

Ideología, democracia y fetichismo del lenguaje en Jürgen Habermas

Vicente Serrano Marín

En lo que sigue trataré de hacer una aproximación crítica a lo que, como es sabido, se pretende por parte de J. Habermas como una nueva fundamentación y legitimación de las democracias occidentales modernas a partir del sustrato ético de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, especialmente desde *Facticidad y validez*. Sin embargo, el núcleo de esta crítica no se dirige tanto al hecho de que la obra de Habermas pretenda legitimar y fundamentar, como es usual en algunos de sus críticos¹, sino más bien al de la incapacidad de sus pretensiones y al carácter que podríamos llamar ideológico, en el sentido de falsa conciencia, de las mismas. Para ello comenzaré por una consideración general acerca de lo que considero las premisas de Habermas, porque es en ellas donde se juega esa cuestión.

La teoría del discurso se pretende como el fundamento ético del Estado de Derecho, frente al liberalismo y frente al republicanismo. Frente a unos porque el liberalismo se limita a ser una teoría de la competencia en términos de individualismo, frente al republicanismo porque éste no ofrece un horizonte universal suficiente que rebase las diferencias². Lo que Habermas ofrece es entonces una nueva versión de los viejos esquemas a mitad de camino entre conocimiento e interés o entre empírico y transcendental que ya nos había mostrado en sus primeras obras y en *Teoría de la acción comunicativa*³, o entre subjetividad moderna y discurso postmoderno, tal como aparece en *Pensamiento postmetafísico*⁴. En todos los casos las piezas claves de esa especie de fórmula integradora ofrecen una misma solución,

¹ Tanto Rorty como Lyotard, como en general los autores que podemos llamar postmodernos, más allá de sus diferencias, coinciden, como es sabido, en ese punto, en el uso de metarrelatos o en la pretensión fundamentadora de la obra de Habermas. Así en «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad» afirma Rorty: «podríamos estar de acuerdo en no necesitar más metanarrativas...». En Bernstein, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 273. Sobre las distintas críticas hechas a la obra de Habermas, es de gran utilidad la obra de Margarita Boladeras: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.

² Cfr. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, p. 372 y ss.

³ Presente ya en obras todavía *primerizas* como *Teoría y praxis* y *Ciencia y técnica como ideología*, se consolida definitivamente en *Conocimiento e interés* y desde ahí pasa a *Teoría de la acción comunicativa*, que establece ya con claridad esa dicotomía dibujada en *Ciencia y técnica como ideología*.

⁴ *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 2000.

que pasa por una consideración del lenguaje, y además una consideración pragmática del lenguaje que, como es bien sabido, es una de las notas distintivas del proyecto habermasiano. Me ocuparé en primer lugar de una valoración de cada una de esas piezas, es decir, del sentido y significado de las oposiciones subyacentes, para abordar después el lugar del lenguaje en su función de sutura de las mismas. Dejaré para otra ocasión un análisis más detenido de su incapacidad, a partir del enfoque básico que supone encubrir las relaciones sociales bajo el fetiche lingüístico, a la hora de fundamentar el Estado de Derecho y la filosofía del derecho de una democracia moderna tal como Habermas pretende.

La tesis básica que defenderé es que en todos los casos estamos ante falsas oposiciones prefabricadas por Habermas. Empezando por la primera de ellas en el tiempo y que nos remonta casi a la prehistoria del pensamiento de Habermas, es decir, por la oposición entre trabajo e interacción, encubre un problema que resulta crucial si consideramos algo que a Habermas se le ha reprochado con frecuencia, a saber, que el trabajo es ya una forma de interacción. Este error inicial del primer Habermas se reproduce una y otra vez en sus distintas obras a lo largo de toda su evolución y reaparece de nuevo en su escrito sobre filosofía del derecho. Pero, ¿de dónde procede tal oposición y qué rol desempeña en esa evolución de su pensamiento? Esa oposición es todo menos inocente y nos conduce a uno de los temas claves de la modernidad, al viejo esquema dualista que Marx había saldado y cerrado mediante la noción de totalidad, entendida como modo de producción. Esta oposición, que Marx había cerrado, reabierto en esos términos por Habermas, es, pues, un paso atrás en el pensamiento crítico e ilustrado de Occidente, y por decirlo en términos tal vez algo crudos, representa un regreso a nociones *teológicas*, el mismo que ya Marx denunció respecto de la izquierda hegeliana⁵. En concreto, la obra de Marx, con todos los matices que se quiera y pueda admitir, pasaba justamente por el hecho de hacer depender las nociones abstractas, es decir, «la ideología alemana», de la praxis humana tal como se articulaba en la industria, verdadero lugar de solución del viejo problema que había dado lugar a la especulación postkantiana, a saber, la relación entre naturaleza y libertad. A pesar de todo su ropaje, aparentemente renovado por Habermas, esa oposición, como decimos, reaparece ahora de nuevo. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta la filiación de Habermas procedente de la primera escuela de Francfort, que retoma esa misma escisión moderna a partir de las lecturas de Weber⁶ y de la contraposición entre razón sustantiva e instrumental que no deja de ser, a su vez, un remedo de la oposición entre razón teórica y razón práctica kantiana.

En realidad si se sigue la trayectoria de Habermas desde su tesis doctoral, el tema de la modernidad y sus escisiones y el consiguiente tema de la totalidad perdida es tal vez la noción clave para comprender su proyecto de una ética del

⁵ En todo caso la analogía con la izquierda hegeliana es usada por el mismo Habermas en distintos lugares.

⁶ No es necesario justificar demasiado algo tan evidente y reconocido por Habermas en distintos lugares, pero un análisis general sobre esa «tradición» y la evolución de los conceptos a partir de Weber y en particular en su relación de corrección de Marx puede encontrarse en la obra ya clásica de McCarthy *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 35 y 61. En España resume con claridad esa misma problemática la obra de Adela Cortina, *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1994, pp. 81 y ss., así como en pp. 134-140.

discurso como totalidad que cierre la escisión moderna. A su vez, en la medida en que la cuestión de la comunidad política está estrechamente unida a ésta, nada más natural que su pretensión de haber encontrado una nueva fundamentación a esa escisión política que «fundamente» las democracias en una modernidad que ha perdido sus viejos lazos sociales basados en lo sagrado, lo mítico, etc., y que además, en la medida en que Habermas pretende hacerlo desde la racionalidad, él mismo considere que no da un paso atrás sino más bien dos hacia delante. Pero si, como es nuestra hipótesis, su intento parte de una escisión que es falsa, entonces tan falsa como la escisión lo será la «totalidad» que alcance.

El problema de la escisión, o si se prefiere, el de la pérdida de la totalidad es, en efecto, un problema característico de la modernidad. A él obedecen discursos muy diversos en distintos ámbitos, que van desde la epistemología a la teoría estética. Ese problema, sin embargo, se hace particularmente agudo en el ámbito de la fundamentación moral y política. Habermas se ha ocupado extensamente de él en distintos momentos haciéndose eco del proyecto del joven Hegel⁷. En teoría moral, y luego en teoría política, esa escisión se expresaba en el hecho de que se ha dejado de compartir un concepto del bien en términos de naturaleza humana al modo de Aristóteles o de la creencia cristiana común al mundo occidental, lo que impide la vieja fundamentación premoderna del orden político. De hecho el nuevo concepto de naturaleza humana a partir del Renacimiento, que se ha pretendido expresar en el de subjetividad como rasgo de lo moderno, es el que primero se resiente en la modernidad. Sustituir la naturaleza por la subjetividad es un síntoma de que la vieja naturaleza humana integrada en la sustancia de Aristóteles o en la idea platónica o en la *Imago Dei* cristiana ya no servían. No es entonces extraño que durante los siglos modernos se sucedan tratados acerca del sentido de lo que se ha de entender por naturaleza, entendimiento, buen sentido, etc., tal como se puede repasar en la nómina de las grandes obras del XVII y del XVIII. Más allá de la valoración que se pueda hacer del mismo, el marco de la subjetividad es el único a partir del cual reconstruir una teoría política social y moral. A él han obedecido las teorías del contrato en todas sus formulaciones y variantes, incluidos los neocontractualismos y desde luego también las distintas versiones utilitaristas y/o liberales del Estado. De él dependen en gran medida las primeras declaraciones de derechos que son luego el fundamento de los modernos Estados de Derecho, y de él depende sin lugar a dudas cualquier posible formulación de las modernas democracias representativas.

Habermas asume la escisión moderna como el problema fundamental, y pretende asumir también el planteamiento que podemos considerar hegeliano-marxista, pero de hecho toda su trayectoria se inicia corrigiendo el planteamiento de Marx, y al hacerlo reabriendo, como decíamos más arriba, esa escisión, sólo que en términos falseados o al menos deformados. Porque, en efecto, desde la lectura de Weber y de la tradición francfortiana, Habermas incluye a Marx en la tradición de la llamada *racionalidad instrumental*⁸, de manera que la óptica mar-

⁷ En especial en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989

⁸ La expresión *racionalidad instrumental* es en realidad una expresión vacía si se elimina de ella la dimensión metafísica de la razón pura práctica kantiana. Se trata de la razón técnico-práctica kantiana, que es en realidad teoría y no práctica. La noción marxiana de crítica ya incorpora en realidad esa dimensión ética, pero no en términos «metafísicos». ¿Desde dónde si no se hace la crítica?

xiana *debe ser corregida* en orden a recuperar una racionalidad que no sea instrumental. En principio la pretendida inicial adscripción marxiana de Habermas pasa por compartir el proyecto emancipador, con lo que a su vez enlaza supuestamente también con la tradición ilustrada de la que se reclama heredero. Es desde ahí desde donde, más tarde, puede calificar de neoconservadores a los postmodernos, y desde donde ofrece una alternativa centrada en la teoría de la acción comunicativa. Corresponde a ésta realizar el proyecto emancipador sin caer en un retroceso en posiciones metafísicas y sin regresar a lo sagrado, pero superando también la «estrecha» concepción instrumental.

La clave pues es, está, en su intento de recuperar esa totalidad ética en términos de la teoría de la acción comunicativa, una teoría que, por un lado, no recaiga en la racionalidad instrumental y, por otro, no regrese a posiciones metafísicas ni centradas en el sujeto. Logrado esto, su aplicación a los distintos ámbitos daría lugar, entonces, a una nueva posibilidad de fundamentar sin transcendencia⁹. Con ello Habermas habría logrado casi la cuadratura del círculo, porque podría tomar algo de todos y superar a la vez a todos. De la ilustración, la racionalidad; del marxismo, el proyecto crítico y emancipador y la crítica de la ideología; de la postmodernidad, la crítica del sujeto; del pragmatismo, una razón sin transcendencia. Por lo demás, su proyecto, corrigiendo los aspectos pesimistas de la *Dialéctica de la Ilustración*, sería capaz de retomar a su vez el proyecto inacabado de la modernidad y en este caso corrigiendo al marxismo, en la medida en que éste, al centrarse sólo en la razón instrumental, habría olvidado la dimensión ético-emancipatoria.

Profundicemos, pues, ahora algo más en la clave de todas esas falsas oposiciones sobre las que se asienta la *teoría de la acción comunicativa*, a saber, la preterición de la interacción frente al trabajo por parte de Marx. Cuando, como recordábamos más arriba, Marx había trasladado el problema de las relaciones idealistas entre naturaleza y libertad a la industria, es decir, había trasladado el problema de la escisión al ámbito de la crítica de la economía política, había hecho algo más que eso, había incorporado la praxis en su verdadera dimensión, a la vez crítica y transformadora. El elemento «trabajo» no era, como pretende Habermas, una resultante de un enfoque estrictamente instrumental, sino que justamente se había llegado a él como resultado de esa crítica de la economía política en cuanto la economía política era la nueva forma ideológica suprema, que en parte había sustituido a la religión. Pero esa crítica sólo podía hacerse desde una razón que por definición no era instrumental. La función de su crítica no podía ser por tanto restituir ninguna razón sustantiva, sino avanzar en el proceso emancipatorio mediante el descubrimiento de una totalidad explicativa que desenmascaraba los mecanismos de dominación de modo análogo a como los primeros ilustrados habían hecho respecto de la religión. La totalidad perdida, por tanto, no podía ni debía ser restituida, porque de hecho esa totalidad ética estaba ya dada precisamente en el todo que era el modo de producción capitalista, pero dada en su forma negativa, es decir, dada como ausencia de ética, no en el sentido ideológico que el mismo Marx daba a esa noción, sino como crítica inherente

⁹ *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* es el título de una de sus últimas obras donde reafirma esa posibilidad en diálogo con los principales representantes de la tradición anglosajona.

al proyecto emancipador de la Ilustración. Esa operación básica que se esconde bajo el nombre *materialismo histórico* tenía, sin embargo, un enorme alcance que alteraba además las clásicas distinciones aristotélicas respecto de la relación entre *poiesis* y *praxis*, y situaba a la ética en otro lugar.

En efecto, la vieja distinción aristotélica, de la que de algún modo se hacía eco a su vez la vieja distinción kantiana entre el reino de necesidad y libertad, que a su vez retoma implícitamente Habermas, esa distinción aristotélica entre necesidad y posibilidad, ha sido definitivamente alterada por la modernidad. La modernidad, que posiblemente nadie ha descrito mejor que Marx, se caracteriza, desde esta perspectiva, fundamentalmente por modificar las relaciones entre *praxis* y *poiesis*. La distinción kantiana entre acciones prácticas y técnico-prácticas (es decir, teóricas) no dejaba de ser un trasunto de aquélla. Pero lo cierto es que la modernidad ha convertido la *poiesis* en una acción que regresa al propio sujeto, de manera que la clave de las relaciones morales de la modernidad no pueda ya prescindir de estas últimas¹⁰. Eso no impide que, en efecto, sigan existiendo acciones prácticas en sentido kantiano, pero dado que el modo de producción capitalista y la modernidad se caracterizan por ser un sistema de producción generalizada de mercancías y dado que el sujeto de la praxis es él mismo mercancía, entonces la única posibilidad de acceder al universo de problemas de la praxis, o de la razón pura práctica kantiana, o de la moral en sentido kantiano, o de la razón sustantiva, pasa precisamente por la consideración de la producción, es decir, de la *poiesis*. La interacción, por usar los términos de Habermas, no puede salir del ámbito de la producción, la interacción está inevitablemente encerrada en el círculo del trabajo porque en la modernidad la praxis es inseparable de la *poiesis*. Es más, el modelo ético-político descansa sobre todo en la *poiesis*, puesto que las acciones técnicas son el fundamento de todo lo demás. En realidad la subjetividad moderna es una ficción al servicio de la fuerza productiva y transformadora de la naturaleza según el proyecto de Bacon, de Descartes, de toda la ciencia moderna o tecnociencia. La vieja tesis del *fetichismo de la mercancía* se puede leer desde muchas ópticas, pero en el punto de vista que aquí adoptamos no viene a decir otra cosa sino ésa, a saber, que la *poiesis* (producción) arrastra consigo relaciones humanas intersubjetivas, es decir, todo el universo de lo ético-político. La verdadera acción constitutiva, *Tathandlung*, no es entonces ni siquiera la autoconciencia burguesa y menos aún la acción comunicativa, sino el ámbito de la producción. Todo esto sigue hoy vigente a pesar de las profundas transformaciones que ha sufrido el capitalismo desde el siglo XIX. Pero si esto es así, ¿dónde queda la esfera de la acción comunicativa de Habermas?

Habermas podría muy bien responder que, en efecto, la producción engloba la praxis en su dimensión de acción estratégica, siguiendo en eso las tesis de Weber y de la primera generación de la escuela de Francfort, pero no en la dimensión de acción comunicativa (razón sustantiva de la primera escuela de Francfort). Precisamente su supuesta aportación frente a esa primera generación estaría en que ésta se quedó, por así decir, sólo en el momento negativo, en que sus Adorno y Horkheimer no fueron capaces de descubrir esa dimensión que él

¹⁰ De hecho, frente al modelo aristotélico basado en la naturaleza, el proyecto moderno descansa fundamentalmente en el artificio, es decir, lo artificial, lo productivo aristotélico.

desarrolla, una dimensión que aloja ahora la vieja ética en una ética del discurso, pero sin recurrir ya al lenguaje de la metafísica e incluso sin recurrir ya al discurso del sujeto o a la transcendencia. A su vez, frente a esta defensa de Habermas, que es la razón de ser de su obra desde los años ochenta, cabe dos tipos de estrategias.

La primera se limitaría a señalar que el desenfoco inicial sobre el lugar de lo ético-político en la modernidad, procedente de Weber y la primera generación de francfortianos, en la medida en que es heredado por Habermas, invalida su teoría. Con arreglo a este planteamiento bastaría con recordar, como hemos hecho más arriba, que el pretendido predominio de la razón instrumental propio de la modernidad no es tal, sino sólo una profunda transformación de las condiciones en las que ha de abordarse la cuestión ético-política, condiciones con arreglo a las que la praxis no se puede ya desvincular de la *poiesis*, que se ha hecho ya reflexiva (en el sentido original aristotélico). En ese sentido la búsqueda de otra razón sustantiva, que la primera generación no encuentra, y que Habermas pretende encontrar en la acción comunicativa es simplemente un abandono de lo ético-político, es decir, de la praxis (ahora *poiesis*, es decir, también razón instrumental) hacia la teología, un eco nostálgico de raíces románticas hacia la unidad perdida e irreconciliable, colocada ahora en el nebuloso universo de lo discursivo como un nuevo *metarrelato* que no tiene ya los rasgos de esa divinidad sin nombre que de forma coincidente buscaban el último Horkheimer y el último Heidegger. Pero una consideración como ésta, que se ha hecho con frecuencia, y que en sí misma es correcta, tiene el inconveniente de no enfrentarse directamente a lo que Habermas aporta para mostrar en qué medida eso es teología, tal como hemos defendido en otro lugar y en otros términos¹¹.

La otra estrategia, que es la que vamos a seguir aquí, es la que partiendo en todo caso de esta primera, la completa mostrando en qué medida la acción comunicativa es, en efecto, fruto del trabajo, o si se prefiere, de la producción, y resulta por tanto incapaz de ofrecer lo que promete. Para ello es preciso abordar la pieza clave que le permite a Habermas pasar de la mera crítica de la acción instrumental a la teoría de la acción comunicativa. Y esa pieza no es otra, como resulta obvio, que el lenguaje en su dimensión pragmática, con la consiguiente recepción de pragmatismo y del llamado giro lingüístico. Esa pieza es clave no sólo porque desde ella construye Habermas su alternativa, sino también porque pretende desde la misma haber eliminado las huellas metafísicas y trascendentes de su proyecto, con lo que invalidaría las críticas que se le han hecho reiteradamente en esa dirección.

Con el tiempo esa pieza se ha ido depurando en cuanto a su origen y contenido fundamental como heredera de la intuición de Peirce respecto del concepto de verdad y de realidad, por más que, según el estilo de Habermas, es resultado de otras muchas ideas y concepciones.

Pero antes de pasar a analizar ésta en detalle y ver sus consecuencias, no deja de ser interesante una consideración general acerca del tipo de doctrina filosófica que es el pragmatismo y de las conflictivas relaciones de Habermas con ese *sistema*, un sistema que pone énfasis precisamente en la dimensión productiva y

¹¹ Cfr. Vicente Serrano, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, México, Plaza y Valdés, 2005.

poiética de la verdad y la rectitud, es decir, una doctrina que, como Marx (y antes Fichte en sentido idealista), hace depender todo de la acción, pero que a diferencia de Marx, prescinde de una noción de totalidad concreta y mantiene un concepto de acción abstracto de un hombre abstracto e intemporal, y metafísico como el de Fichte.

No es de extrañar que Kant esté presente una y otra vez en la teoría de Habermas, sólo que ahora reactualizado mediante la dimensión pragmática del lenguaje. En otro lugar me he referido a la hipoteca kantiana del sujeto moral para mostrar así su tendencia teológica, si por teológico entendemos aquí aquel principio basado en una creencia no justificada¹². En realidad la forma más elaborada y depurada de esa tradición teológica es justamente el pragmatismo. Nada más natural entonces que Habermas lo asuma en la etapa que él llama *postmetafísica*, pues justamente el pragmatismo es una nueva versión de la misma hipoteca, pero acorde con la necesidad de negar sus huellas metafísicas. En efecto, la dimensión pragmática traída de Peirce es la clave con arreglo a la cual Habermas cree poder llenar el vacío dejado por lo sagrado, como fuente de la legitimidad de las normas, y en último término de la democracia.

El pragmatismo no deja de ser una forma de idealismo, pero por así decir un idealismo que borra sus huellas como tal. La idea básica de que la acción guía la verdad es la idea básica del pragmatismo y del idealismo de Fichte. Pero lo cierto es que ambos están encerrados en la subjetividad. Por eso, pretender haber superado al sujeto como metafísico a través de la acción y sus vínculos con el lenguaje es un retroceso frente a la idea de totalidad materialista. La versión del pragmatismo que Habermas hace suya está teñida de una inmersión en planteamientos propios de la tradición analítica anglosajona, que no deja de ser una nueva forma de escolástica y otro retroceso, por mucho éxito que haya tenido incluso en el ámbito continental. Es una escuela frontalmente opuesta al pretendido materialismo del que habría partido Habermas y con una consideración *fragmental* de los problemas filosóficos y del mundo en general. Pero esto no deja de ser, una vez más, un aspecto externo cuya importancia y relevancia quedará además corroborada por un análisis interno. Vamos, pues, a este último.

Recordemos una vez más que la tesis básica de Habermas, la premisa de la que dependen todas sus afirmaciones y desde luego su concepción de la fundamentación y legitimación democrática, que es lo que aquí nos interesa, es la de haber encontrado un nuevo ámbito de fundamentación postmetafísico en el lenguaje, en la medida en que habría una acción orientada al entendimiento y cuyo modelo y raíz sería la dimensión pragmática del lenguaje a partir de la tesis del consenso final o *final opinion* de Peirce¹³. A su vez esa nueva forma de legitimación-fundamentación postmetafísica lo es en la medida en que la acción orientada al entendimiento, la acción comunicativa, se habría liberado de la mera razón instrumental y/o estratégica, que tendría su raíz en lo que Marx llamaba trabajo.

Ahora bien cualquier aproximación al pragmatismo no puede por menos de reconocer que el concepto de acción que maneja es en todo ajeno a las distinciones habermasianas, que es lo mismo que decir a las distinciones kantianas entre

¹² Vicente Serrano, *o.c.*, en particular primera parte.

¹³ Véase a este respecto la versión de Habermas en *Facticidad y validez, o.c.*, pp. 76 y ss.

razón teórica y práctico-moral. Otra de las cosas que el pragmatismo comparte con el primer idealismo postkantiano es justamente la pretensión de superar la escisión entre razón práctica y teórica, y en este sentido son constantes las alusiones de los grandes clásicos del pragmatismo hasta nuestros días al hecho de que la verdad tiene una doble dimensión, cognoscitiva y moral¹⁴. Recordemos, en este sentido, la idea de James: «la verdad es el expediente de nuestro modo de pensar, y la justicia lo es de nuestro actuar¹⁵. Por lo demás esto incluso lo comparten con el propio Marx, para quien ninguna categoría es ajena a la praxis, si bien, entendida ésta en términos de totalidad como modo de producción. Habermas, en cambio, plantea de nuevo revitalizar la metafísica desde su distinción entre trabajo e interacción, heredera del primer Francfort, para en su fase final tratar de articular la dimensión comunicativa a partir de una doctrina como el pragmatismo que niega tal distinción. La idea fundamental de la llamada *final opinion* en que consistiría la verdad, y que Habermas traslada a su idea de consenso final orientativo, no parte de ninguna de esas distinciones metafísicas, trabajo-interacción, teoría-praxis, etc. sino que más bien está elaborada a partir de una premisa: la de que todas esas distinciones deben ceder paso a una sola: la acción sin más. Frente a esta consideración que ahora detallaremos, la teoría de Habermas es entonces tan metafísica como lo que James llama una teoría cosmológica general de promesa¹⁶.

Pero tal vez cabría preguntarse, siguiendo un principio de caridad con el propio Habermas, si el concepto pragmatista de acción no incluye en su interior dos dimensiones, una de las cuales se podría corresponder con la acción comunicativa opuesta a la estratégica. En principio esto parece difícil, toda vez que, dado el carácter adaptativo de la acción, hace indiferente cualquier distinción sobre sus clases. El darwinismo innegable, o si se prefiere, el naturalismo innegable de las distintas versiones del pragmatismo, sólo permitiría asumir la acción orientada al entendimiento como una variante de acción adaptativa, que en este caso mostraría como más adaptativa para la especie la capacidad de llegar a acuerdos. Para los sujetos sería más adaptativo ser capaces de actuar no sólo con arreglo a acciones que llamamos estratégicas, sino también con arreglo a criterios de entendimiento en términos de Habermas. Pero si adoptamos esta perspectiva se abren una serie de interrogantes que hacen inviable la propuesta de Habermas o bien la hacen inútil por innecesaria. Porque, en efecto, si la acción orientada al entendimiento no es más que una estrategia adaptativa, entonces la posición de Habermas asume un planteamiento naturalista que se contradice con su pretensión última normativa. Si la normatividad es sin más el resultado de la lucha por la supervivencia como tal no se necesita sino dejar a esa lucha desarrollarse y ella sola se impondrá en su caso. La democracia, fundada en la teoría de Habermas, entonces se configura como el resultado de un proceso de supervivencia y no requiere de ulterior justificación. Pero, a su vez, si esto es así, no se ve en qué medida la acción orientada al entendimiento se diferencia de las demás técnicas

¹⁴ Véase a este respecto la reciente obra de Putnam *Desplome de la dicotomía hecho y valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005.

¹⁵ William James *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejos modos de pensar*, Madrid, 1984, p. 142.

¹⁶ *O.c.*, p. 84.

adaptativas, por ejemplo la orientada al éxito frente a la naturaleza. Se trata sólo de una variante de la acción orientada al éxito. Ahora bien, conviene no olvidar que la tesis adaptativa subyacente al pragmatismo es a la vez también selectiva y competitiva y, si esto es así, el entendimiento resulta imposible en la medida en que entre varios interlocutores uno resultará siempre más adaptado y vencedor, con lo que estaríamos una vez más en que el entendimiento es más bien en todo caso una forma de éxito. A su vez, cabe pensar que con ello se beneficia la especie humana en su conjunto, pero en ese caso abandonamos el terreno en el que se sitúa la teoría de Habermas como legitimidad.

Pero esta crítica sigue siendo todavía genérica, superficial y externa, y además en relación con el pragmatismo y a ciertas incoherencias aparentes en la asunción habermasiana del mismo, que por otro lado no tiene por qué asumir sus premisas ni las asume. Es preciso descender algo más al centro de la acción comunicativa. El núcleo duro del papel asignado por Habermas a Peirce en su teoría está precisamente en el giro lingüístico y en lo que desde hace décadas se viene llamando dimensión pragmática del lenguaje. Esa dimensión pragmática hace referencia justamente, como es bien sabido, a un elemento normativo inserto en el propio lenguaje con arreglo al cual se articula nuestra acción orientada al entendimiento o la validez del mismo modo como la lógica orienta los enunciados a la verdad. Por decirlo brevemente, lo que pretende Habermas es que la pragmática aloje en su seno la vieja carga metafísica de una razón sustantiva (y antes metafísica y antes religiosa) en el mundo postmetafísico y desubjetivizado. Para entendernos, funcionalmente el lenguaje ocupa el lugar de Dios, de la metafísica, de la religión y de las viejas formas de legitimación. Habermas considera esto un avance, puesto que de esta forma sintoniza con una sociedad secularizada, pero sin necesidad de caer en el nihilismo y en el irracionalismo que él critica reiteradamente a los neoconservadores postmodernos. Estaríamos, como afirma uno de sus trabajos, en una razón sin trascendencia alojada en el lenguaje, inmanente al lenguaje. Corresponde al lenguaje, en este caso a la pragmática formal, sustituir el lazo social asociado a representaciones periclitadas como las de la religión. A partir de la idea de un consenso final inclusivo, tomada de Peirce, y trasladada al ámbito de la validez, menciona Habermas cuatro condiciones o presuposiciones de la argumentación y en cuanto tal alojadas en el lenguaje¹⁷:

- a) Carácter público e inclusión...
- b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación...
- c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen...
- d) carencia de coacciones...».

El propio Habermas reconoce que se trata de fuertes idealizaciones y de presuposiciones contrafácticas. Esto no supone mayor problema para él, dado que su valor está precisamente, según nos dice, en una nueva concepción del lenguaje frente a la concepción mentalista en la que todavía se movía el kantismo de Kant (que no el pragmatismo kantiano que él defiende). En realidad cada una de esas idealizaciones son susceptibles de críticas. Pero dado que el argumento de Habermas frente a esas críticas parece descansar en el giro pragmático, me voy a

¹⁷ *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 56.

centrar únicamente en la tercera de esas condiciones, que además Habermas parece distinguir de las otras tres, en la medida en que aquella presupone un universalismo igualitario, mientras que esta última añade la necesidad de la permanente autocrítica, con lo que Habermas pretende confirmar una vez más su herencia ilustrada y su continuidad como crítico de la ideología. Y me voy a centrar en ella precisamente partiendo de una premisa, la de que el llamado giro lingüístico y la inflación lingüística que le acompaña es en sí mismo ideológico, es decir, constituye una forma de engaño perfectamente análoga a la de otras ideologías. Es lo que llamaré, por analogía con la expresión marxiana, fetichismo del lenguaje.

No está de más recordar cómo la evolución de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX lleva a las distintas corrientes tradiciones hacia el lenguaje como asunto principal. Habermas no es en esto original y se suma a la tendencia general, cuyas características he apuntado en otro lugar. Nuestra tesis es que esa enronización del lenguaje es una nueva vuelta de tuerca ideológica, en uno de los sentidos que se le puede dar al término ideología, es decir, en el de constituir una pantalla deformadora al servicio de la dominación (concepto que, por lo demás, maneja reiteradamente Habermas). La idea básica de que el lenguaje es el lugar donde deben dirimirse los conflictos filosóficos y por ende todos los demás, es perfectamente análoga a la manejada por Marx bajo el término fetichismo de la mercancía. Si la mercancía aparecía como una realidad bajo cuya apariencia se ocultaban las relaciones humanas de dominación, hoy en el siglo XXI este mismo fenómeno se produce en el lenguaje. De hecho hay una continuidad entre el fetichismo de la mercancía y el del lenguaje, pues es bien sabido que hoy el lenguaje es la fuente primaria de riqueza, o si se prefiere es la mercancía privilegiada sobre la que descansa el sistema económico¹⁸. Aunque siempre ha sido un instrumento de dominación, hoy ha cobrado en cierto modo materialidad, puesto que la mayor parte de los intercambios económicos se hacen en un soporte estrictamente lingüístico. Considerar el lenguaje una instancia natural irrebalsable a la vez que ideal y prescindir de las relaciones humanas que oculta y encubre es simplemente una operación ideológica y acrítica. Un ilustrado del siglo XXI no se las tiene que ver hoy con las supersticiones religiosas a las que se enfrentaba en el siglo XVIII sino con sus vicarias en el lenguaje. La pragmática formal a la que una vez nos remite Habermas como fuente de legitimación e instancia normativa es perfectamente análoga o bien a la teoría del mercado como realidad ahistórica que ya criticaba Marx de los economistas clásicos, o bien se parece a la posición de la iglesia respecto del mercado en la encíclica *Rerum Novarum*, es decir, apela a la buena voluntad de los interlocutores. Dejaremos ahora esa segunda opción y nos centraremos en la primera.

Yendo al asunto, conviene recordar que la idea de una pragmática formal depende no sólo de Peirce sino también del segundo Wittgenstein, relativa a las reglas propias de un juego de lenguaje. Precisamente porque esas reglas son sustanciales y constitutivas es por lo que Habermas parece encontrar la instancia

¹⁸ Me refiero, como es obvio, al hecho decisivo en eso que llamamos globalización de que el dinero, como instrumento universal de intercambio, apenas requiere de soporte material y se expresa en enunciados, órdenes, dígitos, que fluyen libremente por la red.

normativa en el seno mismo del juego de la comunicación lingüística, es decir, del llamado lenguaje orientado al entendimiento y ello por definición. Al margen de que la propia concepción de Wittgenstein, que Habermas hace suya, es en sí misma ideológica cuando no simplemente banal¹⁹ (precisamente por eso es siempre ideológica), el problema por analizar, incluso desde la perspectiva del propio Wittgenstein, es la verdadera naturaleza de esas reglas.

Pero sin entrar ahora en esta cuestión en toda su generalidad, lo que nos desviaría de nuestro tema en este trabajo, nos limitaremos aquí al análisis concreto del tipo de juego de lenguaje que interesa a la obra de Habermas, en la medida en que se pretende fundamentadora del orden social o político, es decir, al lenguaje de la política en nuestros sistemas llamados democráticos-occidentales. Este debería ser el lugar privilegiado, sobre todo en el nivel constituyente, del lenguaje orientado al entendimiento. ¿Cuáles son las reglas de ese lenguaje, cuáles las de su argumentación? No olvidemos que ese juego del lenguaje es el juego del poder en el contexto de las sociedades complejas avanzadas donde el poder depende de multitud de factores. Es un juego donde la argumentación constituye sólo una parte y una parte mínima del conjunto de reglas que lo articulan. En ese juego tienen cada vez más importancia elementos que en un sentido podrían llamarse pragmáticos en la medida en que van más allá de las dimensiones sintácticas y semánticas, y de hecho esos elementos son precisamente el núcleo mismo de la pragmática y, por tanto, las reglas de ese juego tienen que contar con esos elementos como parte sustancial del juego. Y ahí la mentira tiene un papel relevante, y no sólo relevante sino constitutivo. Sin el presupuesto de la mentira la vida política y la vida social en su conjunto serían simplemente ininteligibles además de imposibles. El aprendizaje lingüístico del niño se hace especialmente difícil precisamente porque esas reglas, pragmáticas por antonomasia, son las más difíciles de captar. No son reglas que afecten a lo que se dice sino a lo que se oculta, precisamente porque la mentira que se explicita como tal es una mala jugada. Eso es lo que hace extraordinariamente difícil ese juego. Sólo el lenguaje humano conoce la mentira. Más aún, la mentira tiene su condición de posibilidad en el lenguaje humano. La mentira cesa donde cesa el lenguaje. La mentira forma parte del juego del lenguaje de la ciudad, es una de sus reglas constitutivas. Todo el mundo sabe que quien no sepa mentir no puede jugar a ese juego, y desde luego es inútil en el juego de la política. Todo el mundo lo sabe y nadie lo dice, o casi nadie, precisamente porque el juego consiste en no decirlo. Nietzsche lo expresó magistralmente en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La especie humana es la irrupción de la mentira en el universo, y el lenguaje sólo una permanente cristalización creciente de la misma. Sólo en el ámbito de la ciencia el juego tiene como sustancial la verdad, porque la mentira hace inútil el juego mismo, e incluso esto puede afirmarse con reservas. Pero en el juego de la ciudad, que es de la moral, la ética y la política, es decir, de la llamada acción co-

¹⁹ La pragmática es todo menos nueva. Esa dimensión del lenguaje es y ha sido trivial en todas las culturas, como saben muy bien los antropólogos y teólogos. De hecho se asocia a una consideración que durante tiempo se llamaba primitiva del lenguaje, aquella que atribuye efectividad a determinadas fórmulas. El propio Wittgenstein se remite a San Agustín a la hora de buscar una fuente de su pensamiento. Austin y Searle no hicieron sino reflexionar sobre algo que era conocido y sobredimensionarlo, lo que en manos de las lecturas postmodernas y de Habermas se ha convertido en un nuevo instrumento ideológico.

municativa de Habermas, no se puede dar un paso sin el discurso de la mentira. Y hablamos aquí de la mentira sin más, es decir, de la voluntad de engañar.

Pero esta simple y pura voluntad de engañar²⁰, que no deja de ser constitutiva del lenguaje, Habermas puede obviarla precisamente porque, como veíamos más arriba, parte de la veracidad como condición ideal de esa comunidad ideal de diálogo. Ahora bien, una análisis detenido de la mentira debe poder mostrar que no consiste sólo en una pura voluntad de engaño, sino que está presente incluso allí donde existe la pretensión de veracidad. Porque, en efecto, esa voluntad de veracidad, cuando existe, y no tiene por qué existir, está mediada por intereses ajenos a la propia verdad, que como tal ni siquiera tiene lugar en el juego del lenguaje político. Dicho de otra manera la veracidad y la mentira no se excluyen y en el ámbito del juego político de hecho se implican, precisamente porque la política no tiene por fin la verdad, como la ciencia, sino la defensa de intereses en conflicto y de diferencias, en las que la voluntad de veracidad es en sí misma la raíz de la mentira en un sentido extramoral. Si no fuera así no habría lugar para la política. Cuando se producen enfrentamientos por el poder, al menos en el contexto democrático, hay también interpretaciones divergentes y la verdad como tal no puede dirimirse con criterios científico-técnicos. Cada una de esas interpretaciones es por definición mentira en sentido extramoral para el contendiente. Frente a esto, lo que Habermas propone es una forma del peor platonismo en el que los problemas de la ciudad asumen el modelo matemático transformado ahora en otra cosa, y se convierte en puro tecnicismo de la administración²¹. Aquí Habermas no sólo regresa a posiciones premarxianas, sino que retrocede también con respecto al Nietzsche más ilustrado, y para nosotros al mejor Nietzsche, al Nietzsche crítico de las ideologías.

Pero este regreso resulta especialmente grave cuando lo que se promete es precisamente una fundamentación filosófica de la democracia, porque ésta ya desde su modelo ideal griego se ha fundado más en el disenso, que acertadamente y de forma reiterada ha afirmado entre nosotros Javier Muguerza como alternativa al consenso habermasiano. No está de más recordar que la esencial operación llevada a cabo por el platonismo fue justamente la de paralizar la posibilidad del disenso ajustando el modelo de racionalidad política a la racionalidad técnica y teórica, a la inmovilidad de la idea con arreglo a la cual debería el legislador regir la ciudad. Ciertamente a partir de ahí desaparece el conflicto en que consiste la democracia como desaparece o se dulcifica y enmascara bajo el consenso habermasiano. Pero a comienzos del siglo XXI sabemos demasiado

²⁰ Pero es que además, y ello no es menos importante, existen otras formas de engaño e ilusión que conocen infinitos matices y manifestaciones, especialmente en una sociedad donde las opiniones y los discursos ético-políticos están mediatizados por medios de comunicación en los que la frontera entre realidad y ficción apenas es ya reconocible. El concepto de opinión pública como el lugar al que se dirigen una y otra vez los interlocutores políticos es el resultado de una ficción permanente y cuyas leyes se rigen por los mismos criterios que el universo del espectáculo. Por tanto la tercera de las suposiciones que introduce Habermas es en el mejor de los casos idealista, en cualquiera de los sentidos que se le quiera dar a ese término, cuando no simplemente autocontradictoria, porque desde su propia perspectiva, que es la de una pragmática política, pasan por algo más sutil y complejo que la veracidad que él presenta.

²¹ El mismo Habermas reconoce: «por mucho que el concepto de razón se haya alejado hoy de sus orígenes platónicos..., le sigue siendo constitutiva una referencia a una conceptualización idealizadora», *Facticidad y validez, o.c.*, p. 71.

bien que el conflicto no desaparece porque se oculte o disfrace en términos de consenso. La idea platónica no dejaba de ser un fetiche que encubría relaciones humanas, como lo era la mercancía en la denuncia de Marx, y como lo es el discurso en la obra de Habermas. Por debajo de ese fetiche, de ese lenguaje ideal fetichizado siguen fluyendo relaciones humanas cargadas de impotencia ante la injusticia, de desigualdades efectivas, de incapacidad no ya para dialogar sino incluso para acceder a las conversaciones de quienes hablan y, sobre todo, de quienes deciden y callan.