

HABERMAS

EDUARDO MARTÍN QUINTANA

1. Introducción

Frente a las diversas concepciones culturales contemporáneas, por lo general contestatarias de la racionalidad y negadoras del cognotivismo ético-jurídico, Jürgen Habermas intenta una propuesta que, dando por superada la metafísica, pueda a su vez rescatar la confianza en la racionalidad, respondiendo así tanto a los autores posmodernos como al positivismo de cualquier cuño, ya que para el autor alemán, los primeros transitan por el andarivel sin salida del nihilismo y el segundo nunca pudo dar respuesta a la legitimidad que debe avalar al orden jurídico.

El propósito de estas líneas es el análisis de esta oferta, respecto a la cual, metodológicamente, primero se realizará una exposición sintética y luego un juicio valorativo.

Habermas es un autor polifacético, no sólo en tanto que su obra se entrecruza asistemáticamente con la filosofía, la política, la moral, la economía, la antropología, el derecho y la sociología, sino también por el permanente tránsito dialéctico de su pensamiento, que analiza y opone a los más diversos autores, ya sea para usarlos como fuertes arietes contra sus adversarios, principalmente el positivismo cientificista, descartándolos inmediatamente después, u otras veces para obtener agua para su propio molino.

En numerosas oportunidades, Habermas es citado por autores de orientación diversa, sin advertir o aclarar al lector el trasfondo de su pensamiento. Como ejemplo, elegimos algunas referencias al mejor estilo clásico. Expone Habermas que:

Aristóteles subraya que la política, como la filosofía práctica en general, no puede compararse en su pretensión cognoscitiva con la ciencia estricta, la *episteme* apodíctica. Pues su objeto, lo justo y excelente, carece, en el contexto de la praxis mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una sabia comprensión de la situación; *phronesis* sobre la que se apoya la tradición de la política clásica desde la *prudentia* de Cicerón hasta la *prudence* de Burke.¹

Otra cita que suscribiríamos afirma que:

un derecho que queda totalmente al servicio del poder político pierde su fuerza legitimadora. Tan pronto como la vigencia del derecho pierde toda relación moral (y por tanto toda relación que vaya más allá de la decisión del legislador) con los aspectos de justicia, se torna difusa la identidad del derecho mismo.

Por otra parte, políticamente se adscribió desde joven al socialismo y siempre asumió una postura que podríamos denominar “progresista”.

Sin embargo, ni estas citas que parecen de un clásico ni su faceta política son suficientes para enmarcarlo con claridad. Ella está dada en tanto que se autocalifica como un pensador postmetafísico, sosteniendo que contemporáneamente se han desarrollado diversas líneas argumentativas

que pueden conducir a una revisión de prejuicios ontológicos profundamente arraigados, por ejemplo a la superación en términos de una pragmática del lenguaje, de las angosturas logocentristas que caracterizan a una tradición centrada en términos ontológicos en la pregunta del Ser del ente.²

Como bien afirma Leocata:

El anclaje en lo metafísico es visto por Habermas como un anclaje en épocas pasadas, como un llamado a un pensamiento convencional y

¹ HABERMAS, J.: *Teoría y praxis*, pág. 50.

² HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, pág. 30.

en el fondo ideológico. Con ello confirma su postura típicamente ilustrada [...] que se pone en evidencia en muchos de sus planteos morales, jurídicos y políticos.³

Por lo tanto, las citas de Habermas coincidentes con nuestro pensamiento deben enmarcarse en su preterición de la metafísica y de la ontología, pues la filosofía, para él, es praxis y su objeto son las relaciones sociales; de aquí su importancia y a la vez nuestro interés como sociólogo, politicólogo e iusfilósofo. Sin perjuicio de ello, el vaivén dialéctico que caracteriza a los distintos autores de la modernidad también se hace presente en su obra, ya que pese a sus raíces racionalistas y empiristas, siempre el ser real aparece por algún lado, aunque él se esfuerce en negarlo.

2. Breve biografía y fuentes filosóficas

Jürgen Habermas nació en Alemania en 1929: estudió desde 1949 hasta 1954 en Gotinga y Bonn, en el contexto de la filosofía alemana del neokantismo, sin perjuicio de la influencia de Heidegger sobre su generación. Tomó contacto con la Escuela de Frankfurt a través de Adorno, de quien fue ayudante de 1956 a 1959, e influyó en él la obra conjunta con Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, como también los libros de Bloch, Benjamin y Marcuse. Interesado vivamente por la sociología, estudió a Durkheim, Weber y Parson. Luego, en Heidelberg, contactó con Gadamer. Posteriormente se interesó por la filosofía del lenguaje y el pragmatismo, entre otros por Pierce, Mead y Dewey, como también el segundo Wittgenstein.

Si bien no resulta sencillo señalar “etapas” en el desarrollo del pensamiento de Habermas, puede indicarse, luego de su graduación universitaria, que su primer período (que podemos denominarlo crítico) estuvo signado por la influencia de la Escuela de Frankfurt, en el que incorpora las líneas de la revisión crítica al pensamiento de Marx y relaciona la emancipación también con Freud.

Al segundo lo llamaremos comunicativo, ya que su interés se

³ LEOCATA, Francisco: “Modernidad e Ilustración”, en HABERMAS, Jürgen: *Sapientia*, n° 211, Buenos Aires, 2002.

orienta al lenguaje y a la comunicación como vías del reencuentro con la razón, cuyo uso había sido menoscabado en su funcionalidad instrumental. Éste se extiende hasta la actualidad con distintas oscilaciones según los derroteros de la filosofía actual.

La actitud de Habermas muestra una permanente ambivalencia o polivalencia. Por una parte, discípulo de los fundadores de la Escuela de Frankfurt (de fuertes raíces marxistas), es un agudo crítico del derrotero asumido por la filosofía moderno-contemporánea, pero concomitantemente frente a las diatribas de los postmodernos, propone su reconstrucción o relanzamiento; para él, la modernidad es “un proyecto inacabado”, título de una famosa conferencia que pronunció al recibir el premio Adorno discernido por la Universidad de Frankfurt en 1980.

Según Habermas, el ideal emancipatorio del iluminismo terminó en una catastrófica frustración, ya que siguiendo a los frankfurtianos, la razón moderna traicionó sus objetivos, y de liberadora de todas las ataduras y alienaciones, se convirtió en una razón instrumental, calculadora y dominante no sólo de la naturaleza sino del propio hombre, circunstancia que se traslada a las relaciones sociales mediante el connubio del poder político con el económico, y en el plano filosófico, a la desaparición de la actitud filosófica como consecuencia del cientificismo utilitarista.

En consecuencia, las últimas décadas del siglo veinte muestran el agotamiento de la modernidad, pero contrariamente tanto a sus maestros de la Escuela de Frankfurt como a los posmodernos, propone un reencauzamiento de los ideales ilustrados. Es, por ello, uno de los pensadores actuales que posiblemente mejor conjuga la herencia moderna con las variopintas corrientes contemporáneas; pretende trascender el paradigma de la razón autoprodutora de ideas absolutas y universales propia de la modernidad ilustrada, pero a la vez evitar el irracionalismo contestatario de la razón de los autores comúnmente denominados “posmodernos” o “antimodernos” y también del inhumano funcionalismo y sistematismo. Para ello, rechaza toda remisión a categorías tales como “naturaleza” (iusnaturalismo clásico y racionalista), “subjetividad” (Kant), “Estado ético” (Hegel) o “trabajo y relaciones de producción” (Marx), ya que ellas circunscriben el concepto de hombre y sociedad a un modelo predeterminado. Habermas encuentra la vía superadora del agotamiento de la razón moderna en el lenguaje, entendido pragmá-

ticamente como comunicación intersubjetiva, mediante el cual se rehabilita la razón preterida por los antimodernos, pero a la vez limitada a una funcionalidad distinta a la propuesta de los ilustrados e iluministas.

3. La razón comunicativa

Según Habermas, su “teoría de la acción comunicativa” tiene uno de sus principales sustentos en una razón o *logos* inmanente al uso del lenguaje, no ya como un mero instrumento lingüístico a la manera de la filosofía analítica sino para hallar la clave que permita el verdadero encuentro del hombre con el hombre abriéndose paso al ideal emancipatorio de la modernidad. Así como antes las contradicciones sociales debían liberarse mediante la depuración de las desigualdades económicas, ahora éstas aparecen encubiertas por una distorsión de las comunicaciones. Aquí está para Habermas el problema, que debe ser resuelto mediante la liberación de las trabas que impiden una comunicación libre de dominios. Su propuesta se concreta en una nueva intersubjetividad, cuya imagen más ilustrativa es el hombre que se “comunica”. El “pienso, luego existo” cartesiano va a ser reemplazado por el “nos comunicamos, luego existimos”. Por tanto, recurre a las renacidas fuentes contemporáneas que han hecho del lenguaje el nuevo “lugar” de la filosofía. La comunicación intersubjetiva mediada por el lenguaje será entonces el filón desde donde debe abreviar todo conocimiento tanto teórico como práctico, culminando en el emancipatorio, que es la base filosófica de la sociología, la ética, la política y el derecho.

Habermas procede a modificar el concepto de razón práctica, como la entendían los clásicos, por el de *razón comunicativa*, la cual no pertenece a ningún sujeto particular ni tampoco a un sujeto social, sino que es el medio lingüístico por el cual se hacen posibles las acciones y formas de vida. El concepto de razón comunicativa

ofrece un hilo conductor para la reconstrucción de esa trama de discursos formadores de opinión y preparadores de la decisión. Las formas de comunicación en las que se desarrolla la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de las decisiones judiciales aparecen desde esta perspectiva, como una parte de un proceso más

amplio de racionalización de los mundos de la vida de las sociedades modernas sometidas a la presión de los imperativos sistémicos.⁴

Íntimamente ligado a este medio se encuentra el denominado por Habermas “mundo de la vida” (de origen husserliano) respecto al cual sostiene que

no debe entenderse como un todo ordenado al estilo clásico sino que está formado por una red de acciones comunicativas ramificadas en el espacio o espacios sociales y en el tiempo o tiempos históricos y esas acciones se nutren de las fuentes que representan las tradiciones culturales no menos de lo que dependen de las identidades de los individuos socializados [...]. La práctica comunicativa en la que el mundo de la vida está centrado surge cooriginariamente del juego e interacción de la reproducción cultural, la integración social y la socialización.⁵

Habermas recurre al lenguaje conforme a la dimensión pragmática de Peirce:

En lugar del concepto diádico de un mundo representado lingüísticamente, aparece el concepto triádico de la representación lingüística de algo para un posible intérprete. El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye solamente para una comunidad de interpretación cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido.

Como ejemplo de lo dicho, Habermas afirma:

sobre si un estado de cosas es el caso o no es el caso, no decide la evidencia de experiencias, sino el resultado de una argumentación. La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez.

⁴ HABERMAS, J.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derechos en términos de teoría del discurso*, pág. 67.

⁵ HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, ob. cit., pág. 102.

Su propuesta sobre *la verdad descansa en el consenso*, pues para Habermas sólo se puede atribuir a un predicado un objeto si también

cualquiera que pudiera entrar en la discusión atribuyese el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos [continúa Habermas], me refiero al juicio de los otros y por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión. La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás [...]. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho.

4. Iusfilosofía

El primer problema que preocupa a Habermas es la legitimación del derecho. Como veremos, cree encontrarla mediante el rescate de la razón comunicativa, y de allí el derecho cobrará una función más que relevante, pues legitimará también a la política.

Desde un análisis legitimatorio, considera que la historia del derecho occidental recorre hasta el siglo xx tres etapas bien definidas: iusnaturalismo clásico, ya sea con fundamento cosmológico o sacro; iusnaturalismo racionalista y positivismo. Todos han supuesto una legitimación, pero advierte que mientras el primero se sostenía no sólo en una apoyatura filosófica, sino consuetudinaria y religiosa, el segundo fue sólo una construcción racional que no pudo resistir los embates del expansionismo económico de la burguesía individualista y del cientificismo tecnocrático y que, por tanto, los derechos racionales como la igualdad, la libertad y la propiedad sólo sirvieron para encubrir los intereses del poder.

Por último, el positivismo pretendió autolegitimarse mediante la construcción de un subsistema autónomo de las restantes ciencias sociales, al estilo de la Teoría Pura de Kelsen, pero que en los hechos no ha podido dar respuesta al fundamento de los derechos humanos.

A partir de este breve pantallazo histórico, Habermas considera que las notas dominantes en la sociedad occidental contemporánea son el pluralismo y su complejidad sistémica, quedando únicamente en pie, pero gravemente resquebrajado y sin legitimidad, el positivismo formalista basado sólo en la coacción estatal. Frente a él pretende entonces dar su respuesta, que se funda en una concepción del derecho que ha asumido como eje central la interacción comunicativa.

Encuentra entonces, en el derecho, el eslabón que permite recomponer la cadena epistemológica, atomizada en una sociedad descentrada. Según Habermas,

el derecho cumple una función de visagra entre sistema y mundo de la vida, funciona como un transformador, que es el que asegura que la red de comunicación social global no se rompa. Sólo en el lenguaje del derecho pueden circular *a lo ancho de toda la sociedad* mensajes de contenido normativo; sin la traducción al complejo código que el derecho representa, abierto por igual a sistema y mundo de la vida, esos mensajes chocarían con oídos sordos en aquellos ámbitos de acción regidos por medios sistémicos de regulación o de control.

Puede concluirse que según Habermas, el derecho es el comunicador social por excelencia, y que en definitiva, todos los subsistemas se encuentran impregnados por los mensajes jurídicos, transformándose así en una especie de timón sociológico. Esta hiperinflación se verá plenamente corroborada con las funciones, en realidad políticas, que atribuye al derecho, pues a partir del procedimiento necesario para su creación, se introduce en él la moral, y apoyándose en este derecho “moralizado”, adquiere legitimidad el poder político.

Por lo tanto, la solución consiste en estabilizar en el interior del mismo derecho positivo el punto de vista moral que representa la formación imparcial del juicio, o sea, la formación imparcial de la voluntad colectiva, y para ello

la moral integrada en el derecho positivo ha de tener más bien la fuerza trascendente de un procedimiento que se regule a sí mismo, que controle su propia racionalidad.

Pero ¿qué significa moral para Habermas? En primer término, la moral en cuanto privada y autónoma pertenece a la privacidad; hay tantas morales como personas. En este sentido, la moral no tiene ningún valor universal. Si éste fuese todo el significado habermasiano de moral, no prestaría ninguna utilidad a su teoría. Pero hay un segundo sentido de moral, que es el asumido como piedra angular, que se refiere a las cuestiones de justicia, o sea, las relaciones intersubjetivas. Habermas cree que el objeto adecuado de la teoría moral son

las cuestiones de este último tipo más bien que las específicamente éticas. De esta manera, afirma que:

Si tomar en serio el pluralismo moderno significa renunciar a la idea de que la filosofía puede escoger un modo privilegiado de vida o proporcionar una respuesta a la pregunta “¿cómo vivir (yo o nosotros)?” que sea válida para todos, ello no impide una teoría general de un tipo más limitado, esto es, *una teoría de la justicia*. De acuerdo con ello, el propósito de su ética discursiva es tan sólo zanjar equitativa e imparcialmente cuestiones de derecho.

De acuerdo con lo expuesto, se la podría haber llamado mejor “moralidad discursiva o justicia discursiva”.

Por lo tanto, la moral radica en la intersubjetividad racionalmente consensuada, y consiste en ser el procedimiento productor de las normas jurídicas. Como puede concluirse, Habermas construye un procedimiento al que llama moral, pero que a la vez es jurídico.

La legitimidad del discurso jurídico exige para Habermas la asunción de una serie de presupuestos o condiciones:

- a) los participantes del discurso deben aceptar y comprometerse con determinadas suposiciones;
- b) deben prestar acuerdo al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica y estar dispuestos a asumir las obligaciones concertadas mediante consenso;
- c) tienen que atribuir a las expresiones significados idénticos;
- d) suponer a sus destinatarios capacidad de responder por sus actos con autonomía y veracidad, tanto a sí mismos como frente a los demás.

La teoría jurídica argumentativa de Habermas se inscribe en las muy difundidas contemporáneamente “teorías procedimentales”, en las que genéricamente

la corrección de una norma o la verdad de un enunciado dependen de si la norma o el enunciado son o pueden ser el resultado de un determinado procedimiento respecto al cual rigen ciertos postulados de toda discusión racional [...]. Así pues, el criterio último de la racionalidad es el consenso, pero no el consenso fáctico o real, sino aquel que se alcanza-

ría si se dieran exactamente todos los presupuestos del procedimiento racional y se respetaran todas sus reglas. No es el consenso lo decisivo, sino el cumplimiento del proceso discursivo.

La justificación del procedimiento reside en que las sociedades pluralistas han superado las éticas colectivamente vinculantes, ya que la moral postradicional se basa sólo en la conciencia individual y por lo tanto no hay cabida para una apelación al “derecho natural” y a ideales totalizantes. En consecuencia, la única fuente de legitimidad la constituye el procedimiento democrático de producción del derecho. La fuerza legitimadora le viene conferida a este procedimiento ya que él

posibilita el libre flotar de temas y contribuciones, de informaciones y razones, asegurando a la formación política de la voluntad su carácter discursivo.

Una vez que ha quedado “reconstruido” procedimentalmente el sistema de los derechos mediante el discurso jurídico, Habermas se ocupa de la relación que cabe al derecho con la política, completando así el triple circuito del orden práctico (moral-derecho-política), el que de otra manera quedaría inconcluso.

Para comprender la teoría política habermasiana, debe partirse de la premisa que diferencia en el poder político dos vertientes: el “poder comunicativo” y el “poder administrativo”; en última instancia, es el primero el que legitima al segundo, ya que si bien es éste el que asume la coerción y la coacción, éstas sólo se justifican cuando hunden sus raíces en la comunicación ciudadana generadora de juridicidad.

Ahora bien, ¿cuál es, entonces, ese *derecho legítimamente establecido que en última instancia es el fundamento del poder político*? La respuesta es apodíctica y ella expresa el núcleo de su teoría: el origen, la fuente y el fundamento del derecho y de la política es el poder comunicativo. En consecuencia, el Estado de derecho se articula mediante una interacción del poder comunicativo, el derecho legítimo y el poder administrador.

Hasta aquí, a grandes rasgos, se ha expuesto la teoría habermasiana.

5. Análisis crítico y conclusiones

Primero reseñaremos desde nuestra perspectiva el aporte rescatable de Habermas.

Más allá de todas las críticas, debe reconocerse su esfuerzo en reconquistar el valor universal de la razón. Pasado el período en que la sociología absorbía todas las ciencias prácticas, el campo filosófico práctico quedó en manos principalmente del cientificismo positivista y de las corrientes y/o autores que recusaban la posibilidad de una racionalidad unitaria y por ende cualquier principio de universalidad, como lo sostienen los posmodernos. Conforme los sugestivos títulos de las obras de Gilles Lipovetsky, la racionalidad cuya eficacia se demuestra en el vertiginoso progreso tecnológico sumió a la sociedad en *El imperio de lo efímero* y *La era del vacío*, datos elocuentes de la cultura de masas contemporánea.

Habermas señala las limitaciones del positivismo proponiendo un retorno a la integración de la moral con el derecho y la política. También su teoría de la acción comunicativa rescata como elementos claves del conocimiento práctico, tanto político como jurídico, a la intersubjetividad y a la argumentación, recuperando así su carácter dialéctico y aporético.

Sin embargo, estos aciertos no alcanzan a paliar sus muchas contradicciones.

En efecto, pese a que rechaza toda apoyatura metafísica u ontológica, contradictoriamente Habermas no deja de recurrir a numerosos elementos que de manera tácita hacen referencias al negado “ser del ente”.⁶ Para puntualizar esta conclusión, se analizarán algunos aspectos de dos de sus conceptos claves: “el mundo de la vida” y el “lenguaje”.

Para Habermas,

el mundo de la vida forma al mismo tiempo el horizonte de las situaciones de lenguaje y la fuente de interpretaciones, mientras que él, por su parte, sólo se reproduce mediante y a través de acciones comunicativas.⁷

⁶ HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, ob. cit., pág. 30.

⁷ HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*, ob. cit., pág. 83.

Agrega que

durante la acción comunicativa el mundo de la vida nos envuelve en el modo de una certeza inmediata, desde que vivimos y hablamos sin distancia respecto a ella. Esta presencia penetrante, a la vez que latente y desapercibida, del trasfondo de la acción comunicativa puede describirse como una forma intensificada, y sin embargo deficiente, de “saber” y “poder”. Hacemos involuntariamente uso de este saber, sin saber reflexivamente que poseemos tal saber.⁸

Asimismo, añade que

hay estructuras subyacentes universales que se encuentran en aquel saber de fondo que se da en el mundo de la vida.⁹

De lo dicho hasta aquí, podemos concluir que para Habermas existe alguna realidad (como el “mundo de la vida”) que tiene una entidad propia y definida, previa a su conocimiento y a cualquier actuación voluntaria sobre ella.

El segundo elemento que se ha seleccionado para señalar otra incoherencia de su pensamiento es *el lenguaje*, clave de bóveda de la teoría de la acción comunicativa. Para Habermas, el lenguaje no es totalmente una construcción intersubjetiva, sino que reconoce una estructura real previa a cualquier intento de racionalización posterior. La razón comunicativa

es más bien el medio lingüístico mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que la hace posible. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y que constituye un *ensamble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas.¹⁰

Podemos preguntarnos con toda legitimidad si no resulta contradictorio que Habermas prescindiera de una ontología y a la vez pretenda brindar criterios sólidos en los ámbitos morales, sociales, políticos

⁸ *Ibíd.*, pág. 84.

⁹ Cf. BERCIANO, M.: *ob. cit.*, pág. 29 (la bastardilla es propia).

¹⁰ HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*, *ob. cit.*, pág. 65.

o jurídicos. ¿Acaso se puede efectuar una crítica de una determinada sociedad si previamente no se cuenta con un modelo hacia el cual se debe luchar para su realización?

Precisamente en esta cuestión confluyen las observaciones previas sobre *el mundo de la vida y el lenguaje* que viabiliza la acción comunicativa, o sea, en una determinada antropología que Habermas tiene bien presente aunque nunca se haga explícita. Al respecto, cabe preguntarse:

Sin una cierta idea de lo que es el hombre o la naturaleza humana, ¿cómo saber lo que es la libertad? Sin una previa idea del deber-ser, ¿cómo saber si caminamos realmente hacia una emancipación, si vamos a la deriva o si estamos únicamente ante un espejismo? Sin conocer de alguna manera un sentido de la historia, ¿cómo ejercer una crítica de la sociedad y elaborar un derecho?¹¹

Todos estos interrogantes desembocan en la legítima duda sobre la solidez filosófica de la teoría habermasiana.

Cambiando de perspectiva, desde la filosofía del derecho corresponde poner de relieve, como lo hace García Amado, las dificultades de Habermas en sustentar su construcción jurídica en la instrumentación del lenguaje como herramienta consensual, pues por una parte, si se supone que existen contenidos normativos como la libertad, la igualdad y otros derechos fundamentales que, en cuanto presupuestos en el lenguaje, han sido válidos desde siempre, nos encontraríamos en una situación análoga al iusnaturalismo; pero por otro, si negamos esa conclusión sosteniendo que sólo en un determinado momento histórico (edad moderna), se reconstruyen los postulados normativos como inmanentes a las instituciones que en esa época surgen por la comunicación lingüística, se introduce un peligroso elemento relativístico que aproxima a posiciones como la de los posmodernos que Habermas rechaza terminantemente.

Otra crítica debe apuntar al concepto de consenso, que es uno de los puntos neurálgicos de la teoría habermasiana, meta última del discurso, o sea, su objetivo final, ya que los interlocutores no se co-

¹¹ BERCIANO, Modesto: ob. cit., pág. 76. A ello cabe agregar el libro de HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.

munican por diversión, sino para arribar a un acuerdo. Pero, si no existe ninguna verdad previa a la obtenida por consenso, primero habría que obtener consenso para iniciar el discurso argumentativo, es decir, consenso sobre los postulados para lograr un consenso, lo cual significa una regresión al infinito. Por tanto, previa a cualquier discurso siempre hay una realidad preexistente que actúa como primer principio y es insoslayable su existencia, lo cual pone en evidencia la falacia “consensualista”; o sea, que no existe punto de partida “cero”, sino que siempre hay un principio real que permite sostener las argumentaciones posteriores.

Por otra parte, también expresa que su concepto de moral no implica asumir ningún contenido material, pero en cuanto nos detenemos en las condiciones exigidas para brindar legitimidad al discurso, encontramos elementos de una moral que excede a la formalidad, al *comprometerse con sinceridad* al diálogo intersubjetivo y al asumir obligaciones que implican la *aceptación* de las conclusiones que integran el consenso, sin perjuicio tampoco de que todo ello pone de manifiesto el ejercicio de la libertad, noción que supera lo fáctico. Asimismo, se requiere que los participantes deben “*estar dispuestos a asumir las obligaciones concertadas mediante consenso*”. Pero surge así otro interrogante: ¿esta “obligación” no supone un contenido moral, cual es el de sujetarse al consenso? Y si esto es así, ¿no hay acaso o bien un retorno al formalismo kantiano (imperativo categórico) o bien a un principio moral previo al consenso derivado de una antropología ontológicamente fundada, concepciones ambas rechazadas por Habermas? Estos y tantos otros interrogantes, son harto demostrativos de que el procedimiento es inoperante para alcanzar un acuerdo intersubjetivo, si previamente no está basado en un contenido normativo de la moral que no deriva del mismo procedimiento.

Por último, el derecho para Habermas (al igual que para los modernos) no es otra cosa más que la instancia normativa o legisladora dotada de coacción y coerción, que tiene su legitimación en el procedimiento surgido del “principio democrático”. Habermas no rompe el círculo moderno, ya que vuelve a identificar el derecho con la norma, con la única diferencia de que ésta no tiene su justificación en una autoridad “superior” o “autónoma” sino en la comunicación ciudadana.

Para finalizar, cabe dar respuesta a la oferta de Habermas con que se inició esta exposición, o sea, si recurriendo a una teoría procedimental fundada en la acción comunicativa, con las connotaciones señaladas, es posible dar solución a las controversias que se suscitan en las sociedades pluralistas contemporáneas.

Desde nuestra perspectiva, se impone una contestación negativa, pues si bien muchos puntos de partida de los razonamientos habermasianos aciertan en un enfoque veritativo pues parten de la realidad (esto es precisamente lo rescatable), posteriormente,

al rehuir los fundamentos últimos del ser, socava en cierto modo sus mismas raíces y de esta manera la razón queda suspendida en un devenir sin apoyo. Por el contrario, si superara el dogma antimetafísico de la Ilustración, la razón podría ser restituida a sus fuentes genuinas.¹²

¹² LEOCATA, Francisco, SDB: Ob. cit.