

Democracia deliberativa y comunicación libre La Escuela de Frankfurt y los desafíos de nuestro tiempo

H.C.F. MANSILLA*

pp. 119-130

La necesidad del pensamiento crítico y la búsqueda de soportes conceptuales

Se hace cada vez más dificultosa una orientación adecuada en un mundo extraordinariamente complejo e insolidario,¹ como es la vida social en las primeras décadas del siglo XXI. En una perspectiva histórica de muy largo aliento podemos detectar además algunos problemas relativamente nuevos, como: la contaminación de las grandes urbes, la destrucción de los bosques tropicales y las aspiraciones masivas e imperativas de desarrollo económico y bienestar individual. Estas últimas nos muestran el meollo del asunto, que es probablemente insoluble según los conocimientos y los valores de nuestro tiempo: son fenómenos que implican un desarrollo y un crecimiento ilimitados en un mundo finito y, en el fondo, muy pequeño. Algo similar sucede con los anhelos de participación democrática más amplia en los asuntos públicos, pues estos últimos están determinados, a su vez, en proporción siempre mayor por los avances científicos y tecnológicos, que son realmente comprensibles sólo para pequeñas minorías de especialistas, particularmente en lo que se refiere a sus efectos a largo plazo.

En los campos cultural y político observamos paradojas similares. La notable expansión masiva de la opinión pública a partir del siglo XX debe convivir, por ejemplo, con una realidad contemporánea que crea de modo constante nuevas formas y mecanismos sutiles de manipulación de ideas e imágenes. Estas «creaciones», que dificultan precisamente los flujos libres de información y las posibilidades de discusión seria y pública de los problemas, se basan en el progreso tecnológico y tienen como fin el control de las expresiones ciudadanas, la intransparencia de la comunicación y hasta la distorsión del lenguaje.² Aunque sería una crasa exageración pensar que ya estamos en medio de un universo orwelliano con

* Científico social. Doctor en Filosofía. Miembro de Número de la Academia de Ciencias de Bolivia

Correo-e: hcf_mansilla@yahoo.com

¹ Cf. Hauke Brunkhorst, *Globale Solidarität. Inklusionsprobleme der modernen Gesellschaft* (Solidaridad global. Problemas de inclusión de la sociedad moderna), en Lutz Wingert y Klaus Günther, comps., *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas* (El carácter público de la razón y la razón de la opinión pública. En homenaje a Jürgen Habermas), Frankfurt, Suhrkamp, 2001, pp. 605-626.

² Cf. el brillante texto de Jürgen Habermas, *Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren* (La idea kantiana de la paz eterna – con la distancia histórica de 200 años), en J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del Otro. Estudios en teoría política), Frankfurt, Suhrkamp, 1999, pp. 192-236, aquí p. 204.

una supervisión totalitaria de nuestras principales actividades y hasta de nuestros sueños —idea que no ha sido extraña a las concepciones fundamentales de la Escuela de Frankfurt en sus primeras décadas—, no hay que descartar la posibilidad de que la manipulación del pensamiento y de los anhelos sucede hoy invocando la democratización del derecho a la libre expresión y en nombre del avance científico.

La inflación actual de los derechos humanos representa un problema similar: por razones de su inmenso prestigio político y filosófico, la expansión e imposición de *intereses* grupales y sectoriales ocurre hoy bajo el manto de una ideología muy eficaz que dice luchar por *derechos* que tendrían la misma dignidad ontológica e irrenunciable de los grandes enunciados universalistas de los derechos humanos «clásicos». ³ Esta constelación se puede detectar también en numerosos movimientos de protesta, que usando tácticas de gran efectividad masiva y una hábil autoestilización (muy adecuada a los medios modernos de comunicación), persiguen con mucho éxito la defensa de intereses particulares convencionales como si fuesen objetivos generales irreprochables. ⁴

Esta situación global se manifiesta de manera dramática en otra esfera de las actividades humanas. Como ha señalado Mario Vargas Llosa, la difusión de una nueva cultura planetaria de tinte *pseudo*-democrático no ha contribuido a la conformación de personalidades individuales fuertes y autónomas, capaces de emitir juicios valorativos por sí mismas, y más bien las ha privado de «lucidez y libre albedrío». ⁵ También en el Tercer Mundo la «industria de la cultura», como la denominó tempranamente la Escuela de Frankfurt, ha generado una dilatada sociedad gregaria, colectivista y acondicionada según los impulsos dictados desde arriba. En nombre de lo democrático y popular se divulga un modelo civilizatorio que no es una genuina alternativa *diferente* con respecto a la antigua cultura elitaria, sino un «mero pasatiempo popular», constituido por productos «exitosos y efímeros», fabricados para ser «consumidos al instante y desaparecer». ⁶ Como lo vislumbró Erich Fromm al estudiar la cultura política de regímenes autoritarios y totalitarios, los seres humanos del presente —y, por supuesto, los jóvenes— quieren escapar del miedo que les causa el tener que tomar decisiones pensadas racionalmente, por pequeñas que sean, y prefieren en cambio la

³ Cf. Jürgen Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte* (El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos), en J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay* (Sobre la constitución europea. Un ensayo), Frankfurt, Suhrkamp, 2011, pp. 13-38; Jürgen Habermas, *Rawls' politischer Liberalismus* (El liberalismo político de Rawls), en J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt, Suhrkamp, 2012, pp. 277-307, especialmente pp. 304-307.

⁴ Cf. Axel Honneth, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser* (Redistribución como reconocimiento. Una réplica a Nancy Fraser), en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (¿Redistribución o reconocimiento? Una controversia político-filosófica), Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 129-224, especialmente pp. 191-193.

⁵ Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguara, 2012, p. 28; cf. también pp. 29-34, 41, 56.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

inmersión en rituales y espectáculos que conducen, aunque sea temporalmente, al ansiado olvido de sí mismos.⁷

Estos dilemas son parcialmente incómodos porque están situados fuera de la corrección política de nuestro tiempo. Por ello resultan particularmente atractivos para la reflexión crítica. La producción de la Escuela de Frankfurt tiene en general un carácter muy general y abstracto, pero nos puede brindar luces frente a estas cuestiones molestas a causa de su calidad y penetración analíticas. Necesitamos —como siempre— el auxilio de una moral social y política que corresponda a los tiempos actuales, superando la decadencia en que ha caído hoy en día esta disciplina. Como dice Jürgen Habermas siguiendo a Theodor W. Adorno, la ética es ahora una «ciencia triste», que a lo sumo se puede expresar en aforismos.⁸ La tristeza que parece envolver la esfera intelectual-conceptual de la moral tiene que ver directamente con una de las victorias más notables de nuestro mundo moderno: los éxitos indudables de la racionalidad instrumental en casi todos los terrenos de la vida social. Estos éxitos hacen superflua casi toda reflexión ética frente a la posibilidad de soluciones técnicas.⁹

Desde fines del siglo XVIII, y de manera acentuada desde la segunda mitad del XX, vivimos una progresiva racionalización del *mundo de la vida* (según el término popularizado por Habermas¹⁰), que ha significado un sometimiento de esta esfera a los imperativos de la razón instrumental. Sin embargo y por razones de equidad, no hay que pasar por alto los aspectos razonables de este proceso: el mundo de la vida pierde sus certezas dogmáticas, los procedimientos científicos ganan en aceptación y reconocimiento, las normas profesionales se imponen en numerosos campos sociales y la acción política tiene que justificarse mediante procesos democráticos y ante públicos que ya no admiten certidumbres santificadas por la tradición. Potenciales de racionalidad se despliegan en varios terrenos, desde la intercomunicación de los ciudadanos entre sí hasta el cuestionamiento permanente de las tradiciones y los valores de orientación. Entre los logros positivos se hallan también la expansión de los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el surgimiento de un pensamiento científico autorreflexivo y autocrítico. La evaporación de las certezas normativas y religiosas significa, empero, que el orden plenamente moderno depende exclusivamente de reglas y

⁷ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2006 (con un instructivo prefacio de Gino Germani).

⁸ Jürgen Habermas, *Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem «richtigen Leben»?* (Abstinencia fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la pregunta sobre la «vida correcta»?), en J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (El futuro de la naturaleza humana. ¿En camino a una eugenesia liberal?), Frankfurt, Suhrkamp, 2005, pp. 11-33, aquí p. 11; cf. también Jürgen Habermas, *Das «gute Leben» eine «abscheuliche Phrase»* (La «buena vida», una «frase abominable»), en J. Habermas, *Nachmetaphysisches...*, ob. cit. (nota 3), pp. 257-276.

⁹ Cf. una opinión divergente de gran relevancia: Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (Moral como precio de la modernidad. Un ensayo sobre ciencia, técnica y medio ambiente), Frankfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 12, 93-99.

¹⁰ Cf. Wolfgang Detel, *System und Lebenswelt bei Habermas* (Sistema y mundo de la vida en Habermas), en Stefan Müller-Doohm, comp., *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit «Erkenntnis und Interesse»* (El interés de la razón. Miradas retrospectivas a la obra de Jürgen Habermas desde «Conocimiento e interés»), Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 175-197.

procedimientos formales para la fundamentación de normas sociales; estas últimas tienen una vigencia aleatoria y a veces efímera. Para la formación de las identidades personales aparecen varios retos, entre ellos el tener que conducir la propia vida de acuerdo a procedimientos altamente abstractos y según valores cambiantes, es decir: con muy pocos puntos sólidos de apoyo. En la modernidad se puede constatar que la comunicación con los otros y la comprensión de sus puntos de vista exigen costes elevados y una notable inversión de tiempo, pues el riesgo del disenso también aumenta.¹¹

Por otra parte el *sistema*, como contraparte del mundo de la vida, gana notablemente en racionalidad, ante todo sus elementos centrales, la economía (la producción de bienes y servicios) y la administración. Max Weber ya había analizado brillantemente la evolución racional-instrumental de la burocracia y vislumbrado sus terribles consecuencias. El mundo de la vida es colonizado por los efectos avasalladores de la racionalización de los sistemas. Entre ellos se pueden mencionar el empobrecimiento y la mecanización de la praxis cotidiana de la comunicación, la creciente sensación de pérdida del sentido de la existencia, tanto individual como colectivamente, la anomia social y política y el aumento de fenómenos de patología colectiva. Por ello, diversos modelos de racionalidad restringida —como la instrumental que analiza la adecuación de un medio con respecto a una meta que no es sometida a crítica— serían insuficientes.

Los dos representantes contemporáneos más conocidos de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y Axel Honneth, han realizado importantes aportes para esclarecer dos temáticas que son indispensables para comprender los desafíos de nuestro tiempo: la fundamentación de la democracia deliberativa y el plano de la comunicación social. Ambos pensadores no se han referido nunca al Tercer Mundo, pero dos argumentos nos permiten pensar que sus teorías contienen también una clara relevancia para la situación actual de Asia, África y América Latina. 1) La unidad antropológica básica de la humanidad, la comunidad de metas normativas últimas de desarrollo y la similitud de sueños y anhelos, y asimismo de prejuicios y aversiones, parecen sobreponerse a todas las diferencias y disparidades que uno puede detectar en un mundo pequeño y fuertemente interconectado como es el nuestro. 2) La calidad académica de estos autores, el carácter abstracto y universalista de sus reflexiones y su amplia recepción en los más variados ámbitos geográficos parecen señalar una vigencia dilatada y bienvenida de sus obras. Ante este contexto, la designación habitual y despectiva de eurocentrismo revela una cierta mezquindad y, sobre todo, el propósito de impedir un análisis profundo de aquellas sociedades concebidas en una distancia irrealista con respecto al modelo civilizatorio occidental.

¹¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen* (El discurso filosófico de la modernidad. 12 lecciones), Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 399-405.

Estudiando la constelación actual del Tercer Mundo, especialmente una gran porción del ámbito islámico, la región subsahariana del África y el área andina de América Latina, podemos tener una cierta visión de sus carencias –por supuesto no la única relevante– si observamos esos factores deficitarios a la luz de los criterios normativos que han elaborado Habermas y Honneth para los terrenos mencionados del orden democrático y de la comunicación social. Esta perspectiva puede ser calificada de eurocéntrica y, por lo tanto, como inadecuada para entender las especificidades del Tercer Mundo, pero el énfasis posmodernista en la diferencia conlleva *también* una intención apologética: la censura del eurocentrismo tiende a veces a autoinmunizar a estas regiones, culturas e historias contra toda crítica, a encubrir sus aspectos autoritarios y finalmente a desprestigiar la tradición humanista de Occidente (como una mera manifestación civilizatoria entre muchas otras). Las doctrinas de la incomparabilidad e inconmensurabilidad de las culturas extraeuropeas exhiben características conservadoras al dificultar y menospreciar todo estudio crítico de las rutinas y convenciones, que en tanto valores profundos y obvios de orientación, conforman elementos centrales de lo que se puede llamar, de modo impreciso, la identidad colectiva en muchos países del Tercer Mundo. Los esfuerzos de la comparatística supranacional siguen siendo indispensables. Lo que se puede aprender de Europa, de acuerdo con Habermas, pertenece a un ámbito general humanista que está muy lejos de un imperialismo cultural. Después de centenarios antagonismos, algunos de ellos muy duros, se puede percibir, por ejemplo, cómo se dialoga desde las diferencias, cómo se institucionalizan las contradicciones y cómo pueden ser estabilizadas las tensiones. El reconocimiento recíproco de las diferencias puede devenir el rasgo de una identidad común. No prevalece en la opinión pública un optimismo dogmático frente al progreso técnico; los ciudadanos son crecientemente sensibles con respecto a las paradojas del progreso. La desconfianza frente al derecho del más fuerte se complementa con una orientación favorable a la paz con base en las experiencias históricas de inmensas pérdidas y daños.¹²

Ningún enfoque teórico es del todo convincente. Pero hay algunos que han demostrado ser relativamente mejores que otros. Dicho con palabras sencillas: Stefan Müller-Doohm asevera que el camino crítico está todavía abierto. La teoría política que corresponde a esta opción no tiene y no debe poseer un carácter definitivo o cerrado en sí mismo, sino que se asemeja más bien a una inclinación falibilista, que está dispuesta a considerar seriamente todas las objeciones que se le formulen.¹³ Esta posición está basada en Immanuel Kant y en la Escuela de Frankfurt. La autorreflexión permanente acerca de los conocimientos adquiridos y

¹² Jürgen Habermas, *Der gespaltene Westen* (El Occidente escindido), Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 48-52.

¹³ Cf. el instructivo ensayo de Stefan Müller-Doohm, *Kritik in kritischen Theorien. Oder: Wie kritisches Denken selbst zu rechtfertigen sei* (La crítica en teorías críticas. O: Cómo se puede justificar el propio pensamiento crítico), en Stefan Müller-Doohm (comp.), ob. cit. (nota 10), pp. 71-106, especialmente p. 71, 97.

las conclusiones alcanzadas tiene lugar mediante un procedimiento discursivo-argumentativo, controlado por una discusión abierta y pública. Ante las amenazas y los desafíos de nuestro tiempo, este enfoque debe estar en la posibilidad de emitir juicios valorativos y opciones normativas bien fundamentadas. Ante los retos de nuestra era, incluyendo los derivados de la dimensión ecológica, necesitamos un enfoque crítico que combine los conocimientos más sólidos en ciencias sociales e históricas con un impulso ético y estético, como lo postuló Habermas.¹⁴

La fundamentación de la democracia deliberativa

La Escuela de Frankfurt no ha generado obras en ciencias políticas (si exceptuamos *Behemoth*, de Franz Neumann,¹⁵ en la primera etapa de esta corriente) y menos aun estudios sobre el Tercer Mundo.¹⁶ Pero podemos rescatar fragmentos de esta tendencia teórica para comprender mejor el mundo actual. Las reflexiones de esta escuela –anticipadas por Max Weber– nos permiten comprender que el énfasis en la diferencia, como lo practican dogmáticamente las doctrinas posmodernistas y relativistas, y la negación absolutista de todos los logros del racionalismo occidental, no son posiciones neutrales e inocentes con respecto a la conformación de una sociedad democrática y pluralista, sino que constituyen a menudo una apología de diversos modelos autoritarios. Hay que analizar entonces los factores genuinamente progresistas que posibilitaron una sociedad civil de tipo occidental, la cual no constituye *per se* un modelo para la propagación del imperialismo cultural y político. Con el énfasis de una provocación pedagógica para contrarrestar la corrección política de nuestro tiempo, se puede decir que la gran herencia occidental –que todos los pueblos del mundo harían bien en adoptar– es aquel orden social donde se juntan tres características: el mercado abierto (o sea: el libre intercambio de mercancías), el foro institucionalizado (conocer todo lo posible y conciliar ideas e intereses) y el teatro consolidado (el ejercicio de una opinión pública más o menos crítica en el terreno de la cultura con la posibilidad de la formación de valores éticos universalistas). Esta conjunción de rasgos distintivos no se ha dado en modelos civilizatorios no occidentales, por lo menos no en la proporción e intensidad que se requiere para hacer surgir los fenómenos positivos usualmente asociados a la modernidad institucional-política.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Explicaciones sobre la ética discursiva), Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 119-226, aquí p. 226.

¹⁵ Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE 1983; cf. también los ensayos: Franz Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat* (El Estado democrático y el autoritario), Frankfurt, EVA, 1967; cf. Pablo López Álvarez, *Behemoth o la Ilustración devastada*, en: *DAIMON. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 2010, suplemento 3, pp. 207-214, Murcia.

¹⁶ Esto no ha impedido que numerosos autores del Tercer Mundo hayan sido inspirados por los lineamientos de la Escuela de Frankfurt. Sobre esta temática cf. Martin Traine, «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen». *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika* («La nostalgia por lo totalmente Otro». La escuela de Frankfurt y América Latina), Aquisgrán, Augustinus/ Concordia, 1994.

Según Habermas los tres elementos institucionales de las democracias modernas son la autonomía privada de los ciudadanos (que tienen el derecho a conducir una vida determinada por ellos mismos), la ciudadanía democrática (la inclusión equitativa de ciudadanos libres e iguales en la comunidad política) y un espacio independiente de opinión pública (la conformación de voluntades políticas que vinculan el Estado con la sociedad civil). A ello corresponde la separación entre la administración estatal y la economía capitalista.¹⁷ Este autor agrega una lista de carácter normativo que incluye los siguientes factores: un sistema de libertades básicas; el acceso a un sistema judicial independiente; los derechos de asociación, participación y comunicación; elecciones periódicas bajo la premisa de un derecho electoral incluyente e igualitario; la competencia entre diversos partidos y plataformas políticas; y la separación entre el Estado que dirige las grandes opciones públicas con respecto al sector económico de la sociedad.¹⁸ El espacio público de opinión es el suelo de resonancia para hallar dilemas que atañen a toda la sociedad y su posible solución; él filtra la pluralidad caótica y enorme de opiniones y las convierte en temas de relevancia general, las que, a su vez, son irradiadas sobre el público y, por otra parte, son enviadas a los cuerpos colegiados que toman decisiones. El modelo deliberativo fomenta la circulación libre de opiniones públicas conformando una presión racionalizadora que mejora la calidad de las decisiones políticas.

Pero este paradigma de democracia moderna funciona adecuadamente si hay un incremento sostenido de las funciones cognitivas e informativas de los ciudadanos, las que, se presume, asegurarían una conformación razonable de voluntades y opiniones. En palabras simples: este modelo presupone un nivel relativamente elevado de educación popular y un interés creciente de la ciudadanía en asuntos públicos, en los fundamentos histórico-culturales de los mismos y en el contexto internacional. Sólo esta suma de factores garantizaría procesos electorales, por un lado, y una toma de decisiones, por otro, de acuerdo a las necesidades de nuestra época. Se trata, en el fondo, de la reconstrucción idealista de la *polis* griega clásica, adaptada a las circunstancias de la época contemporánea. En forma realista se puede afirmar, sin embargo, que el *ethos* político correspondiente no se da fácilmente en sociedades de tradición persistentemente autoritaria; en muchas de ellas se considera a menudo esta suma de valores de orientación como algo extraño a sus legados culturales más estimados y a sus convicciones más profundas. Por otra parte, como señala Axel Honneth apoyándose en G.W.F. Hegel, ningún contexto socio-histórico puede garantizar que sus ciudadanos tomen de manera permanente decisiones racionales ni que estos se comporten a la altura de su nivel educativo y cultural.¹⁹ La historia universal parece mostrar

¹⁷ Jürgen Habermas, *Ach Europa. Kleine politische Schriften XI* (Ay Europa. Escritos políticos breves XI), Frankfurt, Suhrkamp, 2008, p. 140.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹⁹ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (El sufrimiento por indeterminación. Una reactualización de la filosofía hegeliana del derecho), Stuttgart, Reclam, 2001, pp. 67-68.

más bien que la magna tesis de la filosofía idealista, el organizar el mundo del Hombre según criterios de la razón, tiende a fracasar, lo que hace muy precarios los cimientos de las teorías y las visiones de Hegel, Marx y las escuelas sucesorias. La fundamentación de la democracia deliberativa queda, por consiguiente, en el aire o a la deriva y, en todo caso, alejada de las corrientes intelectuales de las últimas décadas, que ya no presuponen la unidad de la razón a nivel planetario ni la necesidad de un enfoque basado en la racionalidad occidental como obligatorio para todas las culturas del mundo. En un tiempo signado por la diversidad de modelos civilizatorios, por la multiplicidad de los juegos lingüísticos, por el fin de los «grandes relatos», por la dilución de la idea de la emancipación humana y, sobre todo, por el carácter irreductiblemente antagonista de todo lo político, la teoría habermasiana de la democracia deliberativa y, en general, las concepciones de la Escuela de Frankfurt adquieren el aire de lo anacrónico e impracticable.²⁰

En este contexto es conveniente mencionar que el respeto estricto a los procedimientos democráticos, la corrección en las elecciones, la continuidad de las instituciones del Estado de derecho y hasta el «patriotismo constitucional» (Habermas) no son probablemente suficientes para configurar un orden razonable. Como sostiene Honneth, hace falta también una constelación formada por la solidaridad, el reconocimiento y el amor —es decir: por valores y normativas premodernas, típicas de la vida comunitaria— para asegurar una participación efectiva en la vida pública.²¹ Pero aun así; es decir: considerando las objeciones de posmodernistas y comunitaristas, la concepción de Habermas sobre la democracia deliberativa nos sirve para ganar algunas ideas regulativas, con las cuales se puede analizar la realidad cotidiana de la esfera política. En todo caso, siempre hay una ganancia teórica al comparar *ex negativo* la praxis diaria del campo político-institucional en el Tercer Mundo con las normativas elaboradas por este gran pensador. Puede ser que el núcleo de la teoría habermasiana sea relativamente simple: la búsqueda de la verdad por medio del principio de la discusión exenta de constricciones, con énfasis en la *búsqueda*.²² El uso de un discurso racional, es decir, fundamentado argumentativamente, intenta evitar las coacciones que históricamente se han convertido en superfluas, disolver las formas dogmáticas de vida y eliminar las estructuras que impiden sistemáticamente una comunicación libre. Este designio, que proviene ciertamente de la Ilustración, mantiene su vigencia en medio de la

²⁰ Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (Sobre lo político. Contra la ilusión cosmopolita), Frankfurt, Suhrkamp 2007, pp. 108-110. Cf. también Axel Honneth, *Gerechtigkeit im Vollzug* (Justicia en la realización), en A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Las patologías de la razón. Historia y presente de la Teoría Crítica), Frankfurt, Suhrkamp, 2007, pp. 93-11, aquí p. 97; Axel Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* (Una patología social de la razón. Sobre la herencia intelectual de la Teoría Crítica), en *ibid.*, pp. 28-56, aquí p. 29.

²¹ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales), Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 65-68, 73, 278-279.

²² Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas*, Frankfurt, Suhrkamp 2008, pp. 7-8.

diversidad liminar de los modelos civilizatorios, la multiplicidad de los juegos lingüísticos y el agotamiento de los «grandes relatos», pues, hasta hoy, no existe otro modo *pacífico* de comunicación entre individuos y grupos que no sea el entendimiento argumentativo. Puede ser que las diferencias resulten irreconciliables y que lo político adquiera una índole antagonista muy marcada, pero para evitar la guerra abierta se requiere de una voluntad de comprensión de lo otro que se manifiesta mediante el discurso racional. La alternativa —la concepción del mundo bajo el esquema simplista de amigo/enemigo— corresponde a un nivel civilizatorio subcomplejo que probablemente ya ha sido superado, aunque esta aseveración tiene necesariamente el carácter de una hipótesis precaria. Contra las concepciones comunitaristas se puede afirmar que toda praxis sociopolítica, concertada entre sujetos que de alguna manera anhelan una mejoría de su situación, funciona mucho mejor si está basada en una comprensión racional de la problemática específica, y no sólo en vínculos afectivos o en sentimientos de pertenecer a una comunidad primaria. Y esta comprensión racional configura claramente un elemento general que puede englobar las diferencias, por más alejadas que estén unas de otras. Las corrientes posmodernistas se oponen a este último punto a causa de una exacerbación de lo que distingue una identidad social de otra, dejando de lado dogmáticamente los factores de similitud y vinculación. Estas tendencias se inclinan a percibir la historia universal y particularmente la modernidad occidental como un proceso unilateral, plano y consagrado exclusivamente a la expansión de la racionalidad instrumental, dejando de lado los progresos institucionales, morales y culturales que también se han dado en la historia de la humanidad y en Europa Occidental.²³

El plano de la comunicación social

El núcleo teórico de la Escuela de Frankfurt en su totalidad puede ser descrito someramente como la búsqueda y la afirmación de un *interés emancipatorio*, que obliga a criticar todo modelo y ejercicio de poder que no pueda ser calificado de racional. Axel Honneth adelantó la interesante tesis de que a comienzos del siglo XXI ya no se puede atribuir el interés emancipatorio a una clase o a un grupo social definido por categorías económicas o productivas.²⁴ Este se ha transformado en un problema relativamente individual, pues el paradigma de la constitución social habría pasado de la esfera de la producción a aquella de la comunicación. Las condiciones y los contextos de la comunicación social son los factores que hoy limitan,

²³ Axel Honneth, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition* (Teoría crítica. Del centro a la periferia de una tradición intelectual), en A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (El mundo desgarrado de lo social. Ensayos social-filosóficos), Frankfurt, Suhrkamp, 1999, pp. 25-72, aquí pp. 37-38; Axel Honneth, *Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne* (Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad), en *ibid.*, pp. 73-92, aquí p. 85.

²⁴ Axel Honneth, *Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie* (La dinámica social del desprecio. Sobre la determinación del espacio de una teoría crítica de la sociedad), en A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo Otro de la justicia. Ensayos sobre filosofía de la praxis), Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 88-109, especialmente p. 96.

y a menudo imposibilitan, el potencial emancipatorio del entendimiento intersubjetivo. Lo patológico de la realidad sería el predominio de la razón instrumental sobre todas las otras formas de organización social: la colonización del mundo de la vida por los sistemas (y los requerimientos) de la economía y la burocracia. Y esto sería percibido básicamente a través de las vulneraciones que los individuos perciben en su afán de desarrollo incluyente. El interés por el conocimiento emancipatorio estaría localizado en el lenguaje mismo, cuya estructura representaría para nosotros la mayoría de edad, es decir, la posibilidad de articular libre y racionalmente nuestros anhelos. No hay duda de que esta concepción tiene un fuerte tinte idealista, vinculado a las tradiciones clásicas del pensamiento occidental, por más que Habermas haya expresado un firme desapego con respecto a la filosofía de la consciencia.

Siguiendo el llamado giro lingüístico de las ciencias sociales en las últimas décadas, Habermas se distanció de la tradicional filosofía de la consciencia, en el centro de la cual se halla un sujeto que conoce y juzga.²⁵ De acuerdo a esto, nuestro autor enfatizó el carácter procesual de la razón, la que se construye y actualiza intersubjetivamente mediante el diálogo y el consenso. Esta teoría presupone la comunicabilidad liminar de nuestra especie y de sus actos: algo es racional sólo si puede suscitar la comprensión de los otros. El problema de la verdad no es, entonces, estrictamente gnoseológico, como se creía tradicionalmente, sino que está ligado al consenso y a la participación en diálogos con los pares. La validez de un juicio o de una doctrina, por ejemplo, no puede justificarse desde un *a priori* ahistórico, sino desde los procesos comunicativos. Por estas causas Habermas ha postulado la necesidad de una teoría de la razón comunicativa.²⁶ En la política hay que cimentar y ampliar la racionalidad comunicativa frente a la razón instrumental del mercado y la administración. Los participantes en un diálogo presuponen la voluntad de veracidad de los otros, así como su disposición a admitir y aceptar aquel argumento que parezca discursivamente el mejor. La razón comunicativa se nutre de la «suave coerción» que emana del mejor argumento. Esta es asimismo la base de la democracia deliberativa. El *poder comunicativo* que emana de la deliberación debe ser protegido de las lógicas estrechas del mercado y la administración. Para ello hay que fomentar una opinión pública vigorosa y, por ende, la democratización de una sociedad que es básicamente capaz de aprender cada día algo más. Todos estos teoremas son, en el fondo, presupuestos contrafácticos, pero, según Habermas, comprobables en la praxis de largo aliento.²⁷

²⁵ Sobre el giro lingüístico en Habermas cf. Alessandro Pinzani, *Jürgen Habermas*, Munich, Beck, 2007, pp. 87-106; Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas*, ob. cit. (nota 22), pp. 9, 13, 67-79.

²⁶ Cf. el interesante estudio de Isabell Stamm y René Zimmermann, *Der Intellektuelle und seine Öffentlichkeit: Jürgen Habermas* (El intelectual y su esfera pública), en Thomas Jung y Stefan Müller-Doohm, comps., *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts* (Peces voladores. Una sociología del intelectual en 20 retratos), Frankfurt, Fischer, 2009, 124-145, especialmente pp. 132-134.

²⁷ Teoría expuesta de manera exhaustiva, pero no necesariamente de forma clara y convincente en Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la acción comunicativa), Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (2 volúmenes).

Desde la Antigüedad clásica, el análisis de lo antiintuitivo y lo contrafáctico ha representado una posibilidad particularmente importante de acceso a una realidad siempre esquivada y confusa, pero ello no garantiza *per se* la solidez de los conocimientos adquiridos de esta manera. El enfoque de la comunicación social y el rechazo de la filosofía de la consciencia constituyen porciones vulnerables de la concepción habermasiana, pero, al mismo tiempo, la parte más original del edificio teórico de este autor. Pese a todos los brillantes argumentos favorables a la razón comunicativa y a la crítica del tradicional sujeto cognoscente, sobresale, en todos los tramos de la teoría de Jürgen Habermas, la relevancia irreductible de la consciencia individual, es decir del sujeto que conoce y puede juzgar. Frente a la diversidad incommensurable de los ideales de vida y de la enorme gama de opciones ético-prácticas, nuestro autor supone que una teoría moral no puede ya prescribir valores obligatorios de orientación; solamente podría proponer procedimientos abstractos para solucionar los conflictos.²⁸ Hay, sin embargo, una especie de paradoja en el pensamiento habermasiano: la insistencia en adelantar únicamente procedimientos generales como tarea central de la filosofía, se contraponen a la aceptación implícita de valores de orientación que poseen, a su vez, un claro contenido normativo. Su propia teoría de la comunicación parte del principio central de que los seres humanos se consideran unos a otros como personas iguales y libres, o que podrían hacerlo de este modo. Esta reciprocidad fundamental dentro del género humano se complementa además con la hipótesis sustancial de que somos capaces de generar un proceso de formación de voluntades políticas de contenido racional, que culminarían necesariamente en un discurso exento de constricciones dominacionales.

La democracia deliberativa y la comunicación libre de restricciones pueden y deben ser consideradas en el Tercer Mundo como ideas regulativas que contribuyen —dentro de una perspectiva modesta— a mejorar la vida contemporánea. No se puede tomar en serio este último designio si se niega la vigencia de todo valor normativo. Y en ello reside la relevancia de las concepciones de Habermas y Honneth. Es cierto que las sociedades contemporáneas, cada vez más complejas e insolidarias, no pueden ser comprendidas adecuadamente por medio de un solo esfuerzo teórico, pero estos autores nos obligan a lo más relevante: a poner en duda nuestras certezas. Las ideas normativas de Habermas sobre la comunicación racional nos llevan a repensar críticamente la cultura política de dilatados ámbitos geográficos (el área andina de América Latina, el África subsahariana, el espacio islámico) y, por consiguiente, a cuestionar el valor de las diferencias, es decir a ver con otros ojos la continuada vigencia de códigos paralelos (o informales) y la prevalencia de la astucia, una forma elemental de

²⁸ Jürgen Habermas, *Erläuterungen...*, ob. cit. (nota 14), pp. 9-12, 22-24; cf. el brillante comentario de Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne* (Lo Otro de la justicia. Habermas y el desafío ético de la postmodernidad), en A. Honneth, *Das Andere...*, ob. cit. (nota 24), pp. 133-170, especialmente pp. 140-141.

racionalidad instrumental, sobre la inteligencia creadora de largo aliento. Está demás recordar que estos factores, irracionales y hasta peligrosos para el futuro de la humanidad, son los celebrados por las doctrinas relativistas del presente como manifestaciones plenas, auténticas y meritorias de modelos civilizatorios que se oponen al imperialismo occidental.

Entre los enfoques que no contribuyen a este fin se encuentran algunas variantes de la corriente posmodernista, que con toda erudición y un toque de ligero cinismo, muy a la moda de los tiempos, proclaman la obsolescencia de la democracia occidental y coquetean con la instauración de regímenes autoritarios y populistas, como si los experimentos del siglo XX no fuesen un testimonio suficiente acerca de las cualidades intrínsecas de estos experimentos sociales.²⁹ Estas concepciones, por ejemplo, no nos brindan ninguna luz en torno al gran problema de nuestro tiempo: ¿es posible conciliar un desarrollo ilimitado con un planeta finito? Como dice Habermas en su crítica a Hegel, no podemos y no debemos resignarnos a elaborar una teoría política que sea sólo la comprensión (en cuanto recapitulación) del mundo empírico y que se abstenga de todo juicio valorativo sobre este último.³⁰

²⁹ Uno de los ejemplos más evidentes de esta tendencia es Giorgio Agamben y otros, *Demokratie? Eine Debatte* (¿Democracia? Un debate), Frankfurt, Suhrkamp, 2011.

³⁰ Cf. el olvidado texto: Jürgen Habermas, *Nachwort* (Epílogo), en G.W.F. Hegel, *Politische Schriften* (Escritos políticos), Frankfurt, Suhrkamp, 1966, pp. 343-370, especialmente p. 353, 357, 370.