

¿CÓMO DEFENDER EL ESTADO DEL BIENESTAR SIN MEDIOS DE REGULACIÓN SISTÉMICA? HABERMAS Y LAS NUEVAS ENERGÍAS UTÓPICAS

César Ortega-Esquembre*

Universidad de Valencia

cesar.ortega@uv.es

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es defender que, si bien el giro operado por Jürgen Habermas dentro de la filosofía social desde la «utopía del trabajo» hasta la «utopía de la comunicación» permite comprender mejor algunos movimientos sociales surgidos a partir de los años setenta, una defensa del Estado social que no recurra a los medios de regulación sistémica «dinero» y «poder» resulta imposible. Para ello se dan tres pasos argumentativos. En primer lugar, se sitúa la crítica de Habermas al Estado del bienestar en el contexto general de la trayectoria de su pensamiento. En segundo lugar, se analiza en detalle la crítica de Habermas al potencial cosificador del medio de regulación sistémica «poder». En tercer lugar, se intenta probar que el tipo de compromisos que adquiere el Estado social desde su configuración a mediados del siglo XX no puede ser satisfecho con el medio de coordinación de la acción que Habermas llama «solidaridad».

PALABRAS CLAVE: Habermas, Estado del bienestar, poder, solidaridad.

HOW TO DEFEND THE WELFARE STATE WITHOUT
MEANS OF SYSTEMIC REGULATION? HABERMAS AND THE
NEW UTOPIAN ENERGIES

ABSTRACT

The aim of this paper is to defend the following thesis: although Habermas' turn from «utopia of labour» to «utopia of communication» enables him to better understand some social movements that emerged since 1970s, a defence of social State necessarily need to resort to the steering media «money» and «power». In order to prove this thesis, I first place Habermas' criticism to welfare State in the context of his career. Then, I analyse Habermas' criticism to the reifying potential of the steering media «power». Lastly, I try to prove that the kind of commitments undertaken by the social State since his configuration in the mid-20th century cannot be satisfied with the media of action coordination that Habermas calls «solidarity».

KEYWORDS: Habermas, welfare State, power, solidarity.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50.07>
REVISTA LAGUNA, 50; julio 2022, pp. 153-166; ISSN: e-2530-8351



INTRODUCCIÓN

Son muchos los lugares en los que Jürgen Habermas, uno de los filósofos y teóricos sociales más influyentes del último medio siglo, se ha pronunciado sobre el Estado del bienestar y sus problemas. Lo ha hecho, desde luego, en su *Teoría de la acción comunicativa*, cuyo diagnóstico sobre la colonización del mundo de la vida refiere parcialmente a los procesos de burocratización derivados del Estado social¹. También en algunos pequeños ensayos de los años ochenta y noventa dedicados a la actualidad y futuro del socialismo². Aunque ubicados en contextos de discusión diferentes, en todos estos textos Habermas manifiesta una posición ciertamente ambivalente frente al Estado social. Si bien, por una parte, es muy evidente que este se le presenta como un proyecto irreversible, en el sentido de que no es deseable un salto más allá de las conquistas materiales ganadas con el Estado social, al mismo tiempo encuentra algunos problemas cuya corrección considera muy necesaria. En primer lugar, Habermas cree que las posturas de la izquierda no comunista deben garantizar claramente la mayor cantidad posible de libertad e igualdad jurídica, es decir, un marco de actuación personal protegido frente a injerencias externas. En segundo lugar, las condiciones de una sociedad postindustrial impiden proseguir el proyecto del Estado social solamente en los términos de una emancipación del trabajo enajenado. En tercer lugar, Habermas considera que la forma en que el Estado social trata de poner bajo control los efectos cosificadores del mercado puede ocasionar a su vez efectos cosificadores sobre los individuos, esta vez de tipo burocrático.

A mi modo de ver, el lugar en el que la posición de Habermas sobre el Estado social ha quedado perfilada de forma más clara y profunda es una conferencia pronunciada en el Congreso de los Diputados español en noviembre de 1984, y que ha sido publicada bajo el ya célebre título «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas»³. En este importante trabajo, Habermas se esfuerza por mostrar cómo los «acentos utópicos» del proyecto del Estado social han de ser desplazados desde lo que llama «utopía del trabajo» hasta la «utopía de la comunicación». De acuerdo con su tesis, los medios de regulación sistémica «dinero» y «poder», propios de los subsistemas económico y político, resultan inadecuados para llevar a cabo las exigencias normativas del proyecto socialista, es decir, la «creación de nuevas formas de convivencia solidaria»⁴. Solamente la soli-

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo «Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial» PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

¹ Jürgen HABERMAS (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.

² J. HABERMAS, «Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy», en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, 31-48; «Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?», en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 251-288.

³ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 113-134.

⁴ J. HABERMAS, «Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy», p. 44.

daridad, el medio de regulación propio del mundo de la vida, sería capaz a su juicio de garantizar estas exigencias. En el presente trabajo quisiera defender que, si bien el giro habermasiano desde la utopía del trabajo hasta la utopía de la comunicación permite comprender mejor algunos de los movimientos sociales surgidos a partir de los años setenta, especialmente los guiados por ese tipo de orientaciones de valor que Ronald Inglehart ha llamado «postmaterialistas»⁵, una defensa del Estado social que no recurra a los medios de regulación sistémica resulta imposible por principio. Para ello daré tres pasos argumentativos. En primer lugar, contextualizaré el artículo en disputa dentro del dilatado pensamiento habermasiano. En segundo lugar, analizaré la crítica de Habermas al potencial cosificador del medio de regulación sistémica «poder», y trataré de mostrar cuál es la alternativa que él mismo propone, una alternativa que será articulada con mayor detalle en su obra *Facticidad y validez*, publicada ocho años más tarde. En tercer lugar, trataré de probar que el tipo de compromisos que adquiere el Estado social desde su configuración a mediados del siglo xx no puede ser satisfecho con el medio de coordinación de la acción que Habermas llama «solidaridad».

1. CONTEXTUALIZACIÓN DEL DEBATE DENTRO DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS

La conferencia «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», pronunciada en 1984, fue publicada originalmente en 1985 en la revista *Merkur*, bajo el título «Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien». En el mismo año fue incluido como capítulo en el volumen quinto de los *Kleine Politische Schriften*, una serie que recoge en diferentes volúmenes los artículos de tipo político publicados por Habermas desde los años sesenta hasta la actualidad. En su versión en castellano, el texto fue publicado por vez primera en la colección de 1988 titulada *Ensayos políticos*. Aunque esta información pueda parecer más o menos superflua para los intereses de nuestro trabajo, a la hora de analizar el sentido del texto mencionado resulta de la mayor importancia conocer el lugar exacto que ocupa dentro de la obra de Habermas, puesto que en su extensa trayectoria se han producido importantes transformaciones y giros intrateóricos. Dicho de una forma un tanto apresurada, podríamos afirmar que la obra de Habermas se divide en cuatro fases fundamentales.

Al margen de algunas tempranas incursiones por la antropología filosófica y las conocidas críticas a Heidegger formuladas a finales de los años cincuenta⁶, la primera gran etapa del pensamiento de Habermas arranca a comienzos de los años

⁵ R. INGLEHART, «The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies», *American Political Science Review*, 65(4), 1971, pp. 991-1017.

⁶ J. HABERMAS, «Philosophische Anthropologie», en Alwin DIEMER e Ivo FRENZEL (eds.), *Fischer-Lexikon Philosophie*. Fráncfort a. M. FISHER, 1958, pp. 18-35; «La grandeza de un influjo», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 65-72.





sesenta. Aunque esta etapa contiene otros temas claves en su pensamiento posterior, como el estudio histórico sobre la opinión pública o los análisis sobre el marxismo⁷, su núcleo gira en torno a la llamada «disputa del positivismo». En un contexto teórico gobernado por la epistemología, Habermas discutía junto con Adorno, en calidad de representantes de la teoría dialéctica de la ciencia, las tesis positivistas encarnadas en el racionalismo crítico de Karl Popper y Hans Albert⁸. Esta primera fase culminaba con la conocida teoría de los intereses del conocimiento, sistematizada en la obra de 1968 *Conocimiento e interés*⁹. Habermas exponía, en el marco de lo que por la misma época Apel estudiaba en forma de una *Erkenntnisanthropologie*¹⁰, la existencia de tres intereses rectores del conocimiento: el interés técnico en el dominio vinculado a las ciencias empírico-analíticas, el interés práctico en la comprensión vinculado a las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipatorio vinculado a las ciencias críticas.

A partir de un artículo publicado en 1968 bajo el título «Ciencia y técnica como ideología»¹¹, Habermas operó un paso muy importante en su pensamiento. Los intereses precientíficos introducidos en términos de una antropología trascendental del conocimiento quedan ahora ligados a diferentes esferas de acción social. La teoría de los intereses cognoscitivos da así paso a lo que propiamente podemos llamar «teoría crítica de la sociedad»¹². Esta constituye, a mi juicio, la segunda gran fase del pensamiento habermasiano. Hacia finales de los años sesenta, Habermas había introducido una dicotomía entre «trabajo» o «acción racional con arreglo a fines» e «interacción» o «acción comunicativa», dicotomía que se expresaba a su vez en la diferenciación de dos ámbitos sociales: el «sistema» —compuesto por el subsistema político o Estado y por el subsistema económico o mercado— y el «mundo de la vida». Sobre la base de este esquema, Habermas se adentró a lo largo de los años setenta en dos tareas fundamentales. En primer lugar, en el desarrollo de una teoría de la evolución social entendida como reconstrucción del materialismo histórico¹³; en segundo lugar, en la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa o «pragmática formal»¹⁴. Esta segunda fase culmina con la publicación, en 1981, de la *Teoría de la acción comunicativa*¹⁵. En esta obra, sin duda la más importante del

⁷ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. México, Gustavo Gili, 2002; «Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo», en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 360-431.

⁸ J. HABERMAS, «Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas», en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 45-70.

⁹ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁰ Karl Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vol.

¹¹ Cf. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2010.

¹² Sigo en este punto la interpretación de Axel Honneth. Véase Axel HONNETH, *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado, 2009.

¹³ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992.

¹⁴ J. HABERMAS, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 299-368.

¹⁵ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.

autor, Habermas sistematiza una teoría crítica de la sociedad normativamente fundamentada en términos de teoría de la comunicación.

Según mi interpretación, la tercera fase del pensamiento de Habermas comienza justamente después de la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, es decir, a comienzos de los años ochenta. Durante los años ochenta y noventa Habermas trató de encarnar su teoría del discurso en una teoría consensual de la verdad, una filosofía moral discursiva o ética del discurso y una filosofía jurídico-política o política deliberativa¹⁶. He aquí los tres elementos fundamentales que componen la tercera fase de su pensamiento. La obra más importante de este tercer periodo es *Facticidad y validez*, publicada en 1992, donde Habermas trata de elaborar una teoría discursiva del derecho y de la democracia.

Esta tercera fase solo concluye, dando paso al cuarto y último momento, cuando se producen dos giros fundamentales en el pensamiento del autor. En primer lugar, el tránsito hacia lo que a finales de los años noventa el propio Habermas bautizaba como «la constelación posnacional»¹⁷. En segundo lugar, el surgimiento de una preocupación por el fenómeno de la religión, que arranca a comienzos de la década del 2000 en forma de discusiones sobre «creencia y saber», sobre la llamada «autocomprensión ética de la especie» y sobre la sociedad postsecular y el papel de la religión en la esfera pública¹⁸. Esta última fase ha sido culminada en la última de las publicaciones de Habermas, un libro en dos volúmenes publicado en 2019 con el título *Auch eine Geschichte der Philosophie*, y en el que Habermas trata de ofrecer una genealogía del pensamiento postmetafísico.

Sobre la base de esta breve discretización de la obra de Habermas, ahora podemos decir que el texto que nos ocupa, publicado en 1985, se encuentra dentro de lo que he llamado «tercera fase». Ello resulta especialmente relevante para nuestros objetivos, pues en la tercera fase se produce un giro fundamental que ha de ser tenido en cuenta a la hora de entender la salida que propone Habermas al problema del agotamiento de las energías utópicas de la sociedad del trabajo. Durante los años ochenta y comienzos de los noventa, Habermas se corregirá a sí mismo en un punto fundamental de su teoría. En la fase inmediatamente anterior, que había culminado con la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas había defendido una problemática tesis según la cual la sociedad está dividida en dos esferas dicotómicas: el sistema, que incluye el mercado y el Estado, y el mundo de la vida, entendido como un trasfondo de certezas culturales, habilidades y solidaridades acreditadas sobre el cual los individuos se ponen de acuerdo a propósito de cuestiones como la ciencia, la moral, el derecho o el arte. Según su tesis, en cada una de estas

¹⁶ J. HABERMAS, «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty», en *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 223-259; «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008, 53-119; *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2010.

¹⁷ J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 81-146.

¹⁸ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?!*, Barcelona, Paidós, 2002; *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.



tres esferas las acciones de los individuos quedan coordinadas por un medio determinado. En el Estado, las acciones quedan coordinadas por el medio de regulación sistémico llamado «poder»; en el mercado, por el «dinero»; en el mundo de la vida, por último, por el «entendimiento» o «solidaridad». La tesis de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* era que el entendimiento o solidaridad en ningún caso podía penetrar en los ámbitos sistémicos. Y esto es justamente lo que cambia con la publicación de *Facticidad y validez*. En la medida en que Habermas ya no entiende el poder como un mero medio de regulación sistémica desconectado de los elementos normativos, sino también como una forma comunicativa de coordinación de la acción, el entendimiento o solidaridad migra al interior mismo del subsistema político. Por eso es solo en este momento cuando Habermas puede elaborar una teoría normativa de la política, denominada «democracia deliberativa», que, en rigor, era imposible con las categorías de la teoría de la acción comunicativa¹⁹.

2. LA CRÍTICA DE HABERMAS AL ESTADO DEL BIENESTAR

Una vez que tenemos ubicado el texto que nos ocupa dentro del pensamiento de Habermas, voy a tratar ahora de reconstruir su crítica al potencial cosificador que el Estado social alberga en su seno, así como la alternativa dibujada en el ensayo de 1985 y sistematizada en *Facticidad y validez*. Habermas arranca su argumentación constatando el siguiente hecho social: la irrupción de la modernidad política y económica, es decir, las revoluciones constitucionalistas de finales del siglo XVIII y la revolución industrial, trajeron consigo una transformación en la comprensión del tiempo. Tal y como muestra Karl Mannheim en su importante estudio sobre el conservadurismo, a partir de ese momento el presente ya no se entiende como el último episodio alcanzado por la historia, sino como el punto de arranque para un futuro totalmente diferente, y previsiblemente mejor²⁰. A riesgo de incurrir en una suerte de tradicionalismo más o menos contrario al *Zeitgeist* moderno, como el practicado todavía por autores contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre, Louis de Bonald o Juan Donoso Cortés, los ideales normativos ya no pueden ser buscados en un pasado radicalmente desvalorizado, sino que «la modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos»²¹. En este nuevo «espíritu de la época», la noción de utopía juega un papel central. En efecto, en la medida en que trata de exponer alternativas de acción que quiebran las

¹⁹ Para esto véase Hugh BAXTER, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 2011. Me he ocupado de este giro en el pensamiento de Habermas en C. ORTEGA-ESQUEMBRE, «From Habermas' Critical Theory to discourse theory of law and democracy: overcoming the «system/lifeworld» dichotomy», *Éndoxa*, 47, 2021, pp. 209 -228.

²⁰ Karl MANNHEIM, «Conservative Thought», en MANNHEIM, K. *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York, Routledge, 1953.

²¹ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas».

continuidades históricas, el pensamiento político moderno se alimenta permanentemente de «energías utópicas».

Sobre la base de la constatación de este hecho social, por lo demás muy estudiado, Habermas formula su tesis de partida: en el momento presente, es decir, a mediados de los años ochenta, las energías utópicas parecen haberse consumido, de suerte que el futuro ya no aparece como el momento de realización del ideal, sino como el posible cumplimiento de la catástrofe, que en ese momento quedaba asociada a elementos como la carrera armamentística entre las dos potencias, las crecientes desigualdades sociales, el colapso del entorno natural o las consecuencias imprevisibles de las nuevas tecnologías. Ahora bien, aunque pudiera parecer que estos diagnósticos apuntan a un agotamiento *total* de las energías utópicas modernas, Habermas se apresura a puntualizar que lo que se ha agotado es solamente *una* utopía concreta. A esta utopía le da el nombre de «utopía del trabajo», y su origen lo ubica en el pensamiento de Karl Marx, que había conectado las esperanzas emancipadoras con la esfera de la producción. En la medida en que la sociedad industrial, liberal-capitalista, ha dado paso durante la segunda mitad del siglo xx a una sociedad postindustrial, en la que a la postre el mercado es parcialmente regulado por el Estado social, Habermas cree que la utopía del trabajo ya no tiene poder de convicción. Desde luego, la importancia histórica de esta utopía es incuestionable. Ella inspiró el movimiento obrero, la socialdemocracia y, naturalmente, la construcción del Estado social tras la Segunda Guerra Mundial. Basándose en lo dicho hasta aquí, Habermas formula su tesis central: «el programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura»²².

Naturalmente, aunque el marxismo y la socialdemocracia son momentos de lo que, en general, Habermas llama «utopía del trabajo», sus programas son radicalmente diferentes. Tal y como muestra Habermas, con el surgimiento del Estado social la existencia de una forma de vida emancipada no depende ya de la revolución del modo productivo, sino de una suerte de domesticación democrática del capitalismo mediante la intervención del Estado. Los riesgos de un mercado laboral en el que la apropiación de la plusvalía sigue siendo privada son compensados por los derechos sociales asumidos por la nueva configuración del Estado. Ahora bien, aunque los logros de este programa son muy evidentes, lo cierto es que el Estado social se ve envuelto en dos problemas estructurales que ponen en duda su supervivencia futura. Habermas resume estos problemas en dos preguntas, que cito a continuación. En primer lugar, «¿dispone el Estado intervencionista de poder suficiente y puede trabajar con la eficacia precisa para doblegar el sistema económico capitalista en el sentido favorable a su programa?». En segundo lugar, «¿es la aplicación del poder político el medio adecuado para alcanzar el fin sustancial de mejorar y consolidar formas de vida más dignas y emancipadas?».

²² *Ibidem.*





Como se puede ver, estas dos preguntas apuntan a una crítica que podríamos denominar, siguiendo la diferenciación utilizada por Rahel Jaeggi, «crítica funcional»²³. Es decir, Habermas no está formulando una «crítica normativa», ya sea ética o moral, al Estado social, sino una crítica dirigida a sus disfuncionalidades estructurales. Habermas se pregunta, primero, si el Estado social dispone de los instrumentos adecuados para cumplir su objetivo concreto de forma eficiente; y, segundo, si el medio de regulación sistémico que representa el poder político es adecuado para conseguir ese objetivo. El objetivo último, la creación de formas de vida emancipadas desde un punto de vista material, es sin embargo totalmente asumido como válido.

Con respecto a la primera pregunta, Habermas señala algunos límites internos con los que tropieza el Estado social. En primer lugar, el Estado nación resulta demasiado estrecho para asegurar las políticas económicas keynesianas frente a los imperativos del mercado mundial. En segundo lugar, el Estado social se encuentra con la resistencia de los inversores privados derivada de una erosión de las condiciones de reproducción del capital. Con el aumento de los derechos sociales, aumentan también, naturalmente, los costes de la mano de obra. Ello hace que los poseedores de los medios de producción inviertan cada vez más en una racionalización del proceso productivo, una racionalización que, por medio de la automatización de la fuerza de trabajo y el aumento de la productividad, termina por hacer que disminuya la necesidad de tiempo de trabajo necesario. Esto conduce, naturalmente, al aumento estructural del desempleo, y, derivado de ello, a una pérdida de la base electoral favorable al proyecto del Estado social.

Con la segunda pregunta damos ya de lleno en el tema de nuestro estudio. La hipótesis de partida de los defensores del Estado social había sido siempre muy evidente: la protección de los trabajadores requería disciplinar el poder económico, para lo cual era el poder político que emana del Estado quien ofrecía los instrumentos más adecuados. Ahora bien, y aquí aparece la crítica más interesante al proyecto del Estado social, ocurre que los programas de este modelo de Estado terminan por crear una «tupida red de normas jurídicas», una desproporcionada burocracia que acaba por oprimir justamente a aquellos ciudadanos que quería proteger. Por supuesto, Habermas está aquí recuperando su famosa tesis sobre la colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos, que había sido desarrollada cuatro años antes en *Teoría de la acción comunicativa*. Ocurre que la burocratización y la juridificación de relaciones sociales tiene efectos patológicos sobre los ciudadanos, y estos efectos patológicos aparecen porque el medio de regulación que utiliza el Estado social para imponer su programa, es decir, el poder político, no es en absoluto «inocente».

Las configuraciones de un mundo vital reglamentado, despedazado, controlado y tutelado son, sin duda, más sublimes que las formas palpables de la explotación material y la miseria; pero los conflictos sociales interiorizados y transferidos al

²³ Rahel JAEGGI, «Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik», en R. JAEGGI y D. LOICK (eds.). *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 321-349.

terreno de lo psíquico y lo corporal no son menos destructivos. En resumen, el proyecto del Estado social padece bajo la contradicción entre el objetivo y el método. Su objetivo es el establecimiento de formas vitales estructuradas igualitariamente que, al mismo tiempo, permitan ámbitos para la autorrealización y espontaneidad individuales. Pero, evidentemente, este objetivo no puede alcanzarse por la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa de programas políticos. [...] La generación de nuevas formas vitales es una tarea excesiva para el medio del poder²⁴.

Esta crítica coloca a Habermas en una situación ciertamente problemática ante el Estado social. Por una parte, el autor no tiene ninguna duda de que «las instituciones del Estado social denotan un impulso de desarrollo del sistema político frente al cual no hay posibilidad sustitutoria alguna en sociedades como la nuestra». Por la otra, sin embargo, nos encontramos ante el dilema de que «el capitalismo desarrollado no pueda vivir sin el Estado social y, al mismo tiempo, tampoco pueda hacerlo con él»²⁵. A la base de esta aparente paradoja se encuentra, tal es la convicción de Habermas, el agotamiento de la utopía de la sociedad del trabajo. Por eso su propuesta de solución pasa por una transformación del proyecto socialista «desde la utopía del trabajo hasta la utopía de la comunicación»²⁶. A diferencia del programa neoconservador, que apuesta por un desmantelamiento del Estado social como única forma de quebrar los procesos cosificadores asociados al intervencionismo estatal; pero también a diferencia de los «disidentes» o «críticos del crecimiento», que comparten la convicción de Habermas según la cual el mundo de la vida está amenazado a la vez por la mercantilización y por la burocratización, pero que en esa su certera crítica «no van más allá de la mera disidencia», Habermas cree que los objetivos del Estado social solo pueden ser alcanzados si se opera una transformación en el equilibrio entre mercado, Estado y mundo de la vida.

Como hemos visto, los límites del Estado social hacen evidente que no es solo el mercado, sino también el Estado lo que es necesario «sujetar socialmente». En lugar de promover un desmantelamiento del Estado social, Habermas propone proseguir su proyecto «con una reflexión en un escalón superior»²⁷. ¿Pero qué significa exactamente esta escalada en la reflexión? Sobre todo, significa que el concepto central del programa no puede ser ya el de «trabajo», sino que ha de ser el de «comunicación». El objetivo final del Estado social ya no puede ser conseguido con el medio de regulación sistémica que llamamos «poder político», pues el mundo de la vida se ve amenazado lo mismo por los procesos de mercantilización que por los procesos de burocratización asociados a dicho medio de regulación. Como hemos visto en la introducción, en el modelo de Habermas las sociedades modernas cuentan con tres medios para la coordinación de las acciones de los sujetos, o, como los

²⁴ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas».

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Para esto véase, Adela CORTINA, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid, Síntesis, 2008.

²⁷ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas».





define Habermas en el ensayo que nos ocupa, con «tres recursos mediante los cuales satisfacen su necesidad de orientar el proceso». Estos tres medios son el dinero, el poder y la solidaridad. En este sentido, la propuesta de Habermas pasa por afirmar «el poder de integración social de la solidaridad» frente a los otros dos poderes, que han de limitar su ámbito de influencia a los subsistemas político y económico.

La forma en que Habermas perfila su propuesta resulta ciertamente insuficiente en este punto. En el ensayo analizado, el autor se limita a mostrar cómo la solidaridad ha de ser la fuente en la que se origine una voluntad política capaz de actuar tanto sobre el subsistema político como sobre el subsistema económico: «los ámbitos públicos autónomos tendrían que alcanzar una combinación de poder y de autolimitación inteligente que hicieran suficientemente sensibles a los mecanismos de autodirección del Estado y la economía frente a los resultados finalistas de la formación de una voluntad democrático-radical»²⁸. En esta afirmación, sin embargo, se deja ya ver una propuesta de filosofía política que, bajo el nombre de «política deliberativa», Habermas solo sistematizó en el texto de 1992 *Facticidad y validez*. Voy a exponer brevemente la idea central de esta propuesta antes de someter a crítica, en la tercera sección, la tesis de que el proyecto del Estado social pueda proseguirse al margen de los medios de regulación sistémica.

Como hemos visto, en el ensayo de 1985 Habermas considera el poder político únicamente como un medio de regulación sistémica. Esta consideración se ve modificada en *Facticidad y validez*, donde Habermas incluye dentro del subsistema político una forma de coordinación de la acción hasta el momento reservada al mundo de la vida: la coordinación mediada por el entendimiento lingüístico, a veces denominada «solidaridad». La introducción de este «poder comunicativo» dentro del subsistema político ocurre mediante su traducción en «poder administrativo»; es decir, en el tipo de poder que en *Teoría de la acción comunicativa* ostentaba el monopolio del subsistema político. Esta traducción, a su vez, opera mediante el código que llamamos «derecho». A diferencia de la moral, la ciencia y el arte, el derecho no es solo una forma de saber cultural propia del mundo de la vida. Antes bien, el derecho es *también y al mismo tiempo* el código propio del sistema: «el lenguaje del derecho, a diferencia de la comunicación moral, reducida a la esfera del mundo de la vida, puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de la vida»²⁹. Este transformador consigue dar a los mensajes procedentes del mundo de la vida una forma en la que resultan inteligibles para los subsistemas administrativo y económico.

Desde la perspectiva de esta retroalimentación entre el código «derecho» y el medio de coordinación de la acción «poder», de acuerdo con la cual el derecho es al mismo tiempo el código en el que discurre el poder administrativo y el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo, la antigua

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. HABERMAS, «Límites del normativismo iusnaturalista», en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 146.

dicotomía entre sistema y mundo de la vida queda puesta en duda. La construcción de una filosofía jurídica en términos de teoría del discurso significa a mi juicio el intento por extender la acción comunicativa, antes sólo reservada al mundo de la vida, *también* al sistema. Los contenidos *políticos* del sistema, de igual forma que los elementos estructurales del mundo de la vida, son ahora susceptibles de una racionalización comunicativa. ¿Cómo ocurre en la práctica esta permeabilidad entre el subsistema político y el mundo de la vida? Habermas trata de explicar esta cuestión recurriendo a un modelo de «democracia de doble vía», al que denomina «política deliberativa»³⁰.

En consonancia más bien con el republicanismo que con el liberalismo, Habermas cree que el acento del proceso de conformación de la voluntad y la opinión pública no debe recaer solo en los procesos deliberativos parlamentarios, sino también en los espacios públicos políticos informales de la sociedad civil. El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública y las decisiones legislativas colectivamente vinculantes garantiza la correcta transformación, mediada por el código «derecho», del poder comunicativo en poder administrativo. La sociedad civil aparece en este sentido separada lo mismo del subsistema económico que del político, pero tiene que poder influir sobre ambos. Ahora bien, aunque el poder político se retroalimenta de la formación democrática de la opinión y la voluntad, que tiene la misión de traer a la agenda pública los problemas tematizados por la ciudadanía, Habermas se cuida de aclarar que solo el subsistema político tiene autoridad para «actuar». Este subsistema es una «fortaleza» que la sociedad civil debe «aseñar», *pero sin ánimo de conquista*³¹. Siguiendo la teoría de la democracia de John Dewey, la política deliberativa pone su foco en aquellos debates previos a la votación mediante los cuales los propios puntos de vista pueden ser transformados en función de los argumentos aportados por los compañeros de interacción. Mientras que en los procedimientos parlamentarios se estructuran procesos de formación de la voluntad «con miras a la solución cooperativa de cuestiones prácticas», en los procesos comunicativos acontecidos informalmente se trata de descubrir y tematizar aquellos problemas que preocupan al conjunto de los ciudadanos.

3. ¿UN ESTADO DEL BIENESTAR SIN MEDIOS DE REGULACIÓN SISTÉMICA?

Al margen del poder de convicción del modelo de democracia deliberativa propuesto por Habermas, lo cierto es que la idea de que el proyecto del Estado social pueda y deba ser proseguido por los cauces de la democracia radical, dejando de lado «la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa de programas polí-

³⁰ Para la idea de «democracia de doble vía» véase D. GARCÍA-MARZÁ, «Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil», *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 57, 2013, pp. 67-92.

³¹ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 376.



ticos», resulta a mi juicio muy problemática. Como hemos visto, la idea de Habermas, que yo quisiera someter a crítica en este punto, es que el proyecto del Estado social debe abandonar la utopía de la sociedad del trabajo, de suerte que la consecución de formas de vida emancipada ha de depender prioritariamente, y diríase que casi exclusivamente, de ese medio de coordinación de la acción que Habermas llama «solidaridad».

Ciertamente, Habermas tiene razón cuando advierte que, con la llegada del capitalismo tardío democrático, las patologías sociales no se originan exclusivamente en el ámbito del mercado, sino que lo hacen también en el ámbito estatal. Los problemas asociados a la burocratización y juridificación de relaciones sociales son fácilmente comprensibles desde las categorías que ofrece la tesis de la colonización del mundo de la vida. Ello puede corroborarse acudiendo a los estudios en términos de sociología del derecho emprendidos por Habermas en la parte final de su *Teoría de la acción comunicativa*. Por lo demás, a mi modo de ver el «giro comunicativo» introducido por Habermas en el seno de la Teoría Crítica, en particular, y en el seno de las discusiones sobre socialismo, en general, resulta totalmente convincente cuando nos referimos al problema de la normatividad, es decir, al problema de las fuentes normativas de la crítica. Opino que Habermas tiene razón al diagnosticar una aporía en la vieja Escuela de Fráncfort, que impidió a sus miembros principales, sobre todo a Adorno, Horkheimer y Marcuse, ofrecer un concepto de racionalidad suficientemente amplio sobre el cual fundamentar diagnósticos sobre las patologías sociales asociadas al triunfo de la razón instrumental. Ahora bien, y esta es mi objeción, no me resulta en absoluto convincente la aplicación de este giro comunicativo o lingüístico cuando de lo que se trata no es ya de fundamentar filosóficamente los criterios normativos de la crítica social, sino de resolver los problemas estructurales con que se ve confrontado el Estado social.

Si Habermas acepta el fin último del Estado social como válido, algo que parece fuera de toda duda; si, en definitiva, sigue creyendo en la necesidad de garantizar formas de vida (al menos) no erosionadas, no entiendo cómo esto puede conseguirse sin los medios de regulación sistémica que representan el poder y el dinero. Pues, aunque efectivamente la creación de estas formas de vida no fallidas depende de la garantía de espacios de comunicación y entendimiento lingüístico no socavados por distorsiones sistemáticas, espacios en los que los individuos puedan proceder a tareas tan importantes como la reproducción cultural, la integración social y la socialización, la existencia de estas formas de vida no depende menos de una garantía de las condiciones materiales adecuadas. En un intento acaso excesivo por huir de los viejos problemas asociados a un socialismo erróneamente *limitado* al paradigma del trabajo, que no tiene en cuenta las transformaciones acontecidas con el advenimiento de la sociedad postindustrial y el surgimiento de fuentes de conflicto estrictamente postmaterialistas, Habermas termina por no otorgar el peso necesario a los elementos que tienen que ver con la erradicación de las injusticias materiales.

¿Cómo pueden resolverse los problemas de la desigualdad social, los problemas de injusticia material que típicamente ha enfrentado el Estado social, si no es a través de estos medios de regulación sistémica? ¿Cómo puede conseguirse el objetivo del Estado social si no es por «la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa



de programas políticos», por utilizar la propia expresión de Habermas? O, dicho de otra forma, ¿cómo pueden ser el entendimiento o la solidaridad medios políticamente eficaces para eliminar la miseria económica? Desde luego que esa «aplicación jurídico-administrativa de programas políticos», expresión con la que Habermas se refiere probablemente a los programas de prestaciones del Estado social, puede derivar en problemas sensibles como la burocratización de la vida cotidiana, la juridificación de relaciones sociales o la conversión de los ciudadanos en meros clientes de las burocracias. Sin embargo, no veo en qué sentido la alternativa propuesta por Habermas, la vía *indirecta*, por así decirlo, de una democracia radical en la que los ciudadanos adquieren mayor protagonismo en los procesos de conformación democrática de la voluntad, podría afrontar los problemas de la desigualdad material y la miseria sin recurrir a esos mismos programas, es decir, sin recurrir justamente a los medios de regulación sistémica que Habermas ha exonerado de las tareas emancipatorias.

CONCLUSIONES

No son pocos los críticos que han considerado que el proyecto habermasiano, no solo el proyecto de la teoría de la acción comunicativa, sino también la importante corrección que supone la teoría discursiva del derecho y la democracia, conduce a una consecuencia muy indeseable, a saber, a la inmunización del subsistema económico frente a la crítica. En efecto, si, por una parte, Habermas nunca ha contemplado la posibilidad de que la acción comunicativa migre al interior mismo del subsistema económico; y, por la otra, considera que la aplicación del medio de regulación sistémica «poder» con que opera el Estado social para compensar los desgarros ocasionados por el mercado constituye por sí misma una nueva fuente de patologías, entonces no parece haber salida al problema de la injusticia material.

Aunque este constituye uno de los grandes déficits del programa habermasiano, un déficit que apunta a una incomprensible desatención, por parte de Habermas, del ámbito de la economía, a mi modo de ver por sí mismo no constituye una razón suficiente para renunciar a todo el programa de la teoría de la acción comunicativa. Las categorías reintroducidas por Habermas en la Teoría Crítica de la sociedad resultan sumamente relevantes para diagnosticar problemas sociales que de ninguna manera se reducen al ámbito del subsistema económico. Nuestra realidad social no es, evidentemente, ni la sociedad fascista de los años treinta y cuarenta teorizada por la primera generación de la Escuela de Fráncfort –por mucho que exista hoy un resurgir de fuerzas políticas ultraderechistas–, ni la sociedad del capitalismo liberal de mediados del siglo XIX que Marx tenía ante la conciencia –por mucho que el pensamiento neoliberal trate de liquidar algunos logros materiales conquistados con el Estado social–. En este sentido, una teoría social que, como la Teoría Crítica, se sepa conectada con los procesos sociales de los cuales ella misma surge no puede dejar de modificar sus propios conceptos al mismo ritmo en que cambia la sociedad. Ni la teoría del fascismo ni la crítica ideológica del derecho burgués son ya instrumentos suficientes para la Teoría Crítica. Por eso el cambio de paradigma introducido por Habermas no solo resulta pertinente, sino a mi juicio totalmente



necesario si la Teoría Crítica quiere hacer frente a todos aquellos problemas que ya no tienen que ver con los imperativos sistémicos del mercado o del Estado. Las reivindicaciones de la democracia radical frente al neoconservadurismo y su tesis de la ingobernabilidad, el movimiento feminista o las luchas por la integración de las minorías étnicas, entre muchos otros movimientos sociales, se dejan interpretar mejor con las categorías de una teoría de la sociedad que entiende la dominación bajo la fórmula de una distorsión sistemática de la comunicación. Por mucho que la lucha por eliminar estas distorsiones no deba olvidar en ningún caso la distorsión suprema que supone no contar con los medios materiales suficientes para desempeñar un proyecto de vida digna. Para la garantía de estos medios materiales no es el entendimiento, sino solo la aplicación directa de políticas sociales, la vía más eficaz.

