

Jürgen Habermas.

Una reconstrucción filosófica y social del Estado de derecho y la esfera pública

Jürgen Habermas.

A Philosophical and Social Reconstruction of the Rule of Law and the Public-Sphere

Pedro Alejandro Jurado Castaño¹

Cómo citar: Jurado, P. (2021). Jürgen Habermas. Una reconstrucción filosófica y social del Estado de derecho y la esfera pública. *Nuevo Derecho*; 17(29): 1-14. <https://doi.org/10.25057/2500672X.1432>

Recibido/03/06/2021 – Aceptado/08/12/2021 – Publicado/10/12/2021

Resumen

El texto expone los presupuestos sobre los que se soporta la teoría política y jurídica de Jürgen Habermas, con el objetivo de resaltar la importancia de sus fundamentos filosóficos y su diagnóstico histórico de las sociedades modernas para el análisis político-normativo. En este sentido, las ideas del Estado democrático de derecho y de la esfera pública que han sido difundidas como los principales aportes de Habermas en términos de filosofía práctica logran ponerse en conexión con toda su compleja construcción teórica y, en específico, pueden evidenciar las diferencias que tiene el autor con otras perspectivas respecto de este asunto.

Palabras clave: Estado democrático de derecho, esfera pública, Habermas, teoría crítica.

Abstract

The text exposes the assumptions on which the political and legal theory of Jürgen Habermas is based, with the aim of highlighting the importance of the philosophical foundations and the historical diagnosis of modern societies for the political-normative analysis offered by the same author. In this sense, the ideas of the democratic rule of law and the public sphere, which have been disseminated as Habermas' main contributions in terms of practical philosophy, can be connected with the whole complex theoretical construction and, specifically, the differences that the author has with other perspectives with respect to those ideas can be evidenced.

Keywords: Constitutional and Democratic State, Public sphere, Habermas, Critical theory.

¹ Magister en Filosofía, Universidad de Antioquia. Abogado, Universidad de Medellín. Profesor e investigador de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín.

1. Introducción: presentación del autor

Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929) es un filósofo y sociólogo alemán considerado como uno de los más importantes de la segunda mitad del siglo xx, gracias a la elaboración de una teoría social que ha permitido tratar muchos problemas de la época moderna, el capitalismo tardío y la reacomodación ideológica y política del mundo después de la Segunda Guerra Mundial, la caída del muro de Berlín y sus consecuencias durante las primeras dos décadas del siglo xxi.

Parte del valor que su obra ha adquirido se debe a una reformulación de un paradigma o escuela de pensamiento conocido como la *teoría crítica de la sociedad*, fundada y desarrollada en la primera mitad del siglo xx por autores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Herbert Marcuse y otros destacados exiliados intelectuales alemanes. Esta escuela de pensamiento denominada también *Escuela de Fráncfort* fue crucial para entender fenómenos que marcaron profundamente la vida individual y social del siglo pasado, y de lo cual todavía quedan consecuencias en el plano psicológico, político y moral. A sus investigaciones, orientadas a un análisis amplio y marcadamente interdisciplinar, debemos en gran parte nuestra comprensión crítica actual de los movimientos totalitarios, la racionalidad tecnocrática, la ideología, la mercantilización de la cultura y la barbarie generalizada consolidada en el siglo pasado. Por medio de la explicación del proceso de racionalización moderno y del descubrimiento del lado oscuro de su despliegue —pero nunca renunciando al presupuesto de la razón—, su programa intelectual alcanzó a consolidar un marco teórico con bases fuertes, alimentado por la reapropiación del legado y la potencia filosófica de Hegel, los elementos críticos de la filosofía de Marx y las herramientas del diagnóstico de las patologías individuales de Freud, entre otros presupuestos de autores que nutrieron su paradigma.²

Como has sido mencionado, algo relevante e innovador que marcó el programa teórico de la *Escuela de Fráncfort* fue que siempre estuvo nutrido por la convicción de que fuera una teoría interdisciplinar, retomando el papel positivo de las ciencias empíricas. El papel de la teoría crítica, al hacer ese reconocimiento, es someter a un modo reflexivo los datos que las distintas disciplinas especializadas aportan como datos, concibiendo al teórico crítico como agente de reflexión que se mueve siempre por la necesidad de resaltar, como objetivo del conocimiento, el principio de hacer libre al ser humano, alcanzar un estado de cosas a la altura de sus necesidades humanas o, al menos, no ilusionarse ni conformarse con tan poco que la sociedad mercantil le ofrece. Por esta vía, la teoría crítica se convirtió en un cuerpo teórico capaz de revelar los elementos que causan sufrimiento en los hombres y mantienen suspendida la promesa de felicidad que es un problema central de la filosofía desde Aristóteles.

Considerando el legado intelectual de sus maestros, hacia la década de 1970 Habermas se propuso refundar los presupuestos del paradigma crítico asociado a su tradición, dado que, por razones históricas, consideró que aquel marco de pensamiento

² Para una comprensión del desarrollo e importancia de la teoría crítica de la sociedad véase Wiggershaus (2010), *La Escuela de Fráncfort*.

de la “primera generación” se encontraba desgastado, había perdido su orientación práctica de transformar el mundo y, en cierto modo, había devenido incapaz de llevar a cabo el análisis social de algunos de los problemas claves en la época del capitalismo tardío.³ Más importante aún, Habermas consideró aquel marco conceptual imposibilitado para formar criterios normativos claros que estuvieran comprometidos con la orientación de la praxis transformadora, sabiendo que dichos elementos se habían puesto como imprescindibles desde el comienzo de la fundación de aquel paradigma intelectual.⁴

El esfuerzo por refundar el paradigma crítico de la *Escuela de Fráncfort* y mantener vivo su espíritu crítico frente al sistema de relaciones de la modernidad y el capitalismo llevó a Habermas al planteamiento de un fundamento epistemológico completamente nuevo que cambió en aspectos sustanciales lo que hasta entonces eran elementos epistemológicos fundamentales de la primera teoría crítica: el concepto de totalidad social y de razón como conciencia subjetiva.⁵

Habermas emprendió dicha reformulación con el fin de encontrar nuevos caminos para pensar la posibilidad de transformar el mundo de finales del siglo xx; caminos donde los individuos puedan hallar los mecanismos más adecuados para coordinar sus acciones y mantener prevenido a su mundo (el mundo de la vida) de los peligros de un uso con efectos negativos de la razón, tal y como lo hemos conocido con los horrores de la guerra, y como conocemos que pasa por cuenta de la producción de miseria y pobreza en el sistema económico capitalista sin control.

El problema político del paradigma racionalista o, como Habermas lo denomina, del paradigma de la *filosofía de la conciencia*, tiene la implicación práctica de pensar la transformación social de las condiciones de vida pensando directamente en la formación de una nueva conciencia en los hombres. Para que se dé la transformación social, con el condicionamiento que implica el modelo de la razón subjetiva, dependemos siempre de la formación de una conciencia de un *macrosujeto colectivo* que pueda alinearse en pro de una misma causa y con las mismas razones, para que la causa sea exitosa. Ante la realidad que imposibilita la situación, por las experiencias históricas del socialismo y la desventurada suerte que el concepto de comunismo tomó en la historia, y por la capacidad misma del capitalismo para readaptarse y absorber todo lo que se le opone en la forma de vanguardias de consumo que explotan la necesidad

³ Uno de los mejores estudios biográficos para entender el complejo contexto que llevó a Habermas a dar lo que se conoce como el giro pragmático-lingüístico a sus investigaciones, que lo separan de la tradición intelectual de sus maestros, se encuentra en Mathew Specter (2010), *Habermas. An Intellectual Biography*.

⁴ Para conocer sobre este punto y el concreto reproche que hace Habermas sobre el rumbo que tomaron las investigaciones de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, véase Habermas (1989), “Horkheimer y Adorno. El entrelazamiento entre mito e Ilustración” en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*.

⁵ Con este simple contraste de las dos generaciones de la teoría crítica de la sociedad no se hace aquí una posición valorativa en cuanto a que una sea mejor que la otra. El punto es que por los presupuestos a los que se atiene cada una de ellas, sus desarrollos y los objetivos que mantuvieron, y que aún hoy se mantienen vivos a cada lado en su impulso por analizar la sociedad, son marcadamente distintas. Lo que se tiene en un lado no se encuentran en el otro (i. e., el imprescindible concepto de *totalidad* de la primera generación no se encuentra en el de la segunda de Habermas, que, a su vez, sí cuenta con presupuestos detallados para analizar lo político; este es un presupuesto que se ha echado de menos allí con excepción de Herbert Marcuse). No obstante, el rigor de cada una como teoría crítica es incuestionable. La estrecha exposición que aquí se hace no tiene, pues, en modo alguno, la intención de juzgar como mejor una u otra generación de la teoría crítica.

de los hombres, Habermas plantea la evaluación de la razón subjetiva moderna y sus presupuestos que condicionan la existencia de la sociedad y la posibilidad de la acción política. La reinterpretación tomó fuerza en el camino de la formulación de un concepto comunicativo de la razón que consideraremos más adelante.

En contraste con una presentación de las condiciones más personales del autor y de su propia obra, hemos querido presentarlo de esta manera con el fin de defender la relevancia de su trabajo, pues, en muchas ocasiones, se tiende a ser injusto con su trayectoria intelectual. El lector se encontrará a lo largo de su carrera con el prejuicio común que hace de Jürgen Habermas un filósofo liberal de la política a secas, cuyo nombre apenas puede pronunciarse sin que se anteponga el de John Rawls (Habermas y Rawls, 1998). En muchos escenarios académicos gobierna la conciencia de que este autor americano y el alemán forman una especie de movimiento intelectual en una época gobernada por el ánimo desesperado de hallar fundamentos normativos para la política, incluso yendo en contravía de todo principio de realidad que la sociedad tardo-capitalista imponía después de la segunda parte del siglo xx. Pues bien, consideramos que, en cuanto a la teoría de Habermas, esto no es cierto y esperamos que este artículo sirva en algún modo para prevenir contra dicho prejuicio.

2. El paradigma de la racionalidad comunicativa

El concepto *razón comunicativa* es el presupuesto básico que soporta toda la construcción teórica de Jürgen Habermas. Mediante este presupuesto filosófico es que el autor logra una refundación epistemológica de la teoría crítica, una teoría de la acción humana y del desarrollo de la sociedad de moderna, y el diagnóstico crítico del capitalismo contemporáneo. La concepción comunicativa de la razón soporta aquellos presupuestos en una compleja teoría social que responde a una amplia variedad de los problemas sociales relativos a las instituciones, las relaciones, los discursos y las prácticas.

La racionalidad comunicativa se aparta de ser entendida como un atributo antropológico y pasa a ser un concepto filosófico descentrado del sujeto y puesto en el mundo, que permite la existencia de todas las cosas por el simple hecho de adquirir una representación simbólica en el lenguaje que los seres humanos comparten. Esto significa que lo que existe es solo aquello que es intersubjetivamente compartido, no existen esencias o entes ocultos a los cuales los seres humanos no pudieran acceder por ese modo intersubjetivo y el medio que representa el lenguaje. Por lo tanto, esta concepción intersubjetiva del mundo deja de lado la relación de sujeto-objeto que pauta la *filosofía de la conciencia*, y en la cual implícitamente existe una preeminencia de este sujeto sobre el mundo.⁶

⁶ “La teoría social de Habermas no presenta el mundo social como un objeto (o colección de objetos) situados al frente de una pluralidad de sujetos con los cuales estos casualmente interactúan. El mundo social no es un objeto o una colección de objetos, y no es estrictamente hablando algo fuera de nosotros. En cambio, es un medio en el que habitamos. Está en “nosotros”, en el modo en que pensamos, sentimos y actuamos, tanto como nosotros “en” él [...] La teoría social de Habermas da primacía a la dimensión intersubjetiva de la realidad social. La sociedad no es un agregado de sujetos individuales diferenciados, ni una unidad orgánica, en la que las partes están al servicio del fin como el todo. Lo social no solo no es, como él dice, un “macrosujeto”, sino que tampoco es unitario o uniforme. [...]”

La racionalidad comunicativa queda desligada de la omnipotencia de un sujeto trascendental. El paradigma del sujeto comunicativo implica, entonces, el reconocimiento de que no hay más perspectivas y posibilidades que las que el lenguaje permite, limitando o ampliando por esto la posibilidad de cambio. Todo está condicionado por lo compartido intersubjetivamente y, en igual medida, no hay nada que pudiera valer absolutamente para siempre, a pesar de que resulte difícil cambiar lo tradicionalmente compartido.

El paradigma comunicativo de la razón entiende que el mundo existente está compuesto por una relación de hablantes que se refieren a algo en el mundo, que su desarrollo se da en ese mismo medio que representan las convenciones del lenguaje y que todo está construido a partir de allí. Contra lo que podría pensarse desde una perspectiva posmoderna, el paradigma de Habermas no es una visión relativista del mundo. Por el contrario, al adoptar esas fundamentaciones de la filosofía del lenguaje y del pragmatismo, Habermas busca nuevos cimientos para una arquitectura teórica capaz de diagnosticar problemas de integración social, de coordinación de la acción entre los individuos y, sobre todo, hallar presupuestos normativos capaces de aguantar los problemas de integración en las sociedades modernas.

A la adopción de estos presupuestos filosóficos mediante los cuales defiende una composición intersubjetiva del mundo, y por lo cual se le atribuye un “giro pragmático-lingüístico” a su filosofía,⁷ se le conoce como *teoría pragmática del significado*. En sentido estricto, el concepto regulativo, para toda la teoría social y política de la razón comunicativa está soportado en esa teoría descriptiva de la pragmática del significado que plantea la disputa con el paradigma de la filosofía de la conciencia. Y la racionalidad comunicativa que surge a partir de allí tiene la función de replantear concretamente una teoría de la acción humana y una teoría del desarrollo de la modernidad.

En el primero de esos sentidos, el concepto de *razón comunicativa* constituye un paradigma de la filosofía contemporánea porque explica el modo mediante el cual los sujetos coordinan las acciones que la vida diaria impone a todos los individuos (trabajar, estudiar, etc.). La coordinación de la acción en las esferas corrientes de la vida diaria no implica siempre formas legítimas o no distorsionadas de coordinación sobre lo que hay que hacer. El empleo de la razón para interactuar en la vida en comunidad, y que es trasladada a las instituciones que median en esa interacción, puede ser de un tipo instrumental o estratégico —que se considera patológico—; y, otro comunicativo o de discusión racional —que se considera legítimo—. Así, tratar a otros como medios para alcanzar fines propios o que representan ventaja en un sistema como el económico o en un ámbito laboral, y que podría significar hacer uso de coacciones morales o físicas, es un uso instrumental patológico de la razón. En contraste, cuando los individuos se

Es una compleja y diversa estructura intersubjetiva que se compone de esferas superpuestas dentro de las cuales agentes individuales interactúan” (Finlayson, 2005, pp. 30-31).

⁷ Este “giro” implica que no siempre fue así. En sus años de juventud, bajo la tutoría de Theodor W. Adorno, Habermas trabajaba con las herramientas metodológicas y conceptuales de la primera generación de la teoría crítica. Solo después de la muerte de su maestro, de la desilusión y confrontación con el movimiento estudiantil alemán de finales de la década de 1960, entre otras razones que el autor ha dicho que eran objetivas de la investigación y el ambiente político de su país, incorporó y reformuló el presupuesto de la filosofía del lenguaje y el pragmatismo que produjeron como resultado lo que se conoce como su obra más importante denominada *Teoría de la Acción Comunicativa* (en adelante TAC).

ponen a discutir por medio de argumentos y contrargumentos, buscando implícitamente lograr un consenso⁸ sin fuerza ni violencia, se está dando sentido a un uso comunicativo de la razón. Estos presupuestos forman la teoría de la acción que explica la manera en que se desarrollan las relaciones y las instituciones en un modo legítimo o ilegítimo.

Del otro lado, el criterio fundamental de la razón comunicativa le permite a Habermas reevaluar la forma en que se concibió el desarrollo de la historia moderna, a partir del concepto del renombrado presupuesto de la *racionalidad instrumental*.⁹ La tradición de la cual se nutre Habermas, en una interpretación de los postulados fundamentales de la filosofía de la conciencia y en la comprensión del desenvolvimiento de la modernidad dada por Max Weber (1993), entiende que ese tipo de racionalidad, siguiendo la premisa de cálculo y simple evaluación de medios y fines, ha terminado por gobernar totalmente en todas las esferas de nuestra vida humana, sin que los individuos puedan hacer algo en contra de fenómenos de cosificación, enajenación y alienación que produce.

Pues bien, gracias a la reinterpretación de la razón subjetiva, Habermas alcanza una versión menos negativa de la racionalización moderna en la cual es posible distinguir fenómenos de cosificación, y, además, esferas de reconocimiento intersubjetivo que no tienen por qué considerarse completamente gobernados por el uso particular de la racionalidad instrumental. De hecho, Habermas presupone que para entender los fenómenos de cosificación debe necesariamente considerarse una esfera donde se encuentran los orígenes de dicha cosificación. En su compleja argumentación el nombre que se le da a esta esfera de las instituciones y fenómenos humanos que se van cosificando por la influencia de otros factores externos provenientes de ámbitos como el económico o el poder es *mundo de la vida*. Esta teoría de la modernidad abre paso a la teoría social de Jürgen Habermas.

3. La teoría social

Habermas describe a la sociedad como un campo complejo y dinámico compuesto por el *mundo de la vida* y los *sistemas*. En esta ontología social, el primero de estos

⁸ La idea del consenso ha presentado muchos problemas para los intérpretes y estudiosos de la obra de Habermas. Usualmente es malentendida como un simple criterio regulativo ideal que el autor contrasta con la realidad para decir algo de ella. Una importante aclaración se encuentra en Finlayson (2005): “Él [Habermas] usa la palabra alemana *Verständigung* para denotar el proceso en el que se alcanza entendimiento o acuerdo, y la frase *rationales Einverständnis* para denotar el resultado de ese proceso, el entendimiento racional o consenso que es alcanzado. Estas palabras provienen del verbo *sich verständigen*, que puede significar hacer entender a alguien de lo que uno dice, pero también puede significar alcanzar un acuerdo con alguien. Esta es una importante ambigüedad, dado que el término es central para una explicación del orden social. [...] deberíamos tener cuidado de no perder de vista esta ambigüedad” (p. 34). Se ha dicho que dados los propósitos de la teoría de Habermas, sobre todo la de la política, el término debe entenderse en su denotación de *proceso* y no de consensos logrados.

⁹ Este concepto es uno de los más importantes en la historia de la filosofía social moderna. Con él se han logrado establecer muchas de las más importantes teorías de lo que ha pasado en la historia reciente de la humanidad y de las razones por las que vivimos como lo hacemos. También se ha podido explicar qué es y cómo funciona el capitalismo, o cómo es que debería funcionar un Estado, y de qué están hechos estos tiempos modernos. Se considera que ha alcanzado una articulación acabada y consistente en la sociología comprensiva de Max Weber, pero puede verse su caracterización en propuestas teóricas como la de Marx o en el diagnóstico de Hobbes que da pie a la justificación del Estado. A una historia del concepto y a un ajuste de cuentas sobre su articulación en la filosofía social se dedica Habermas en el primer tomo de *tac*.

criterios sirve como imagen de una esfera amplia, que no tiene contornos definidos y no puede ser tematizada de un modo completo. El mundo de la vida es el trasfondo que soporta el lenguaje y las formas de vida que conforman el medio natural e inmediato de los seres humanos. En él pueden ser identificadas unas estructuras simbólicas que expresan su contenido, como se desarrolla y el estado en que se encuentra. Estas estructuras de reproducción del mundo simbólico son la *personalidad*, la *cultura* y la *sociedad*. Para su reproducción, dado su modo “natural” de configuración, le es esencial la forma de coordinación de la acción comunicativa, pues, es solo a través del entendimiento y la interacción simple que los individuos se forman a sí mismos en el ámbito familiar, aprehenden los valores culturales de su comunidad y se hacen a la idea de los imperativos que deberían seguir si es que quieren vivir en esa misma comunidad de individuos y merecer reconocimiento.

De otro lado, el concepto de *sistema* retoma el complejo despliegue de la modernidad que, como hemos planteado, no ha dejado indemne a esa esfera del mundo de la vida. El desarrollo de esa historia ha producido unos ámbitos autónomos, alejados de la determinación natural con que operan los organismos del mundo de la vida y han cobrado una vida propia. En específico, las esferas que han cobrado tal grado de complejidad y autonomía respecto a los individuos mismos son el sistema económico y el burocrático de poder. Lo más importante que hay que tener en cuenta es que estos subsistemas funcionales de todo el orden social, a pesar del grado de autonomía con que operan al interior de su campo, no se deslindan completamente del mundo de la vida para operar al margen de él. Los subsistemas funcionales, en tanto que se han desarrollado a partir del mundo de la vida en la historia moderna, están volviéndose en contra de ese mundo de la vida constantemente, colonizando los contenidos y las formas espontáneas que se generan allí, teniendo esto como consecuencia el empobrecimiento del modo racional de interacción que es natural en el mundo de la vida y en sus estructuras simbólicas.¹⁰ Se entiende entonces que la colonización del mundo de la vida causa constantes alteraciones en la forma en que vivimos. Pueden causar directas alteraciones en cuanto a las determinaciones racionales y autónomas de nuestra personalidad, en la expresión de formas de cultura y en las instituciones sociales y políticas.¹¹ Son los problemas en estas últimas los que más nos interesan para tratar aquí.

4. Los presupuestos normativos de la teoría política

La teoría social de Jürgen Habermas sirve para diagnosticar los problemas que aquejan a las sociedades. Este arsenal de herramientas sociológicas encontró desarrollo en lo que se considera como su obra más cumbre: *Teoría de la Acción Comunicativa* (1999a).

¹⁰ Con este concepto de *colonización* del mundo de la vida que termina por distorsionar el modo racional en que podríamos actuar es que Habermas reformula la teoría de la cosificación que resulta tan importante en los diagnósticos críticos del marxismo sobre la modernidad capitalista.

¹¹ Las patologías o fenómenos de crisis que afectan a esas estructuras del mundo de la vida son clasificadas del siguiente modo: (i) *Anomia*. Decrecimiento de los significados compartidos y entendimiento mutuo. (ii) *Desintegración*. Erosión de los vínculos sociales. (iii) *Alienación*. Incremento de la sensación de impotencia y falta de identificación de las personas. (iv) *Desmoralización*. Consecuente desinterés para tomar responsabilidades de sus acciones y de los fenómenos sociales. (v) *Inestabilidad social*. Desestabilización y ruptura del orden social (Habermas 1999b, p. 203.; Finalyson, 2005).

A partir de esta compleja y sólida teoría surge la preocupación por tratar el ámbito concreto de la política.¹²

Habermas ofrece toda una dimensión fáctica del mundo en el que vivimos y que condiciona nuestro modo de actuar con las herramientas de la teoría social. En este nivel la teoría de Habermas no tiene menos capacidad de diagnóstico que las perspectivas posmodernas de la política. Su teoría de la facticidad social tiene todo el potencial crítico de las más acabadas teorías que son críticas de la modernidad y, además, cuenta con el valor de no haberse quedado en el plano descriptivo de aquellas.

La forma en que Habermas concibe la razón, como hemos dicho, también lo aleja de cualquier valoración determinista o condenatoria de ella. Además de lo mencionado, sus fundamentos filosófico-comunicativos le permiten pensar en que pueden producirse cambios que hagan más humana la sociedad, pues en la forma de nuestro discurso y nuestras experiencias siempre hay inscritas pretensiones de valor subjetivo que podrían imprimir el riesgo suficiente en las dinámicas sociales y producir eventualmente su cambio. El meollo de la teoría estaría entonces en tratar de encontrar cuales son los mejores presupuestos objetivos disponibles para dar impulso a las iniciativas emancipatorias de los movimientos sociales, de tal manera que sus reclamos puedan llegar a impactar suficientemente las instituciones sociales que producen las injusticias en el mundo y crear saltos cualitativos en la historia. Este es el objetivo de la teoría política habermasiana que se encuentra en su libro *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*” (Habermas, 2010).¹³

Allí se estima que la tarea difícil para nuestros tiempos no estaría en el simple diagnóstico descriptivo de los procesos sociales o la resignación melancólica frente al estado de cosas existentes. La tarea de la teoría política sería el compromiso por mantener vivo el horizonte de realización de una forma de vida democrática con los elementos racionales que esto requiere. En tal sentido, la reflexión sobre el campo político de Habermas implicaría el señalamiento normativo de criterios de cualificación de los reclamos políticos y el lugar en el que pueden tanto buscarse como asegurarse, aun sabiendo lo difícil que esto es en las condiciones actuales en las que el sistema económico capitalista ha colonizado profundamente el mundo de la vida.

Muchos proyectos políticos que prometían la emancipación han fracasado y la filosofía de vanguardia ha renunciado al gran proyecto de la modernidad y la introducción de la razón en el mundo. Contra todo esto, Habermas cree que los fundamentos normativos, que con objetividad podrían servir a los propósitos de la teoría crítica, están puestos en el Estado de derecho y en el modelo democrático de deliberación que este promueve por la vía de fundamentación de los derechos como principios universales de iguales libertades.

¹² Después del desarrollo de su teoría social, Habermas se ha ocupado de desarrollar y reformular todo lo que puede considerarse como su filosofía práctica. Tiene una teoría moral denominada *Ética del discurso*; una teoría política, usualmente trabajada con el rótulo de *política deliberativa* y una teoría de las instituciones del Estado y el derecho que no se puede pensar al margen de la anterior —muchas veces es tratada así y genera confusiones— que se conoce como la *teoría discursiva-procedimental de Estado democrático de derecho*.

¹³ En adelante *FyV*.

En los primeros capítulos de *FyV* se encuentra todo el complejo esfuerzo argumentativo por hacer una *reconstrucción* de los fundamentos históricos y filosóficos del derecho que permita: (i) ver cuál es su naturaleza y su posición en las dinámicas sociales modernas y contemporáneas, y (ii) cuál es su esencia democrática, incluyendo la aclaración de por qué puede proveer los presupuestos normativos para la política. De tal manera que lo primero sirva a la explicación de por qué el derecho sería capaz de sostener una integración social racional y lo segundo permita e ilustre la acción política.

Aunque el sistema jurídico ha ganado cierta autonomía respecto al mundo de la vida —pues se constituye gracias a un código funcional propio y, por tanto, es capaz de la definición de lo que es legal o ilegal—, no se terminó de desligar completamente del mundo de la vida en el proceso de desarrollo histórico de la modernidad porque su naturaleza es esencialmente formal. El derecho opera con contenidos que son prestados de la economía —i. e. planes de presupuesto de la nación—, de la burocracia —procedimientos para acceder a cargos públicos—, de la moral —los derechos humanos que protegen la dignidad y otros presupuestos esenciales al hombre—. Lo que el derecho ofrece es un recubrimiento que en su forma abstracta —con el poder coactivo que da razón a una administración estatal— garantiza, protege y promueve su cumplimiento.

A partir de sí mismo, el sistema jurídico no define nada en cuanto a contenido; por esta razón tiene un pie adentro del mundo de la vida, dando respaldo a los reclamos de validez de las personas, y tiene otro del lado del sistema, porque para que los subsistemas funcionales de la economía y el poder puedan llegar hasta las conciencias de los hombres todavía necesitan aparentar esa legitimación que otorga el recubrimiento de las normas.

En este sentido, el derecho tiene una función racional de mediación entre el mundo de la vida y el sistema, y, por lo tanto, por su funcionamiento corren todas las posibilidades de la integración social. Habermas insiste de un modo optimista en que el derecho tiene la posibilidad de garantizar los reclamos de validez legítimos que provienen de un lado y de restringir los imperativos sistémicos funcionales que vienen del otro. ¿Cómo es esto posible?

La reconstrucción normativa del derecho en la modernidad que emprende Habermas permite descubrir que el derecho surge como un sistema de referencia externa para la acción humana —a diferencia de la moral, que parte del fuero interno— y que en su versión moderna ha perdido el soporte metafísico que operaba de plano y venía dado por el carácter tradicional de otras épocas anteriores a la modernidad (Habermas, 1998). En la modernidad dicha precariedad es llenada por dos principios fundamentales que le dan sentido a su existencia: Los derechos humanos o libertades individuales que protegen el carácter moral del sujeto moderno y la soberanía popular que impulsa el relacionamiento ético-político entre los sujetos como condición para realizar su propia autonomía. Estos dos principios configuran el impulso moderno que Habermas reformula y sintetiza en otro principio de mayor alcance normativo denominado *principio democrático*.

Los presupuestos contenidos en el principio democrático expresan el impulso moderno de organización política de las sociedades después de intensas luchas por la emancipación de las que la Revolución francesa es su máxima expresión y cuyo resul-

tado es el establecimiento de derechos abstractos como punto de referencia irrevocable. La argumentación de Habermas sobre este punto termina por resolver, entonces, que el derecho moderno no constituye más que el reverso del principio democrático que soportó toda la época de progreso y el idealismo universalista de las revoluciones burguesas,¹⁴ y cuyo potencial hay que rescatar para la política democrática.

Para Habermas, el proceso de modernización social genera la imposibilidad de defender un ideal, esencia o fin particular en relación con la vida. Por esta razón, solo resultan válidos aquellos principios racionales que expresan la necesidad de ratificar lo dado por válido normativamente en la práctica de la interacción social. La condición moderna que impone dicha necesidad en la actual época histórica es denominada por el autor *postmetafísica*. En el débil e inestable piso postmetafísico en el que se asientan las creencias, los valores y las tradiciones se perfila también la posibilidad de una apertura constante del mundo político que incluya procesos frecuentes de interacción, discusión y transformación social.

En ese sentido, Habermas considera que solo puede ser válido un principio universal que ilustre la vida práctica moderna (moral, ética y política): *el principio de discurso (D)*.

“D: Válidas son aquellas normas (y solo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 2010, p. 172).

Con todo lo que tenemos, se entiende entonces que el derecho moderno solo cumple con su propia condición y lleva a cabo su función mediadora de la integración social en tanto incorpore este principio D. Con una fundamentación teórica distinta o una producción de normas con criterios diferentes en la realidad, el derecho estaría cumpliendo otros fines ideológicos o irracionales, que no son los que van con su propia historia institucional y contravienen su carácter esencialmente democrático.

El principio D, que expresa en un nivel filosófico más fundamental el principio democrático, garantiza para Habermas una reconstrucción racional del Estado de derecho y la función que debe tener de generar espacios públicos que sirvan al mantenimiento, al reaseguramiento y a la reinterpretación de los derechos humanos y la soberanía popular. De esta manera, la estructura institucional que constituye el Estado democrático de derecho solo tiene por fin proporcionar el impulso necesario para la formación y ejercicio de la voluntad política democrática.

Entre otras cosas, este es uno de los elementos más importantes de la teoría del derecho y la política anclada en un paradigma filosófico-social que indaga por los presupuestos centrales de una forma de vida democrática. Además de considerar

¹⁴ Contra lo que podría decirse, según Habermas, esta unión en un principio democrático de las libertades individuales (que el liberalismo clásico siempre defendió) y de la soberanía popular (que fue desarrollado por la teorías republicanas de la política) nunca fue vista tan claramente en las teorías de la modernidad política que recogen la conciencia democrática de la era de las revoluciones burguesas. Es más, añade el autor, estos dos principios siempre estuvieron en disputa y su ulterior reformulación como principio democrático, que termina por unirse como esencia del derecho moderno, solo se evidencia hasta que la teoría discursiva de Habermas logra captar las tendencias de esta época en su teoría de la modernidad.

saldados y acentuar la co-originalidad de los principios modernos de las libertades individuales y la soberanía popular, radicaliza la unidad de la autonomía de los sujetos. Hasta en sus versiones contemporáneas con John Rawls, el liberalismo había considerado el postulado moderno de la autonomía como algo escindido entre lo privado y lo público. En contraste, el sentido radical del principio D es para Habermas la postulación de su unidad, indicando que solo puede hablarse de autonomía si el sujeto puede ejercerla; de tal manera, lo que hay que perseguir no es el diseño institucional perfecto, sino el modelo institucional que soporte una férrea deliberación y lucha por la realización de la naturaleza igualitaria de la libertad humana.

Habermas enfatiza en que la aplicación del principio de discurso D en el derecho — para que este pueda existir de acuerdo con su propio principio histórico-normativo y, en consecuencia, pueda ser legítimo—¹⁵ debe proteger consecuentemente la autonomía en su unidad. Por esta razón, los derechos básicos o fundamentales no pueden ser aquellos que la tradición liberal demanda proteger como garantías negativas mínimas, los derechos fundamentales deben cubrir tanto las libertades subjetivas o morales del sujeto como las libertades de participación o ejercicio (político) de la autonomía.¹⁶

5. La política deliberativa

Al asegurar el principio normativo de la modernidad en el derecho, tanto por la vía teórica de fundamentación como por la histórico-objetiva, Habermas asegura también una particular teoría de la democracia. Toda su argumentación sobre las instituciones jurídico-políticas y la modernidad apunta a que esas instituciones sean entendidas como simples mecanismos que posibilitan la formación de una voluntad política democrática en una esfera pública.

Por la anterior razón resulta tan importante tener clara la naturaleza del Estado de derecho que hemos mencionado y el condicionamiento del principio de discurso D. En tanto el derecho sea válido en la forma que inspira este principio objetivo de la modernidad, es posible plantear formas en que los subsistemas funcionales, que causan los problemas de integración social racional, se mantengan controlados.

Hasta aquí, según la argumentación que hemos seguido, Habermas no entiende su teoría como unilateralmente normativa o ideal. Él cree que estos presupuestos que aquí hemos mencionado han sido objeto de una simple clarificación histórica y teórica; cree que no constituyen propiamente una propuesta en el registro filosófico del deber ser y que, por el contrario, lo que se ha hecho es una reconstrucción de la historia que han

¹⁵ Habermas entiende por legítima una institución que es y se desarrolla a partir de lo que ha prometido ser desde su historia, y no lo que los sistemas lo obligan a ser.

¹⁶ En este sentido se entiende el sistema de derechos que Habermas presenta en *FyV*. Vale la pena mencionar que ese llamado *sistema de derechos* no es un catálogo explícito de lo que las constituciones democráticas deberían incluir. El autor todavía entiende esos principios como presupuestos abstractos que resultan afines al sentido normativo del Estado de derecho que reflejan la unidad de la autonomía y la co-originalidad de los principios de las libertades individuales y la soberanía popular. Véase Habermas (2010), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (pp. 188-189).

tenido durante la época moderna, acentuando el carácter racional de las contradicciones propias del contexto en el que se han originado.

Lo que viene ahora, después de dejar claro el carácter normativo de la modernidad y sus instituciones jurídico-políticas, es la propuesta normativa propiamente, que consiste en encontrar maneras para mantener limitados los poderes distorsionantes de los sistemas funcionales y favorecer la acción política (deliberación) en un espacio público de producción de voluntades políticas. Habermas entiende que, en tanto se potencie la versión procedimental de las instituciones con su principio de discurso, se verá igualmente fortalecido el espacio público para la deliberación política. Debería ser así porque la versión procedimental del Estado democrático de derecho no hace más que ofrecer las mismas oportunidades de participación política y el ejercicio de la autonomía a todos los ciudadanos.

Hay que tener claro que en el modelo de democracia de Habermas resultan imprescindibles las instituciones jurídico-políticas modernas según el modo en que son entendidas por la teoría misma y que, además, se tiene el presupuesto por el cual están existen: una esfera pública en la que se lleva cabo la formación de la voluntad política por medio de negociaciones, deliberaciones u otro tipo de acción política que sea consciente del valor del Estado de derecho al cual debe apuntar.

La existencia de una esfera pública política es, pues, el verdadero presupuesto normativo en la teoría habermasiana. Crear las condiciones para su existencia es lo que ha guiado el esfuerzo intelectual de Habermas desde el comienzo de sus trabajos.¹⁷ La esfera pública es entendida como un espacio abierto a todo tipo de manifestaciones que posibilita toda clase de negociaciones y que puede dar lugar a la formación y expresión de una voluntad política que tiene, a su vez, como fin el *input* de estos contenidos generados de forma “libre” en las instituciones para que —con su apoyo— sea posible contrarrestar el poder de los sistemas funcionales que constantemente amenazan con empobrecer el fundamento democrático de la igualdad.

Esto último es muy importante. Habermas considera que toda iniciativa, coordinación o acción política que se origine en la esfera pública abierta a la deliberación, para que pueda ser considerada exitosa o legítima —incluso al margen de cómo se dé la formación de esa iniciativa política— debe apuntar hacia el marco de instituciones jurídico-políticas existentes, pues solo allí se aseguran los nuevos o renovados contextos éticos que pueden llegar a producirse con la deliberación. Habermas cree que los resultados democráticos de una política producida por una sociedad civil activa solo son asegurables con la consciencia de haber conseguido un consenso legítimo que resulte respaldado por los principios racionales del Estado de derecho moderno.

¹⁷ Consideramos, quizás en un sentido polémico, que este presupuesto, además de ser el de más carga normativa en la argumentación del autor, es el ideal que ha guiado y da cohesión a toda su carrera intelectual. Un ejercicio hermenéutico que no puede llevarse a cabo aquí evidencia que desde los inicios de su carrera intelectual, en 1961, se mantiene una gran cohesión, si nos atenemos a ese presupuesto de la esfera pública y la posibilidad de unir en ella la teoría y la praxis. Entendemos, pues, que este proyecto, que tomó desvíos y se ha desarrollado extensamente durante todos los años de su carrera intelectual guarda una sorprendente armonía con sus dos primeros escritos: *Historia y Crítica de la Opinión Pública* (1962), que fue su escrito de habilitación profesoral, y *Teoría y Praxis: Estudios de Filosofía Social* (1963).

Con lo anterior, Habermas cree ofrecer un modelo de circulación del poder en las sociedades contemporáneas que cuentan con una constitución política democrática y movimientos sociales activos. Y, aunque resulta difícil creer que el proceso de producción de voluntad política-democrática pueda llegar a imprimir algún riesgo en la estructura de las instituciones democráticas, este proceso sí se ve amenazado constantemente por los imperativos funcionales de la economía capitalista y el poder que persigue el interés particular de los lobbies, intermediarios financieros y agentes privados en la actualidad; en este sentido, la argumentación con que Habermas termina su obra sobre el derecho y la política¹⁸ conserva una gran coherencia argumentativa con sus complejos diagnósticos filosófico-sociales presentados en *Teoría de la Acción Comunicativa*.

La interacción comunicativa —que no implica tanto los procesos sincrónicos de disenso o consenso, sino la manera en que se logran producir nuevos discursos y prácticas sociales de igualdad, reconocimiento e inclusión— es un presupuesto intrínseco a la posibilidad de organizar la vida social por medios institucionales. Solo así las formas de vida patológicas o distorsionadas que han sido institucionalizadas y practicadas pueden encontrar un seguro después de pasar por el proceso terapéutico de la acción comunicativa que alienta la obra de Habermas.

6. A modo de conclusión

La teoría política de Habermas representa una de las más laboriosas construcciones intelectuales de las últimas épocas. Amparada por un fundamento que va más allá de las dinámicas institucionales o informales del campo político, tiene el objetivo de proporcionar a dichas dinámicas un claro horizonte democrático a partir de los problemas de la integración en el mundo moderno. En contraste con muchas otras teorías políticas contemporáneas, mantiene viva la necesidad de recurrir a planteamientos normativos que permitan al trabajo teórico mantener su anclaje en el plano del funcionamiento problemático de las instituciones y prácticas sociales.

Lo más importante es que es un autor de esta época y toda su construcción permanece actual. A sus 87 años, esto se demuestra con su actividad como intelectual que le habla constantemente a la esfera pública de los ciudadanos, y no a expertos o políticos,¹⁹ a través de artículos, entrevistas y libros en los que trata los más importantes problemas de nuestra sociedad occidental y en los que constantemente está poniendo a prueba toda su construcción teórica de un modo autocrítico y en discusión con los más importantes intelectuales de ambos lados del Atlántico.

Su obra, como él mismo la ha definido, tiene una palabra clave que se mantiene viva en sus trabajos, a pesar de saber que el sentido pleno de emancipación humana que guarda en sí nunca se haya realizado completamente: “‘Democracia’ era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón.” (Habermas, 2006, p. 26).

¹⁸ Véanse los capítulos VI–IX de *FyV*.

¹⁹ Así se ha definido a sí mismo en una de las últimas entrevistas que ha concedido para la última biografía que se ha elaborado sobre él. Ver Müller-Doom (2016), *Habermas: A Biography*.

7. Referencias

- Finlayson, J. G. (2005). *Habermas. A very short Introduction*. Oxford.
- Habermas, J. (1989). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós.
- Habermas, J. (1999a). *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la Razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (2006). *The Divided West*. Polity Press.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre El Liberalismo Político*. Paidós.
- Müller-Doom, S. (2016). *Habermas: A Biography*. Polity Press.
- Specter, M. G. (2010). *Habermas. An Intellectual Biography*. Cambridge.
- Weber, M. (1993). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.