

CRÍTICA DE LIBROS

Habermas en perspectiva. Reseña de: César Ortega Esquembre,
*Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la
acción comunicativa*, Madrid, Tecnos, 2021

Habermas in perspective. Review of: César Ortega Esquembre,
*Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción
comunicativa*, Madrid, Tecnos, 2021

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá

josemanuel.romero@uah.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6295-5879>

Jürgen Habermas ha sido el filósofo social más relevante de la segunda mitad del siglo XX. Sus obras de los años sesenta, redactadas al calor de los debates realizados en Frankfurt sobre el positivismo en las ciencias sociales, su monumental *Teoría de la acción comunicativa*, en la que expone una teoría discursiva de la racionalidad y una teoría crítica de la sociedad, su posterior *Facticidad y validez*, en la que formula una ambiciosa teoría del derecho y sus innumerables intervenciones en importantes debates teóricos y políticos: todo ello confiere a Habermas el estatuto de filósofo riguroso e intelectual comprometido con su tiempo y le otorgan un lugar excepcional en el panorama de pensadores actuales.

Realizar una monografía sobre un pensador de este calibre no es tarea nada fácil. La obra de César Ortega, sin embargo, lleva a cabo esta ingente labor de manera solvente y exitosa. En todo caso, resulta claro desde el primer momento que el libro de Ortega es más que una monografía sobre el pensamiento de Habermas. La exposición de su trayectoria intelectual y de sus grandes aportaciones teóricas las realiza Ortega de una manera asequible y, al mismo tiempo, enormemente rigurosa, en la parte central del libro, en los capítulos II, III y IV. Ahí lleva a cabo una presentación muy completa

del proceso de formación del pensamiento del primer Habermas, de su teoría de la racionalidad y de la sociedad y de sus aportaciones en el ámbito de la ética, el derecho y en los debates en torno a los procesos de secularización religiosa de las sociedades modernas. Lo original y novedoso de esta obra es que no se contenta con esta exposición del pensamiento de Habermas y amplía la mirada tanto al contexto teórico anterior en el que intervino y en cuyo marco se constituyó el pensamiento de Habermas como a las influencias que ha ejercido este pensamiento en las últimas décadas en el ámbito de la filosofía social a nivel internacional. De esta manera, el primer capítulo contextualiza el pensamiento de Habermas en el marco tanto del proyecto de teoría crítica de la sociedad de Marx como de la posterior teoría crítica de Horkheimer y Marcuse. El lector encuentra aquí una sintética y bien sustentada exposición de los planteamientos de estos pensadores de cara a la adecuada introducción del significado y alcance de la teoría crítica de la sociedad formulada por Habermas. Por su parte, el quinto y último capítulo de la obra avanza más allá de Habermas para presentar los planteamientos de relevantes pensadores actuales que han desarrollado sus propuestas sobre la base del pensamiento de

este autor. Ortega muestra cómo toda una serie de filósofos sociales y morales actuales, como Axel Honneth, Hartmut Rosa, Adela Cortina, Rainer Forst y Rahel Jaeggi han articulado sus respectivos proyectos teóricos a partir de una discusión con Habermas que ha adoptado la forma de un pensar con Habermas más allá de Habermas.

Los méritos del libro son indiscutibles y hacen su lectura obligatoria para los que trabajamos en el ámbito de la filosofía social y para los estudiantes que quieran un acceso riguroso y accesible al pensamiento de Habermas. El libro tiene también la virtud de generar discusión, pues en su exposición de Habermas pretende asumir una posición nada simplista, en la que conviven de manera tensa la defensa de lo que se consideran aportaciones decisivas de la obra de Habermas y la crítica respecto a determinados aspectos de su pensamiento. En este punto quisiera realizar una contribución a la discusión sobre el pensamiento de Habermas a la que Ortega nos invita con su obra y ello con la motivación de continuar con un diálogo productivo con el propio Ortega a partir de lo aprendido en la lectura de su importante obra.

En primer lugar, yo diría que no resulta convincente el esquema interpretativo de Habermas que ubica a Horkheimer y Adorno en una concepción aporética de la razón, que les llevaría a fundar la crítica de la razón «más allá del concepto». Es esta interpretación lo que posibilita a Habermas establecer el debate con ellos en términos de una confrontación entre una concepción de la razón inscrita en una periclitada filosofía del sujeto y el novedoso y prometedor paradigma de la intersubjetividad comunicativa. Por mi parte, plantearía una hipótesis hermenéutica alternativa a esta y más caritativa. Se podría sostener que Horkheimer transitó desde una concepción *materialista* de la razón, implícita en sus textos de la década de 1930 (rastreado también en los textos de Marcuse desde 1934 hasta *Razón y revolución* inclusive), hacia una concepción *dialéctica* de la razón, inducida por Adorno y plasmada de manera tentativa en *Dialéctica de la Ilustración*. Significativamente, ambas concepciones de la razón estarían presentes en *El hombre unidimensional* de Marcuse. En efecto, la concepción de la razón como arte al servicio de la vida, tomada de Whitehead, constituye el remanente de la concepción materialista de la razón que Horkheimer esbozó en la década de 1930. Y el afrontamiento de la racionalidad tecnológica en esa obra por parte de Marcuse adopta claramente la forma de una explicitación de su particular dialéctica propia, que pone las bases

para la cancelación del momento de dominación inscrito en tal racionalidad.

En el Adorno posterior se mantiene una concepción dialéctica de la razón (naturalmente, desde la particular concepción de la dialéctica de este pensador), como se pone de manifiesto de manera clara en su relevante artículo “Progreso”, de 1962, y, de manera más críptica, en su *Dialéctica negativa*. De modo que en Adorno no se produciría una apelación, sin mediación, a la mimesis como algo normativo, yendo de esta forma más allá del concepto y de la propia razón. Entiendo que para Adorno no hay un más allá del concepto para la labor filosófica. Tal como sostuvo Hegel, y Adorno lo asume, la filosofía se mueve siempre en el ámbito del concepto. Este define sus límites. La remisión presuntamente inmediata a un más allá del concepto para encontrar un fundamento normativo fuera de la razón sería para Adorno abiertamente no-filosófica. Creo que la interpretación de Habermas y de su discípulo Albrecht Wellmer yerra por completo en este punto.

Respecto a la teoría de la sociedad de Habermas, expuesta por Ortega de un modo detallado, riguroso y adoptando ante ella un posicionamiento crítico (algo que le honra, pues no es nada habitual entre los intérpretes de cualquier pensador), yo daría una vuelta de tuerca más a la crítica de Ortega a la distinción habermasiana entre sistemas y mundo de la vida. Yo diría que en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas no denuncia la diferenciación de los subsistemas sociales (la economía de mercado y la administración estatal) producida en la modernidad, pues considera que tal diferenciación es inevitable y necesaria para la reproducción material de sociedades complejas como la moderna, sino el patrón selectivo de modernización social que ha seguido tal diferenciación, que ha conducido a la colonización del mundo de la vida por los subsistemas. Este patrón selectivo que ha seguido la modernización efectivamente acontecida arraiga en el carácter de clase (el carácter capitalista) que ha marcado de hecho el proceso de modernización, en el que la clase capitalista se habría apoyado en el proceso de diferenciación sistémica de la economía de mercado para defender sus intereses contra sus enemigos de clase. Habermas pone de manifiesto que el proceso de racionalización social efectivamente acontecido, al conllevar la colonización del mundo de la vida por los subsistemas, socava el mecanismo de integración social de los sujetos que se lleva a cabo en el mundo de la vida a través de la acción comunicativa y que es fundamental para la vida social. La colonización conduciría, de este modo, a un problema que afectaría a los fundamentos de

la vida social, con lo cual se pone en peligro a la sociedad como tal. De aquí derivó una tesis interpretativa que sé que Ortega no comparte, pero que planteo como parte de una discusión no tanto con su interpretación de este pensador sino con el propio Habermas y su autocomprensión teórica: considero que el fundamento de la crítica habermasiana a la colonización es, de hecho, de tipo *funcionalista*: se critica la colonización no porque sea inmoral o injusta o antidemocrática, sino porque pone en peligro la adecuada reproducción de la vida social al socavar el proceso, fundamental, de integración social efectuado a través de la acción comunicativa.

El procedimiento de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* podría sintetizarse así: en el volumen primero expone su teoría de la racionalidad comunicativa (y de la acción comunicativa) siguiendo el procedimiento de la reconstrucción racional, es decir, explicitándola a partir de las competencias, comportamientos y saberes no reflexivos efectivos en la práctica lingüística de los sujetos en su vida cotidiana. Este concepto de racionalidad (y de acción) va a ser mostrado como decisivo para el mundo de la vida y para los procesos de integración social, fundamentales para la reproducción de la sociedad.

El siguiente paso, en el volumen segundo, es mostrar que el proceso de modernización realmente acaecido en Occidente ha conducido a un socavamiento de la acción comunicativa en el mundo de la vida moderno, produciendo consecuentemente graves problemas en la reproducción de la sociedad. Aquí Habermas aplica la teoría de la evolución social que forjó en la década de los setenta como director de Max Planck Institut, que incluye importantes componentes de la teoría de sistemas. Con este repertorio teórico, Habermas muestra la necesidad histórica y civilizatoria del proceso de diferenciación sistémica y diagnostica el problema fundamental de las sociedades modernas: la extralimitación de los subsistemas sociales modernos más allá de los límites que les corresponden y su invasión del mundo de la vida.

Se puede sostener que el concepto de racionalidad comunicativa (y el de acción comunicativa), ganado siguiendo el enfoque y procedimiento de la reconstrucción racional, aporta la explicitación de una facultad humana que posibilita la coordinación de la acción mediante el acuerdo y la resolución de conflictos sobre la base de la apelación a las pretensiones de validez del discurso. Ello va a permitir calificar aquel mundo de la vida en el que se efectúa una diferenciación y explicitación de los componentes de tal racionalidad (que es lo que posibilita que la acción comunicativa se

instituya en el medio de resolución de conflictos y, en definitiva, de coordinación de la acción en el mundo de la vida en sustitución de instancias como la tradición o la autoridad) como un mundo de la vida racionalizado y, en consecuencia, como constituyendo un progreso respecto a los mundos de vida premodernos. Aportaría, pues, el criterio normativo para evaluar los diversos mundos de la vida históricos, estableciendo el baremo que permite determinar un progreso entre los diversos mundos de la vida históricamente existidos (hasta culminar en el racionalizado mundo de la vida moderno). Sustenta así una teoría de la evolución social capaz de establecer etapas, fases, progresos de la racionalización social y cultural. De manera que, en su diagnóstico de la colonización del mundo de la vida por los subsistemas a partir de la aplicación de esta teoría de la evolución social, lo que Habermas constata es que la colonización del mundo de la vida por los subsistemas pone en peligro al mundo de la vida racionalizado. Pero Habermas no sostiene que ello sea repudiable porque la sustitución de la acción comunicativa por el empleo del dinero y el poder que la colonización implica sea moralmente problemática o injusta o antidemocrática. Considera que es, en cambio, *socialmente* problemática, porque genera un *problema funcional*, dado que amenaza el buen funcionamiento de la sociedad, la adecuada reproducción social, al mermar su fundamento: la integración social a través de la acción comunicativa.

El diagnóstico crítico de la sociedad moderna de Habermas no efectuaría por tanto una crítica normativa, es decir, sostenida en principios presentados como normativos y arraigados en la racionalidad y en la acción comunicativa, como podría ser el principio de la autodeterminación democrática. Una crítica de este tipo sostendría que la raíz de la patología social moderna es que la diferenciación sistémica da lugar a ámbitos de acción no sometidos al poder de autodeterminación democrática de la sociedad y en virtud de la validez de ese principio reclamaría el sometimiento de tales ámbitos de acción a la racionalidad y a la acción comunicativas. La posición de Habermas no es esta. El diagnóstico de Habermas más bien pone de manifiesto un problema de tipo funcional en las sociedades modernas generado por el patrón de modernización efectivamente realizado dentro de las sociedades capitalistas, que ha llevado a que los subsistemas económico y administrativo estatal trasciendan los límites sociales que les corresponden e invadan y colonicen el mundo de la vida. De ahí que la solución que propone Habermas no sea el sometimiento de los ámbitos sociales diferenciados

(sobre todo, la economía de mercado) a la acción orientada al entendimiento (pues, piensa Habermas, ello tendría consecuencias disfuncionales para la reproducción material de la sociedad), sino el establecimiento (siempre provisional y frágil) por parte del gobierno político democrático, mediante el instrumento del derecho, de los límites adecuados entre los subsistemas sociales y el mundo de la vida, que es lo que posibilitará la reproducción adecuada en términos funcionales tanto de los subsistemas como del mundo de la vida y, en consecuencia, de la sociedad en su conjunto. Esta interpretación de Habermas, que se reconoce como una intervención evidentemente discutible en una discusión siempre abierta, implica una confrontación con su pensamiento inducida no solo por motivos teóricos. Aquí hay importantes cuestiones políticas en juego, que son las que definen propiamente el asunto de la discusión.

Podemos concluir diciendo que, además de su capacidad para generar interés y un fructífero

diálogo sobre la obra de Habermas, el libro de Ortega ofrece una impresionante panorámica no solo sobre la obra y la producción teórica de este pensador, sino sobre la filosofía social crítica desde Marx hasta Honneth y Rosa, con un enorme nivel de competencia y de conocimiento de los autores de los que se ocupa (hay que subrayar especialmente el valioso apartado que Ortega dedica al proceso de pensar con Habermas más allá de Habermas mediante el que Adela Cortina ha dado forma a su proyecto teórico-filosófico propio). Estamos ante el caso de un libro que, si se hubiera editado, por ejemplo, en los Estados Unidos por un autor norteamericano, se convertiría de inmediato en obra de referencia a nivel internacional. Como hispanohablantes, tenemos la fortuna de disponer en nuestro idioma de una obra como esta, enormemente útil, que supone un avance indiscutible en los estudios sobre Habermas y coloca el listón muy alto para las futuras investigaciones sobre este pensador.