular si la generación de motivos se asocia, ahora como antes, a la interiorización de normas que requieren justificación. Si ello ha dejado de ser así, también carecerá de objeto una reconstrucción de instituciones y sistemas de interpretación, de origen histórico, guiada por un procedimiento genético-normativo; tampoco podrán construirse teoremas sobre la crisis. A la inversa, Luhmann no puede aceptar una constitución «racional» de la sociedad en el sentido indicado, puesto que la teoría de sistemas, a consecuencia de su propia estrategia conceptual, se incluye en un proceso de vida por principio oportunista y se subordina a él. Contra la estrategia de investigación esbozada por Luhmann puede aducirse al menos *un* fuerte argumento: mientras que la teoría crítica de la sociedad puede fracasar en una realidad modificada, el funcionalismo universal tiene que suponer —es decir, adoptar como hipótesis

en el plano analítico— que esa modificación del modo de socialización y el «final del individuo» han advenido ya.

6. Toma de partido en favor de la razón

Como se ve, no es fácil responder la pregunta fundamental acerca de si ha de pervivir un modo de socialización veritativa como dimensión constitutiva de la sociedad. Esto podría inducirnos a pensar que no estamos frente a un problema que se resolvería en el plano teórico, sino a la cuestión práctica de si racionalmente debemos *querer* que la identidad social se configure a través de los individuos socializados o, en cambio, se la sacrifique en aras de una complejidad real o pre-sunta. Plantear *así* la pregunta implica responderla: si las instancias constitutivas de una forma de vida racional han de conservarse, ellas mismas no pueden convertirse en objeto de una formación racional de la voluntad, que precisamente dependería de esas instancias constitutivas. Para ello se requiere, en todo caso, el llamado para la toma de partido en favor de la razón. Pero esta, como toma de partido, solo puede *fundamentarse* en la medida en que se planteen alternativas *dentro* de una forma de vida comunicativa en la cual ya se está y que se comparte. Tan pronto como surge una alternativa que rompe ese círculo de intersubjetividad predeterminada, la única toma de partido universalizable, el interés por la razón, se vuelve a su vez particular. Una alternativa de esa índole es la que plantea Luhmann cuando, en el plano metodológico, subordina todos los ámbitos de interacción —timoneados por pretensiones de validez corroborables discursivamente— a las pretensiones de poder, o de aumento del poder, de una administración excéntrica que con ello responde a la racionalidad sistémica; y cuando lo hace sin posibilidad de apelación, es decir, sin que esas pretensiones monopólicas puedan medirse, como sucedía aún en el *Leviatán*, según los patrones de una racionalidad práctica.

No es la primera vez que esta perspectiva tienta al pensamiento «europeo tradicional». Significa haber aceptado el punto de vista del enemigo el que se retroceda ante las dificultades de la Ilustración y, con el propósito de luchar por una organización racional de la sociedad, se caiga en el activismo: en un arranque decisionista entendido con la esperanza de que retrospectivamente podrán hallarse justificaciones para los

costos que genere el hecho consumado.⁹⁰ Todavía menos justifica la toma de partido en favor de la razón el retroceso a una ortodoxia exornada de marxismo que hoy puede llevar, en el mejor de los casos, a que se establezcan gratuitamente subculturas amuralladas y carentes de efectos políticos. Ambos caminos están prohibidos para una praxis que se forja en una voluntad racional, y por tanto no esquivo las exigencias de fundamentación, sino que reclama claridad teórica acerca de lo que *no* sabemos. Aun si hoy no pudiéramos saber mucho más que lo que aportan mis esbozos de argumentación —y se-

90 Offe desarrolla reflexiones experimentales para una teoría del activismo: «El problema de una teoría del Estado que quiera demostrar [...] el carácter de clase de la dominación política consiste, entonces, en que no es realizable como *teoría*, como exposición objetivante de las funciones del Estado y su pertenencia a intereses; solo la praxis de las luchas de clases corrobora su pretensión de conocimiento. [...] Por lo demás, esta limitación de la facultad de conocimiento teórico no está condicionada por la insuficiencia de los métodos, sino por la estructura de su objeto. Este se *sustrae* de su explicación teórica. De manera simplificada podemos decir que la dominación política es, en las sociedades industriales capitalistas, el método de dominación de clase que *no se da a conocer como tal*» (C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972, págs. 90-95). Offe parte del supuesto de que el carácter de clase del Estado, que él postula, no es asequible al conocimiento objetivante. Pero creo que no necesitamos compartir esa premisa, puesto que el modelo que hemos introducido (el de los intereses reprimidos, pero generalizables) puede aplicarse a una reconstrucción de no-decisiones, reglas de selección y fenómenos latentes. Pero aun si debiéramos admitir la premisa de Offe, su argumentación seguiría siendo insatisfactoria. Supongamos que el fin de eliminar una estructura de clases pudiera fundamentarse, por ejemplo, desde los siguientes puntos de vista:

a. Una praxis que puede justificarse es una praxis independiente, es decir, racional.

b. La exigencia de una praxis susceptible de justificación es racional dondequiera que de ciertas acciones puedan seguirse consecuencias políticas.

c. Por tanto, es racional querer la supresión de un sistema de sociedad que sólo puede plantear las pretensiones de validez por vía contrafáctica, es decir, no puede justificar su praxis porque reprime los intereses estructuralmente generalizables.

Ahora bien, si el carácter de clase de nuestro sistema de dominación no fuera cognoscible, como sostiene Offe, la acción revolucionaria podría apoyarse, en el mejor de los casos, en conjeturas que retrospectivamente resultarían verdaderas o falsas. En la medida en que el carácter de clase no se conoce, la acción política no puede justificarse según intereses generalizables, y por lo tanto sigue siendo una praxis irracional. Una praxis irracional (y no interesan los fines que pueda invocar) no puede imponerse sobre *otra* praxis cualquiera (aun declaradamente fascista) *con razones*. Tan pronto como una praxis semejante es cumplida con voluntad y conciencia, desmiente las únicas justificaciones (y justa-

ría bien poco—, ello no podría desanimarnos en el intento crítico de discernir los límites de perdurabilidad del capitalismo tardío; menos aún podría paralizarnos en la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad «espontáneo» o «natural», hecha a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional.

mente esas) que podrían aducirse para la supresión de una estructura de clases.

Estas consideraciones a nadie impedirán aceptar un modelo de acción decisionista (y a menudo no resta otra alternativa). Pero en tal caso se actúa subjetivamente y, para ponderar los riesgos, se *puede* saber que las consecuencias políticas de esa acción admiten solo imputación moral. También esto presupone la confianza en la fuerza de la razón práctica. Y aun quienes dudan de la razón práctica como tal podrían saber que no solo actúan subjetivamente, sino que su acción escapa del ámbito de la argumentación. Pero, en definitiva, una *teoría* del activismo huelga: el cumplimiento de la acción debe bastar por sí mismo. Esperanzas *injustificables*, asociadas con su éxito, nada agregarían a la acción; más allá de toda argumentación, esta última debería realizarse por virtud de ella misma, indiferente a la retórica que pudiera emplearse para provocarla como acontecimiento empírico.

Bibliografía en castellano*

- Adorno, T. W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- Almond, G. A. y Verba, S., *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, Euramérica.
- Bachrach, P., *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Berger, P. L., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Berger, P. L. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Deutsch, K. W., *Los nervios del gobierno*, Buenos Aires, Paidós.
- Dewey, J., *La busca de la certeza*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dobb, M., *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Galbraith, J. K., *El nuevo Estado industrial*, Barcelona, Ariel.
- Habermas, J., *El cambio estructural de lo público*, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.
- Teoría y praxis*, Buenos Aires, Sur. *Teoría y praxis*, versión completa, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.
- ¿Teoría de la sociedad o tecnología social?*, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.
- Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama.
- Hobsbawm, E., *Las revoluciones burguesas: 1789-1848*, Madrid, Guadarrama.

* Versiones castellanas de los títulos seguidos de ** a lo largo de la obra.