

alcance posible de esta construcción conceptual. Con esto quiero decir que tal vez el déficit que el libro señala tenga más que ver con la transformación de la intención originariamente declarada por Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa* (recuperar «el punto de vista de los actores» articulándolo con el punto de vista del observador) en dos niveles de realidad cuya clave de desciframiento sea ubicable en un análisis pragmático formal del lenguaje.

La demanda desde Weber a Habermas sería la de incorporar un análisis de las relaciones y de las formas de circulación del poder. Tal vez ello debería llevar no sólo a analizar los circuitos constitucionalmente fijados frente a las intromisiones espúreas de formas de «poder social» (que parece ser la opción en su último libro) sino, como plantea Serrano, a abordar sobre todo las relaciones de poder en el ámbito del mundo de la vida. Si esta noción conecta con el mundo familiar y cercano, con el saber pre-reflexivo y dado, surge la necesidad de preguntarse por las sutiles o no tan sutiles for-

mas de dominación en el seno de la familia, de las relaciones interpersonales, en los espacios de comunicación preservados de las intromisiones sistémicas. Es decir, de afrontar realmente la pregunta por cómo es la vida en el mundo de la vida.

Las exigencias de Habermas a Weber y las demandas de Weber a Habermas discurren en el libro en una suerte de diálogo ininterrumpido. También las preguntas clásicas de la filosofía y las de una política «a la altura de los tiempos». Afortunadamente ni la irreverencia ni el desafío al sentido común académico sucumbieron frente al rigor y la claridad expositiva del texto. Sin duda, el libro nos coloca en el centro de la pregunta por la dimensión normativa de un orden secularizado. Y tal vez nos sirva para reconocer otra vez las vías sin salida, los intentos de fundamentación sin esperanza, las opciones de retorno a un mundo encantado, y sobre todo los desafíos que una acción política responsable y un actuar moralmente correcto deben enfrentar en un mundo sin garantías ni certezas.

RESPUESTA A NORA RABOTNIKOF

Enrique Serrano

El eje de las observaciones críticas de Nora Rabotnikof, en su reseña de mi libro *Legitimación y racionalización*, consiste en poner en entredicho la pertinencia del tema filosófico de la fundamentación racional del discurso crítico para la práctica política. Con la afirmación respecto a que las «interrogantes filosóficamente interesantes» no siempre concuerdan con las «cuestiones políticamente interesantes», Nora quiere expresar que el tema, propio de los filósofos profesionales, de la justificación del cri-

terio normativo que sustenta la crítica no resulta relevante, «en todos los casos», para los actores políticos. Estoy de acuerdo. El apoyo de su tesis se encuentra en el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres se muestra muy poco dispuesta a cambiar sus creencias y sus prácticas, por medio de los argumentos que puedan esgrimirse en contra de ellas.

Así como los textos de estética no producen artistas, ni los libros de ética hacen de los individuos seres virtuosos, tampoco

las teorías de filosofía política con pretensiones críticas transforman a los hombres en ciudadanos tolerantes y democráticos. El núcleo de lo político es el conflicto, por lo que la posible injerencia de la racionalidad en la dinámica política tiene que ser el resultado de las relaciones de poder internas a ella, y no de las exigencias de un código externo o ajeno a ella. La influencia que han tenido las pretensiones de validez racional del discurso crítico no es el resultado de la relación entre el discurso académico y la vida política, sino el efecto de la propia historia de las luchas sociales. El sentido de recuperar la propuesta hegeliana de enfocar el conflicto, no sólo como una consecuencia del enfrentamiento entre intereses antagónicos, en el proceso de distribución del poder y los bienes, sino también como una lucha por el reconocimiento, es conceptualizar la determinación del criterio que sustenta la crítica racional como un asunto directamente político.

Respecto al señalamiento de que busco «deshacer la maniobra weberiana», para volver a un concepto normativo de legitimidad, es preciso aclarar que desde mi punto de vista la distinción entre el concepto descriptivo y el concepto normativo de legitimidad nos remite a dos juegos lingüísticos diferentes. Cuando uso la noción descriptiva de legitimidad asumo la perspectiva de un observador que constata la existencia de una pluralidad de creencias. Mientras que al recurrir a la noción normativa de legitimidad de manera implícita tomo el papel de participante en un orden social particular. Lo que he tratado de demostrar es que Weber, al diferenciar estas dos nociones de legitimidad y al destacar la existencia de un politeísmo de los valores, no renuncia al uso normativo de la legitimidad. Su intención es hacer patente que la comprensión y explicación de los múltiples tipos de legitimación no pueden ofrecer una justificación de los juicios valorativos

que emitimos como participantes de un orden social. Pero ello no quiere decir que los juicios valorativos carezcan de justificación racional.

Si las huellas de Nietzsche son innegables en la obra de Weber, también se percibe una influencia de Kant. La estrategia kantiana frente al escepticismo de Hume no es buscar un puente entre «ser» y «deber-ser», sino encontrar un principio de justificación propio de los enunciados normativos. La crítica de la razón pura-práctica complementa la crítica de la razón pura-teórica. De manera análoga, para Weber el que los valores no se sustenten en los hechos, no quiere decir que los primeros sean una mera expresión de los sentimientos de los individuos. Ahora bien, el problema al que se enfrenta Weber, al igual que Kant, es cómo hacer compatible la pretensión de universalidad, propia de la justificación racional, y el politeísmo de los valores. Como se sabe, Kant se inclina por la primera en detrimento de la segunda. En el caso de Weber dicho problema permanece como una fuente de conflicto a lo largo de toda su obra. Lo que he llamado «fundamentación escéptica del universalismo», que consiste en asumir el formalismo de la pretensión universal para hacerla compatible con la pluralidad conflictiva del mundo humano, es algo que aparece insinuado en los trabajos de Weber, pero nunca se desarrolla. Esto será, desde mi punto de vista, el mérito de la teoría de la acción comunicativa habermasiana.

Economía y sociedad y *Sociología de la religión* no son únicamente una colección de tipos ideales para ser utilizada en la investigación empírica. El tema de la racionalización es el hilo que vincula el desarrollo de estos tipos ideales en la búsqueda de un criterio para sustentar los juicios de valor implícitos en la legitimación de la legalidad. (Tengo que reconocer que esto no queda suficientemente claro en mi recons-

trucción. Por momentos, parece que sólo apoyo mi tesis en algunos escritos weberianos marginales.) Desde la perspectiva de la «racionalización de las imágenes del mundo», el principio de la «libertad valorativa» se percibe como una parte del núcleo de ese criterio racional que nos permite un acercamiento crítico a la dimensión normativa. Asumir la diferenciación entre «ser» y «deber-ser» y, con ello, la inexistencia de un orden divino, natural, o histórico que fundamente los valores, abre la posibilidad del reconocimiento de la pluralidad y la distinción entre «imperativos éticos» (principios de justicia que hacen posible la coexistencia) y «valores culturales» (definiciones particulares de «vida buena»).

Nora afirma que la «fundamentación escéptica del universalismo» remata finalmente en una argumentación en favor del principio de tolerancia y de lo que algunos han llamado «derechos de la comunicación». En efecto, la radicalización del escepticismo lleva a una defensa de la tolerancia y a una fundamentación, no de los «derechos de comunicación», sino de los «derechos fundamentales» que preceden a todas las constituciones de los Estados de derecho. No me parece que ello sea poca cosa. Por otra parte, explotar la veta kantiana de Weber (yo no hablaría de «rekantianizar» a Weber) no implica de ninguna manera liquidar la «sustancia trágica» de su pensamiento. Como la propia Nora apunta, la fundamentación escéptica del universalismo no suprime (ni pretendió hacerlo) el pluralismo y el conflicto de valores. Además, no debemos perder de vista que una cosa es la fundamentación teórica de los derechos fundamentales y otra muy distinta su aceptación en la práctica. La tendencia de los individuos de buscar seguridades mediante el reencantamiento del mundo y

la conversión del otro en un «enemigo absoluto» permanece y es la fuente básica de la tragedia en el mundo político.

Estoy de acuerdo con Nora en que es un riesgo tanto considerar que la comprensión y la explicación pueden llegar a ofrecer una fundamentación de nuestros juicios morales, como subordinar los procesos de comprensión y explicación a nuestros juicios de valor. Este último riesgo nos conduce a una crítica moralista de la realidad poco efectiva. Si contrastamos directamente nuestros parámetros normativos con un contexto social concreto, siempre encontraremos una inadecuación, por lo que este tipo de crítica sólo puede condenarlo moralmente. Como destaca Nora, el uso de la noción de «colonización del mundo de la vida» por parte de Habermas no se encuentra exento de este riesgo tan común en los filósofos. La propuesta de vincular la teoría de la acción comunicativa con la teoría weberiana del poder busca, precisamente, evitar esto. El propio Habermas ha percibido la presencia de este riesgo, por lo que en su último libro *Facticidad y validez* trata de eludirlo mediante la estrategia de analizar el derecho y la forma de ejercer el poder que se condensa en él, pues constituiría precisamente la mediación entre «mundo de la vida» y «sistema». Me parece que Nora cuestionaría el éxito de estas últimas correcciones que Habermas ha introducido en su teoría. Discutir esto nos llevará —eso espero— a una larga polémica. Lo que no puede negarse es que hacer a un lado la crítica de las sociedades modernas en términos de «colonización del mundo de la vida» para adentrarse en una crítica de las formas concretas del poder, le permite a Habermas ampliar su aparato conceptual para captar de una manera más adecuada la complejidad propia de las sociedades modernas y sus subsistemas políticos.