

Habermas, filósofo político

Juan Carlos Velasco: *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid: Alianza, 2013.

Hoy ya no cabe ninguna duda de que el pensamiento de Jürgen Habermas representa uno de los hitos fundamentales de la filosofía contemporánea. Lejos de toda exageración, puede decirse que su producción resulta equiparable, en cuanto a hondura, relevancia y diversidad, a la de pensadores de la talla de Kant o Hegel. Ante esta obra que, desafiando pronósticos, sigue creciendo de la mano de un pensador de más de 80 años, la monografía de Juan Carlos Velasco tiene la virtud de ser cuidadosamente polivalente: no sólo registra conienzudamente las fases de su elaboración, perfilando sus distintos objetos de estudio sin perder de vista el eje central que la caracteriza, procurando también recoger incluso los diversos debates en los cuales se ha visto inmersa, sino que, además, es, al mismo tiempo, una excelente guía de lectura para los principiantes y un mapa general lo suficientemente detallado como para no decepcionar a los iniciados.

Ahora bien, Velasco, consciente de la variedad de usos que se le puede dar a su texto, no duda en señalar con prontitud su intención teórica fundamental: se trataría de «[...] mostrar hasta qué punto el pensamiento teórico de Habermas está animado por un fuerte aliento práctico, más concretamente práctico-político, con el que se concretaría el muy ilustrado propósito de hacer *uso público de la razón*. De hecho, la intencionalidad práctica de su pensamiento es tan destacada que el conjunto de su obra se entiende mucho mejor si se la concibe [...] como un intento de guiar con una finalidad emancipadora el camino de la praxis o, si se prefiere, de orientar racionalmente la acción política en las sociedades contemporáneas» (25). Es éste un designio ambicioso que se ha ido nutriendo a lo largo de los años de tres fuentes principales: la teoría moral de Kant, la teoría social de Hegel y el empirismo sociológico de Weber (Cfr. 39), pero que ha apostado con valentía por defender, por encima de todo, la orientación teórico-política kantiana y, por ende, ilustrada, en unas condiciones sociales y políticas que siguen lejos de satisfacer los criterios que el mismo Kant estableciera como los propios de una era ilustrada. Como es suficientemente conocido, éste había señalado en un famoso opúsculo¹ que, para alcanzar la Ilustración, sólo se precisa libertad y, de hecho, la más inocente de todas las libertades posibles: la de hacer precisamente *uso público de la razón* en todo momento y lugar. Reivindicando este *uso público de la razón*, Habermas admite como Kant que seguimos viviendo en una época de ilustración, mas no ilustrada, o, para sostenerlo en sus propios términos, que la modernidad persiste como proyecto inconcluso.²

¹ “¿Qué es la Ilustración?”, en I. Kant: *Filosofía de la historia*, FCE, México D. F., 1994.

² J. Habermas: “La modernidad, un proyecto incompleto”, en H. Foster (ed.): *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985.

La evolución de Habermas hacia una comprensión específicamente filosófico-política de sus contribuciones en la línea de Kant es paradigmática. A lo largo del siglo XX, pocos pensadores han sido tan capaces como él de ofrecer un desarrollo tan complejo y original, tan a la altura de los tiempos, de vertientes de la reflexión filosófica que, como en su caso, aparecían obstruidas por el hechizo de una razón que, como aliada del poder, se mostraba triunfante, y como crítica del mismo, derrotista. Al inicio de su andadura filosófica, el joven Habermas, que ejercía de asistente de la cátedra de Adorno y lidiaba con las reticencias de Horkheimer, el cual le reprochaba su izquierdismo, asumió la obligación de profundizar en el texto escrito por ambos pensadores, *Dialéctica de la Ilustración* (1944/1947), con vistas a proseguir creativamente el decurso de la Teoría Crítica. Sin embargo, pronto advirtió que esta tarea constituía una auténtica misión imposible, pues este libro, complejo y fascinante, no deja apenas ninguna puerta abierta por la cual la razón pueda rehuir su destino como *ancilla* del poder y regrese, en su genuina dimensión crítica, a la posición desde la cual pudiera optar por ser la instancia determinante para la supresión de la injusticia social. En busca de una improbable escapatoria, Adorno y Horkheimer hacían un llamamiento a asumir la tarea de *reilustrar la Ilustración*, pero este *dictum* genérico palidecía al fondo del temible escenario que acababan de describir, en el que se ponía de manifiesto que la entera historia de la humanidad se solapaba con la del progreso de la razón como instrumento de dominio³, y donde, en definitiva, la misma Ilustración, como gran promesa de la emancipación humana, devenía en aquello de lo cual había pretendido liberar a los hombres: mito.

Habermas acabó por reconocer lo inevitable: sobre los presupuestos teóricos de sus maestros –la epistemología monológica de la filosofía de la consciencia, la admisión de la razón en términos de razón instrumental y la consideración de la moral como algo externo a la propia razón– no era posible progresar en los viejos y dignos objetivos de la Teoría Crítica. Ésta podía avanzar, en cambio, desanclando la razón de la consciencia individual y reanclándola en las estructuras de la interacción lingüística de los sujetos, entendiendo así a la razón como *acción comunicativa*, que se origina y expresa en contextos sociales, y en la línea de una teoría cognitivista de la moral que, de un modo análogo a la razón comunicativa, sólo puede validar sus asertos en el ámbito de los intercambios lingüísticos de hablantes que discuten sobre la validez de una norma de acción. De este modo, el interés emancipador puede arraigar entonces en la estructura de las interacciones lingüísticas que los sujetos entablan, por un lado, para lograr entenderse sobre algo en el mundo en la dirección de un consenso sin coacciones o donde, en todo caso, prima *la coacción sin coacciones del mejor argumento*, y, por otro, para cerciorarse de la validez que es posible atribuir a determinadas normas, en cuyo caso rige el *principio discursivo de universalización*, el cual establece tal validez en la medida en que todos los posibles afectados por la aplicación de la norma puedan conceder su asentimiento como partícipes en discursos racionales. Desde la

³ Para un desarrollo posterior, que contribuye con nuevas aportaciones sociológicas a sostener un diagnóstico similar, véase Z. Bauman: *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005.

segunda mitad de la década de 1960, y durante la de 1970, Habermas desarrolló este programa con el objetivo de conectar la validez epistémica y la validez práctica sobre la base de una pragmática universal del lenguaje; su primera expresión destacada es la introducción de 1971 al volumen *Theorie und praxis* (1963), cuyo significativo título es «Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y práctica», pero, con su culminación, diez años después, en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981), acaba por separar finalmente los presupuestos de la acción orientada al entendimiento de aquellos otros relativos a las condiciones trascendentales del conocimiento. A pesar de la potente intuición de que es posible tender puentes entre teoría y praxis, aquellas dificultades que el joven Habermas se había encontrado para mediar entre ellas se habían revelado finalmente insuperables.

La prosecución de la Teoría Crítica sobre estas nuevas bases la ha modificado en algunos aspectos relevantes: puesto que ahora se trataría de establecer las condiciones de la comunicación distorsionada para evitar que se reproduzca, la noción de *situación ideal de habla* y la idea de un *consenso* sin más coacción que la introducida por el mejor argumento devienen centrales. Este nuevo repertorio conceptual, aunado al carácter constructivo y positivo del pensar de Habermas —el cual ha asumido explícitamente como misión batallar contra el derrotismo ínsito en la razón moderna—, posibilita, por ejemplo, que el objetivo último de suprimir la injusticia social se difumine en un horizonte *blando* transido por las trampas de la comunicación y en el que los actores se esfuerzan por hurtarse al ejercicio del *uso público de la razón*. Lo que parece estar fundamentalmente en juego aquí es la legitimidad de ciertas prácticas comunicativas y, por supuesto, de ciertas prácticas *tout court*. Asimismo, la Teoría Crítica abandona la retórica desesperada y, a la postre, nihilista, de sus viejos maestros y, como muchos no han podido evitar reconocer, acaba por transformarse en una filosofía normativa. A pesar de todo ello, Velasco maniobra contra algunas interpretaciones apresuradas y subraya una y otra vez el insoslayable tono crítico, combativo, de muchos textos de Habermas. En este sentido, indica que la *situación ideal de habla* debe ser entendida cabalmente como un «principio regulativo, pero no debe ser pensada como un proyecto concreto que ha de ser realizado en la historia» (60), mientras advierte, respecto a la búsqueda habermasiana de consenso, que si bien es cierto que «el consenso es el objetivo, [...] la discusión es el camino» (76). Así pues, a su juicio, las modificaciones introducidas por la filosofía de Habermas en el marco de la Teoría Crítica no conllevan necesariamente un abandono de su elemento definitorio, que es la crítica, sino que lo que sucede, más bien, es que se adopta una estrategia de cuestionamiento distinta a la emprendida por Adorno y Horkheimer, a saber, «una *crítica normativa inmanente* que, nutrida por las aportaciones de la teoría social, dé lugar a propuestas prácticas de regeneración» (35).

Esta manera de comprender la tarea crítica debe ponerse en relación con el estudio detallado de las aportaciones de las ciencias sociales, no sólo de la sociología, sino también de la ciencia política y la jurisprudencia —campos en los cuales Habermas se desenvuelve con una competencia envidiable—, y que le han llevado a la rehabilitación filosófica de ámbitos que la tradición de la Teoría Crítica, particularmente en su vena marxista, había contemplado con una indisimulada

sospecha. Así, frente a la consideración de la moral como una mera ideología, Habermas contrapone la reflexión de que se trata de un discurso con pretensiones auténticas de universalización, el cual «requiere situarse en el plano de la intersubjetividad y proceder de un modo *dialógico*» (72), y que, sobre todo, apunta al esclarecimiento de un interés común. Frente a la descalificación del derecho como instancia legal subordinada al interés de la clase dominante y esgrimida como medio de control social, desarrolla una teoría del derecho que, aun reconociendo la inestabilidad y tensión características de sus normas, las cuales fluctúan siempre entre su papel coercitivo y su rol legitimador —es decir, entre *facticidad* y *validez*—, es capaz de sustentarlo como una herramienta mediadora y, en parte, emancipadora, o, al decir de Velasco, como «*bisagra* entre un mundo de la vida integrado simbólicamente y normativamente y una esfera sistémica regida por el poder y el dinero» (96); un ordenamiento que, en conexión con la política democrática, puede erigirse en una fructífera *correa de transmisión*, una que «vehicula las opiniones que han obtenido reconocimiento en los espacios públicos informales y las traduce en decisiones políticas vinculantes hasta el punto de constituir por sí mismos motivos suficientes para proceder a la acción colectiva» (104-105). Ya en la esfera política, frente a la imagen del Estado derivada del marxismo más ortodoxo, que lo suele entender como una copia o una variante de aquel comité creado para administrar los asuntos de la clase burguesa mencionado en el *Manifiesto comunista*, Habermas elabora una teoría del Estado en la cual hace converger su visión del derecho y su teoría de la democracia, que no es otra que la deliberativa, a partir de la cual, en cambio, «considera que el Estado democrático de derecho [...] es merecedor de una valoración inequívocamente positiva» (114). Tanto es así que, en un paso de sus *Ensayos políticos*, va incluso más lejos y llega a afirmar que cuando «se interpreta correctamente a Marx puede verse que en las instituciones del Estado burgués están incorporadas ideas que pertenecen a una tradición que merece la pena preservar en una sociedad socialista». ⁴ Y, por fin, frente a la condena marxista de la religión como *opio del pueblo*, y partiendo precisamente de una posición metodológicamente atea, Habermas ha progresado lo suficiente como para presentar un discurso solvente capaz de atender, no sólo al papel de las creencias religiosas en el espacio público y a sus inquietantes implicaciones con el poder político, sino también a sus contenidos concretos. En textos relativamente recientes, entre los que quizás destacarían *Israel o Atenas* y su diálogo con el entonces cardenal Joseph Ratzinger ⁵, ha mostrado que, en la misma línea de lo que intentaron los filósofos idealistas alemanes ⁶, el estudio de los elementos de las doctrinas religiosas puede revelar ciertos contenidos de verdad y, en esa medida, redirigir hacia algunos de los

⁴ J. Habermas: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 145-146.

⁵ J. Habermas: *Carta al papa*, Paidós, Barcelona, 2009.

⁶ No hay que olvidar que la tesis de doctorado de Jürgen Habermas, aún inédita, versa sobre la filosofía de las edades del mundo de Schelling. Una incursión posterior sobre ésta en conexión con el materialismo de Marx, la cual da una idea de la profundidad de los conocimientos religiosos del joven Habermas, puede hallarse en el estudio “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de las ideas de Schelling de una contracción de Dios”, en J. Habermas: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 163-215.

temas clásicos de la reflexión filosófica, a saber, «la cuestión del fundamento de nuestras normas de convivencia, la apuesta por la universalidad o el relativismo, la racionalidad o irracionalidad de la fe religiosa, etc.» (219).

El libro de Velasco recoge con diligencia y pulcritud todos estos desarrollos, toda esta labor de comprensión y significación epocal, y lo hace, en particular, en los capítulos que van del tercero al séptimo, por los cuales desfilan ordenadamente el programa de fundamentación de la ética discursiva, la teoría discursiva del derecho, la concepción deliberativa de la democracia, la reflexión sobre la identidad y el patriotismo constitucional y, finalmente, el dictamen sobre el papel de la religión en una sociedad postsecular, condensándose de esta manera, en 170 espléndidas páginas, la relevancia de Habermas como filósofo político. Y, con todo, la cercanía, la comprensión, incluso la simpatía que parece despertar su figura, no excluyen las críticas por parte de su comentador. Velasco pone de relieve, en uno u otro paso, algunas de los cuestionamientos que, con más frecuencia, ha debido admitir Habermas: el carácter empobrecido de los sujetos en la descripción de la *situación ideal de habla*, el olvido del momento intrasubjetivo de la elaboración y asunción de normas en la ética discursiva, así como su carácter formalista y abstracto, la suposición de una cultura cívica fuerte alimentando las dinámicas populares en la idea de democracia deliberativa que maneja Habermas, etc. Pero todo ello contribuye a que el excelente trabajo de Velasco adquiera el equilibrio suficiente de la honestidad filosófica y se aleje del encandilamiento respecto de un autor y una obra que son, sin duda, formidables. De esta manera, *Habermas. El uso público de la razón* se eleva un punto por encima de los comentarios al uso y, en este sentido, demuestra que el comentador ha asumido el mismo mandato crítico y progresivo que ha vertebrado siempre el pensamiento del comentado: *reilustrar la Ilustración*.

Lluís Pla Vargas
(SFPUB)