
Jürgen Habermas: Algunas puntualizaciones desde Latinoamérica

Jürgen Habermas: Some Observations from Latin America

Paulina Morales¹

Resumen | Los cien años del nacimiento de la llamada Escuela de Fráncfort resultan un momento propicio para reflexionar acerca de la relevancia y aportes de sus miembros, agrupados en sus distintas generaciones. Jürgen Habermas, muy probablemente la figura más destacada de la segunda generación, continúa la senda de los primeros francfortianos en cuanto a ciertas ideas transversales como la crítica a la razón instrumental, la compleja relación entre teoría y praxis, el rechazo a toda forma de totalitarismo, entre otras. Esto puede verse reflejado en algunos de los tópicos habermasianos identitarios que se abordan en el presente texto, a saber, racionalidad comunicativa, sistema y mundo de la vida, política deliberativa, ética del discurso. Dicha lectura tiene como punzante ingrediente un conjunto de reflexiones -no exhaustivas ni excluyentes, por cierto- desde Latinoamérica respecto del pensamiento del germano.

Palabras clave | J. Habermas – Racionalidad comunicativa – Sistema – Mundo de la vida – Política deliberativa – Ética del discurso – Latinoamérica.

Abstract | The hundredth anniversary of the birth of the so-called Frankfurt School provides an opportune moment to reflect on the relevance and contributions of its members, grouped in their different generations. Jürgen Habermas, most likely the most prominent figure of the second generation, continues the path of the early Frankfurt thinkers in certain overarching ideas such as the critique of instrumental reason, the complex relationship between theory and practice, the rejection of all forms of totalitarianism, among others. This can be seen reflected in some of the distinctive Habermasian topics addressed in this text, namely communicative rationality, system and lifeworld, deliberative politics, discursive ethics. This reading is punctuated by a set of reflections -not exhaustive or exclusive, certainly- from Latin America regarding the German thought's.

Keywords | J. Habermas – Communicative rationality – System – Lifeworld – Deliberative politics – Discursive ethics – Latin America.

¹ Doctora en filosofía por la Universidad de Valencia, España. Filiación institucional actual: Universidad Diego Portales, Vicerrectoría Académica, Departamento de Estudios Generales, en calidad de Coordinadora de la Línea Humanidades.

Introducción

Ciertamente, la obra de Jürgen Habermas es del todo extensa e intensa. Su pensamiento ha iluminado el devenir de las sociedades contemporáneas, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, por medio de obras tempranas como *Conocimiento e interés* o *Ciencia y técnica* como «ideología», ambas de 1968. Como se conoce, dichos textos se tradujeron en un fuerte impulso a la difusión de las ideas habermasianas desde las aguas de lo que hoy se conoce como la segunda generación de la Escuela de Fráncfort. Será desde dicha cuna de donde emergerá copiosamente, con el paso de los años, un conjunto de planteamientos de clara trascendencia en el ámbito filosófico contemporáneo, signado por aquellas preocupaciones tan propias de los francfortianos, a saber, la crítica a la razón instrumental, la relación entre teoría y praxis, el rechazo a toda forma de totalitarismo, entre otras. El elemento crítico será el sello de identidad de dicha Escuela, cuyo afán transformador fue recreándose con el paso de los años y de las hoy reconocibles tres generaciones formadas a su amparo. Como bien se advierte

“no es menos cierto que si esa crítica nació para transformar el mundo desde su función negativa, sustituyendo a las utopías positivas que en una sociedad deformada sólo sirven para conformarse con lo dado, al hilo del tiempo, la utopía ha ido recuperando su función crítica en el seno de la Escuela, y uno de sus últimos representantes –Jürgen Habermas-, en colaboración con K.-O. Apel, recurre de nuevo a una *utopía* –la situación ideal del habla que funciona, *more kantiano*, como idea regulativa y como canon para la crítica.” (Cortina, 2008: 28).

En efecto, Habermas retoma dicha idea regulativa basada ahora en presupuestos discursivos para conformar así una nueva perspectiva en torno a una racionalidad comunicativa que ya no se ciñe a la lógica de una racionalidad instrumental, sino que busca establecer nuevas formas de interacción, al modo de lo que Cortina (2008) certeramente ha denominado «una razón íntegramente humana».

En esta senda, y con motivo de la recepción de una distinción a su figura y pensamiento, Habermas rememora las preocupaciones que han guiado su quehacer intelectual, y reconoce que

“la esfera pública como el espacio del trato comunicativo racional de unos con otros es el tema del que me he ocupado a lo largo de toda una vida. De hecho, la tríada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico y mi vida política. Toda obsesión tiene raíces biográficas.” (Habermas, 2006: 20)².

Sin duda, este pasaje refleja de manera nítida las preocupaciones que han guiado la producción filosófica y sociológica de Habermas, las cuales cristalizan y se asientan de manera notable en *Facticidad y validez*, ya en 1992, en cuyo marco las nociones de esfera pública, discurso y razón encuentran nuevos bríos que dan pie a una reflexión aún más extensa y a la vez profunda. Como se conoce, esta obra marca un punto de inflexión en el devenir del pensamiento habermasiano de las últimas dos décadas, tal como anteriormente lo representara su primera obra magna, *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

² La conferencia presentada en dicha ocasión se titula «Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales». Dicho texto fue recogido posteriormente como capítulo inicial de la obra *Entre naturalismo y religión*.

Justamente el despliegue de una visión global, exhaustiva y prolija en su abordaje, son elementos que destacan y que atrapan a quienes se adentran en la lectura de Habermas. Gráficas a este respecto son las palabras de Vallespín en el siguiente relato:

“Según nos narra Gadamer, los discípulos de Heidegger fletaron un neologismo para referirse al estado de ánimo y la sacudida psicológica que sufrían tras acudir a las clases del maestro. El término elegido era *verheideggert*, «heideggerizados». Algo similar cabe decir de la lectura de *Faktizität und Geltung* de J. Habermas, que deja al lector –a mí al menos– completamente *verhabermast*, «habermasizado». En este caso concreto, y a pesar de la tensión implícita en el título del libro, se trata de la sensación derivada de contemplar en pensamientos algo a lo que generalmente se accede sólo de forma fragmentaria y parcial: el perfil completo de la sociedad contemporánea.” (Vallespín, 1997: 199).

No obstante, resulta interesante completar dicha referencia con lo que sigue a continuación: “Detrás de ese asombroso paseo por todas las avenidas del pensamiento contemporáneo, el lector escéptico se encuentra ante una situación similar a la de quien asiste a un número de magia: intuye que en algún lugar hay truco, pero es incapaz de señalar cómo ni dónde se ha introducido” (Vallespín, 1997: 200).

Quizás como un intento de develar esa magia, desde Latinoamérica ha emergido un conjunto de críticas e interpelaciones al pensamiento habermasiano, ya sea desde lo que se conoce como filosofía de la liberación, ética intercultural, pensamiento de colonial, entre otros. Así por ejemplo se plantea Dussel:

“Yo sostengo que la filosofía europea no es universal porque es europea [...] en estricto rigor es la pretensión de universalidad de una particularidad Europa [...] Y América Latina, claro, es una particularidad como lo son las demás, pero es una particularidad que acepta la universalidad europea. En definitiva, si pensamos a Europa como una particularidad entonces sí se establecería un diálogo horizontal y no vertical como ha sido hasta el presente” (Dussel, 2018: 169).

Sobre algunos de esos cuestionamientos tratarán las líneas que siguen, entremezclándolos con ciertos tópicos propios e identitarios de la obra de Habermas que lo han llevado a convertirse en un pensador de talla mundial.

1. Una racionalidad comunicativa a la base

Ciertamente, la perspectiva de la racionalidad comunicativa habermasiana se sitúa a sí misma como un intento no hegemónico de aportar al debate contemporáneo sobre la razón, sus contenidos, usos e implicancias. En efecto, como reconoce el autor desde el inicio, se trata de un esfuerzo “desarrollado con el suficiente escepticismo, pero que es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón” (Habermas, 2010:16), con lo cual apunta a los intentos por situar un saber totalizador como discurso dominante sobre el mundo, carente del sello reflexivo que considera indispensable.

No obstante, previo a la emergencia de la mirada comunicativa sobre la racionalidad, se reconoce el lugar de la razón práctica, de raíz kantiana, en el escenario moderno, en tanto capacidad para fundamentar los imperativos morales y las decisiones adoptadas, ya sea en los ámbitos ético, pragmático o moral. Sin embargo,

se declara expresamente la necesidad de trascender a dicha noción de razón para arribar a una racionalidad comunicativa que ya no se encuentra situada en el sujeto social ni en actores individuales. Por el contrario, la acción comunicativa emerge como aquel medio o canal lingüístico en el cual se van ligando las interacciones comunicativas, a la vez que estructurando –a dicho amparo– formas de vida particulares. Como se constata, la fuerza explicativa que tuvo anteriormente la noción de razón práctica se ha perdido, y su rehabilitación ya no resulta factible en la actualidad. El tránsito hacia una razón comunicativa, entonces, “es algo más que un cambio de etiqueta.” (Habermas, 2008: 65).

En concordancia con ello, la propuesta de este autor apuntará a una teoría de la argumentación orientada a la reconstrucción de las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional, evidenciando inmediatamente el carácter dialogante de su propuesta al sostener que lo que actualmente se pueda adjetivar como racional requiere de una discusión previa en torno a las circunstancias por las cuales se desemboca en ello. Nociones como el ordenamiento sociopolítico, por ejemplo, o la consagración de ciertos derechos podrían caer también en este escrutinio o test de racionalidad. Pero entonces es preciso ampliar, como lo hace Habermas, la noción misma de racionalidad, ya sea en relación con las personas o con ciertas manifestaciones de éstas a las cuales se pueda adscribir dicho adjetivo.

Como se conoce, además, Habermas critica las nociones de racionalidad y de racionalización de Weber, por considerarlas demasiado «estrechas» en virtud de su adscripción al ámbito de la racionalidad teleológica con miras a la consecución del éxito de ciertas acciones. La racionalización, asimismo, no estaría exclusivamente dirigida a los procesos de burocratización institucional, sino también se juzga precisa una racionalización del mundo de la vida.

2. Sistema y mundo de la vida: un correlato indispensable

«Sistema» y «mundo de la vida» son dos conceptos de reconocible presencia y trascendencia en el pensamiento de Jürgen Habermas, en tanto componentes de su concepción de sociedad. Ambos provienen, como se sabe, de tradiciones distintas y/o divergentes que sin embargo se encuentran en las aguas habermasianas evidenciando no pocas tensiones y dificultades en su despliegue. La tracción permanente entre dos esferas que responden a racionalidades distintas aflora en innumerables pasajes de la obra del autor, no sólo por su naturaleza diferenciada misma, sino también por el abordaje que aquél realiza de ambos constructos. Así, cuestiones como el grosor de una democracia, las oportunidades de acción e influencia por parte de la ciudadanía, entre otros, se ven de cierta forma predeterminados por la comprensión subyacente de la sociedad en versión habermasiana, que se traduce en el esfuerzo pertinaz por integrar sistema y mundo vital a su lectura.

2.1. Interpelaciones a la articulación sistémico-vital

Un primer cuestionamiento se dirige a la comprensión misma de la sociedad como

organizada en base a la díada sistémico-vital. Al amparo de esta estructura dual se despliegan dos tipos diferentes de racionalidad que responden a consideraciones también divergentes, de manera que junto con la acción comunicativa orientada al entendimiento cobra relevancia la acción estratégica orientada hacia la consecución del éxito individual y regida por un cálculo entre medios y fines. A su vez, a estos dos tipos de racionalidad subyacen dos actitudes epistemológicas distintas según se trate de los ámbitos vital o sistémico, de forma que desde el mundo de la vida se remite a la perspectiva del participante, de unos individuos implicados en el devenir de dicho espacio en actitud realizativa, mientras que desde el plano sistémico se trataría de una perspectiva del observador, esto es, de unos individuos no implicados y amparados en una actitud objetivante respecto de la realidad sistémica.

Frente a ello, se critica el proceder habermasiano por su complejidad e indefinición en términos de desplegar un diagnóstico histórico que pretende –en ocasiones forzosamente- conciliar ambas actitudes epistemológicas en tanto formas de acceso a lo social. Mas no se trata, por cierto, sólo de cuestiones epistemológicas, de ahí la crítica, sino del trasfondo nítidamente político que a ellas subyace. En efecto, ¿cómo se despliega una democracia radical frente a la tensión entre los imperativos sistémicos y los del mundo vital?, o ¿cómo se configura el desenvolvimiento ciudadano por parte de unos sujetos de derechos que oscilan entre una actitud objetivante y una realizativa? Son estas interrogantes que surgen sobre el particular y a las cuales no resulta fácil responder desde las aguas habermasianas.

De manera preliminar, es posible advertir la influencia latente de la perspectiva antimetafísica habermasiana, dado que a su juicio es preciso abandonar la dicotomía esencia/fenómeno para situarse –desde un escenario de pensamiento postmetafísico- frente a una nueva díada: dentro/fuera, dependiendo del prisma de las ciencias desde el cual se realice el acercamiento a la realidad -ciencias del espíritu/ciencias de la naturaleza- (Habermas, 1990).

Asimismo, se critica la «obstinación» de Habermas por mantener la separación ontológica entre tipos de acción, dejando a un lado, por ejemplo, una interpretación «gradualista» del asunto, la cual “partiría del reconocimiento de la acción comunicativa como tipo base, y de la teleología propia de las acciones, como “tipo tarea”.” (Prieto, 2003: 55). No obstante, desde el prisma habermasiano se persiste en el enfoque divisorio aún cuando éste ha ido paulatinamente mostrando sus flancos débiles, de forma tal que “las grietas en su planteamiento, inicialmente disimuladas, han comenzado a hacerse visibles en los últimos tiempos.” (Prieto, 2003: 55), como se advertía ya a inicios del nuevo siglo.

Con todo, desde la óptica de una gradualidad en el despliegue de acciones comunicativas y acciones estratégicas, no sería posible visualizar a estas últimas como exentas de normatividad, dado que aún con miras a la consecución de determinados fines sería preciso un consenso como paso «previo» e «imprescindible» para garantizar el ejercicio de la influencia y la manipulación, de manera que “[e]l hecho de que alter no sea más que un oponente en la carrera desbocada por la maximización de los beneficios no modifica la necesidad básica que sienten los sujetos de las luchas sociales de comenzar entendiéndose.” (Prieto, 2003: 57). Honneth apoyará esta idea yendo aún más lejos en su crítica, al sostener que de ser efectiva la exoneración de la necesidad de entendimiento de ciertas áreas sistémicas,

“entonces tendrían que cuestionarse teóricamente las intuiciones de sus ensayos originales, cuyas tesis teórico-comunicativas mostraban que no hay esfera de la vida social en la que un proceso de entendimiento intersubjetivo no esté obligado a cuidar de la conservación de un consenso aceptado normativamente acerca de las formas organizativas de la acción social.” (Honneth, 2009: 377).

Como se puede advertir, estos planteamientos permiten una lectura distinta de la habermasiana, que a ratos se ve ensombrecida por la apariencia de realidad fáctica irrefutable con respecto a la comprensión de la sociedad diferenciada entre sistema y mundo de la vida, y más específicamente aún frente a la irrefrenable fuerza de los imperativos sistémicos.

Un segundo ámbito de interpelación, ya más específico, remite a dos tendencias observables a partir de la comprensión sistémico-vital de la sociedad desde la óptica de Habermas. Por una parte, una cierta «idealización» del mundo de la vida, que impide visualizar en su seno las relaciones de dominación y explotación existentes; por otra, un cierto «blindaje» sistémico, especialmente en su dimensión económica, ante lo cual la actitud de un observador externo resulta inaceptable. Mas esta última perspectiva va cobrando primacía en el pensamiento habermasiano, llegando a brindar la imagen de una diferenciación sistémica que en el escenario moderno *debió* ser de esa forma con miras a las nuevas demandas de integración en un contexto altamente complejo ante el cual “toda protesta aparece como un mero berrinche político infantil.” (Romero, 2011: 151)³. A juicio de Romero, lo que subyace a una comprensión como la que se describe remite a un Habermas justamente situado en la perspectiva de un observador externo, una posición cuyo carácter sería claramente «ficcional». Pero como el propio Habermas reconoce, los mecanismos sistémicos terminan por desplazar a las formas de integración social, inclusive en aquellos ámbitos susceptibles de consenso con miras a la coordinación de la acción. Con esto, entonces, “la reproducción material del mundo de vida social ha de concebirse, pues, como un proceso de conservación en el sistema” (Honneth, 2009: 429)⁴, es decir, la perspectiva sistémica se instala dentro de los márgenes del mundo vital.

Y, sin embargo, desde América latina no es opción el rendirse, sino por el contrario desplegar una rotunda crítica hacia el capitalismo y la modernidad. Como bien lo señala Dussel, “si no superamos el capitalismo, no es que simplemente entremos en una etapa crítica, no: tenemos que transitar a un nuevo tipo de civilización transcapitalista pero también transmoderna, es decir, hay que transformar las relaciones con la naturaleza porque esa naturaleza es parte de la biosfera y destruyéndola el ser humano desaparece [...] Es el fin de la vida humana” (Dussel, 2018: 173).

Empero, a la vez que Habermas denuncia la paradójica situación del desbalance entre sistema y mundo de la vida, parece posteriormente *rendirse* ante ella. La fuerza de la facticidad como criterio de verificación es evidente en su lectura sobre el ámbito teleológico, de forma que la aludida paradoja se expresa por medio de una constatación:

³ Mas como bien se precisa, la tarea a emprender desde el prisma de la Teoría Crítica erra su camino si se circunscribe a “analizar la sociedad existente como un puro objeto externo, como un dato cuyo mecanismo de funcionamiento hubiera que descubrir y describir. Se trata de perforar esa costra exterior de funcionamiento para llegar hasta la visión de una sociedad que va produciendo ella misma sus formas de vida, que va transformando las condiciones reales bajo las que los hombres se van configurando a sí mismos.” (Ureña, 1978: 24).

4 El énfasis es mío.

“el mundo de la vida racionalizado posibilita la aparición y crecimiento de subsistemas cuyos imperativos autonomizados reobran destructivamente sobre ese mismo mundo de la vida.” (Habermas, 2010: 677)⁵. Late aquí lo que podría denominarse una visión «hipersistémica» de ámbitos como la economía y la política, guiados por una lógica «cuasimecánica» ante la cual sólo quedaría buscar caminos de defensa. Se trataría, aunque pueda parecer contradictorio, de una lectura más weberiana o más sistémica que las del propio Weber o Luhmann. Lo preocupante frente a esto es la estrategia de abordaje de tal prisma, dado que “si el sistema no puede ser transformado, el objetivo político-moral de Habermas y de la tradición a la que pertenece, se desplaza de un objetivo de transformación a un objetivo de contención.” (Pérez-Díaz, 1997: 52)⁶. En un sentido similar se expresará Honneth, quien llegará incluso a cuestionar “el recurso a hablar de las esferas del trabajo social o de la dominación política como «subsistemas de la acción racional con arreglo a fines».” (Honneth, 2009: 376). Asimismo, sostendrá que la existencia de ámbitos exentos de sustancia normativa es claramente una «ficción».

2.1. Política deliberativa: un enfoque procedimental sobre democracia

En los inicios de *Facticidad y validez*, Habermas alude a las dificultades para la pervivencia de la democracia en el contexto de sociedades altamente complejas en las cuales la tensión entre los elementos que dan título a dicha obra, justamente facticidad y validez, emerge como distintiva e inexorable. En dicho escenario, sin embargo, vislumbra no un camino de renuncia a la democracia, sino una reconceptualización de la misma desde una mirada procedimental, desistiendo de paso a una configuración sustancial de la democracia. A su juicio, lo que se requiere es una democracia radical capaz de brindar respuestas a nuevas interrogantes y/o problemáticas que emergen en las sociedades actuales y que han llevado a ciertos déficits en el ámbito político que a la vez debilitan también a la democracia misma. En este esfuerzo, el autor visualiza y desarrolla con nitidez los aportes que a dicha reflexión puede brindar el campo del derecho, especialmente desde un papel mediador entre facticidad y validez.

Junto con ello, el autor se apoya en el reconocimiento de dos dimensiones características de la forma de funcionar de un sistema político articulado en términos de Estado de derecho, a saber, la validez del derecho, por un lado, y a la fuerza legitimadora que tiene

5 Ejemplo de ello podría ser la siguiente referencia: “Tan pronto como la organización del trabajo social pierde su conexión con las relaciones de parentesco, los recursos pueden movilizarse con más facilidad y combinarse con más eficiencia. [Empero...] Lo que bajo aspectos sistémicos se presenta como una integración de la sociedad en el nivel de la reproducción material ampliada, desde el punto de vista de la integración social significa un *aumento de la desigualdad social*, de la explotación económica masiva y de la represión jurídicamente encubierta de las clases dependientes.” (Habermas, 2010c: 679).

6 Añadiré Pérez-Díaz líneas adelante una pertinente consideración acerca de esa visión «hipersistémica» que identifica en Habermas, la cual “consiste en que suscribe demasiado fácilmente el entendimiento que tiene Weber de las burocracias modernas como sistemas impersonales y cuasimecánicos. Como tipo ideal, la teoría weberiana de la burocracia puede ser útil. No es útil, sin embargo, si es entendida como una caracterización de las burocracias modernas realmente existentes, puesto que la mayor parte de éstas no son ni funcionan de esta manera.” (Pérez-Díaz, 1997: 53).

la génesis democrática del derecho, por otro. Así, el sello reconstructivo ⁷ de la perspectiva sobre democracia es claro, y se basa tanto en la facticidad de una razón existente como en la validez del derecho, para lo cual ya no se requerirá el respaldo de ninguna filosofía de la historia. Lo que ahora se reafirma es la ligazón indisoluble entre razón y democracia que lleva a centrar el análisis en los aspectos procedimentales de ésta, siempre teniendo al Estado de derecho como escenario de su despliegue, a la vez que como espacio en el cual se libra de manera permanente la tensión entre facticidad y validez, que en su dimensión externa refleja una tracción entre el desarrollo de procesos políticos al amparo del Estado de derecho y la autocomprensión propia de dicho Estado, expresada como teoría discursiva.

En consecuencia, el elemento nuclear de una concepción sobre democracia puramente procedimental “radica en que el procedimiento democrático institucionaliza discursos y negociaciones con ayuda de formas de comunicación que, para todos los resultados obtenidos conforme al procedimiento, habrán de fundar la presunción de racionalidad.” (Habermas, 2008: 380). Como rasgos centrales de la política deliberativa, expresión que utiliza preferentemente Habermas para referirse a su comprensión acerca de la democracia, es posible advertir, primero, evidentemente, el carácter exclusivamente procedimentalista de su propuesta. Segundo, el cariz fuertemente normativo de la misma. Tercero, el intento de trazar un camino nuevo que se ubique como vía intermedia entre las perspectivas liberal y republicana en lo que a democracia se refiere. Esto significa a su vez, por una parte, una defensa de la posición de neutralidad frente a los diversos planes de vida que coexisten en una sociedad, sin adherir a ninguno de ellos en particular, y, por otra, el abandono de la visión totalizadora del papel del Estado en tanto eje del desarrollo de una sociedad.

Junto con ello, Habermas reconocerá la importancia de la vinculación entre ciudadanía y derecho, que emerge en relación con la necesidad de legitimación en el ámbito de la producción de normas, por una parte, y con la institucionalización de prácticas de autodeterminación de los ciudadanos, por otra. Empero, “la mera fuerza del voto sin debate previo, la imposición de ideas, la exclusión de interlocutores y actores, y las diversas formas de violencia y de intervención de los poderes fácticos suelen predominar en las democracias existentes y también prevalecer sobre la información amplia y veraz, la discusión crítica y una esfera pública constituida por ciudadanos participativos” (González Saborido, s/f, 5). Respecto de lo primero, asoman de inmediato ciertas particularidades de la propuesta habermasiana, en relación con la negativa aceptar la validez de cualquier medio de legitimación del Estado, aun cuando se traduzca en una situación de estabilidad para una sociedad determinada, pues esto incluso podría ser un logro de gobiernos autoritarios o derechamente dictatoriales, lo cual claramente no representa un signo de progreso en términos de superación de los déficits democráticos actualmente existentes. Como bien sostiene el autor, “las poblaciones parecen exigir aquí más bien más democracia que menos.” (Habermas, 2008: 61).

⁷ Como se conoce, este proceder reconstructivo es muy propio de Habermas a lo largo de toda su obra, y se expresa temprana y gráficamente en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), en donde precisa el sentido de dicha tarea, dado que pretende diferenciar claramente la noción de reconstrucción de otras como restauración o renacimiento. Así, reconstrucción significará “que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada.” (Habermas, 1983: 9). En el caso de la democracia, se recurre a ella para aludir tanto a la preexistencia de una razón actuante como a la validez del derecho.

Asimismo, la concepción de democracia en tanto política deliberativa intenta tender un puente entre sistema y mundo de la vida con miras al logro de ciertas tareas propias de las sociedades modernas, a saber, la integración por una parte, y la regulación y el control por la otra. Como se conoce, tres son los mecanismos con que se ha respondido a tales afanes: el dinero, el poder administrativo y la solidaridad. De lo que se trata ahora es de relevar el papel de este último mecanismo, pero entendiendo a la sociedad civil como «base social de los espacios públicos autónomos», claramente diferenciada tanto del sistema económico como de la administración pública.

Mas los resultados de tales afanes no son del todo comprensibles, debido a las dificultades de articulación entre las perspectivas sistémica y del mundo vital, como se señaló anteriormente. En efecto, dicho prisma termina brindando la imagen de una democracia reducida o relegada a los espacios que no competen ni a la economía ni a la sociedad civil. Ciertamente es que respecto de esta última hay una vinculación innegable, pero también se trata de una configuración que desde la óptica habermasiana se encuentra marcada por restricciones que no le permiten jugar un papel protagónico en el entramado societal. Más aún, las aparentes y posibles vías de solución a dicha situación terminan extrayéndose a partir de la referencia al derecho, con lo cual lo que se configura es una democracia que bien puede llamarse *juridificada*. Como el propio Habermas lo reconoce, la solidaridad en tanto «fuerza sociointegradora» no puede ya extraerse sólo de la acción comunicativa, sino que debe también desarrollarse a través de espacios públicos autónomos diversos y de procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad debidamente institucionalizados en términos de Estado de derecho. Asimismo, habrá de ser capaz de poder «afirmarse» frente a los otros dos mecanismos de integración por medio del derecho.

Desde este otro lado del Atlántico, Fernet-Betancourt hablará de «democratizar la democracia», en términos de “culturizar la idea de la democracia, para no verla solo desde el marco de los estados nacionales y sus constituciones, sino precisamente desde las diferentes matrices culturales y sus exigencias para el ordenamiento de la convivencia político-social” (Fernet-Betancourt, 2002: 12). Esto indudablemente remite a la crítica al eurocentrismo de los planteamientos de Habermas y en general de la filosofía europea, donde la democracia aparece como obra de Occidente separada de el resto del mundo, de lo otro.

3. Delimitación de esferas e influencia sistémica: el caso de la sociedad civil

Como se ha podido observar, han aparecido hasta el momento no pocas referencias a la sociedad civil en versión habermasiana, mas no se ha detenido la mirada en ella hasta ahora. Cabe precisar que son reconocibles en esta configuración dos elementos característicos del pensamiento de este autor, a saber, el acento en la diferenciación de esferas societales, como también la primacía sistémica por sobre la del mundo vital. Luego, entonces, la definición que brinda sobre la sociedad civil comienza justamente con una prevención acerca de la exclusión de la esfera económica de dicho entramado, de forma que aquélla puede ser conceptualizada de la siguiente forma:

“su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida que [...] es la *sociedad*. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y [...] la transmiten al espacio de la opinión pública-política. El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados.” (Habermas, 2008: 447).

Frente a ello, ¿cómo entender la delimitación de esferas y el lugar de lo económico en la sociedad civil, especialmente en relación con sus posibilidades de acción? Como se conoce, Habermas adhiere al prisma de una sociedad constituida de tres sectores fundamentales: Estado, mercado y sociedad civil⁸. Luego, aunque la separación habermasiana entre sistema y mundo de la vida podría ser vista como una reproducción del dualismo Estado-sociedad -propio de algunas perspectivas marxistas, neoconservadoras y herederas del socialismo utópico-, si se analiza con más detalle -como sugieren Cohen y Arato-

“el dualismo metodológico se conserva respecto a la ‘lógica’ de las tres esferas institucionales. Los dos medios/subsistemas participan en la misma función social fundamental, la de *integración de sistemas*, que hace referencia a las interdependencias funcionales no intencionales de los efectos de la acción coordinada, sin referirse a las orientaciones o normas de los actores. No obstante, el dualismo metodológico lleva a una estructura de tres partes.” (Cohen y Arato, 2000: 481).

Una postura crítica al respecto plantea acertadamente García-Marzá cuando cuestiona el inmovilismo que se desprende de la comprensión habermasiana referida, dado que a su juicio «lo único» que se logra con la separación entre economía y sociedad civil es “dejar a sus instituciones ‘fuera de la crítica’ y, con ello, renunciar a toda posibilidad de transformación y cambio que no provenga de las otras esferas, esto es, vía legal en el caso del estado, vía influencia en el caso de la opinión pública.” (García-Marzá, 2011: 35). Y sin embargo, desde la perspectiva interpeladora de este autor dos rasgos identitarios de la sociedad civil son la libertad y la voluntariedad, las cuales se ven claramente restringidas al calor de su separación del mundo económico. En Habermas, por tanto, se estaría en presencia de una sociedad civil que no es completamente libre ni espontánea en su devenir, aunque ello resulta coincidente con su perspectiva jurídica predominante. Dussel, en tanto, hablará de la pérdida de la rai-gambre revolucionaria de la primera generación de francfortianos, la cual, a su juicio, “nosotros en la filosofía de la liberación no la hemos perdido” (Dussel, 2018: 1689).

8 En torno a los orígenes de esta separación en tres sectores o actores, ver: Cohen y Arato (2000), *Sociedad civil y teoría política*, pág. 478 y ss. Sobre el particular, estos autores comienzan refiriéndose a “[l]a superioridad de una estructura en tres partes para entender a la sociedad civil” (Cohen y Arato, 2000: 479). Ver también -desde una óptica opuesta- el artículo de J. Keane «Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil». Aquí el autor expone algunas explicaciones posibles ante la separación entre mercado y sociedad civil, entre ellas, por una parte, “el colapso de la economía política y el ascenso de los economistas neoliberales”. Por otra, el que “numerosas llamadas iniciativas cívicas de las pasadas dos décadas, tales como Greenpeace, Emergency, Transparencia Internacional o el Foro Social Mundial, han buscado, evidentemente, no sólo frenar la violencia de los estados, los ejércitos y los *gánsters* sino también publicar malas conductas corporativas e injusticias del mercado.” (Keane, 2008: 14).

4. Ética del discurso y ética de la liberación

Como se conoce, la ética del discurso, dialógica o comunicativa, nace en los años setenta del pasado siglo, de la mano de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, cuando ambos trabajaban en la Universidad de Frankfurt. Se trata de una propuesta ético-filosófica que, desde sus orígenes, pretende superar el universalismo monológico-formal de Kant por medio de un universalismo dialógico-formal, reconstruyendo el imperativo kantiano con medios de la teoría de la comunicación, cobrando así centralidad la noción de «acción comunicativa» que hace posible la producción y reproducción del mundo de la vida. Estos autores propondrán entonces que, si la razón humana es dialógica, para decidir qué normas son o no morales –y por ende válidas–, debe realizarse un diálogo entre los distintos afectados por ellas, a fin de llegar a una convicción colectiva de que tales o cuales normas son correctas. Esto sería en base a una racionalidad comunicativa, es decir, a aquella que considera a los involucrados en el diálogo como interlocutores válidos, legítimos para estar allí exponiendo –en condiciones de simetría– sus puntos de vista, los que serán tenidos en cuenta de manera significativa al momento de la decisión final, pues se aspira a que este acuerdo satisfaga los intereses de todos los participantes. Se persigue el logro de un consenso, pues la adecuación a la ley como consideración de normas válidas y universalizables ya no es tarea del individuo como ser aislado (en su fuero interno), sino que aflora de todos los individuos afectados por ellas. (Apel, 1985, 1992; Cortina, 1992).

Así, la ética discursiva pretende dejar atrás la idea kantiana de una voluntad individual que quiere lo universal, para dar paso a la comprensión de individuos dotados de competencia comunicativa, con derecho a participar en pie de igualdad en la deliberación y decisión de las normas a las que han de someterse. De esta forma, “el peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal” (Habermas, 2008: 88). Emerge así la figura de una comunidad ideal de comunicación y de una comunidad real de comunicación, en donde la primera se ubica como una especie de estándar hacia el cual orientarse en las interacciones comunicativas para la fundamentación de normas. Ahora, “¿es esto siempre posible? ¿Es posible para todos? No siempre es posible. No siempre se da para todos [aunque...] la competencia comunicativa está allí” (Salvat, 2003: 224).

Con el paso de los años la ética del discurso ha debido hacer frente a numerosos cuestionamientos, frente a los cuales bien vale tener en cuenta la siguiente afirmación de Apel respecto de dicho constructo: “no se trata de un juego que encuentra su satisfacción en sí mismo, sino de la única posibilidad existente para nosotros, en tanto seres humanos, de resolver de manera no violenta conflictos acerca de las pretensiones de validez” (Apel, 1992, p.18), partiendo del supuesto de que todos los participantes en un discurso se encuentran, ya desde el inicio, interesados en tal resolución. Pero, ¿qué sucede cuando la violencia se ha vuelto parte de la vida cotidiana de las personas, como ocurre en buena parte de Latinoamérica? ¿O cuando los conflictos no giran en torno a la pretensión de validez de las normas, sino a la sobrevivencia misma? Como bien se señala, “el punto de apoyo de la crítica es situarse en el lugar de las víctimas de la dominación de un sistema [...] eso es un problema ético-político que se hace teórico, pero la teoría está inserta en una ética y no es una crítica puramente teórica, sino que ética, política e histórica a partir de las víctimas de la historia” (Dussel, 2018: 174).

Sumado a ello, y poniendo énfasis en la dimensión vital de la ética, sostendrá Dussel:

“La cuestión de la vida está detrás de todo lo que he dicho [...] Lo que está en juego hoy no es el mal, la injusticia, ni siquiera el sacrificio, no: lo que está detrás de todo esto es la muerte de la humanidad, su desaparición. Hay que afirmar la vida como primer principio ético [...] Claro, en el consenso de que hay que afirmarla, haciendo factible que se haga y siendo crítico con lo que se hace. Sobre esta ética de la vida, yo diría: la vida será el centro y no el aumento en la tasa de ganancia como en el capitalismo contemporáneo” (Dussel, 2018: 178).

Corolario

Las presentes líneas han ilustrado no solo acerca de algunas de las limitaciones que hoy encontramos en las aguas habermasianas en torno a los tópicos referidos, sino también sobre la enorme riqueza de las reflexiones filosóficas latinoamericanas. Aspectos como la ‘rendición’ ante los imperativos sistémicos, la menoscaba concepción del mundo de la vida frente al ámbito sistémico, la debilidad de la comprensión de sociedad civil, la primacía del derecho por sobre la moral o un concepto de moral y de democracia puramente procedimentalizada, exigen pensar a Habermas indefectiblemente en la lógica de recoger sus aportes e ir más allá, en virtud de sus déficits como marco de referencia frente a las necesidades del contexto presente, ya sea en términos de acción política, de reflexión teórico-conceptual, o de ambos.

Referencias

- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- (1992). La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. En K.-O. Apel, E. Dussel y R. Fornet-Betancourt, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (pp. 11-44). México: Siglo XXI
- Cohen, J. L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, A. (1992). Ética Comunicativa. En Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F. (eds.), *Concepciones de la Ética* (pp. 177-199). Madrid: Trotta.
- (2008). *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*. Madrid: Síntesis.
- Dussel, E. (2018). Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad. Entrevista realizada por Nicolás del Valle Orellana. *Pléyade*, 21, 163-181.
- Fornet- Betancourt, R. (2002). Las nuevas condiciones del Diálogo Norte-Sur. *Revista de Filosofía*, 40, 9-14.
- García-Marzá, D. (2011). *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta.
- Gimbernat, J.A. (ed.) (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González Saborido, J.B. (s/f). Teoría de la argumentación: una crítica a Habermas desde América Latina. https://www.academia.edu/35368270/TEOR%C3%8DA_DE_LA_ARGUMENTACION_UNA_CR%C3%8DTICA_A_HABERMAS_DESDE_LA_HERMENEUTICA_LATINOAMERICANA
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- (2008). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Cordero, R., Mascareño, A., & Chernilo, D. (2017). On the reflexivity of crises: Lessons from critical theory and systems theory. *European Journal of Social Theory*, 20, 511-530.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder*. Madrid: Machado Libros.
- Pérez-Díaz, V. (1997). *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.
- Prieto, E. (2003). *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Romero, J. (2011). Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas, *Isegoría*, 44, 139-159.

Salvat, P. (2002). Una lectura de Jürgen Habermas desde América Latina. *Revista de Filosofía*, 12, 219-233.

Vallespín, F. (1997). ¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a la facticidad y validez de Jürgen Habermas. En Gimbernat, J. A. (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (pp. 199-223). Madrid: Biblioteca Nueva.