



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



**Facultad de Historia
División de Estudios de Posgrado
Maestría en Historia**

**Opción en Historiografía
Línea de Generación de Conocimiento: Historia Social,
Política y Cultural**

**La perspectiva política de Jürgen Habermas:
Estado nacional y Estado revolucionario: la búsqueda de
una comunidad ideal.**

Tesis para obtener el grado
de Maestro en Historia

Presenta

Adolfo Lizárraga Gómez

Asesor

Dr. Rodrigo Cristián Núñez Arancibia



Morelia, Michoacán, mayo de 2008



Indice

Agradecimientos	3
Introducción	4
Capítulo 1: La presencia de lo nacional en la obra de Habermas. Tradición y Teoría Crítica	23
a. La incursión de Habermas en el tema de lo nacional	24
1. Algunos datos relativos a la formación académica y científica de Jürgen Habermas	24
2. 1945 y el inicio de la tradición	31
b. Teoría Crítica y teoría de la modernidad, hacia la comunidad ideal	37
1. Acción comunicativa y teoría crítica	38
2. Ciencia y arte. Modernidad y comunidad ideal	53
Capítulo 2. Lo nacional en la conformación del pensamiento político de Habermas. El liberalismo y la superación del Republicanismo	62
a. Los principios del Estado democrático de derecho	63
b. La Ilustración y la conformación política moderna. Estado y utopía.	71
c. El republicanismo de Habermas y el Estado nacional	74
Ética y moral	74
Nación y deliberación	78

El debate de Kant con Rousseau, y el inicio de la tradición republicana	83
La conformación del Estado de derecho y del ciudadano	91
Estado nacional y la perspectiva cosmopolita	97
a. Estado nacional y concepción republicana	99
b. El carácter cosmopolita de lo nacional	103
Capítulo 3. Bases de la teoría política de Habermas. Nacionalismo y Patriotismo constitucional	108
Antecedentes	110
1. 1945 y la reconstrucción de la historia de Alemania	110
2. <i>Die Schuldfrage</i>	116
3. El revisionismo	121
El Patriotismo Constitucional	124
1. La llamada <i>Historikerstreit</i>	124
2. <i>Patriotismo Constitucional</i> y la vía al cosmopolitismo	137
3. El patriotismo constitucional y el camino hacia occidente: hacia la teoría política habermasiana de la década de los años 1990	143
Conclusiones	154
Bibliografía	160

Agradecimientos

Me fue posible cursar esta maestría en la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, dedicando a ello tiempo completo gracias a la beca que recibí desde el 1 de marzo del 2006 hasta el 29 de febrero del 2008 de parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). En ese período, desarrollé el último semestre en el Instituto de Investigaciones Latinoamericanas de la Universidad Libre de Berlín, en una estancia de investigación apoyada en lo financiero por el Conacyt en el marco del programa de Becas Mixtas, y por la Coordinación de Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, cuyo Coordinador, el maestro José Napoleón Guzmán Ávila, mostró un gran interés reflejado en un esfuerzo evidentemente personal; imposible habría sido la obtención de dicha Beca Mixta sin la gestión oportuna de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad. Esta estancia estuvo motivada originalmente por el Dr. Oriel Gómez Mendoza, quien posibilitó el contacto con el Director de aquel Instituto, el Dr. Stefan Rinke, a quien agradezco su invitación y apoyo. Allí, también conté con la atención de la Dra. Martha Zapata y el Profr. Reinhard Liehr, agradezco también al maestro Marco Navas sus comentarios a mi trabajo, y a la Dra. Sandra Carreras, del Instituto Iberoamericano, por su orientación.

Agradezco a mis lectores y sinodales para mi examen recepcional, los doctores María Teresa Cortés Zavala, Carlos Silva Forné, Oriel Gómez Mendoza y Jorge Silva Riquer, quienes contribuyeron con sus comentarios a mejorar la investigación. La orientación de mi director de tesis, el Dr. Rodrigo Cristián Núñez Arancibia, fue fundamental en todo momento, dado su conocimiento del tema debido, en buena parte, a su formación profesional que incluye una maestría en historia y un doctorado en sociología.

Agradezco especialmente a Griselda Pizano López su indispensable lectura. Gracias a todos.

Introducción

Deshalb erlaube ich mir als Nicht-Historiker eine kurze, eher sozialwissenschaftlich generalisierende Überlegung zu Leistungen und Grenzen des Nationastaats.

Jürgen Habermas¹

Planteamiento del problema:

Quiero referirme en este trabajo a la teoría política de Jürgen Habermas teniendo como perspectiva a dos conceptos que ocupan la atención mundial con gran intensidad desde hace cerca de 30 años: la globalización y, de manera convergente, el nacionalismo. En la década de 1980, otro acontecimiento precipitaría la relevancia de estos temas: la caída del denominado “socialismo real”. Habermas no ha permanecido al margen de los debates sobre temas relevantes para Europa y, en particular, para su país, Alemania, en los que participa de manera intensa y aportativa², y la globalización y el nacionalismo no fueron la excepción, como puede constatarse de manera inmediata en por lo menos su *Die Postnationale Konstellation*³. Me interesa exponer en esta tesis cómo participó y, aunque de manera menos extensa, cómo fue tomada por los diversos intérpretes de su obra su participación en el debate sobre estos temas.

No pretendo influir en las decisiones gubernamentales sobre la

¹ Jürgen Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*. Kleine Politische Schriften VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1995, p. 174.

² “La presencia de Habermas en un debate intelectual no es, pues, ninguna noticia, aunque contribuya a una mejor intelección de los problemas”. Fernando Vallespín, “Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Ediciones Paidós – I.C.E. de la Universidad de Barcelona, 1998, p. 9

³ Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, Politische Essays, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998. Sobre la caída del “socialismo real”, cf. Jürgen Habermas, *Die Nachholende Revolution*,

dirección del mundo, pero reflexionar sobre ellas constituye una responsabilidad que rebasa las especialidades hasta convertirse en un problema social general. Esto es de perogrullo, pero Habermas tuvo que enfrentarlo y decirlo cuando quiso participar, por ejemplo, en la denominada *Historikerstreit* y en el “debate Goldhagen”, y los historiadores lo conminaron a que abandonara esos debates por no ser historiador. Este problema requiere, entonces, de una base general social que pensadores de la talla de Habermas ponen en práctica en sus obras⁴.

Cuando son los Estados quienes impulsan la estrategia de globalización mediada por los mercados, la contraposición entre política y economía parecería que se ha resuelto, pero tampoco es suficiente decir que el desenlace de esta contraposición ha sido en favor de la economía, cuya realidad es la concentración y centralización de la riqueza, lo que, además, quizás constata la vieja y criticada primacía de la economía en el desarrollo social, sobre todo en el moderno, todo lo cual fue señalado en su tiempo por Marx⁵. El que sean los Estados quienes impulsen una estrategia que marque la solución a esa contraposición política-economía, requiere de una indagación mínima en la que por lo menos los caminos puedan vislumbrarse, y Alemania constituye una base ejemplar, por el lugar que ha ocupado en la historia del mundo al menos en el siglo XX en términos sociales, y desde hace por lo menos dos siglos y medio en lo cultural, en particular, en la filosofía, la ciencia social, la música y la literatura.

La obra de Habermas no sólo es menester por su presencia en múltiples debates. Él es uno de los pensadores más reconocidos del siglo XX

Suhrkamp, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990.

⁴ “Die Frage ist nicht, wer von den Zeithistorikern die Aufmerksamkeit einer breiten Leserschaft verdient hätte, sondern wie die ungewöhnliche Aufmerksamkeit interessierter Bürger zu bewerten ist”, dijo Habermas al parecer ya impaciente, Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, op. cit., p. 47.

⁵ cf. Karl Marx, *El capital. Crítica a la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 1978, Tomo 3,

en Alemania en particular y en el mundo en general, lo cual es posible constatar por la gran cantidad de premios nacionales e internacionales que ha recibido; la traducción de sus obras en múltiples idiomas, los doctorados *Honoris Causae* en diversas universidades de Europa, Asia y América, y su presencia en las consultas del Bundestag para la toma de decisiones sobre el destino de la Alemania que le tocó vivir durante y después de la caída del “socialismo real”.

Habermas proviene, además, como también es sabido, de una de las tradiciones más influyentes del mundo: aquella que tiene la obra de Kant como punto de partida y llega hasta Heidegger cruzando por Marx y la denominada “Escuela de Fráncfort”, algo que en su obra ha pretendido dejar asentado, por ello, Habermas se antepone siempre como resultado de un proceso y una tradición en donde lo nacional como lugar de origen tiene mucho que ver, pues también se trata de una historia particular. Habermas se reconoce, además, como un alemán de la generación que tiene por referencia ejemplar el año 1945 en la concepción de una obra que se dice multidisciplinaria y pretende reconocerse como ciencia social. Para él, en tal sentido, también el año 1989 es de gran significado, pues Alemania vuelve a sufrir el gran cambio que también tiene por referencia el año 1945⁶. Se trata de una recomposición internacional en la que Alemania es una gran protagonista, y es conminada por la llamada “comunidad internacional” a ser nuevamente un ejemplo, pero en esta ocasión de unidad sobre los principios modernos de conformación política⁷.

volúmen 6 capítulo 15.

⁶ “Bis 1989 hatten wir gute Gründe, 1945 zwar nicht als Nullpunkt, aber als eine Zäsur in der jüngeren deutschen Geschichte zu betrachten. Seit 1989 stellen sich viele die Frage, *wie* tief dieser Einschnitt tatsächlich reicht. Mit diesem Datum verbinden sich neue deutsche Ungewißheiten”, Jürgen Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik. op. cit.*, p. 170.

⁷ Habermas, en tal sentido, acotó el concepto de tolerancia y su propia teoría: “Ist Toleranz nicht eher ein paternalistischer Begriff, der besser durch das Konzept der »Gastfreundschaft« ersetzt würde?”, se le preguntó alguna vez. A lo que Habermas respondió: “Der historische Gebrauch des

El universalismo impulsado desde lo “propiamente” político, es decir, desde los Estados nacionales conformados en instituciones internacionales como la ONU, el Banco Mundial, el FMI, entre otros, tiene una perspectiva que se ha denominado “neoliberal”, y que descubre en su término de “globalización” al mercado como su gran impulsor. Lo problemático de esta estrategia es incluso criticarla, pues por lo menos desde Adam Smith, es posible encontrar al mercado como propiciador de las relaciones internacionales, y como gran impulsor del desarrollo de las fuerzas productivas. Confrontados con los defensores e impulsores de estrategias como la liberal, los marxistas consideraron que la obra de Marx resolvía el problema, pero en vez de dar una explicación suficiente al problema, emprendieron grandes debates como el que llevaron a cabo sobre la denominada “cuestión nacional”⁸. Habermas pretende ubicarse en un lugar diferente a ambas perspectivas, cuyo éxito constituye un problema para él y para quienes pretendemos estudiar su obra. Pero lo destacable, es poder encontrar una visión crítica a la historia que se desarrolla ante, y quizás con, nosotros desde el lugar que ocupamos. Este ensayo, intenta convertirse en una tesis para obtener el grado de maestría en la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México, donde se abre la posibilidad de un estudio en el que el concepto de ciencia social pretende encontrar posibilidades de desarrollo; México es uno de esos países golpeados por el neoliberalismo, y se pregunta si será posible

Toleranzbegriffs legt eine solche Konnotation nahe [...] Aber im Falle eines demokratischen Gemeinwesens sind diese als Prinzipien der Gerechtigkeit schon in der Verfassung niedergelegt. Natürlich gibt es Streit auch über Normen und Grundsätze der Verfassung. Worauf es mir ankommt, ist die eigentümliche Reflexivität dieser Grundsätze und Normen – und damit kommen wir zur Frage des Universalismus [...] [die] ideologische Funktion, die schon vom jungen Marx denunziert worden ist, stützt sich übrigens das Ressentiment von Carl Schmitt, wenn er »Humatität« –das Einklagen der Maßstäbe des egalitären Individualismus – mit »Bestialität« in einen Topf wirft. Was Faschisten wie er dabei übersehen und was Marx keineswegs ignoriert hat, ist die anbezüglichkeit, die sie erst zum Vehikel sich selbst korrigierender Lernprozesse macht”, Jürgen Habermas, *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001, pp. 28, 29 y 31.

⁸ Eric Hobsbawn, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori, 1998, Introducción.

otra estrategia de desarrollo social, a lo que sus gobiernos desde hace por lo menos 25 años dicen que no.

Este problema que parece no ser sólo un asunto mexicano, se advierte en diferentes grados en diversas partes del mundo, y los neoliberales alegan que no tienen tampoco mayores intenciones que la del mejor desarrollo social. En esta perspectiva democrática, de implementación de estrategias de manera, digamos, pacífica, Habermas ha ocupado en las últimas décadas del siglo XX un lugar relevante en los debates internacionales, para lo cual ha dispuesto de una teoría cosmopolita, que significa, a su vez, una recuperación del concepto de lo político con el que enfrenta la cuestión nacional. En este último sentido, me interesa destacar la constitución de Estados nacionales como un acontecimiento con por lo menos dos perspectivas: por un lado, aquella que lo concibe con relación a razones étnico culturales, y, por otro, aquella que se refiere a la integración, y que, creo, Habermas denominaría como propiamente política, ligada a su concepción político-cosmopolita. La caída del socialismo real dejó al mundo que emergía de ese corte histórico, ante esa perspectiva, de tal suerte que, por una parte, algunos casos muy conocidos –como lo ocurrido en los Balcanes– llegaron a violentos enfrentamientos, que de alguna manera se preveía y temía, sobre todo tomando en cuenta la experiencia nacionalsocialista alemana, y que se unieron a los ya existentes, como el vasco y el del Ejército Republicano Irlandés.

A esa posibilidad nacionalista, por otra parte, se le unió la posible respuesta a las políticas de desarrollo bajo la estrategia denominada “globalización”, que tiene por punto de referencia la apertura de las fronteras nacionales mediante los mercados. En medio quedó la pregunta sobre lo positivo para las sociedades de la conformación de un Estado nacional. De manera específica: ¿a qué responde la conformación de un Estado nacional? ¿es el Estado nacional la comunidad ideal? Espero que en el transcurso de

mi exposición pueda aclarar que son estas preguntas generales las que están presentes en el desarrollo de mi tesis. Pero sobre todo, ¿puede una obra de un gran pensador actual como Jürgen Habermas aportar elementos teóricos a la explicación de este fenómeno reciente, que afecta a grandes sectores de la población, particularmente, en los llamados países en desarrollo como México? Espero, por lo menos, dejar al descubierto en su forma general tales elementos teóricos.

Estado de la cuestión

Los planteamientos relativos a “la cuestión nacional”, han tenido desde hace por lo menos dos siglos la atención de importantes pensadores, si tomamos para ello como referencia básica a la Revolución francesa de 1789, y que a este planteamiento que tiene como fondo teórico la concepción ilustrada en la que destaca Jean-Jacques Rousseau, le sigue el planteamiento de una nación alemana, que ocupó a pensadores como Kant, Fichte y al propio Hegel, por no mencionar a Marx, Schiller, Schelling, Goethe, entre otros.

Luego, a fines del siglo XIX, en la perspectiva de una crítica radical, los marxistas en el seno de la Segunda Internacional tuvieron como uno de los temas de sus importantes debates a la “cuestión nacional”, lo que incluyó textos de Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky y Otto Bauer, por mencionar quizás a los más prestigiados teóricos de aquella organización política.

Finalmente, teóricos de corte marxista principalmente en Francia e Inglaterra han retomado el tema de manera menos intensa. En Francia se hacía un recuento sobre la presencia del tema del nacionalismo en la teoría marxista, destacan en ese resumen los textos de Georges Haupt, mientras que en Inglaterra, del lado del marxismo, Salomón Bloom y, quizás aún más allá del marxismo, Eric Hobsbawn.

Con la apariencia de estar exentos de ideología, aparecieron sobre todo a partir de fines de la década de 1960 y con mayor intensidad durante

las décadas de 1970 y 1980, trabajos significativos alrededor de las escuelas inglesas, de los que destacan las aportaciones de Benedict Anderson y, quizás sobre todo de Ernest Gellner, sin mencionar a Hobsbawm. En estos trabajos, llama la atención una especie de intento por despojar a estos temas de su posible fundamento destacado: el Occidente que se conforma a partir de la Revolución francesa de 1789, para abarcar realidades lejanas a ese Occidente y elaborar teorías con base en información sobre el nacionalismo en el denominado Tercer Mundo, donde, como era de esperarse, encontraron cuestionables todos aquellos principios que provienen de aquel Occidente, pero inauguraron eruditos estudios con metodología comparativa y abrieron la posibilidad de identificar cortes histórico sociales, que permitan un intento por universalizar efectivamente la teoría occidental sobre la cuestión nacional. Gellner, por ejemplo, terminó confiando en las sociedades islámicas para la conformación de esta perspectiva, digamos, no occidental de la nación; en Alemania Clifford Geertz, buscó respuestas en Indonesia.

Hay algunos estudios sobre el nacionalismo que recogen de manera destacada el desarrollo de estos trabajos, lo ordenan y lo presentan críticamente. Tal es el caso del libro de Anthony D. Smith *Las teorías del nacionalismo*, cuya primera versión en inglés fue publicada en 1973, y en la que recoge todas estas teorías, llegando a la conclusión de que sólo Gellner habría hecho una teoría sobre el nacionalismo con toda propiedad. Alrededor de la obra de Gellner, se levantaron eruditos trabajos, que en una selección de autores, John Hall recogió en un libro que en castellano se denominó *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, que tendría por relevante en la fecha de su publicación (1997) no sólo ser un libro homenaje, ya que Gellner falleció en 1996, sino la posible decadencia de las perspectivas, digamos, puramente teóricas del nacionalismo y la nación, pues en ese libro se debate la estrategia de Gellner de inventar realidades para el desarrollo de su teoría.

Habermas apenas menciona el trabajo de Benedict Anderson, y en muy raras ocasiones remite a Hobsbawn, pero omite por completo a Gellner. Sin embargo, en una mínima comparación, quizás pueda reconocerse la posible novedad del planeamiento de Habermas que, por oposición a esos estudios, podría resumirse –también de manera provisional– en lo siguiente: la cuestión nacional es un asunto fundamentalmente occidental⁹.

Este tema alcanzó una referencia particular y específica durante la participación de Habermas en la denominada *Historikerstreit*, debate que emprendió directamente con pensadores alemanes, sobre todo historiadores, a partir de 1986¹⁰, en la Alemania Federal, y en la que Ernst Nolte –a la postre uno de los principales participantes en ese debate– llegó a contabilizar 1200 artículos periodísticos y 11 libros¹¹. En este debate se descubren algunas cosas relevantes para mi tema y que no son tratadas en general por la inmensa cantidad de interpretes de la obra política de Habermas. Por un lado, está la biografía de Habermas que conecta fundamentalmente con el año 1945, y una concepción, digamos, “práctica” entre los conceptos de

⁹ Quizás en referencia a trabajo de los historiadores de la nación, menciona Habermas: “Im Jahre 1949 sind sechs neue Staaten gegründet worden. Vietnam, Laos, Kambodscha und Indonesia gehören zu jener dritten Generation von Nationalstaaten, die aus der Ausflösung der Kolonialreiche in Asien und Afrika hervorgegangen sind und *mutatis mutadis* dem Muster ihrer Vorgänger folgen. Die Bundesrepublik Deutschland und die Deutsche Demokratische Republik, die zur gleichen Zeit entstehen, fallen aus dieser Serie heraus”. Puede apreciarse que Habermas está concentrado en su punto de interés en ese entonces: la Bundesrepublik, cuya conformación nacional se debatía durante la *Historikerstreit*, contexto al que pertenece esta afirmación. Por ello, continúa nuestro autor: “Nach der einen Lesart sind die beiden Nachfolgestaaten des Deutschen Reiches transitorische Gebilde, denen die nationalstaatliche Einheit einstweilen vorenthalten wird”, Jürgen Habermas, “Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität”, en Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1987, p. 168.

¹⁰ El tiempo de duración del debate varía según los puntos de vista. Así, en entrevistas que me concedieron, Jürgen Kocka y Hans-Ulrich Wehler prefieren acortar el tiempo de duración de este debate, coincidiendo con Rudolf Augstein en que se apenas duró poco menos de un año, es decir, hasta cerca de mayo de 1987, pero el tema parecía estar presente en los principales protagonistas del mismo todavía a fines de la década de 1990, como quizás podré mostrar a lo largo de mi tesis.

¹¹ Ernst Nolte, *La guerra civil europea, 1917-1945*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 9-10.

oriente y occidente, que quedarán particularmente asentados en la biografía de Habermas por lo acontecido en 1989. Otro gran vacío, es relativo al tema de la denominada *Verfassungspatriotismus*. Sin embargo, en este sentido y en tercer lugar (pero no menos importante), Habermas podrá ser identificado desde entonces como un teórico político, en el que se puede encontrar cuestionado todo tipo de nacionalismo¹².

En esta perspectiva, Habermas arranca la década de 1990 con la publicación de una de sus obras más importantes e influyentes: *Facticidad y validez*, que le permitió ganar terreno en el ámbito de la filosofía política y del derecho, en el que lo nacional ocupará un lugar básico, pero poco tratado por sus intérpretes y estudiosos, pues los propios conceptos que en esa obra expone Habermas han dado para eruditos estudios tan amplios que apenas dejan espacio para otros temas que podrían estar subordinados, como el de la cuestión nacional. Entre esos estudiosos, destacan los debates de nuestro autor otra vez con la filosofía estadounidense, sobre todo con John Rawls, e incluye a Ronald Dworkin, Charles Taylor y Robert Dahl, de manera subordinada, por mencionar a los principales.

La respuesta de esos importantes pensadores internacionales, fue también universal, quedando pendiente la posibilidad de entender esos conceptos universales desde un punto de vista en cierto modo perspectivista, es decir, “nacional”, tema que puede quedar tan subordinado –por no decir olvidado– por la historia actual y por la importancia universal también de pensadores como Habermas. En medio queda la pregunta, ¿a qué contexto pertenece el planteamiento habermasiano? Y ¿cómo es posible la universalización de ese planteamiento contextualmente determinado?

Sobre la *Historikerstreit* y la participación de Habermas en ella, la bibliografía también es abundante, a la vez que, en general, meramente

¹² Así me lo planteó en una charla que pude establecer con él a mediados de enero del 2008.

descriptiva, sobre todo resaltando los puntos del debate y menos su interpretación filosófico-hermenéutica a la que prácticamente todos esos estudiosos del debate dejaron fuera, ante la innegable seriedad de las afirmaciones respecto de la era del Tercer Reich en Alemania. Es de ese debate, sin embargo, como decía, de donde se desprende el fundamental concepto habermasiano de *Verfassungspatriotismus*.

Finalmente, en América Latina, Habermas ha alcanzado a algunos estudiosos. Destacaré en esta tesis su interpretación de la relación de Habermas con la denominada “Teoría Crítica” y de *Facticidad y validez*. Sobre lo primero, intentaré demostrar en el primer capítulo particularmente lo limitado de algunas apreciaciones al respecto. Sobre lo segundo, en el segundo capítulo podré contrastar mi punto de vista con algunas por demás acertadas interpretaciones que sobre todo destacaron en Brasil durante la década de 1990.

En España, me parece, que la obra de Habermas ha sido más trabajada, sobre todo por la relación personal que algunos pensadores españoles han logrado establecer con él. Manuel Jiménez Redondo, por años fue traductor al castellano prácticamente oficial de la obra de Habermas, con el reconocimiento del propio autor alemán. Juan Carlos Velasco, Fernando Vallespín y José Antonio Gimbernat, sustituyeron a Jiménez. Ellos permiten con sus estudios acercarse al contexto al que pertenece la obra de Habermas. Velasco, Vallespín y Gimbernat se refieren a su obra política, Jiménez sobre todo a la filosófica, desde cuya base, sin embargo, hará un esfuerzo –me parece que no bien logrado–, por relacionar la profunda influencia filosófica de la obra política de Habermas con Heidegger¹³. Juan Carlos Velasco tiene por mérito intentar descubrir las bases de la obra política de Habermas en el concepto de

¹³ Me refiero a Manuel Jiménez Redondo, *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre*

Verfassungspatriotismus, pero sus referencias –las que hasta ahora conozco–, se limitan a un intento por relacionar la obra de Habermas con el proceso problemático de lo nacional en España¹⁴.

Otros autores españoles fueron pioneros incluso a nivel internacional en trabajos relativos al conjunto de la obra de Habermas¹⁵. Es el caso de Enrique M. Ureña, con cuyo trabajo se une aquel conocido y prestigiado esfuerzo por explicar la totalidad de la obra de Habermas sin pretensiones meramente biográficas: el de Thomas McCarthy.

Algunas obras apoyan en la comprensión del tema de la modernidad en la obra de Habermas, que para el tema de lo nacional tiene un gran significado. Al respecto, en Inglaterra y Estados Unidos se forma a través de McCarthy todo un grupo de interpretes y estudiosos de la obra de Habermas, relativo a la teoría del lenguaje sin descuidar la parte fundamentalmente política de esa obra, aunque ésta entonces está apenas visualizada, por lo que no es posible encontrar en esos estudios un profundo trabajo dirigido a esa parte de la teoría de Habermas. Destacan los trabajos de Richard Rorty, Richard Bernstein, Joel Whitebook, Martin Jay, Anthony Giddens, J.B. Thompson, David Held, por mencionar algunos. En Alemania Albrecht Wellmer, Rüdiger Bübner, Karl O. Appel y Axel Honneth, han merecido el

democracia y deliberatismo. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, S.A., 2002.

¹⁴ cf. Juan Carlos Velasco, "Patriotismo constitucional y republicanismo", Madrid, *Claves de Razón Práctica* no. 125, 2002, pp. 33-40. Quizás Velasco es un ejemplo de las motivaciones centrales que despertó la obra política de Habermas, quien dio una conferencia el 17 de octubre de 1991 en la Universidad de Barcelona, a la que sugerentemente intituló *Ciudadanía política e identidad nacional. Reflexiones sobre el futuro europeo*, que aparentemente pareció pasar desapercibido, pero que mereció un resumen de sus textos que en castellano aparecieron con los títulos *Más allá del Estado nacional e Identidades nacionales y postnacionales*, sobre todo con motivo de la aparición del primero en ese idioma en 1997. Cf. Jaume Renyer i Alimbau, "Aproximació a les tesis de Jürgen Habermas sobre el futur de l'estat nacional", *Catalunya*, número 135, Barcelona 1998, pp. 9-23.

¹⁵ Para un balance hasta 1988, cf. Enrique Ujaldón, "Informe bibliográfico sobre la obra de Habermas", Murcia, *Daimon*, Revista de Filosofía No. 1, 1989, Departamento de Filosofía y Lógica de la Universidad de Murcia. Para un balance hasta 1997, relativo a la Teoría Crítica en Habermas, cf. el epílogo a la segunda edición de Enrique Menéndez Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, segunda edición 1998.

reconocimiento del propio Habermas. Finalmente, los productivos debates con Hans-Georg Gadamer y Niklas Luhmann sirvieron a Habermas para la conformación de su obra, por lo que constituyen lecturas indispensables, en lo relativo a la historia en el primer caso, y a la conformación básica de los conceptos habermasianos de mundo de la vida y sistema, en el segundo.

Objetivos

General

- Desde una perspectiva multidisciplinaria, que privilegie la filosofía política y la historia, exponer la teoría política que Jürgen Habermas logra conformar durante la década de 1980, alrededor de los conceptos de Estado nacional y globalización, tomando como base su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Facticidad y validez* (1992).

Particulares

- Destacar la parte política del concepto de comunicación de Habermas, y cómo la convergencia de lo nacional en él guía a conformar un concepto de globalización diferente al neoliberal.
- Exponer la influencia en la obra política de Habermas, de la tradición del pensamiento occidental que proviene de la Ilustración francesa y en Alemania inicia con Kant y cómo de ella se deriva una perspectiva teórica sobre lo nacional y un concepto alternativo de globalización al neoliberal.
- Exponer la influencia del contexto histórico nacional en la obra de Habermas, cuyo punto de referencia es el significado que tienen para Alemania los años 1945 y 1989.

El objetivo general, en suma, es más modesto del que aparenta.

Habermas constituye una de las grandes y reconocidas fuentes actuales y quizás finales de un marxismo crítico en el que intento por lo menos descubrir los caminos que me guíen hacia la delimitación de una perspectiva propia respecto del tema de la globalización y el nacionalismo. Se trata de esa generalización que pretendieron los grandes pensadores que le antecedieron, particularmente Marx y Heidegger, que en cierto modo reconoce como antecedentes últimos de sus más inmediatos: Herbert Marcuse, Walter Benjamin y el Max Horkheimer de 1937, y que lo llevaron a esa concepción crítica general propia y debatida en casi todo el mundo, a través de su concepto de comunicación y de política.

Sobre esta base, las hipótesis siguientes, quizás puedan contribuir a este camino que pretendo trazarme.

Hipótesis

- El concepto de comunicación de Habermas es, para él, un concepto filosófico-político, para cuya conformación, el tema de lo nacional ocupa un lugar básico, lo cual se desprende ejemplarmente de su obra durante la década de 1980.
- Habermas opone al concepto neoliberal de “globalización” una concepción cosmopolita, que tiene como antecedente final a Kant y, por ello, filosófico-política. Al asumir esta posición crítica, Habermas intenta un rescate de lo político de las concepciones tradicionales, tanto de “derecha” como de “izquierda”.

Metodología

Intentaré en esta tesis exponer la obra de Habermas, mediante la interpretación de sus textos, y ordenándolo en tres partes generales.

1. Aquella que tiene por referencia contextual, en lo teórico, a la *Teoría de la acción comunicativa*, y en lo práctico a la historia alemana que encuentra en el año de 1945 un significado fundamental. Desde este punto de partida, lo nacional lo entenderé como “origen”, y su expresión será tanto más oscura como los esfuerzos por superar las fronteras contextuales que nuestro autor emprende en cada una de sus obras¹⁶.

2. Aquella que tiene por referencia contextual, en lo teórico a *Facticidad y validez*, y en lo práctico, a la Alemania que proviene de 1989, luego de la caída del muro de Berlín.

3. Aquella en donde pueden encontrarse tanto la parte teórica y práctica, y que tiene como foro ejemplar, a la *Historikerstreit*.

La hermenéutica la entenderé con Habermas, como una traducción que luego posibilita internarse en el objeto de interpretación y poder rescatar de él sus contenidos¹⁷. Al privilegiar una visión filosófico-histórica, intento seguir la historia de las ideas según lo refiere José Gaos: como un esfuerzo en el que se demuestre conocimiento filosófico, pero estará éste aunado a un esfuerzo por acercar esas ideas al contexto al que posiblemente deben su origen. Por ello, intentaré seguir a Habermas con el fin de lograr un estudio más bien básico de su obra. El presente trabajo, es una tesis para obtener un grado académico, como lo mencioné antes: el grado de maestro en historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pero constituye a su vez un ensayo sobre una obra que posiblemente me ayude a formar mi propia perspectiva, como también lo mencioné antes. En tal sentido, no

¹⁶ “I am referring not to a local perspective from which we get a particular view on things that competes with equally valid views of others; what I mean with reference to Marx is the following: that he provides a stereoscopic view on both sides of modernity, the dark side as well as the progressive one. I am not at all a contextualist who es prepared to grant each contienent or nation or ethnic group a world that is inconmmensurable with any other world view”. Nota que Habermas me hizo llegar por fax el 14 de enero del 2008.

¹⁷ cf. su debate con Gadamer, en Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos,

pretendo renunciar a un trabajo crítico, por tratarse de un trabajo más bien interpretativo, sino que intento desarrollar una parte del significado de crítica que es posible encontrar en la obra de Marx y de marxistas como los de la Escuela de Fráncfort que mencione arriba y son antecedentes de Habermas. La forma de crítica a la que me refiero tiene como principio la denuncia, es decir, el poner en evidencia de manera acusativa, pero no inquisitiva y que, por lo tanto, pretenda dar el siguiente paso: el de ser un arma destructiva. Más bien, en este proceso interpretativo, podrá descubrirse un mayor grado inquisitivo en la comparación que haré de mi interpretación a la obra de Habermas con otras interpretaciones al respecto.

Finalmente, esta tarea de interpretación que sigue a la obra de Habermas, exige también, en la medida de lo posible, la identificación de la confluencia de disciplinas en ella, tomando en cuenta la diversidad de debates en los que Habermas inserta su obra, de acuerdo a los especialistas que en ellos participan: la sociología, la ciencia política, la filosofía, la psicología, la economía y la historia, sobre todo.

Recurriré a la obra de Habermas anterior a 1980 y la posterior a 1992, pero la entenderé subordinada a la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y a *Facticidad y validez* (1992), tomando en cuenta de que se trata de las obras más acabadas de nuestro autor y en las que se enmarcan, muy probablemente, todas aquellas otras. También ellas enmarcan un período histórico en el que se puede buscar la explicación de las tesis principales de tales obras. Por ello, la fundamentación de mis tesis, también intentaré encontrarla en determinados marcos histórico-sociales.

Mi tarea es encontrar un componente predominantemente político, por lo que el concepto fundamental de Habermas, "acción comunicativa", lo veré desde esa perspectiva, y no, por ejemplo, como una "técnica" del discurso.

En este sentido, cuatro conceptos particulares son fundamentales: "mundo de la vida", "sistema" y "subsistemas económico y de poder". Seguiré dos conceptos generales: tradición y modernidad; dos conductores: "globalización" y "nación", y uno de tipo referencial: "comunidad ideal".

Intentaré la mayor cantidad de referencias de obras que traten el tema, pero privilegiaré la exposición de obras directamente escritas por Habermas, y mis comentarios críticos a los de otros autores, con el fin de que quede expuesto mi punto de vista de la manera más clara posible.

La investigación que pretendo emprender tendrá como guía inicial las siguientes preguntas:

- ¿Cuándo se forma la concepción de Habermas sobre lo nacional?

Para dar respuesta a esta pregunta, haré un recorrido biográfico de Habermas y uno contextual de su obra, cubriendo además la exposición de ciertos conceptos clave para su teoría, así como sus influencias teóricas y sus condiciones prácticas, como el de tradición y el de modernidad. Yo b haré desde la perspectiva que él mismo enmarca en referencia al año 1945.

- ¿A qué problema quiere dar respuesta Habermas con su teoría sobre lo nacional, qué tesis discute y con quienes?

En este recorrido se puede identificar a un Habermas alemán, europeo, occidental, filósofo y científico social. Me guiaré, por ello, en la respuesta que él da a los contextos a los que debe enfrentar desde 1983¹⁸.

- ¿Qué lugar ocupa lo político en la obra de Habermas, y qué lugar ocupan en ese concepto de lo político conceptos como el Estado,

¹⁸ "Seit 1983 arbeite ich ja in einer veränderten professionellen Umgebung; auch das spielt für die Akzentuierung von Forschungsinteressen eine Rolle", Jürgen Habermas, *Die Nachholende Revolution*, *op. cit.* p. 115.

el Estado nacional, la sociedad civil, lo nacional, el nacionalismo, la cultura y el desarrollo social?

Para responder a esta pregunta, intentaré relacionar la concepción de Habermas con los contextos "metateóricos" que se viven en Alemania Federal a principios de los años 1980.

Descripción de la estructura de contenidos

En la Introducción, me propongo justificar la relevancia del tema del nacionalismo en general y para Habermas en particular. Haré, para ello, una exposición de la metodología que utilizo en mi texto, así como los objetivos de éste y las hipótesis que guían mi investigación.

Así, mi objetivo en el primer capítulo es situar mi objeto de estudio. Por lo que teniendo enfrente la obra de Habermas habrá que intentar responder a las siguientes preguntas particulares:

- ¿Qué características generales tiene la obra de Habermas?
- ¿Cómo entiende Habermas la formación de su obra?
- ¿Cómo podría enlazarse el origen de su obra con una concepción sobre lo nacional?

Mi hipótesis particular es que Habermas intenta constituir una teoría interdisciplinaria que pueda ser reconocida como ciencia social, y conformar, finalmente, una teoría propiamente política, sobre la base de los siguientes dos principios generales:

- Habermas conforma su teoría de la acción comunicativa sobre una concepción de comunidad, que tiene por base la obra de Marx y los planteamientos que conformaron la Teoría Crítica principalmente de Max Horkheimer en 1937.

- Pero sobre todo, esta pretensión Habermas la relaciona con su desarrollo personal, en el que destaca su origen, tanto temporal como espacial, en el que como alemán pudo presenciar el desenlace de la Segunda Guerra Mundial y, particularmente, los resultados que tuvo ese hecho para su país.

En el capítulo 2, tengo por objetivo principal conocer la teoría política de Habermas en sus rasgos generales y, con ello, poder acceder a su teoría sobre lo nacional. Por ello, mis preguntas guía serán:

- ¿Cuáles son los contenidos principales de la teoría política de Habermas?
- ¿Cómo ubica Habermas la cuestión nacional en su teoría política?
- ¿Hacia dónde orienta según él su teoría política, y qué lugar ocupa lo nacional en esa orientación?

Mi hipótesis particular es que Habermas intenta en su teoría política la recuperación de aquellos contenidos, digamos, positivos que para el desarrollo social puedan encontrarse en los conceptos usuales de globalización y de lo nacional. En este sentido, intenta encontrar una esencia diferente al concepto de globalización en la que el mercado como modo del “subsistema económico” en general y el Estado o “subsistema poder”, aparecerán subordinados a la acción ciudadana. En este proceso, lo nacional ocupa un lugar estratégico positivo al desarrollo social, pero en el marco de determinados límites espacio-temporales que es necesario descubrir en esa acción ciudadana.

Aquí Habermas conecta con la filosofía política en particular, y tiene por interlocutores principales a pensadores estadounidenses y a alemanes, y se conecta por esta vía con la Ilustración, la alemana en principio, a través de Kant, para llegar hasta Rousseau y regresar nuevamente a Kant. Esta

perspectiva es posible encontrarla en textos de Habermas que giran alrededor de *Facticidad y validez*, para convertir a esa obra en el eje de toda su obra política.

En el capítulo tercero, mi objetivo es exponer la aparición destacada del tema de lo nacional en la teoría política de Habermas. Aquí, por ello, la obra de Habermas aparece con un carácter más localista, en los que destacan los acontecimientos históricos de su país que tienen por referencia a 1945. Creo que de lograr este objetivo, prácticamente mi argumento quedará redondeado, pues regreso al referente con el que inicié: la historia de Alemania que tiene por referente a 1945.

Me guío en este capítulo por la siguiente pregunta:

- ¿A qué contexto responde la aparición de lo nacional en la obra política de Habermas?

Mi hipótesis particular es que, para la obra política que Habermas desarrolla durante la década de 1980, tres hechos históricos son determinantes: 1. las manifestaciones antibélicas que en Alemania Federal todavía eran considerables al inicio del primer período de gobierno de Helmut Kohl en 1982, 2. la política cultural que emprende el gobierno de Kohl y que fue puesta a debate durante la denominada *Historikerstreit*, y, 3. la caída del muro de Berlín en 1989, que abrió la posibilidad de la conformación nacional desde una perspectiva que Habermas defendía: la superación crítica de la historia alemana que proviene de 1945, sobre la perspectiva de un Estado cosmopolita.

Capítulo 1: La presencia de lo nacional en la obra de Habermas. Tradicón y Teoría Crítica

Jürgen Habermas inicia la década de 1980 con la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa*, que por muchos años ha sido considerada su obra central. Resulta destacable que esa obra cierra con un apartado relativo a la Teoría Crítica. Poco después de su publicación, y ante las demostraciones del interés que despertó y, a la vez, con el fin de responder a sus críticos, Habermas publicó un libro que contiene una serie de escritos con los que pretende apoyar la comprensión de su obra central¹⁹. También resulta destacable que el penúltimo apartado de ese libro se refiere a la Teoría Crítica, y el último a una especie de resumen de su *Teoría de la acción comunicativa*. Esto pudiera confirmar que Habermas está interesado centralmente en la conformación de la Teoría Crítica.

Por otra parte, Habermas abre la década de 1990 con la publicación de su *Facticidad y validez*, y mientras la *Teoría de la acción comunicativa* es reconocida como su teoría del lenguaje, *Facticidad y validez* lo es como su teoría política.

Ordenar la abundante obra de Habermas es un trabajo que ya se ha venido realizando sobre todo desde fines de la década de 1970, por lo que en la actualidad es necesario revisar esas obras para determinar la originalidad de un nuevo intento. Así, debo contraponer una interpretación propia de la obra de Habermas, lo que implica, como es de suponer, privilegiar lo dicho por él. Por lo pronto, después de *Facticidad y validez*, el reto ahora es determinar la coherencia de su obra mediante la relación entre su teoría del lenguaje y su teoría política. Lo cual ha duplicado la tarea.

¹⁹ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984. Yo utilizo en esta tesis la edición en castellano: Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2001, cuya primera edición data de 1989.

A este problema intentaré enfrentar en este primer capítulo, por ello haré en primer lugar una exposición de cómo se ha intentado llegar a esta unidad desde principios de los años 90, por lo menos en el mundo iberoamericano (inciso a). A continuación, y tratando de seguir la explicación del propio Habermas, intentaré exponer cómo lo nacional tiene que ver con esa relación entre teoría del lenguaje, en tanto teoría de la comunicación, y teoría política, asumiendo que esta unidad responde a que Habermas se reconoce en una tradición específica: una propiamente alemana que proviene de Kant y llega de alguna manera a la Escuela de Fráncfort²⁰ (inciso b), sin omitir el apego alemán al pensamiento occidental. Este autoreconocimiento de Habermas propiamente nacional y con la tradición a la que pertenece, no tiene en Habermas sino un carácter contextualizante²¹.

a. La incursión de Habermas en el tema de lo nacional

1. Algunos datos relativos a la formación académica y científica de Jürgen Habermas

Habermas nació el 18 de julio de 1929 en Düsseldorf y estudió filosofía, literatura alemana y economía en Gotinga, Zürich y Bonn. Luego ingresó a la Universidad de Fráncfort, en cuyo Instituto de Investigaciones Sociales, fue ayudante de Theodor W. Adorno de 1956 a 1959. Ese año, debido a un desencuentro con Max Horkheimer, director del Instituto, Habermas abandonó esa ciudad y tomó su habilitación en ciencia política en Marburgo, donde obtuvo su doctorado con una tesis sobre Schelling, bajo la dirección

²⁰ Utilizaré la forma castellanizada que se da a este nombre en las diferentes traducciones españolas de la obra de Habermas, pero en ocasiones aparecerá como “Francfort”, y a veces en su forma alemana como “Frankfurt”, para respetar las citas de obras específicas.

²¹ En México en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotcalco se publicó en el 2003, un importante y afortunado libro intitulado *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, en el que Lidia Girola y Rafael Farfán recopilaron importantes escritos al respecto. El marco que envuelve al libro y dan los compiladores, me parece que exagera el posible carácter nacionalista que supuestamente tendrían los creadores de la Teoría Crítica y sus seguidores, particularmente Habermas. Espero que a lo largo de mi tesis pueda ir contraviniendo esa apreciación.

de Wolfgang Abendroth, considerado uno de los promotores del neomarxismo en Alemania, y con quien Habermas fundó el Sozialistischen Bund²². En esta Universidad, en 1961 se convirtió en *privatdozent* y adquirió prestigio como profesor de filosofía, por lo que fue llamado en 1962 a la Universidad de Heidelberg, en donde se relacionó con Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. En 1964, volvió a la Universidad de Frankfurt, llamado y apoyado por Adorno, donde hasta 1971, fue profesor de sociología y filosofía, y comenzó su reconocida carrera como uno de los principales teóricos europeos.

La producción de Habermas es abundante, pero en cada década, desde la de 1960 hasta la actualidad, ha dejado una obra central²³. De hecho su escrito *Sobre el concepto de participación política* data de 1958, y ha sido reconocido como un texto importante en su carrera intelectual, pero este escrito (junto con *Teoría y práctica*, 1963, y su texto intitulado *Conocimiento e interés*, 1965, que utilizó como lectura inaugural de un programa de investigación en la Universidad de Fráncfort) pasó a formar parte del libro *Conocimiento e Interés*, publicado en 1968, obra que lo proyectó a la fama intelectual. Ese mismo año, publicó otro de sus textos más reconocidos: *Ciencia y técnica como ideología*. Se trata de sus dos primeras obras centrales.

²² "... en cierto sentido, un Consejo de Veteranos de la SDS". Jürgen Habermas, "Aspectos biográficos e interrogantes políticas", entrevista con Detlef Hortser y Willem van Reijen, realizada el 23 de marzo de 1979. Traducción al español por Blanca Solares aparecida en la internet. Esta entrevista la incluyó Hortser en su libro *Habermas. Zur Einführung*, Hannover, SOAK, 1982, y del que no conozco traducción al castellano.

²³ Basaré la siguiente exposición sobre la obra de Habermas en Manuel Jiménez Redondo, "La trayectoria intelectual de Jürgen Habermas". Prologo a Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. México, Red Editorial Iberoamericana, 1996, con la siguiente reserva. Jiménez no demuestra la bidireccionalidad que dice tener dicha obra, como si Habermas hubiera escrito dos diferentes y paralelas hasta que llega el momento en que se juntan. Esta exposición tiene únicamente un carácter introductorio que deberá ser corregido posteriormente (metodología en el sentido de Henryk Grossmann), y pretende seguir, además, gran parte de las interpretaciones temáticas de la obra de Habermas que afirman que éste tiene por lo menos dos obras generales: una filosófica (del lenguaje) y otra política (del derecho).

La década de 1970 inicia temprano para Habermas, y la caracterizan como obras centrales, por una parte, *Sobre la reconstrucción del materialismo histórico* y, por la otra, un artículo intitulado *¿Qué significa pragmática universal?*²⁴, ambos aparecieron en 1976.

Por la línea de *Sobre la reconstrucción del materialismo histórico*, se consideran *Notas sobre el concepto de competencia de rol* (1972), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), y *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico* (1975). A diferencia de los primeros dos, este último es un texto constituido por notas a desarrollar. Sin embargo, fue publicado en *Theory and Society*, 2 (otoño de 1975), págs. 287-300, Elsevier, Amsterdam, con la advertencia de que constituye una “versión abreviada de un libro en alemán más extenso... El libro, escrito con Klaus Eder, se titula: *Die Entstehung vorkapitalistischer Klassengesellschaften. Ein Beitrag zur Konstruktion einer Theorie der soziokulturellen Evolution*, MS, MPIL, Starnberg, 1975”²⁵.

Por el camino de *¿Qué significa pragmática universal?*, irían *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* y *Sobre la lógica de las ciencias sociales*, ambos de 1970. Este último texto por sí sólo constituyó un informe intitulado *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, que fue publicado en el Behieft 5 de la revista *Philosophische Rundschau*, Siebeck und Mohr, Tubinga, en febrero de 1967. En 1970, Habermas publicó este texto en un libro en el que se incluyeron otros trabajos, entre ellos *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*. Posteriormente, la edición de 1982, incluyó textos más recientes²⁶. Seguirían por este mismo camino de *¿Qué significa pragmática universal?*, *Juego de lenguaje, intención y significación* y *Notas*

²⁴ Publicado por primera vez en Karl Otto Apel, (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, pp. 174-272. Me refiero sólo a éste texto, pues el primero es un libro más conocido.

²⁵ Nota del editor de Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, op. cit., p. 89.

²⁶ cf. Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2001, prólogo a la edición

introduccionarias a una teoría de la competencia comunicativa, ambos de 1971, y *Teorías de la verdad* (1973). Los dos primeros textos forman parte de una serie de *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos del lenguaje*, que Habermas dictó durante febrero y marzo de 1971 en la Universidad de Princeton, en el marco de las *Christian Gauss Lectures*. Se trata de la Tercera y Cuarta Lecciones, respectivamente, y fueron publicadas por esa Universidad. En cuanto a *Teorías de la verdad*, se trata de lecciones que dictó Habermas sobre el tema de la “verdad” en 1972, y fue publicado por primera vez en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, pp. 211-266.

En esta década de 1970 Habermas recibió diferentes reconocimientos. En 1971 se trasladó a Starnberg como director del Instituto Max Planck, cargo que ocupará hasta 1980. Se le otorgaron, además, los premios: Hegel en 1974, Sigmund Freud en 1976, y Theodor Adorno en 1980. De estos premios cabe destacar lo siguiente. Durante la entrega del premio Hegel, Dieter Henrich, Presidente de la Asociación Hegeliana Internacional, afirmó en el *laudatio* “que la influencia de Habermas sobre la filosofía alemana sólo estaba entonces por detrás de la de Heidegger, aventajando incluso a la de este último si esa influencia se medía en términos de claridad en la intención del pensamiento y de empuje hacia una discusión académica dentro y fuera de Alemania. Dieter Henrich constataba igualmente el reconocimiento que Habermas se había ganado ya como el teórico marxista más importante desde Georg Lukács”²⁷, lo que ejemplifica la importancia que había alcanzado para entonces. El Sigmund Freud es un premio que otorga la Academia Alemana de la Lengua y Poesía, a la que Habermas pertenece desde 1983. Finalmente, con el premio Theodor Adorno, la ciudad de Fráncfort intenta reconocer desde 1977, las contribuciones académicas,

de 1982.

²⁷ Enrique Menéndez Ureña, 1998 *op. cit.*, p. 15.

filosóficas y artísticas. Al recibirlo, en septiembre de 1980, Habermas pronunció “una charla” que luego dio como conferencia en la Universidad de Nueva York, y en el invierno de ese mismo año se publicó bajo el título de *Modernidad contra posmodernidad en New German Critique*, y constituye un significativo texto sobre el tema de la modernidad²⁸.

Los dos caminos que Habermas abrió en su desarrollo intelectual durante las décadas de 1960 y 1970 tuvieron, finalmente, su punto de intersección en 1981, en su obra más representativa, *Teoría de la acción comunicativa*. Obra que lo consolida como uno de los teóricos más reconocidos de la actualidad, pero por la que probablemente consigue más adversarios que adeptos.

A raíz de la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas pasó casi toda la primera mitad de la década de 1980 enfrentando las críticas a esta obra, en por lo menos tres direcciones: la del marxismo, la de la acción comunicativa como sistema (crítica dirigida particularmente a la “técnica” del discurso), y la de la modernidad.

Paralelamente, en 1983 es nombrado miembro de la Academia de la Lengua y la Poesía en Darmstadt y reinició su trabajo como profesor de Filosofía Social y Filosofía de la Historia en la Universidad de Fráncfort; nunca dejó de pertenecer al Instituto de Investigaciones Sociales de esa Universidad, y de hecho es reconocido como el heredero y máximo representante actual de la Teoría Crítica, corriente considerada como propia de ese Instituto. En 1985 aparece el *Discurso filosófico de la modernidad*, que cierra esta primera parte de la década. En ese mismo año, recibió los premios Geschwister-Scholl y el Wilhelm-Leuschner²⁹.

²⁸ Cf. Hal Foster y otros: *La posmodernidad*, México, Kairós, 1987.

²⁹ El premio Geschwister-Scholl, se instituyó en 1980 por la Börsenverein des Deutschen Buchhandels y la ciudad de München y es un premio que se otorga a quienes pretenden reconocer

La segunda mitad de la década de 1980, inicia para Habermas con la recepción en 1986 del Gottfried Wilhelm Leibniz Prize de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, uno de los más altos honores para los investigadores alemanes. En junio de ese mismo año, inició en la Alemania Federal la llamada “disputa de historiadores” (*Historikerstreit*), en la que Habermas participó de manera destacada. A partir de ahí, Habermas inicia un periodo de estudio sobre la cuestión nacional, que prácticamente continúa hasta la fecha. En la *Historikerstreit*, en principio, se discutía “la autocomprensión de la República Federal en relación con el pasado del que fue resultado”³⁰. Esto abre otro capítulo particularmente importante en la biografía de Habermas.

En 1987 Habermas recibió el premio Sonning³¹, y en el marco de la *Historikerstreit*, publica el libro *Eine Art Schadensabwicklung*³², que contiene textos entre los que destacan *Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch* y *Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität*. En 1988 publica *Heidegger: obra y visión del mundo. Contribución a la controversia sobre Heidegger desde una perspectiva alemana*, como prólogo de la versión alemana del libro de Víctor Farías *Heidegger et le Nazisme*. Habermas aprobó que estos tres escritos, aunados a una entrevista que sostuvo en

por méritos en los campos de la literatura, la libertad ciudadana, la moral y la estética, y es dedicado a dos jóvenes hermanos que enfrentaron al nacional socialismo, hasta ser asesinados por la Gestapo en 1943. Por su parte, el Wilhelm Leuschner, es una medalla que se otorga a quienes han aportado a la democracia según *des Landes Hessen*, reconocida como una región original de germanos que incluso ha intentado conformar una constitución propia, su ciudad más grande es Fráncfort. Leuschner fue un político que perteneció a esa tierra y fue adversario del nacionalsocialismo desde que éste era sólo un partido político, y estuvo cerca de quienes intentaron atentar contra Hitler en 1944, por lo que fue secuestrado por la Gestapo y ejecutado a fines de septiembre de ese año.

³⁰ Manuel Jiménez Redondo, “Introducción” a Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos, 2002, p. 9.

³¹ Premio que da la Prensa Asociada de Copenhague, Dinamarca. Se otorga dos veces al año desde 1950 por la Universidad de Copenhague en honor del escritor Danés Carl Johan Sonning, quien murió en 1937 y fue profesor emérito de esa Universidad. Se concede a quienes trabajan en el desarrollo y exploración de la Cultura Europea.

³² Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt am Main,

1988 con Jean-Marc Ferry, se compilaran en un libro en español que Manuel Jiménez Redondo intituló *Identidades nacionales y postnacionales*³³.

En la década de 1990, Habermas redondea las ideas que viene construyendo desde la *Teoría de la acción comunicativa*, sobre todo en esta segunda parte de la década de 1980. Aparece, destacadamente en 1992 *Facticidad y Validez*, obra de filosofía del derecho y que se convirtió en una referencia para escuelas y facultades de derecho en todo el mundo Occidental, y con la que Habermas pretende responder, además, a quienes tienen por dividida su obra en dos partes: la de teoría del lenguaje y la de teoría política: “Por lo demás –escribió– por esta vía trato de desmentir realizativamente la objeción de que la teoría de la acción comunicativa es ciega frente a la realidad de las instituciones”³⁴. Finalmente, y alrededor de *Facticidad y validez*, en 1998, publica dos libros que reúnen textos suyos de teoría política y sobre cuestiones muy alemanas: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* y *La constelación postnacional*, por mencionar algunos en sus versiones castellanas.

Los premios y reconocimientos no han cesado de llegar hasta la fecha. En 1995 recibe el premio Karl Jaspers; en 1999 el Theodor-Heuss; el de la paz Frankfurter Paulskirche en el 2001; el Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales en el 2003; en el 2004, fue premiado en la ciudad de Kyoto, Japón, en la sección de artes y filosofía. Ese mismo año recibió el premio Holberg International Memorial Prize en Inglaterra. Es considerado Profesor Visitante Permanente de la Northwestern University en Evanston, Illinois, y es Doctor *Honoris Causae*, entre otras, por la New School for

Suhrkamp Verlag 1987.

³³ “Los textos seleccionados fueron sugeridos por el propio Habermas –escribe Jiménez Redondo–, quien asimismo dio su visto bueno al título del presente libro”. Manuel Jiménez Redondo, 2002, *op. cit.*, p. 13.

³⁴ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Editorial Trotta, S.A., cuarta edición 2005, p. 28

Research de Nueva York y de las Universidades de Jerusalén, Buenos Aires, Hamburgo, Utrecht, Evanston, Atenas y Tel Aviv.

Finalmente, en abril del 2001 Habermas dio una serie de conferencias en China relativas al Estado nacional, destacando una con el título de *El Estado-nación bajo la presión de la Globalización*. En marzo del 2005, estuvo nuevamente en Kyoto, de parte de la Universidad de San Diego, para participar en un simposium, en el que impartió la conferencia intitulada *El rol público de la religión en contexto secular*, relativa a la separación de la Iglesia del Estado, al respecto, la Suhrkamp le publicó una colección de artículos, en un libro que intituló *Entre naturalismo y religión*³⁵.

2. 1945 y el inicio de la tradición

Los primeros 24 años de vida de Habermas, son poco conocidos o, mejor dicho, poco mencionados en la mayor parte de sus biografías. Quizás esto lleve a la desesperación a algunos de sus estudiosos, como es el profesor Michael Pusey, quien escribió con un dejo de ironía:

Since Habermas has a somewhat reserved and formal bearing, his personal and family life are not displayed for public attention and it is enough that we should know that he is married and that he has three children.

Pusey no dice por qué es suficiente con que sepamos que Habermas es casado y tiene tres hijos, y, como intentaré exponer a continuación, esto se torna más serio cuando luego Pusey dice: “His upbringing is more relevant to his intellectual work”³⁶.

³⁵ Se trata de la traducción aproximada que tomo de Sonja Asal, “Entre naturalismo y religión. Jürgen Habermas anima a la razón a poner a la religión a su servicio”, *Humboldt*, revista del Goethe-Institut, Año 48 2006, no. 144, p. 49. El título en alemán es *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp 2005.

Habermas cuenta su propia historia en algunas entrevistas y conferencias, lo que resulta relevante para quienes quieren precisar acerca de su obra, sobre todo si se destaca que Habermas se refiere con frecuencia a la vida pública como vida política, recurriendo al principio aristotélico de *zoon politikon*. En este sentido, a fines del 2004, Habermas se refiere a la posible conexión entre su vida privada y su vida pública, argumentando por qué debería entenderse que no hable tan a menudo de la primera:

I am addressed thereby as an author, teacher and intellectual who is accustomed to communicate with readers, students and listeners [...] In discourses that focus on a shared subject, participants turn their backs on their private lives. They do not need to talk about themselves. The line between public and private spheres does not become blurred; the two complement each other instead [...] Man is an animal, that by virtue of being from the very outset embedded in a public network of social relationships, first develops the competences that make a person of him”, etc.³⁷

De los hechos que Habermas considera determinantes en su vida, destaca lo acontecido en Alemania, durante la Segunda Guerra Mundial, y el año 1945 es la referencia a tales hechos. En su entrevista con Detlef Hortser y Willem van Reijen, Habermas afirma: “Lo que determinó mi orientación política fue sobre todo el año 1945”. Más tarde Habermas confirmará: “during my adolescence I was strongly influenced by my generation’s experience of the historical caesura of the year 1945 in world politics”³⁸.

En 1933, cuando los nazis arribaron al poder, Habermas tenía 4 años de edad. En 1945, cuando Alemania es derrotada, y antes de cumplir los 16,

³⁶ Michael Pusey, *Jürgen Habermas*, London, Routledge, 1993, p. 13.

³⁷ Jürgen Habermas, *Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought* (Commemorative Lecture, Kyoto, November 11, 2004). Basaré a continuación mi exposición en la entrevista con Detlef Horster y Willem van Reijen. Así, lo que aparezca entrecomillado, salvo indicación específica, corresponderá a esa entrevista.

³⁸ Jürgen Habermas, 2004 *op. cit.*

Habermas se enteró de las negociaciones de Nuremberg y de los campos de concentración: “Junto a estas vivencias –dijo– se conformaron los motivos que dieron luego forma a mi pensamiento”. Habermas, siendo un niño alemán pueblerino, prácticamente no se enteró de la Segunda Guerra Mundial: “Dominaba una impresión de normalidad que naturalmente sólo era apariencia”³⁹. Pero en 1945, cuando los nazis comenzaron a ser juzgados, alemanes como Habermas iniciaron una historia diferente y determinante para ellos: “... que uno viera, de repente, que no se trataba sino de criminales, tenía otra cualidad... Repentinamente... nuestra propia historia se presentó bajo un aspecto esencialmente distinto. De repente uno se da cuenta de que ha vivido en un sistema político criminal. Nunca antes me lo hubiera imaginado”. Pero, por otro lado, tales acontecimientos de 1945, finalmente, significaron también para Habermas “una liberación personal e histórica. Ingenuamente todo me parecía agradable e intuía épocas felices. Luego me asaltaron las dudas”, lo que abriría definitivamente su camino rumbo a la filosofía y la ciencia social⁴⁰.

Luego vino la coyuntura de 1949 con la división oficial y formal de Alemania y la consecuente conformación de la República Federal Alemana, lo que propició el inicio de otra etapa en la formación de la perspectiva política de nuestro autor. A Habermas también lo envolvió la coyuntura, aunque siempre quiso ubicarse en el lado crítico. Así, confiesa formar parte de aquella Alemania que aprendió “que en su versión burguesa o americana, el Estado constitucional burgués es ya una conquista histórica”. Esta generación tenía buenas razones para adoptar esta postura con entusiasmo:

³⁹ Esta “impresión de normalidad” quizás fue generalizada en Alemania. Norbert Elías, por ejemplo, narra cómo fue sacado de la Universidad de Fráncfort por la Gestapo y sólo conminado a no volver a ella, lo que motivó su emigración a Inglaterra, pero también narra cómo sus padres entraban y salían de Alemania e incluso transitaban por ese país sin que nadie no sólo no les dijera nada, sino que fue su padre quien financió y se ocupó de que la principal obra de Elías fuera publicada. Cf. Norbert Elías, “Entrevista biográfica con Norbert Elías”, en Lidia Girola y Rafael Farfán, (comps.), 2003, *op. cit.*, pp. 345-378.

“En 1933 dejamos la cuestión nacional a los nazis. Luego, el tema del nacionalismo se consideró fuera de lugar; nos parecía absurdo”. Habermas vivía en ese ambiente, del cual parecía por lo menos difícil desembarazarse: “La universidad misma era producto de la continuidad de un régimen esencialmente ininterrumpido desde los años veinte. Los profesores, que para mi tenían un significado estaban desde antes de 1933 y continuaron después... Se puede hablar de una universidad alemana apolítica y prácticamente etnocéntrica que obtenía su legitimidad de un prestigio de principios de siglo, cuando todavía se producían grandes capacidades científicas”.

En 1953, sobre la base de 1945, Habermas dio otro paso en su desarrollo político, al confrontarlo con su formación filosófica: “Alrededor de esta misma época leía sobre todo *Historia y conciencia de clase* de Lukács”. Habermas la emprendió contra Heidegger, que en ese año publicó su *Introducción a la Metafísica*, “sin una sola palabra de aclaración, lo que ciertamente me molestó”. Esto motivó la publicación del primer artículo de Habermas en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. En este artículo, Habermas reta a Heidegger a reflexionar sobre los horrores nazis. “Thinking with Heidegger against Heidegger” dice Habermas haber titulado su artículo⁴¹:

[...] dirigí a Heidegger la siguiente pregunta: ‘¿Es que puede entenderse el asesinato planificado de millones de hombres, del que ya nada ignoramos, como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del Ser? ¿No se trata del crimen liso y llano de aquellos que conscientemente lo perpetraron, y de la mala conciencia de todo un pueblo?’

⁴⁰ Jürgen Habermas, 2004 *op. cit.*

⁴¹ *Idem.*

Heidegger no le contestó directamente a Habermas, lo hizo el editorialista Christian E. Lewalter en el periódico *Die Zeit*. Heidegger suscribió el artículo de Lewalter mediante “una carta al director [*de Die Zeit*]”⁴².

Con lo aprendido de la obra de Lukács, Habermas además leyó a Marx, y luego se sintió tentado a leerlo “sistemáticamente”, lo que para él implicó “rebasar” a Lukács. Esta superación la habría alcanzado Habermas en 1955 al leer la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Fue aquí su punto de partida en la conformación de su teoría crítica, en la que, para él, 1945 otra vez está presente:

[...] yo partí del negro sobre negro de la vieja teoría crítica, que hubo de hacer frente a las experiencias del fascismo y del estalinismo. Aunque nuestra situación tras 1945 era bien distinta, esa mirada desilusionada que la vieja teoría crítica echaba sobre las fuerzas impulsoras de una dinámica social autodestructiva, fue lo que me condujo a buscar las fuentes de solidaridad de los unos con los otros que todavía no estuviesen del todo secas⁴³.

Así, me parece que puede irse vislumbrando un concepto de tradición en Habermas, en el que el de crítica tiene un lugar privilegiado. Destaca aquí un esfuerzo de interiorización anclado en una especie de necesidad de autoreconocimiento. En esta perspectiva, la crítica aparece como algo que Habermas quiere destacar como propio, y la autocrítica como el punto de partida; él, por ejemplo, se reconoce como un alemán que se autocomprende desde la crítica. En tal sentido, la crítica puede entenderse como una actividad propia de la vida cotidiana, que se manifiesta esencialmente en la experiencia. Para Habermas, un sujeto consciente tiene que apreciar este hecho en sus términos, y, ejemplarmente, debe hacerlo un científico. Así, esa

⁴² Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit., pp. 53 y 54.

⁴³ Jürgen Habermas, “Incertidumbres alemanas”, en Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, México 1998, segunda reimpresión México 2000, p. 99.

posición crítica que adoptó primero ante la obra de Heidegger, luego, con la obra de Marx y finalmente con la Escuela de Fráncfort, es una autocrítica y una autoconstrucción consciente⁴⁴. Para Habermas, se trata de la superación de la “tradicición”. Esto motiva una posición particular de Habermas respecto de la historia, por ello, extiende su crítica al historicismo, que viviría de una “confianza antropológica”, de la que

[...] se nutrió también la incuestionada continuidad de nuestras tradiciones. Pues ‘tradicición’ significa que proseguimos aprobemáticamente algo que otros han iniciado y hecho antes que nosotros. Normalmente suponemos que estos ‘predecesores’, si hablásemos con ellos cara a cara, no podrían engañarnos del todo, no podrían representar el papel de un *deus malignus*. Pues bien, a mi juicio, es esta base de confianza la que quedó destruida con las cámaras de gas⁴⁵.

Así quedó también conformado en algún aspecto el cuestionamiento directo al concepto de identidad que pudo haber cubierto la superficie alemana durante el periodo nazi, pero que afectó al país en general. Este cuestionamiento adquiere cada vez mayor relevancia para los alemanes, luego de que después de 1945 Alemania se divide en dos Estados (la República Federal Alemana y la República Democrática Alemana), a los que no les es permitido “el tipo de unidad característica del Estado nacional”⁴⁶. Esta división constituyó en Alemania una

⁴⁴ “El joven Habermas inaugura su obra con un artículo de periódico que de algún modo marca las líneas de lo que va a ser su pensamiento: desentrañar los contenidos políticos que subyacen en las ideas científicas y filosóficas, así como enfrentarse a los problemas más candentes de su tiempo”, Ignacio Sotelo, “El pensamiento político de Jürgen Habermas”, en Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997, p. 161. Sotelo se refiere a la mencionada carta que Habermas dirigió a Heidegger. Pero en otros pasajes de su texto, Sotelo confunde este punto con el período nazi mismo, y a éste como determinante también para la obra de Habermas. Éste último escribió que tal confusión sólo es comprensible en alguien que –como Sotelo– no vivió como él en carne propia tal proceso. Cf. Jürgen Habermas, “Consideraciones finales” a *Ibid.*, particularmente p. 262.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

[...] desconexión de la identidad cultural común respecto de la forma de sociedad y de la forma de Estado, una nacionalidad que se ha vuelto ciertamente más difusa se disocia de la pertenencia a un Estado y deja sitio libre para la identificación con aquello que en la evolución de posguerra de cada uno de los dos Estados la población considera digno de conservarse⁴⁷.

Esto, como intentaré exponer a continuación, constituye la base de una reconstitución del concepto de tradición de parte de Habermas.

“A usted se le considera el último exponente de la venerable Escuela de Frankfurt. ¿Así se ve usted a sí mismo, o considera aberrante ese *constructo* que es la ‘Escuela de Frankfurt?’”, le preguntaron en alguna ocasión a Habermas. A lo que él contestó: “Yo estoy muy marcado por el periodo en que fui ayudante de Adorno y me sitúo en la tradición de los viejos frankfurtenses. Pero las tradiciones sólo permanecen vivas mientras se les prosigue productivamente y, por tanto, se les cambia. El potencial de excitación proveniente de aquello a lo que sólo se llamó ‘Escuela de Frankfurt’ cuando ya no existía, se ha desarrollado en múltiples direcciones. Un único individuo no puede ser representativo de todos esos desenvolvimientos y proyecciones”⁴⁸.

b. Teoría Crítica y teoría de la modernidad, hacia la comunidad ideal.

La obra de Habermas es reconocida como la Teoría Crítica de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, en tanto heredera de ésta. En su *Teoría de la acción comunicativa*, ejemplarmente, Habermas reconoce haberse fijado como tarea continuar con la construcción de aquella Teoría, de cuyo camino habrían desviado su paso sus fundadores, particularmente

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, op. cit., p. 115.

Max Horkheimer, de la mano de Theodor Adorno, por lo que manifiestamente enfrentará a estos autores, mediante una crítica sumaria a su *Dialéctica de la Ilustración*, adoptando como base última la obra de Marx. Pero, en el camino, Habermas mostrará siempre tener por interés de fondo la construcción de una teoría sobre la modernidad. Me referiré a continuación brevemente a la última parte de la *Teoría de la acción comunicativa* para abundar sobre esta afirmación⁴⁹.

1. Acción comunicativa y teoría crítica

Para finalizar su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas hace un recuento de los resultados a los que llegó con la totalidad de su trabajo. El más general de ellos es que había obtenido las condiciones para el desarrollo de una Teoría Crítica de la Sociedad, por lo que intitula esta parte como “Tareas de una Teoría Crítica de la Sociedad”. El apartado está dividido en tres partes, en las que va delineando detalladamente esas tareas.

⁴⁹ “Lo que me interesaba ya entonces [en los años 1950, ALG] era una teoría de la Modernidad, una teoría de la patología de la Modernidad desde el punto de vista de la realización, de la realización deformante de la razón en la historia [...] Así, la *Dialéctica de la Ilustración*, naturalmente, se convirtió en una clave”, Jürgen Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en Lidia Girola y Rafael Farfán, 2003, *op. cit.*, p. 262. Sobre la construcción de la teoría crítica habermasiana la bibliografía es muy abundante, Cf. el epílogo a la segunda edición de Enrique Menéndez Ureña, 1998, *op. cit.* Por lo pronto, quizás baste, por el momento, con mencionar entre otros, a Axel Honneth, “Teoría Crítica”, en Anthony Giddens y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 2001. Rüdiger Bubner, “El concepto de Teoría Crítica en Habermas”, en Lidia Girola y Rafael Farfán, (comps.), 2003 *op. cit.*, pp. 29-45. El libro compilado por Peter Dews, *Habermas: A critical reader*. Massachusetts, Blackwell Publishers Ltd, 1999, recoge los diversos caminos por donde es posible arribar a la Teoría Crítica. Algunos consideran erróneamente a la *Dialéctica de la Ilustración* como la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, por ejemplo Alan How, *Critical Theory*, London, Palgrave MacMillan, 2003 y Michael Pusey, *Jürgen Habermas*, 2003, *op. cit.*, entre otros. En América Latina, Pablo Fernández, “Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Legado y diferencias en Teoría de la Comunicación”. Cinta de Moebio No. 1, septiembre de 1997. Facultad de Ciencias sociales de la Universidad de Chile. T. R. Austin Millán, T.R.. “Dos momentos en la Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Habermas antes y después del “giro lingüístico”, http://www.geocities.com/tomaustin_cl, 2000. M. G. Núñez Artola, “Aproximaciones: la «Teoría Crítica» y la «Ética de la Liberación»”, *El Catoblepas*, No. 7, Motevideo, Septiembre 2002, <http://www.nodulo.org/ec/index.htm>, J. A. González Soriano, “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria”. Revista de Filosofía, Vo. 27, Núm. 2 (2002), pp. 287-303, por citar algunos.

La primera de ellas tiene por objetivo reconocer los “orígenes” de la Teoría Crítica de la Sociedad que Habermas ha descubierto. La segunda, se refiere a la frontera entre aquellos “orígenes” y los desarrollos posteriores que ellos posibilitan; la tercera parte se refiere a los desarrollos mismos y sus posibilidades. A la vez, Habermas anuncia un resultado más bien parcial: considera que ha trazado “las líneas básicas” de una teoría de la modernidad. La unidad de ambos resultados podría ya constituir la obra de Habermas, en tanto “teoría de la modernización capitalista que se valga de los medios de una teoría de la acción comunicativa”, y que “se atiende... íntegramente al modelo de Marx en un aspecto distinto”⁵⁰. Esto podría significar, por una parte, que no contamos ya con una teoría crítica acabada y tampoco con una teoría sobre la modernidad, por lo que no debe confundirse a la modernidad con sus “paradojas”, como parece hacerlo Thomas McCarthy⁵¹. Desde Hegel, dice Habermas, la cuestión es: “¿Cómo puede construirse a partir del espíritu de la modernidad una forma ideal interna que no se limite a ser un simple remedo de las múltiples formas históricas de manifestación de la modernidad ni tampoco le sea impuesta a ésta desde fuera?”⁵².

El trazado de estas líneas generales, que identifican a la teoría crítica como una teoría de la modernidad, está constituido apenas por el intento por resolver las dificultades o, como diría el propio Habermas, por reconstruir a la teoría crítica que en 1937 construyó la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Así, también resultan parciales las afirmaciones que sugieren que Habermas sólo pretende la conformación de una teoría crítica⁵³.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica a la razón funcionalista*, México Taurus octubre de 2002, p. 529.

⁵¹ Cf. Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, tercera edición 1995, pp. 472-3.

⁵² Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 33.

⁵³ Por ejemplo, se dice: “En las páginas finales del segundo tomo [de *Teoría de la acción*

Habermas se adscribe críticamente a una tradición teórica, que proviene de dos fuentes que en realidad constituyen un mismo camino:

1) Max Horkheimer y su crítica a una teoría tradicional que se descontextualiza, pues, pretende la universalidad de sus principios, a la vez que renuncia a posibles conexiones interdisciplinarias. Para Habermas, por el contrario, la “teoría crítica de la sociedad” debe ser “consciente del carácter autorreferencial de su empresa; saber “muy bien que a través de los actos de conocimiento pertenece también al contexto social que trata de aprehender”, asumir este contexto “en términos reflexivos” y cuestionar la interiorización del proceder científico al reconocerlo como “un proceso social”⁵⁴.

2) Karl Marx habría adelantado esta autorreferencialidad en su Introducción a la *Crítica de la Economía Política* en 1857 con su concepto de trabajo abstracto, lo que Habermas habría interpretado “como un caso especial de la adaptación de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente a interacciones regidas por medios, una interpretación que descifra la deformación del mundo de la vida con la ayuda de una categoría *distinta*, a saber: con la acción orientada al entendimiento”⁵⁵. Con la teoría de la acción comunicativa, Habermas asegura que es posible explicar

comunicativa, ALG] Habermas declara que el propósito de su investigación es introducir una teoría de la acción comunicativa para dar razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad”, Pablo Fernández, 1997, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁴ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II, op. cit.*, pp. 569-70. Austin Harrington, no explica por qué considera que esta visión de Habermas proviene de su relación con Gadamer, quizás el concepto de tradición es lo que lo confunde, y sugiera inconscientemente la necesidad de ordenar la forma en que se conciben las categorías, es decir, su contexto. Cf. Austin Harrington, “Some problems with Gadamer’s and Habermas’ Dialogical Model of Sociological Understanding”, en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29:4. Oxford, England, The Executive Management Committee/Blackwekk Publishers Ltd., 1999

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II, cit.*, p. 572. “En breve, Habermas presupone la racionalidad en la acción. Pero esto es válido para todos los tipos de acción, en la acción teleológica para que cada sujeto persiga sus metas, en la acción valórica como acuerdo social sobre normas y tradiciones en vistas de la integración social, en la dramática como relación de un actor con su público, y en la acción comunicativa como un proceso cooperativo de entendimiento” Pablo Fernández, 1997, *op. cit.*, p. 7.

la validez transhistórica de categorías como la de trabajo, valiéndose de una teoría de la “evolución social” que generaría “los problemas que objetivamente abran a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales de su mundo de la vida”⁵⁶.

Superar esta tradición para Habermas representó, por lo menos, un reto doble: por una parte, “mostrar ... cómo los procesos de abstracción real en los que Marx había centrado su atención pueden analizarse sin necesidad de disponer de un equivalente de la teoría del valor”, para lo cual dice buscar en las ciencias sociales dicho sustituto, tomando como punto de partida aquel apego que éstas puedan tener con el denominado “mundo de la vida”⁵⁷. En esta tarea, Habermas atravesó dos caminos que fue posible abrir en la perspectiva trazada por Marx a la emergencia de una teoría novedosa, y que luego se cerrarían a sí mismos: el positivismo y la teoría de sistemas.

Por este camino es posible encontrarse con por lo menos tres diferentes “direcciones de investigación que se ocupan del fenómeno de las sociedades modernas”, y que, vistas en conjunto, hacen necesario el punto de vista de la Teoría Crítica original, relativo a la necesidad de la conexión entre diferentes disciplinas, pues su desconexión se debe “a abstracciones unilateralizadoras que inconscientemente cortan el nexo entre sistema y mundo de la vida, nexo que es esencial para entender las sociedades modernas”⁵⁸. En este sentido, las obras de Max Weber, Durkheim y Mead sirvieron también a Habermas para demostrar que la cooperación filosofía-ciencia es posible; la obra de Piaget sirvió para demostrar la posibilidad de conectar con otras disciplinas. Esta conexión entre disciplinas obliga a la coherencia teórica y la interdependencia entre diferentes formas del

⁵⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II.*, cit., p. 572. Sobre el mencionado proceso evolutivo, cf. Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus Humanidades, 1992, en particular la parte III, que se titula “Evolución”.

⁵⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II.*, cit., p. 528.

pensamiento, lo que significaría una actitud crítica que parte de la propia autocrítica, es decir, de sí y su entorno, su mundo de la vida, que le proporciona la racionalidad que es y, con ello, la posibilidad de conocimiento “de esos objetos” en sus términos, es decir, en su universal amplitud de sentidos y significados⁵⁹.

La primera línea de investigación conecta el marxismo con Max Weber, con “orientación comparativa” y “metodología tipológica”, a la vez que presentada como historia social⁶⁰. Horkheimer y Adorno habrían adoptado esta estrategia en la década de 1940, emprendiendo, así, una revisión del planteamiento de Marx relativo al progreso científico y tecnológico, que para él representaba un potencial de emancipación. Para ellos, en cambio, ese progreso era “el núcleo de una dominación generalizada a todas las esferas de la vida”, y por ello, inmovilizador de “las mismas fuerzas subjetivas que se suponía habrían de llevar a cabo” el derrocamiento del capitalismo⁶¹.

La segunda línea, es una concepción económico-administrativa que confronta las restricciones que les opone a éstos “subsistemas” sus “entornos sociales”. Esto posibilitó la “teoría sistémica de la sociedad” que habría pasado de Parsons a Luhmann sin restarle su carácter funcionalista e insensibilidad “a las patologías sociales” estructuralmente propias de las acciones socialmente integradas. La tercera línea de investigación está

⁵⁸ *Ibid.*, p. 530.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 569. “Al combinar el análisis «filosófico» con el «científico» esos planteamientos renuncian al apriorismo de la filosofía tradicional y hacen propuestas, que, aunque comporten pretensiones de validez universal, mantienen el carácter hipotético de conjeturas abiertas a la refutación empírica. Y es así como Habermas trata de reanudar el programa original de la teoría crítica (el desarrollado en los años treinta), que Horkheimer entendía como una forma de investigación social y crítica, capaz de integrar la filosofía y las distintas disciplinas humanas en un «materialismo interdisciplinar»”, Thomas McCarthy, 1995, *op. cit.*, p. 456.

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II, cit.*, p. 530.

⁶¹ Thomas McCarthy, 1995, *op. cit.*, p. 459. No dice McCarthy cómo llegó a esta conclusión, pero esta percepción está desarrollada en Jürgen Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa, II, op. cit.*, capítulo VIII. “Consideraciones Finales: De Parsons a Marx a través de Weber, punto 2. Marx y la tesis de la colonización interna”, pp. 469-527.

dirigida por la fenomenología, la hermenéutica y el interaccionismo simbólico, que tiene por fin la conformación de una “*teoría de la vida cotidiana*” que posibilite descubrir aquellas patologías que en la era moderna se relacionan con la Economía y la Política, sin dar a las manifestaciones concretas como la evolución económica y la formación de Estados y naciones el reconocimiento como sistemas altamente relevantes para la vida cotidiana. Precisamente, sobre las fortalezas de estas líneas de investigación, es que se levanta una Teoría Crítica de la Sociedad, centrándose en reconocer en esos planteamientos los fundamentos de la sociedad moderna que estarían asentados, a su vez, en el “desacoplamiento de sistema y mundo de la vida”⁶².

La teoría de Habermas, pues, traza una especie de espiral, ya que inicia en y tiene por meta la Teoría Crítica, pero el resultado es otra Teoría Crítica, diferente a aquella original que habría creado la denominada primera generación de la Escuela de Fráncfort. Por ello, el retorno no es al mismo punto de partida, sino a su avistamiento desde una perspectiva distinta, pues la reformuló desde el tratamiento de sus principales problemas, mediante determinadas estrategias para afrontarlos, y la confección de las respuestas que debe dárseles.

Para Habermas el paso que dieron Horkheimer y Adorno, particularmente el primero, de la Teoría Crítica de fines de los años 1930 a la teoría sobre la razón instrumentalista de la década siguiente, es muy marcado⁶³. De aquella concepción crítica y, por así decirlo, evolutiva respecto del pensamiento crítico, pasaron a una especie de anarquismo muy cercano a lo que Habermas reconocerá como neoconservador. Así, cuando Habermas se refiere a Horkheimer como su antecedente inmediato, habla de

⁶² Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II, cit.*, p. 532 y 533.

⁶³ Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Taurus, segunda reimpresión 2006, capítulo IV.

la primera versión de la teoría crítica, aquella que éste impulsó de manera destacada en su artículo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, y que fue adoptada por los miembros del Instituto en el año de su publicación, en 1937⁶⁴. Según él, la *Dialéctica de la Ilustración* representará la renuncia a esa perspectiva original⁶⁵.

El punto neurálgico parece ser, en resumen, la pérdida de confianza de parte de Adorno y Horkheimer en la concepción de que el desarrollo de las fuerzas productivas condiciona el cambio social. Con esta desconfianza, Adorno y Horkheimer profundizan su separación fundamental de la obra de Marx deslizándose a un práctico positivismo que no trasciende la ideologización que le es propia. Para Habermas, se trata, en realidad, del apego a una filosofía que provendría de una deformación de la obra de Hegel convirtiéndose en una filosofía que pretende renunciar a toda posibilidad metafísica para expresar la realidad en sus términos, pero no para su defensa, como haría el positivismo, sino mediante la sugerencia de un nihilismo que rebasa, incluso, al de Nietzsche, y que Walter Benjamin veía aún más esperanzador⁶⁶.

La postura de Horkheimer y Adorno es desesperanzadora para la emancipación sobre bases modernas. Se trata de un desencanto propiciado por eventos como las dos guerras mundiales (que los miembros del Instituto vivieron y sufrieron en carne propia), el fracaso de la revolución en Occidente y “la evolución de la Rusia estalinista”. Ante estos hechos, los miembros del Instituto cayeron posiblemente en una actitud radicalizada contra las ideologizaciones, a la vez que apartada del materialismo histórico y de las

⁶⁴ Cf. Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1925-1950)*, Madrid, Taurus 1989, caps. 1 y 2.

⁶⁵ Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I, cit.*, pp. 466 y ss. También Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, cit.*, cap. 5.

⁶⁶ Cf. Walter Benjamín, “Tesis sobre Filosofía de la Historia”, en *Dialéctica del suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Ed. Arcis/LOM, 1996.

ciencias sociales. Quizás aquí localiza Habermas aquella postura que les fue asignada por los biógrafos del Instituto: la cercanía con aquellos jóvenes hegelianos que tuvieron en Edgar Bauer a su líder y que Marx identificó como Crítica crítica: “La crítica, al volverse contra la razón como fundamento de la validez de la crítica, se hace total”⁶⁷.

Este posible desencanto desarrollado en la *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas lo relaciona con la obra de Max Weber, y lo inician Horkheimer y Adorno con su crítica a la religión. Según Habermas, para éstos, la Ilustración logra su objetivo al liberarse del mito. Pero esto sólo es una meta que la Ilustración alcanza parcialmente, pues el individuo se enajena a la vez que domina la naturaleza externa. Esto demostraría que la “razón destruye la humanidad que posibilita”, debido “al impulso de una autoconservación que mutila a la razón porque sólo se sirve de ésta en forma de una dominación «racional con arreglo a fines» de la naturaleza y de los impulsos, es decir, sólo se sirve de ésta como razón instrumental”. La ciencia, por su parte, renunciaría a la pretensión de conocimiento teórico para sustituirla por la de la utilidad técnica⁶⁸. Esta ciencia, a su vez, se apropia de la razón contra las demostraciones de moralidad y derecho, al ser la única reconocida con “criterios normativos”, y convierte a la obra de arte en mera cultura de masas al fusionarla con la diversión. Con este sometimiento de ciencia, moral y arte, el poder de la cultura moderna sienta sus pretensiones de validez sobre las ruinas de la razón.

Habermas califica de simplificante esta descripción de la modernidad. Según él, Adorno y Horkheimer no reconocen aquí las condiciones que crea la modernidad para la racionalidad del desarrollo científico (no únicamente tecnificado), el derecho y la moral y la productividad y la fuerza explosiva de las experiencias estéticas, así como el desarrollo de la crítica de arte.

⁶⁷ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit., p. 149.

Habermas propone una lectura diferente de la obra de Weber. También éste sugiere la crítica original, es decir, la autocrítica, que, como decíamos, constituye la tradición a la que se adhiere Habermas. Por ello, para Habermas lo destacable de la obra de Weber es su pregunta por la racionalización, pero en la forma de problematización: "... la pregunta de Weber acerca de las paradojas de la racionalización sigue siendo todavía, a mi juicio, la mejor clave que tenemos para hacer un diagnóstico del presente, bien informado en términos filosóficos y científicos"⁶⁹, lo que significa no la adopción de afirmaciones sino la actitud propiamente crítica que direcciona sobre determinados contenidos.

Horkheimer y Adorno no fueron los únicos influenciados por Weber, según Habermas. Habermas considera que alrededor de la obra de Max Weber se comprenden otras que han surgido en los últimos años sobre la modernidad, y tanto quienes defienden ortodoxamente la obra de Weber como los que la atacan, hicieron de sus principales conceptos sobre la modernidad, como el de modernización, "una abstracción preñada de consecuencias", entre ellas, además de desgajar "a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y el tiempo", y romper "la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse *como* [...] objetivación histórica de estructuras racionales", propiciaron que la "expresión «postmodernidad» se pusiera en circulación también entre los científicos sociales", rompiendo la relación "entre el concepto de modernidad y la comprensión que la modernidad obtiene de sí desde el horizonte de la razón occidental"⁷⁰.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁰ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, *cit.*, pp. 12 y 13.

Quizás Weber constituye un avance respecto de Marx, pero su visión perspectivista tiene algunos defectos. Habermas piensa que Weber “no percibió la selectividad del modelo de racionalización capitalista”, pues existen elementos, como los que él denominó “ética de la fraternidad”, y otras formas que crean formas institucionales aparte, y deja fuera “las visiones éticas fundamentadas en las formas de organización basadas en la comunicación”. Fue así como Habermas recurre a Mead y Durkheim para desarrollar su teoría de la acción comunicativa como alternativa a la obra de Weber, pero que lleva, de nueva cuenta, a Marx.

Habermas cree que conducirse por la vía de la racionalidad, lleva a un concepto adecuado de modernidad. Este camino llega a Hegel, quien “descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*”. El mundo moderno se supera de esta manera y pone las condiciones para sus crisis, mediante el progreso y “el espíritu extrañado”, respectivamente. Por lo que la modernidad no escapa a la concepción dialéctica.

Con este principio, es posible replantearse en la vía para la comprensión de la cultura moderna, aquellos tres de la razón que, según él, son retomados y mal versados por Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*: la ciencia, la moral y el arte. La primera característica de la comprensión de estos principios, es que se prescindió comúnmente de la filosofía. Quizás por ello, se dio a la ciencia un carácter “objetivante, que desencanta la naturaleza al tiempo que libera al sujeto cognoscente”, pero mediante la moral, se concibió en la Edad Moderna un “reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos” y el “*arte moderno*”⁷¹. Fue a través de la ciencia, la moral y el arte, que Hegel descubrió no sólo la racionalidad moderna, sino la filosofía que la concentra: la filosofía kantiana.

⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

El punto de partida es la división de la sociedad en actividades que Habermas llamará sistémicas, el mundo de la economía, por un lado, y el mundo del Estado o del poder, por el otro, que se traduce en una división de la economía y la política tanto en la vida diaria como en el pensamiento científico. Sobre esta base, Hegel desarrollaría su teoría de la modernidad “en términos de una teoría de la sociedad”. La división se lleva a cabo entendida la sociedad como operación del mercado apartada hasta negar toda relación con el Estado. A ésta se le denominará sociedad civil. Se trata de una socialidad imperfecta, que sólo alcanza su contraparte, en el Estado, según las condiciones que en su esencia moderna desarrolla. En ese sentido emerge un concepto de Absoluto según el cual el sujeto cognoscente guarda relación consigo mismo, adquiriendo así su carácter universal en un individuo, lo que es posible gracias a la condición moderna de “la libertad subjetiva de los individuos”⁷². Sólo mediante la reflexión es posible captar tanto lo positivo como lo negativo de esta situación, esta reflexión es elevada a razón, como propia de la modernidad, lo que neutraliza, así, la crítica a sí misma, resta interés sobre ella y priva de los posibles problemas de significado que trae consigo. La crítica se traslada de esta manera al mundo de la especulación, “entre la consciencia subjetiva y las configuraciones objetivas de la razón”, la modernidad ya ha sido convertida en el espíritu objetivado, y ha convertido a todo en racional. Es, en resumen, el concepto de Absoluto el que trae todas las dificultades a la teoría de Hegel, pues da lugar a limitar la superación de la subjetividad a la filosofía del sujeto, exentando, así a la modernidad de su propia crítica⁷³.

⁷² *Ibid.*, p. 56.

⁷³ Sobre la crítica de Habermas a Hegel en su obra previa a la *Teoría de la acción comunicativa*, cf. Enrique Menéndez Ureña, 1998, *op. cit.*, capítulo II.

Marx habría incurrido en el mismo error criticando a Hegel⁷⁴. Como es sabido, Hegel lleva a cabo en su *Fenomenología del espíritu*, no sólo una especie de descripción analítica del camino que se recorre de la filosofía a la ciencia, como una experiencia de la consciencia (Heidegger), sino también como un recorrido del propio espíritu. En este proceso, el concepto de trabajo tiene un lugar fundamental, en cuyo recorrido propio cambia de simple construcción de satisfactores de necesidades concretas a producción de satisfactores de necesidades espirituales (Sánchez Vázquez), o propiamente artísticas⁷⁵. Basándose en Charles Taylor, Habermas afirma que Marx lleva a cabo un traslado del concepto de trabajo artístico de Hegel a su concepto económico de trabajo que, como es sabido, Marx desarrolla fundamentalmente sobre todo en la sección cuarta del libro primero de *El Capital*, según la cual el artesano se convierte en obrero al perder toda relación inmediata de propiedad con el objeto de trabajo en general. Así:

Cuando Marx, a través de Hegel, toma del romanticismo ese ideal expresivista de formación, transfiere la productividad estética a «la vida laboral de la especie», entiende el trabajo social como autorrealización colectiva de los productores y, sobre este transfondo normativo, presenta la actividad del trabajador asalariado moderno como una fuerza alienada a la vez que emancipadora, se ve confrontado con una serie de dificultades [...] En primer lugar, habría que aclarar analíticamente si el concepto económico de trabajo puede ser ampliado y convertido sin más en el concepto de una productividad creadora a la vez que formadora. Pues, aunque ello fuera como dice Marx, queda en pie la cuestión de si ese modo paradigmático de actividad es tan general como la actividad teleológica y la comunicación⁷⁶.

⁷⁴ *Ibid.*, cap. V.

⁷⁵ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, especialmente, capítulo VII. La religión, pp. 395-461

Una vez derruido este principio, la teoría del valor trabajo constituye el gran defecto fundamental de la obra de Marx. Pero Habermas se queda, sin embargo, en otro punto que tendría que ver más aproximadamente con su teoría de la acción comunicativa:

[...] el propio Marx renunció muy pronto al modelo antropológico del trabajo extrañado, que todavía en los «Manuscritos de París» le suministró el canon con que ejercer una crítica del trabajo alienado, y, en lo tocante a fundamentaciones normativas, desplazó la carga del problema hacia la teoría del valor-trabajo. Más tarde sería el análisis del fetichismo de la mercancía el encargado de explicar los efectos cosificadores. Esos efectos se producen porque un mecanismo sistémico como es el mercado asume la función de coordinar la acción en aquellos ámbitos de la producción que en las sociedades precapitalistas estaban regulados normativamente, es decir, en forma de eticidad tradicional. En mi *Teoría de la Acción Comunicativa...* trato de ofrecer un equivalente de esas consideraciones⁷⁷.

En esta perspectiva, Habermas se referirá al sistema económico, con el medio dinero como factor cósico de la reestructuración social por la perspectiva de los mercados.

Quizás esto sirva, en cierta medida, para desligar a Habermas de relaciones dogmáticas respecto de la obra de Marx y, a la vez, para conectar con su concepción respecto a las tres esferas culturales de la modernidad que si bien provienen de Kant, en Max Weber tienen el punto de referencia inmediata a la época de Habermas.

Habermas expone desde la introducción de su *Teoría de la acción comunicativa* la conexión con la tradición del pensamiento alemán, que es, en primer término, filosófico y de ahí que, desde Hegel, busque una conexión

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, cit., pp. 406 y 407.

de la filosofía con la ciencia: “El tema fundamental de la filosofía es la razón”, escribe Habermas. “Pues bien –continúa– dentro de las ciencias sociales es la Sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad”⁷⁸.

Habermas entiende, sin embargo, a la sociología como la ciencia que posibilita algo que buscó Marx: una teoría de y sobre la sociedad y, aun, para la sociedad, en la modernidad. Así, la “Sociología surge como ciencia de la sociedad burguesa” y por ello se “convierte *par excellence* en una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos”, lo que le permite mantener “su relación con los problemas de la sociedad global”⁷⁹. Por ello, para Habermas no toda la Sociología se adecúa a esta perspectiva, sino sólo la que tuvo como punto de llegada a Max Weber, cuya obra proporciona las bases necesarias para continuar la construcción de aquella ciencia social necesaria en la modernidad: “El propósito de este bosquejo argumentativo es mostrar que necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social, en buena parte marginada después de Weber de la discusión sociológica especializada”⁸⁰.

Seguir a Marx, para Habermas constituyó contar con un enfoque perspectivista adecuado para la construcción de una teoría social o una ciencia social multidisciplinar, pero aquellos errores de Marx al respecto fueron vistos de manera ejemplar por Max Weber⁸¹; se trata de la sustitución de aquella perspectiva que dice que las relaciones sociales de producción basadas en una teoría de las clases con fundamento en el proceso de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 408.

⁷⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, cit., pp. 15 y 17.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 21, 19 y 20.

⁸⁰ *Ibid.*, p 23.

producción y, particularmente, en el proceso inmediato de trabajo, son sustituidos por relaciones efectivamente sociales basadas en el entendimiento intersubjetivo o acciones comunicativas concretas en las que el lenguaje adquiere un papel fundamental, que sólo es obstaculizado por relaciones sociales, también, “concretas”, como el intercambio mediado por el dinero o por administraciones estatales. Sobre esta base, Habermas cambia la perspectiva evolutiva de la sociedad planteada por Marx sobre la base del proceso de trabajo, por otra, también “ahistórica”, basada en esas relaciones intersubjetivas realizadas por acciones comunicativas:

El propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia⁸².

Para Habermas, la filosofía de la historia constituye un obstáculo a una teoría crítica efectiva basada en el materialismo histórico, es decir, en la perspectiva de una teoría de la sociedad que proviene de Hegel y se fortalece con Marx, hasta llegar a la Teoría Crítica de los años 1930. No es que Habermas se hubiera desencantado de la Teoría Crítica, sino que pretende continuar con sus principios, aquellos que se apoyan en la tesis del pensar por cuenta propia:

Lo que me fascinó inmediatamente de ambos [de Adorno y Horkheimer, ALG] fue que no se apropiaban de Marx de manera simple sino que desarrollaban su pensamiento, que pudiera uno referirse a la tradición marxista, era para mí una experiencia sumamente importante. Era gente que no escribía un libro de historia sobre Aristóteles, sobre Kant o sobre Hegel sino que hacía una teoría del desarrollo dialéctico de la sociedad contemporánea pensando al margen de la tradición del marxismo. Esto era

⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 479-485.

⁸² Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, cit., p. 562.

para mí lo fabuloso⁸³.

El problema fue que Adorno y Horkheimer, en vez de superar la obra de Marx en donde encontraron la dificultad, desviaron y equivocaron el camino a seguir: se convirtieron en una especie de anarquistas. Ellos se habían encontrado con dificultades para explicar las crisis del capitalismo sobre la base de la teoría del valor, y desplazaron su interés de la economía política “a una teoría de la cultura que había de explicar por qué en las sociedades capitalistas desarrolladas la crisis de la economía y del Estado no conducía a la esperada desintegración”⁸⁴. Para ellos, el sistema económico-administrativo ha colonizado la cultura y la ha convertido en cultura de masas, despojando a la obra de arte y las tradiciones en medios enajenantes destructivos, el “desarrollo de las fuerzas productivas, incluso el propio pensamiento crítico, aparecen cada vez más en la perspectiva de una turbia asimilación a su contrario”⁸⁵. Entraron, así, en esta perspectiva que se basa en Lukács, en los problemas de la conciencia, que Marx habría ya dado por superados en *El Capital*, perdiendo toda posibilidad de reconstrucción histórica, es decir, desviándose de toda perspectiva histórico social. Habermas propone, por el contrario, con su teoría de la acción comunicativa, la reconstrucción histórica de la sociedad en una dinámica evolutiva basada en relaciones de entendimiento. Las “abstracciones reales” a las que lleva la filosofía de la historia, incluso entre quienes como los miembros del Instituto reniegan de ella, son propias de una teoría sociológica de la modernidad, que se complementa en la teoría de la acción comunicativa, de manera adecuada con la filosofía en dicha tarea reconstructiva⁸⁶.

⁸³ Jürgen Habermas, “Aspectos biográficos e interrogantes políticas”, *cit.*

⁸⁴ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, *cit.*, pp. 414 y 415.

⁸⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, *cit.*, pp. 539 y 540.

⁸⁶ “La pregunta decisiva en este punto, para el materialismo histórico, es si la solución de problemas sistémicos se logra a través de la dinámica del conflicto social, es decir, de la revolución, o si es

2. Ciencia y arte. Modernidad y comunidad ideal

Habermas, en suma, adopta respecto de la modernidad y la modernización, una actitud más bien comprensiva y tolerante, pues la considera un “proyecto inacabado”, según su frase ya famosa. Pero cuando enfrenta a la *Dialéctica de la Ilustración*, es posible reconocerle un planteamiento crítico en dos direcciones: por una parte, parece que Habermas da la espalda a Marx, pero, por la otra, en parece que en realidad Habermas quiere llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento de que es el desarrollo de las fuerzas productivas el que lleva consigo el proceso hacia una mejor sociedad en el futuro; en este proceso, para Habermas, el arte no tiene un papel fundamental, a diferencia de lo que sugirieron sus maestros Adorno y Marcuse, aunque coincide con Benjamin.

Esta tesis le permite a Habermas abundar en aquella crítica a la teoría del valor trabajo de Marx, que señalé antes, sobre la que podría construir su propia teoría, la de la acción comunicativa, como una teoría propiamente perspectivista en términos prácticos. Así, para Habermas, la obra de arte no cumple con el cometido de socialidad, aparece como objeto autónomo y el artista como un sujeto, incluso, indiferente al otro y a las leyes sociales⁸⁷. Apela a la subjetividad, al individuo con gustos y representaciones tan efímeras que son incluso prácticamente imposibles de concretarse en una representación, por ejemplo, verbal, es decir, que escapan a la “captación normal”. Mientras que, por otro lado, conserva su pretensión de unidad o armonía. Ante esto, una complicación sería poder adoptar una posición,

posible lograrlo por medio de una estrategia de integración social alternativa que garantice el desarrollo económico y al tiempo reconstruya el lazo social fracturado”, Oscar Mejía Quintana, “Teoría crítica, Estado autoritario y sociedad global. La heterodoxia marxista y el reto de la globalización”, texto que encontré en la Internet, p. 7.

⁸⁷ Jürgen Habermas, “Cuestiones y contracuestiones”, en Giddens, A. et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, p. 317.

digamos, “objetiva” respecto de una obra de arte confrontando una actitud crítica a un juicio de gusto. Si, por ejemplo, Marx identifica al trabajo con la actividad artística, aquel pierde su carácter social, sólo superada por otra forma más comunitaria: “una lógica pragmática de argumentación”, cuyo desarrollo implicaría la totalidad del conjunto social –el especializado o científico y el común o cotidiano– sobre bases racionales⁸⁸.

La obra de arte posee un poder revelador, en tanto que cuestiona lo que parece familiar, pero la “verdad” que puede revelar “sólo puede liberarse en toda la complejidad de la experiencia de la vida”. Justamente este “*potencial* de verdad” podría no estar conectado con la ciencia⁸⁹. Pero la unidad de la razón (propuesta, por ejemplo, en la obra de arte, así como en la moralidad) “sólo puede llevarse a cabo en una práctica no-materializada y comunicativa de la vida cotidiana”⁹⁰.

En su autoconformación como científico social, Habermas lleva a cabo diversas abstracciones necesarias que aparecen como superación de sí mismo, como su propia construcción, digamos, en diversos pasos y fases⁹¹. El filósofo tradicional habría intentado crear problemas y verdades, omitiendo la objetividad de los problemas, es decir, aquello que es subjetivamente incontrolable, y en esto habrían caído también la izquierda y la derecha. Habermas, por su parte, se adhiere a “aquella mentalidad democrática radical” presente en el pragmatismo americano, pues encuentra en él aquel apego al mundo de la vida en el que surgen problemas concretos como la escisión cultural de la razón, que vuelve prescindible a la filosofía tradicional,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 318.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 322.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 334.

⁹¹ “... a diferencia de sus maestros, con excepción hecha de Marcuse, no se detiene nunca en el momento negativo de la crítica, sino que adopta una estrategia intelectual que posibilita el planteamiento no voluntarista de propuestas constructivas”, Juan Carlos Velasco Arroyo, Introducción a Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós Básica, 1999, p. 13.

incluida la teoría crítica.

Habermas quiere separarse de un sector antimodernista que él denomina neoconservador, que caracteriza como aquel que cree que el desarrollo social ha perdido la dirección. Entre ellos, Habermas había agrupado a intelectuales alemanes y estadounidenses que, en tanto pensadores, dan desde el principio la impresión de que la razón se enfrentara al desarrollo que se forma en su tiempo, como si la razón se enfrentara a sí misma, hecho que podría provenir trascendentalmente, de la propia práctica racional. La crítica puede adoptar una función externa a la razón misma, en tanto en cuanto que los filósofos pretendan ocupar un lugar superior a lo científico, en la época del “final de la metafísica”, mientras que, por su parte, los “científicos” sociales luchan por el espacio que parece negárseles en el propio mundo de la ciencia⁹². Esto sería más evidente en tanto los neoconservadores se lanzan contra el Estado y contra la cultura, cuyos sujetos inmediatos son la burocracia y los intelectuales. Se trata de un ataque a lo político y a la normatividad y contra la culturalización que se vuelve fundamental, apelan, así, al mercado y a las relaciones sociales por él construidas y el desarrollo social así propiciado. El impulso a la vida política constituye, para ellos, una perversión del desarrollo⁹³.

Para los neoconservadores, de acuerdo con Habermas, la ciencia debe relacionarse con la vida tradicional, tanto en sus innovaciones técnicas como en la reactualización de “las tradiciones y” la garantía de “las

⁹² Jürgen Habermas, “El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual de dos culturas políticas”, en Anthony Giddens, et al., 1990, *op. cit.*, pp. 127-128.

⁹³ Con mayor claridad: “Los neoconservadores quisieran a toda costa, y a veces furiosamente, que nos mantuviéramos dentro del modelo capitalista de racionalización social. Conceden prioridad al crecimiento de la economía sobre el del Estado social. Al propio tiempo, hay que contrarrestar los efectos negativos de esta política sobre los ámbitos vitales socialmente integrados, sobre la familia, la escuela, el ámbito público de la política, etc.”, Jürgen Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, *op. cit.*, p. 272.

continuidades”⁹⁴. Pero se trata, según Habermas, de una confusión –de parte de esos pensadores– de instituciones e instrumentos de poder, creyendo estar en el mundo de la vida.

En realidad Habermas busca una especie de equilibrio entre dos alternativas, que en lo político en cierto modo se identificaron, en términos de la crítica: por un lado estaban los que se manifestaban en pro del Estado benefactor, mientras que el lado conservador, lo hizo por el liberalismo, se trata, en general, de los dos sistemas colonizadores de la vida de los que habla Habermas, por ello:

[...] el verdadero motivo que tenía en 1977, al empezar a escribir el libro, era claramente, aclararme yo mismo acerca de cómo cabía formular de nuevo la crítica de la cosificación, la crítica de la racionalización, de forma que, por un lado, pudiera ofrecer explicaciones teóricas para la quiebra del compromiso del Estado social y para el potencial de crítica del crecimiento de los nuevos movimientos sin abandonar, por el otro lado, el proyecto de la Modernidad, sin incurrir en la post o antimodernidad y sin convertirme en un ‘apuesto’ neoconservador o un ‘salvaje’ conservador joven⁹⁵.

La teoría crítica de Habermas se resumiría, entonces, como “un enriquecimiento de su base teórica”, según el cual “la teoría crítica –en la medida en que es una teoría de la sociedad contemporánea– mantiene su naturaleza esencialmente histórica y práctica”⁹⁶. El argumento sería “simplemente, que el objetivo de una teoría crítica –una forma de vida exenta de dominación innecesaria en todas sus formas– es inherente a la noción de verdad; es decir, es anticipado en todo acto de comunicación”⁹⁷.

La emergencia de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, se daría

⁹⁴ Jürgen Habermas, “El criticismo neoconservador...”, *op. cit.*, p. 145.

⁹⁵ Jürgen Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, *op. cit.*, p. 273.

⁹⁶ Thomas McCarthy, 2005, *op. cit.*, p. 314.

precisamente en el contexto del “desencanto”, propio, sin embargo, de “un proceso de ilustración”⁹⁸, pues pareciera que fuera el propio conocimiento (o la consciencia) el que llevara a esta situación de desencanto, pero se trata más explícitamente de un proceso de racionalización en el que la diferenciación cobra mayor pureza, lo que hace aun más compleja la comunicación intersubjetiva y adquieren un mayor peso la “praxis humana mediada simbólicamente” y la argumentación.

El capitalismo con su racionalidad económica y administrativa, se expande hacia el mundo de la vida resultando de ello una destrucción histórica de su significado, mediante el desmantelamiento de manera irremediable de sus recursos⁹⁹. Un desmantelamiento de la naturaleza de la humanidad, que la tradición crítica de la Escuela de Fráncfort no sólo no resolvió, sino que, por el contrario, habría profundizado.

Para Habermas, la integración social en una sociedad postradicional, propiamente moderna, requiere de una integración sistemática, lo que “*presupone* formas de integración social y una legitimación de las leyes e instituciones básicas”, pero ancladas en el mundo de la vida¹⁰⁰. Es sobre la base de la racionalización sistemática que es posible pensar en una sociedad que ya no tendría de que emanciparse. Es así como Habermas llega a plantear la posibilidad de una comunidad ideal. La acción comunicativa trascendería su propia esencia teórica, para conformarse en un acto que reconstruye a los individuos en dimensiones novedosas que sobrepasan el sistema o se independizan de los contextos normativos que determinan la integración social postradicional actual. El nuevo sistema de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁹⁸ Albrecht Wellner, “Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración”, en Anthony Giddens, et.al., 1990, *op.cit.*, p. 76.

⁹⁹ Joel Whitebook, “Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica”, en Anthony Giddens, et.al., 1990, *op.cit.*, p. 250.

¹⁰⁰ Albrecht Wellner, 1990, *op.cit.*, p. 94.

integración social es la coordinación consensual que fija las normas sociales, se trata de la acción comunicativa que conserva la divergencia, y posibilita que los individuos puedan entenderse y comprenderse en sociedad.

En el desencanto producto del desarrollo social moderno, Habermas cree reconocer el impacto desesperanzador que la modernización causaba en el marxismo y en la obra de Weber, y al que se rindió la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Fráncfort con su concepción de “razón instrumental”¹⁰¹.

En un intento por superar una posible identificación con concepciones, digamos, propiamente idealistas del mundo, como las de Platón o, en su forma más acabada, la racional hegeliana, Habermas busca “identificar... las posibilidades empíricamente existentes de encarnar estructuras de racionalidad en formas de vida concretas”¹⁰², de los procesos de reproducción material que en la actualidad se han desplazado a mecanismos escindidos del mundo de la vida, disminuyendo la necesidad de entendimiento mutuo reformulando las pretensiones de validez antes dirigidas tradicionalmente por otras predichas sistémicamente, complicando, así, la tarea de los actores de llegar a consensos y coordinación intersubjetivos.

La comunidad ideal habermasiana, tiene por centro “el establecimiento de relaciones interpersonales”, digamos, “reales”¹⁰³. Todo ello hace que para Habermas, en realidad, la comunidad ideal se convierta en un hipótesis. En

¹⁰¹ Thomas McCarthy, 1995, *La Teoría Crítica*, cit., p. 459.

¹⁰² *Ibid.*, p. 464n.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 327. “Yo utilizo la situación de *habla ideal* sobre todo para reconstruir los fundamentos de una teoría crítica. Yo la utilizo exclusivamente para la reconstrucción del concepto de razón, es decir, del concepto de razón comunicativa, que de hecho quiero introducir de forma opuesta a la *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer. En Adorno y Horkheimer la racionalidad se reduce a la ‘sin razón’ de la mimesis. En las fuerzas miméticas se recoge la promesa de la reconciliación que Adorno recupera en la dialéctica negativa, en el *Nowhere*”. Jürgen Habermas, “Aspectos biográficos e interrogantes políticas”, *op. cit.*

el marco de una teoría de la acción social, una situación ideal del habla requiere la exclusión de privilegios en el proceso de comunicación, condición general que conecta con “una forma ideal de vida”¹⁰⁴. Se trata de llegar a un “consenso genuino” que incluye la “reformulación de las ideas tradicionales de libertad y de justicia en términos de teoría de la comunicación”¹⁰⁵. Esto conduce a la necesidad de recurrir a una teoría del discurso que explique los mecanismos que posibilitarían prácticamente tal “situación ideal del habla” que tenga, a su vez, por principio, el recurso de una concepción relativa de la verdad, es decir, mediada por un consenso racional que conforma valores típicos, un proceso dialógico que pretende alcanzar nuevos valores.

A este procedimiento se someterían, a su vez, las instituciones de poder. Se trata de un proceso democrático dirigido a una efectiva participación irrestricta en las decisiones políticas básicas. Por este camino, se llega a la consideración de que la teoría crítica de la sociedad se constituye en una teoría de la comunicación mediante una teoría de la socialización.

Habermas cree encontrar las razones y justificación de su teoría en la propia vida cotidiana, en las relaciones diarias de los individuos, en el desarrollo de su entendimiento mediante el lenguaje. En esta tesis, Habermas dice seguir a Kant, para quien la razón enseña que el uso del lenguaje con vistas al entendimiento, lleva al descubrimiento de un “saber intuitivo” que condiciona el desarrollo hacia la acción comunicativa. En esta perspectiva que conecta lenguaje con entendimiento, Habermas construye su concepto de acción comunicativa, como “forma de interacción social” en la que no se agotan los sistemas sociales, pero que condiciona la conformación de una estructura racional que puede afectar a la sociedad. Esta concepción todavía no aclara que se trata de una sociedad diferente a la actual. Pero

¹⁰⁴ Thomas McCarthy, 1995, *op. cit.*, p. 355.

acota el campo de acción de la teoría crítica, por lo menos la suya: pretende contribuir a la disolución de obstáculos y distorsiones de la modernidad a la comunicación intersubjetiva, propiamente socializante. En esta tarea, la formación de consenso ocupa un lugar privilegiado, que es roto por la separación de sistema y mundo de la vida.

El esquema de Max Weber, según el cual la cultura moderna escinde a la razón en “tres esferas especiales de valor (ciencia, moral y arte)”, parece hacer inalcanzable la posibilidad de unidad de la razón, fomentando la especialización o conformación de expertos respecto del mundo de la vida en donde parece posible la fusión de individuos portadores de aspectos particulares de validez. La teoría de la acción comunicativa, por el contrario, apunta a la formación de un consenso en el que la crítica se constituye junto a las pretensiones de validez, en un momento de incondicionalidad, es decir, se trata de un acto de interacción e integración sociales, que la filosofía, por otra parte, en colaboración con las ciencias, reconstruye teóricamente¹⁰⁶.

Esta relación de la modernidad con el pensamiento político, constituye, en fin, una propiedad trascendental del desarrollo social, que posibilita el camino a la conformación de las “ciencias reconstructivas”, mediante las cuales es posible dilucidar “la gramática profunda y las reglas del conocimiento «preteórico»”, a diferencia de “las ciencias analítico-empíricas que intentan *reemplazar*” ese conocimiento¹⁰⁷. Esta tarea reconstructiva de la Teoría Crítica, constituye para Habermas un intento de “remodelación” de las estructuras administrativas de poder, en la que con la participación de la opinión pública “se aproximarían al ideal regulativo”, y está dirigido a una “situación de habla perfecta que se encuentra latente en la

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 356.

¹⁰⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II*, cit., p. 566.

¹⁰⁷ Richard Bernstein, Introducción a Anthony Guiddens, et.al., 1990, *op. cit.*, p. 35.

acción comunicativa”¹⁰⁸.

Habermas promueve el rechazo a un estancamiento del pensamiento y el aprovechamiento de los adelantos científicos en la tarea de emancipación, aun aquellos adelantos alcanzados en las ciencias sociales. Este razonamiento lleva al requerimiento de las condiciones sociales materiales para la acción comunicativa. Es tarea de la teoría de la acción comunicativa, en tanto ciencia reconstructiva, posibilitar fundamentalmente la comprensión de una crítica con fines emancipadores, demostrando que esta crítica tiene por fundamento la reconstrucción de las relaciones intersubjetivas, y su relación con los intereses técnicos. Es necesario, en este sentido, captar la presencia de los diferentes tipos de acción y racionalidad cotidianos en las instituciones sociales (Bernstein), y los cambios que se producen en el tiempo.

La integración social opera la coordinación de los individuos en sociedad. Su separación moderna de la integración sistémica propicia que ésta sea vista como un asunto de medios (dinero y poder), de manera desvinculada de las acciones de los individuos. Con ello, legalidad y moralidad se diferencian hasta el desencanto weberiano.

Habermas privilegia la argumentación, por lo que su presunta defensa de la modernidad podría tener una explicación no precisamente superficial.

¹⁰⁸ Martin Jay, “Habermas y el modernismo”, en Anthony Giddens, et.al., 1990, *op.cit*, p. 206.

Capítulo 2. Lo nacional en la conformación del pensamiento político de Habermas. El liberalismo y la superación del Republicanismo

A principios de la década de 1980, la obra del filósofo estadounidense John Rawls era objeto de importantes debates en Alemania¹⁰⁹, evento del que Habermas tampoco estuvo exento¹¹⁰; de hecho, él confiesa estar tan familiarizado con la tradición estadounidense como con la alemana, según anota, ejemplarmente, en *Facticidad y validez*¹¹¹.

En este debate con teóricos estadounidenses, particularmente, con Rawls, Habermas reconoce la vigencia de teorías que provienen tanto del siglo XVII, sobre todo las de Hobbes y Locke, y del XVIII, en particular las de Rousseau y Kant. Estas últimas son para Habermas las más acabadas para erigir, finalmente, de ahí su propia teoría política. Se trata, en suma, de una disputa entre liberalismo y republicanismo, del que Habermas desarrollará su “comunidad jurídica”, como expondré a continuación, y que constituye la base de su teoría sobre la “cuestión nacional” y la comunidad ideal. Habermas conoció las movilizaciones ciudadanas en la Alemania Federal de fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, en las que intentó una participación activa de acuerdo a sus capacidades, es decir, de manera intelectual. Ellas son quizás la gran base de su teoría política, y su disertación sobre la obra de Rawls se encamina en ese sentido, como

¹⁰⁹ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1994, pp. 55-6.

¹¹⁰ Cf. Jürgen Habermas, y John Rawls, 1998, *op. cit.*, que recoge algunos textos relevantes del debate de Habermas con Rawls. También cf. McCarthy, T. “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en Gimbernat, J. A. (Ed.) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1997. También cf. Wernecke, A. *Rechtsphilosophie Probleme der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten. Eine Untersuchung zu I. Kant, J. Rawls und J. Habermas*. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2005. Este último texto es una exposición que parece no omitir ninguna referencia, pero la gran cantidad de notas al pie de página (1595 en 200 páginas) hace pesada la lectura, a la vez que habla de lo relevante del tema y de su documentación.

¹¹¹ Jürgen Habermas, *J. Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Madrid 2001, p. 58.

intentaré dejar en claro en el inciso a del presente capítulo. En el inciso b, tiene por objetivo exponer las diferentes formas de Estado que Habermas reconoce que se han creado como respuesta al movimiento social, que en cierto modo ha exigido su superación. Finalmente, dedico el inciso c a exponer cómo ubica Habermas lo nacional en este proceso en general, y en su teoría política en particular, la cual tiene por principio dejar asentados, por lo menos, los principales problemas que enfrenta la conformación de esta comunidad jurídica condicionada por el desarrollo alcanzado por la sociedad.

a. Los principios del Estado democrático de derecho

La década de 1980 constituye una década decisiva en la conformación de la teoría política de Habermas.

Durante la década de 1970 en Alemania Federal se habían registrado grandes manifestaciones ciudadanas. Para 1979, se contabilizaban alrededor de 1.8 millones de personas que se habían movilizado por alguna razón, destacaban las movilizaciones anti bélicas, las ecologistas y las feministas¹¹². Pero justo en 1979 se multiplicaron las protestas ciudadanas, sobre todo motivadas por los acuerdos que permitían a la OTAN la instalación de cohetes nucleares en Europa, en particular en Alemania Federal, como respuesta al incremento de armamento dispuesto por la URSS en territorio prosoviético. Las manifestaciones de protesta en la República Federal Alemana provenían de diversos sectores. La Iglesia Evangelista, por ejemplo, había ya reunido en 1981 a más de 150 mil participantes en manifestaciones pacifistas, a las que también se unía el sector judío. En octubre de 1981 en Bonn se manifestaron alrededor de 300 000 personas, y

¹¹² Edgar Wolfrum, *Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart, J.G. Cott'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659 2006.

en junio de 1982 se contaron más de medio millón de personas manifestándose contra la cumbre de la OTAN en Bonn, y se realizaron bloqueos durante meses con el fin de impedir la instalación de cohetes en el suroeste de Alemania. Para octubre de 1983, ya en la era Kohl, las manifestaciones subían de tono: se formaron cadenas humanas que rebazaban los 108 kilómetros desde Ulm hasta Stuttgart, y en Bonn las manifestaciones sumaban más del millón de participantes. Kohl debió hacer alianza con los socialistas: logró un acercamiento con el gobierno de Alemania Oriental, con quien declaró públicamente su preocupación por estar en medio de un conflicto entre superpotencias. También se reunía con frecuencia con el líder del SPD, Willy Brandt; de hecho los acuerdos con la OTAN fueron llevados a cabo por el gobierno anterior, el del socialdemócrata Helmut Schmidt. Finalmente, Kohl se acercó al gobierno francés que encabezaba el socialista François Mitterrand, con cuya mediación logró recomponer las relaciones con la OTAN.

Habermas publica en 1983 un texto que se intituló: “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”. En él intentaba responder a las siguientes preguntas: “¿es posible vincular un movimiento social a un uso lingüístico jurídicamente fundamentado? ¿Es posible «expropiarlo terminológicamente», como dice Günter Frankenberg?”¹¹³.

A continuación, Habermas inicia su disertación discutiendo la obra de Rawls. Así, el primer apartado de su texto se intitula “La teoría de la justicia de John Rawls”. La cuestión general, es cómo cree Habermas que debe enfrentarse al sistema social actual, y su respuesta parece ser: contextualmente. Según Habermas, la actualidad que él estudia sólo confrontarse mediante una desobediencia civil y no con una especie de revolución o con otro nombre posiblemente excesivo para las circunstancias.

¹¹³ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 54.

En general, Habermas considera que las condiciones sociales actuales dan lugar a creer que es posible e incluso necesario no sólo mantener la socialidad, sino incluso llevar su desarrollo por mejores causas. Movimientos sociales como el pacifismo o el ecologismo dan la pauta para creerlo, en tanto se erigen no sólo como críticos a determinadas políticas nacionales, sino que se preocupan por la integridad general de conceptos como el de humanidad y el de su entorno. Pero otro de los logros sociales es la conformación de leyes particulares que en cierto modo no sólo han permitido conservar esa socialidad sino que no parece haber alternativa inmediata para sustituirla como estrategia adecuada para el futuro, por lo menos, también inmediato. El problema, en todo caso, es que los conflictos sociales y la puesta en cuestión de la actualidad es debida a que tales leyes son sistemáticamente violadas ya sea por determinados gobiernos, ya por determinados grupos, y es esto lo que han venido a poner en evidencia aquellos movimientos sociales como el pacifista y el ecologista. Pero, a la vez, este mismo cuestionamiento al cumplimiento de las leyes constituye también una configuración de límites de tales movimientos, no sólo en la naturaleza que pretenden crearse por sus demandas, sino por el contenido de aquello que constituye su propia justificación. En este punto toca con la obra de Rawls.

La teoría de Rawls enmarca la justificación de la “desobediencia cívil” en condiciones muy precisas, que tienen que ver con la claridad de la demanda, la de la negativa a dar a ésta una respuesta satisfactoria, pero también, por último, es condición que el movimiento social en cuestión no ponga en riesgo “el funcionamiento del orden constitucional”. Al preguntarse por el “orden constitucional”, Habermas se pregunta por otros grandes temas, entre los que destaca y desarrolla de manera especial el del Estado de derecho.

Habermas está de acuerdo con que debe mantenerse el “orden

jurídico”. Pero hace una acotación: “La obediencia a la ley tiene que darse de un reconocimiento reflexivo y, por lo tanto voluntario, de aquella aspiración normativa a la justicia que late en todo ordenamiento jurídico”¹¹⁴. Este postulado, según Habermas, no coincide con la forma habitual de reconocer dicho ordenamiento, pues el debate del que sería producto toda ley no debería ni siquiera sonar ajeno a las personas que se conforman en una determinada sociedad con base en tal orden. Comúnmente, este procedimiento se concibe como propio de determinados sectores de la sociedad especializados a los que, de esta manera, se delega esos procesos y la posibilidad de determinar su estructura y, con ello, se deja en sus manos el posible desarrollo social vigente, estableciendo leyes presuntamente inviolables y sobre el supuesto de que se establecerán objetivamente respecto del resto de la población que incluso no participa ya concretamente en su elaboración. Este procedimiento llega hasta el asentamiento de las leyes en un escrito que constituye la conclusión de un proceso positivamente concebido. La ventaja de este proceso, es que deja presente –de modo destacable, por cierto– en la “mentalidad” cotidiana que las leyes son producto de un debate y que ese es el procedimiento para la creación de éstas y de su institución.

Para Habermas este proceso de creación e institución de leyes debe ser tan flexible como la práctica social misma, que busca mejores condiciones de desarrollo. Con ello se va conformando un Estado democrático de derecho que debe garantizar el cumplimiento de la ley sólo en la medida en que ésta sea digna de ser reconocida por los ciudadanos quienes se saben y sienten partícipes de su conformación.

Este tipo de reflexiones relativas a la conformación de un Estado democrático de derecho, es posible gracias a una obra como la de Rawls, en

¹¹⁴ *Idem.*, p. 57.

la medida en que –a partir de ella– pueden delimitarse la sociedad actual y las condiciones para una delimitación futura sobre, digamos, mejores bases.

El Estado democrático de derecho se funda sobre leyes, y se constituye, así, en el espacio de convivencia adecuada. Pero en la actualidad aparece como su contrario y, por ello, como una “empresa accidentada, irritante”, carácter que, sin embargo, no le resta posibilidades de manifestar que están en él las condiciones de una sociedad adecuada. El carácter irritante desaparecerá en la medida en que este Estado se reconozca como una construcción inacabada y, así, como algo que puede ser modificado por la sociedad misma hasta conformarlo en aquello que ella proyecta de acuerdo a sus necesidades. La desobediencia civil posibilita percatarse de esto. El Estado de derecho, al intentar dar respuesta a las demandas que motivan la desobediencia civil, se pone en operación mediante debates parlamentarios y por la vía judicial. De esta manera, manifiesta la operación de una de sus partes más determinantes: los ciudadanos, que se conforman como tales en sociedad, y aparecen, así, con libertades propias, como ciudadanos singulares o individuos.

Desde esta perspectiva, con Rawls, Habermas puede afirmar que la desobediencia civil no pone en riesgo al ordenamiento jurídico, forma parte de él. Es el Estado, aquel que debió erigirse como la constitución de ese orden, quien lo cuestiona e incluso puede llegar a derribarlo. Pero, predomina una cultura política que hace ver las cosas precisamente al revés, y son los ciudadanos con sus movilizaciones los que aparecen como los verdaderos cuestionadores del orden jurídico: “La desobediencia civil se mueve en la penumbra de la historia contemporánea, lo cual hace que sea difícil para los coetáneos una valoración político-moral del acto”¹¹⁵.

El crítico, como Habermas, exige, en todo caso, el cumplimiento de las

leyes por parte del Estado, acto en el que éste debe manifestar siempre como parte principal de su naturaleza su fundamento parlamentario y de convencimiento. Así, el Estado renunciaría a dejar en manos de individuos o instituciones la exclusividad de determinar la legitimidad del “ordenamiento jurídico”, lo que pone de manifiesto, por una parte, que ese ordenamiento no agota al Estado democrático de derecho, y, por la otra, que es un *constructo* social que debe ser revisado en la medida que la desobediencia civil demuestra que el ordenamiento carece de legitimidad.

Fiscales y jueces que se erigen arbitrariamente en presuntos garantes de dicha legitimidad, pueden ser discutidos a través de la obra de Carl Schmitt, por ser ella el fundamento sobre el que aquellos se asientan; obviamente, Habermas piensa en Alemania. Estas separaciones sociales entre instituciones y el resto de la sociedad, parecen emularse en las divisiones entre mayorías y minorías, cuyas diferencias podrían ser resueltas de manera impositiva, en tanto que ponen en cuestión la armonía en convivencia que podría estar presente en el actual principio de mayoría, que constituye, a su vez, uno de los fundamentos de la legitimidad, y cuya defensa tendría que sustentarse, precisamente, en la no exclusión y la imposición de decisiones, es decir, en su inflexibilidad. Esto significaría que las determinaciones legales también funcionan para contextos particulares, y son medidas convincentes en términos de proyectos sociales o colectivos, y pueden –incluso deben– ser modificadas si se alejan de esa aspiración que les dio fundamento y fue acordada colectivamente. Por ello, el principio de mayoría debe contener entre sus estrategias fundamentales la revisión de sus propios principios. La desobediencia civil propicia esta reflexión en tanto que puede ser motivada por reflexiones de una minoría y que podría ser prudente escuchar con tal de someter a examen los postulados que provienen de la mayoría. En otras palabras, las verdades podrían tener

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

diversas salidas que les resta poder absoluto.

Con estas reflexiones, Habermas también quiere enfrentar “la ola de populismo de derechas que invadió la República Federal [alemana] en otoño de 1977”, pues ésta “se alimentaba de esa tradición” que proviene del Estado autoritario previo al régimen nazi¹¹⁶, y que tiene que ver con cierto orden jurídico existente que recibe presiones de posiciones posiblemente cerradas respecto de la justicia social y que pueden ser identificadas políticamente como de izquierda o de derecha, por lo que para defender la desobediencia civil sería menester acotar sus límites. No basta decir con la derecha que cuestionar, por ejemplo, disposiciones gubernamentales relativas a la guerra sea ya de por sí una posición terrorista. La guerra tiene sus vertientes que es necesario también acotar, pues puede ponerse en riesgo la posibilidad de desarrollo de la desobediencia civil, que no sólo es un derecho irrenunciable en la actualidad, sino que contribuye a fortalecer el carácter pacifista del Estado de derecho.

Esta disputa podría comenzarse con esa especie de unidad entre derecho y violencia que parecen constituir la estructura general y superficial del Estado. La guerra tendría lugar precisamente donde no hay ordenamiento jurídico. Y con esa actividad contra jurídica, según Habermas, se rompe toda convicción moral, en suma, todo aquello que es posible observar en el terreno... alemán. Por ello, a esto Habermas denominó Hobbessianismo alemán.

Pero más allá de esa apariencia, al Estado democrático, según Habermas, lo constituye la idea de garantizar la “paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos”, y aspira a que los ciudadanos den reconocimiento de legitimidad al orden estatal. Habermas advierte que ambas ideas pueden tener una “tensa relación”.

En suma, Habermas propone que el Estado democrático de derecho se constituye como un proceso social en el que los individuos se autoconciben políticamente, de una manera consciente y convencidos de lo que hacen. Sólo sobre estas condiciones, puede darse la obediencia a las leyes de modo incondicional.

Como era de esperarse, lo primero que acusa flexibilidad, son los principios sobre los que se asientan estas leyes, cuya existencia estará sujeta a contextos e intereses inmediatos a los que se aplican, describiendo una coincidencia de la moral de las normas de la vida cotidiana hasta construir las normas fundamentales. Sólo en la medida en que no se han conseguido las condiciones para otra vida (una “vida madura”, la llama Habermas) que contenga esas bases fundamentales, la desobediencia civil marca el ejemplo de una vida democrática en la actualidad, demostrando la necesidad de correcciones e innovaciones, cuyo reconocimiento será la base para el reconocimiento de la posibilidad de aquella vida¹¹⁷.

Con esto se va conformando ya la definición del Estado democrático de derecho que se busca. No es el derecho llamado positivo el que lo constituye, sino la actividad humana diaria que construye una sociedad ideal, es decir, proyectada colectivamente y en la que, en todo caso, también tiene cabida el derecho positivo. El primer paso, quizás, en esta construcción es reconocer que el individuo que quebranta una ley actual puede ser el mismo

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 73 y 78.

¹¹⁷ "A desobediência civil nos ensina que a Constituição e o paradigma de Estado e de Direito que ela estrutura – o Estado Democrático de Direito – são projetos inacabados e em constante construção, que necessitam a todo momento ter o seu sistema de direitos atualizados, isto é, interpretá-los, institucionalizá-los, e esgotar seu conteúdo cada vez mais adequadamente", María Fernanda Salcedo Repolês, *Habermas E a Desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 133. La Dra. Salcedo pone de manifiesto que efectivamente Habermas desarrollará este concepto de desobediencia civil en *Facticidad y Validez*, pero parece no reconocer este antecedente que en cierto modo determina el camino que Habermas sigue ahí, como intentaré exponer más adelante, pues el concepto de mundo de la vida no es separable del de acción comunicativa, o la elaboración de un determinado discurso que forma parte fundamental de conceptos como el de democracia y aquellos

que proponga una ley mejor para el futuro y hasta su protector.

Habermas ha llegado, así, a diferencia de Rawls, a otras condiciones para la desobediencia civil, pues ésta forma ya parte integrante e incluyente de una sociedad con mejores perspectivas futuras que la actual, y su participación consiste, precisamente, en ser la garante de que tal sociedad con un determinado Estado llegue a realizarse, es decir, a constituirse legítimamente.

Lo que sigue, luego de esta constitución, digamos, interna, es la construcción de condiciones que puedan consolidar las relaciones entre Estados individuales, para lo cual Habermas deja señalado, por último, la necesidad de analizar al respecto la obra de Kant.

b. La Ilustración y la conformación política moderna. Estado y utopía.

Otra de las condiciones creadas por la sociedad actual para pensar en otro tipo de sociedad, es el peso fundamental que da a la historia para su desarrollo. Pero se trata de una historia que mira hacia el futuro y se erige sobre las ruinas o la desvalorización del pasado. Se constituye así el principio del nuevo “espíritu de la época”, cuyo origen ejemplar sería el contexto de la Revolución Francesa. Se trata, además, de una concepción del mundo que también concibe al presente como un problema que debe ser superado. Habermas propone ir más allá de este carácter social utópico recomponiendo en sus términos a la propia concepción de la historia, según lo cual la utopía sería un medio cargado de “posibilidades alternativas de vida” positivas para el proceso histórico, y que pueden dar forma a una conciencia política perspectivista.

que posibilitan una perspectiva de comunidad posterior a la actual.

La visión perspectivista más importante de principios de esta época “moderna”, fue la de la sociedad del trabajo, que para Habermas ya dejó de tener capacidad de proponer condiciones para una “vida colectiva mejor”.

La perspectiva de una “mejor” sociedad está ahora contenida en las condiciones políticas que confluyen a, y, en un Estado democrático de derecho, como el que plantea Habermas, que contrarrestaría los efectos del capitalismo, relativos al detrimento de los individuos, aun aquéllos en quienes se reconoce la “utopía de la sociedad del trabajo”, es decir, los trabajadores y los sectores a quienes esta teoría llama oprimidos.

Otro de los proyectos que fracasaron, fue el que la propia modernidad trajo consigo para su desarrollo: el Estado nacional, que en su forma de Estado de bienestar resultó demasiado débil ante los embates del mercado y la expansión económica empresarial, pero también, en el fondo, respecto de las necesidades de relación entre los Estados a nivel internacional. Las estrategias de movilización de masas, como la de los partidos políticos que confiaron en lo electoral también resultaron limitadas; otro tanto ocurrió con las organizaciones sindicales que terminaron debilitadas a la disminución de agremiados y la necesidad de pactar con los patrones ante la posibilidad de la pérdida de empleos.

Estas son las estrategias de participación masiva de lo que Habermas denomina Estado social, que demostrarían que éste carece de condiciones para mejores resultados sociales futuros. Pero lo que Habermas pretende destacar en esta descripción, es que es la vida sistemáticamente concebida la que fracasa en la consideración de perspectivas sociales. Habermas vuelve aquí a referirse a los subsistemas económico y de poder, en su forma acabada dinero y Estado, respectivamente. Así, a lo que asistimos en este recorrido es a la prueba de alguna manera argumentada con bases históricas, de lo negativo de dejar el desarrollo social en los causes que marcan dichos subsistemas.

Habermas pretende escapar del conservadurismo, por ello intenta apegarse al tipo de vida social de su tiempo y, siguiendo a Hegel, ésta le habría descrito este recorrido del mundo político que es el Estado. Así, del Estado nacional, al de bienestar y pasando por el social, pudo llegar al “constitucional democrático”, mediante sus condiciones filosófico-científico-sociales. El conservadurismo omitiría todo aquel problema del desarrollo sistemático actual, aunque éste fuera lo más evidente, pues confía en “una política económica” que favorezca “las condiciones de capitalización” y ponga “de nuevo en marcha el proceso de acumulación”, creyendo que con ello los costos de legitimación del sistema político se reducirían, y se lograría mayor conformidad popular con el desarrollo social basado en los subsistemas; en el peor de los casos, la confrontación se daría “entre la administración y la formación pública de la voluntad”. Por último, el neoconservadurismo impulsa una cultura que pueda corresponder con aquellos principios y que fuera contraria a todo tipo de reflexión, por ello es que la emprenden contra los intelectuales –como señalé en el capítulo anterior–, a quienes, además de considerar improductivos, son impulsores de la politización de la opinión pública. Por oposición, el neoconservadurismo impulsa una especie de cultura popular, que contribuya a fortalecer un mundo basado en la vida privada, con recompensas por el peso que significa para la población los esfuerzos que debe realizar debido a la modernización.

Es propio del disidente poner en evidencia la amenaza que representan para el mundo de la vida los subsistemas poder y dinero. Pero puede hacerlo sin que su dinámica sea reorganizada mediante formas de autogestión que todavía en la década de 1980 se reputaban como “democracia de base”, lo cual significaría aprovechar las condiciones que para expresar su inconformidad se han ido conformando con el paso del tiempo y remitir al pasado los que no funcionan ya, de manera particular el Estado social, basado en la sociedad del trabajo.

La sociedad moderna cuenta con un recurso más para su desarrollo, además del dinero y el poder: la solidaridad. Ésta debe ser el medio de contención de los otros dos, posibilitando el traslado de la utopía “del concepto del trabajo al de la comunicación”¹¹⁸, cuyo contenido se reduce a la “intersubjetividad integral”. Se trata de la materialización de una “situación ideal del habla” que se desprende de y es posible apreciar en la vida cotidiana que se desarrolla comunicativamente y construye colectiva y voluntariamente un discurso tendiente a una vida mejor en respuesta a determinadas necesidades y conveniencias. Esto significaría, también, la superación del mundo bélico que habría tenido su máxima expresión en la obra de Hegel y concluiría en Alemania mediante la obra de Carl Schmitt.

c. El republicanismo de Habermas y el Estado nacional

Ética y moral

Habermas se muestra interesado por “las consecuencias que en nuestros días se desprenden del contenido universalista de los principios republicanos”¹¹⁹. Se trata de una actitud holística que considera la inclusión como apertura continua de “los límites de la comunidad”, sin pretensiones de homogeneización. Esta concepción se enfrenta de manera consciente, según Habermas, a la actitud cerrada que muestra el nacionalismo étnico. El Estado nacional en su desarrollo democrático, es el primer evento republicano que da las condiciones para formas posteriores de socialidad.

Antes de desarrollar su idea respecto de los principios republicanos, Habermas habrá de abordar otros temas, particularmente el de la moral que llevará a un tipo de relación social basada en la deliberación, lo que podrá

¹¹⁸ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 133.

¹¹⁹ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, op. cit., p. 23.

llevar a la conformación de un tipo de comunidad.

En un orden social ligado a deberes, la moral es una preocupación que es necesario aclarar desde su origen. Este, en principio, no es otro que las relaciones inmediatas cotidianas, donde se fundamenta rudimentariamente. Para Habermas, la moral no es sólo una cuestión relativa a la interacción práctica cotidiana, también constituye el universo argumental para el consenso, con un potencial que hace accesible a todos la fundamentación, pero en la medida en que se complica, la argumentación convendrá buscarla en una colaboración entre ciencia y filosofía, donde la primera podrá poner de manifiesto este acuerdo social, pero será el filósofo quien indague las razones del acuerdo.

La sociedad pluralista nace, según Habermas, del colapso de la moral católica que, sin embargo, conformó un nosotros basado en un tipo de solidaridad fraternal respetuosa de la insustituibilidad del individuo, forzando, así, a un trato justo. Se trata de una solidaridad “fundada en la pertenencia” en la que “uno responde por el otro”, y que se diferencia del “igualitarismo de la justicia”, en tanto que ésta “exige, por el contrario, sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro: cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad”¹²⁰. Por otra parte, en cuanto al pensamiento especializado, que coincide con la bancarrota de la concepción católica son “las modernas ciencias experimentales”, con ello la fundamentación teórica se basa ahora en la acción humana, según la cual la voluntad y la razón se constituyen en conceptos que sustituyen a los de creación y salvación, arrebatando el lugar de privilegio a la concepción metafísica. Ética y moral inician una diferenciación entre ellas que se realiza prácticamente confrontándose, en el sentido de que el individuo actúa convencido movido por un interés autorreferencial, para preferir un determinado “modo de vida

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 36-7.

moral”, adoptando a éste como parte de sus condiciones de acuerdo con un determinado “plan de vida”.

La inmersión del individuo en esa práctica “comunitaria” postreligiosa, se ejecuta en un proceso de diálogo argumentativo conformando, así, “una práctica de entendimiento cooperativa”, que supone el “respeto simétrico o equitativo de los intereses de todos”, parte de razones pragmáticas –pero a las cuales se les añade “un sentido epistémico”–, y rebasa la mera “razón instrumental”. El respeto individual y su conformación social ética, constituye en cierta medida “un principio de universalización” que podrá descubrirse “en las condiciones para la formación de un juicio imparcial”. En el desarrollo de la autoconformación social, esto significará poner en cuestión los propios intereses particulares, de suerte que ellos mismos puedan encontrar su fundamento racionalmente, este es el modo de conducir la vida, según el grado de comprensión que tengamos de nosotros mismos. De aquí que: “*En tanto que* juicios que vinculan la voluntad, tienen como efecto una conducta de vida *consciente*”¹²¹.

Pero la concepción de justicia pone en cuestión, por su parte, el punto de vista ético. La justicia aparece como parte de la ética, pero lo hace en la medida en que la determina como “entidad” neutral. Los individuos superan los límites guiados por intereses individualistas, logrando por ese camino llegar a un “nosotros” conformado moralmente. Pero, es una comunidad de personas que saben que pertenecen a ella. Es una comunidad formada

¹²¹ *Ibid.*, p. 57. Como intentaré exponer más adelante, estos son principios ilustrados, que Habermas toma sobre todo de Rousseau. Quizás Richard Rorty ya había apreciado esta perspectiva habermasiana desde la *Teoría de la acción comunicativa*. Según Rorty, lo que vincula a Habermas con la Ilustración francesa es el reconocimiento de los intentos de “las sociedades democráticas para restablecer la autoconfianza”, estas sociedades crean diferentes “mecanismos” de vinculación que le permite reconocerse como «comunidad comunicativa», un “nosotros” nacional, según el cual la religión es “progresivamente menos importante en la autoimagen de esos ciudadanos”. Richard Rorty, *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*, en Anthony Guiddens, et al., 1990, *op. cit.*, p. 266. También cf. Fernando Vallespin, “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas”, en Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), 1997, *op. cit.*.

comunicativamente, que establece una identidad de “reconocimiento recíproco”, lo que hace que la justicia se identifique con la solidaridad.

El grado de justicia se sintetiza en la participación de individuos en su calidad de afectados en la conformación de una comunidad determinada, creando un *ethos* que supera el de una comunidad que se erige como exclusiva. Este conjunto de relaciones más o menos espontáneas, una vez que “la voluntad se compromete” con las normas morales, conforma un orden social que pierde su carácter meramente casual o marginal, y se convierten en parámetros de validez ante actitudes ligadas a “metas, preferencias y orientaciones de valor” específicas y/o particulares.

El sujeto se autocomprende en tal una vez que asume a la ética en el papel aclarante de todo comportamiento ético y moral, lo que significaría someter a autoexamen y a examen el comportamiento práctico haciéndolo racional y diferenciando en dimensiones lo más precisas posible justicia y solidaridad. De esta especie de examen con carácter colectivo, surge un acuerdo que es preciso defender desde que éste aparecía sólo como tendencia. En este acuerdo, individuo y colectividad aceptan el resultado sin poner en riesgo “el vínculo social que une procedimentalmente entre sí a los participantes orientados al entendimiento en su actitud transubjetiva”¹²².

Habermas intenta de esta manera dar pasos hacia la conformación de una comunidad que, entendida en términos racionales, debe superar la mera asignación precisa de tareas, hasta arribar a un profundo compartimiento social que dé cuenta del uso de la razón con fines y principios humanos “o” subjetivos, convencidos de lo que hacen. En términos éticos, esto significa, entre otras cosas, que la conformación de los mundos social y objetivo se da de manera diferente, y condicionan, así, el cumplimiento de las diferentes formas de pensamiento, de suerte tal que “las pretensiones de verdad tienen

otros significados que el de las pretensiones de validez moral”¹²³. En el primer caso, se espera el cumplimiento de “las condiciones de afirmación de una proposición asertórica”, en el otro caso, basta con “el acuerdo logrado discursivamente” para el “cumplimiento de sus condiciones de validez”¹²⁴.

La acción comunicativa por sí misma es particular (aunque sea en clan o en nación, etc.), pero en su forma reflexiva trasciende ese ámbito e, incluso, su normatividad, tendiendo al universalismo sobre un solo principio: el entendimiento intersubjetivo. Los interesados sólo tienen que buscar aquello que les es común, y sumarse a una “empresa cooperativa de una deliberación práctica”¹²⁵. A esto se refiere la solución al problema de “fundamentación ético-discursiva del punto de vista moral”, esto es, en “la selección de normas de acción que –junto a su pretensión de validez moral– están *dadas* en los discursos prácticos”¹²⁶, a cuyos “objetos especiales” le adhieren, así, un contenido de “obligatoriedad moral”, y es con ellas que luego se refieren a la razón en la deliberación¹²⁷.

¹²² Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, op. cit., p. 66.

¹²³ *Ibid.*, p. 70.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁷ Un interesante intento por relacionar la acción comunicativa con la teoría de la sociedad y la teoría política, es el de Andreas Niederberger, *Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty*, München, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg, 2007, cf. sobre todo el capítulo V “Zur Relevanz einer revidierten Theorie des kommunikativen Handelns in Gesellschaftstheorie und politischer Philosophie”, pp. 299-318. El intento de Niederberger me parece sugerente sobre todo tratándose de conectar la teoría del desarrollo histórico que lleva a cabo Habermas en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, y que desarrolla desde el psicoanálisis y que, en todo caso, tendría por antecedente a la psicología trascendental que Merleau-Ponty, al desarrollar desde la obra de Husserl, lleva a Francia, y probablemente se constituye en el antecedente fundamental de Jean Piaget, lo cual Niederberger, sin embargo, no plantea.

Nación y deliberación

Habermas desarrolla estas ideas con mucho detalle en su siguiente gran obra: *Facticidad y validez*.

El capítulo VII de dicha obra, lo intituló “Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia”, que tiene por finalidad describir lo mejor posible el nuevo procedimiento de confección del derecho, esto es, de las leyes de convivencia social, cuya referencia sigue siendo el Estado de derecho, pero la tensión que se da por la separación elitista de la sociedad en clases, discurre sobre la división de ésta en formas de organización especializada según las cuales el Estado y el derecho no parecen tener que ver con la convivencia cotidiana, sino con otra separada y hasta contraria a aquella: “En lo que sigue –escribió Habermas– el tema será la relación *externa* entre facticidad y validez, es decir, la tensión que se da entre la autocomprensión normativa del Estado de derecho, explicada en términos de teoría del discurso, y la facticidad social de los procesos políticos –que más o menos discurren en las formas propias del Estado de derecho–”¹²⁸.

Habermas continúa el desarrollo de su teoría tratando de atar cabos respecto de los principios que van quedando establecidos. Así, intentará llevar a un punto a Estado de derecho, solidaridad social o acción intersubjetiva, en el que queden totalmente consolidados para un desarrollo conjunto posterior.

El principio es la necesidad de una garantía de que el proceso pueda consolidarse y desarrollarse, y mientras los sujetos crean su socialidad mediante la acción comunicativa, sólo mediante su institucionalización normativizada podrán dar el primer paso para dicha consolidación y posterior desarrollo. A su vez, éstas instituciones deberán contener por base, la

¹²⁸ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 364.

consolidación de un proceso de retroalimentación conectado con espacios públicos políticamente constituidos.

Con ello, esta sociedad construida sobre la acción comunicativa subjetiva, adquiere concreción, superando a otras concepciones que presentan leyes y sujetos abstractos, lo mismo que a sus creaciones. Así, formas institucionales como los procesos electorales y la acción legislativa se convierten en reales garantes de que la opinión pública y su poder generado en el proceso de comunicación, sea un “poder utilizado administrativamente”. Pero se trata de una institucionalización que debe diferenciarse claramente de la socialización debida a los subsistemas económico y administrativo actuales, y justo aquí se encuentra la dificultad de concretar los espacios públicos a los que se debe aquel poder ciudadano, pues el espacio que gana la solidaridad al dinero y el poder, queda tan diversificado que sólo la institucionalización podría dirigirla hacia un punto común similar a los procesos administrativos actuales. Habermas, por ello, habría de recurrir al derecho, que es el tema inicial de su libro, pues le importa esa aplicación efectiva de la teoría de la acción comunicativa como la cabeza de la nueva sociedad, parafraseando la tesis de Marx.

El proceso comunicativo racionaliza a la administración y al gobierno relacionados con el Estado de derecho, pues contaría con voluntad y opinión públicas como productos determinantes, por lo menos en términos de discurso. Esta racionalidad está fundamentada en una red social que se conforma en una especie de cuerpo que es sensible ante cualquier afectación. No se trata de un poder que “manda”, sino que gobierna, esto es, determina la dirección de la administración institucional. La racionalidad sólo puede ser así garantizada, es decir, como creación colectiva, pues de otra forma, de manera *automática*, o atribuida a un sujeto singular, sólo puede ser resuelto abstractamente, en sentido lato.

Este proceso comunicativamente determinado, pues, exige una teoría

del discurso que complemente su explicación procedimental, tanto en lo que se refiere al establecimiento claro de las leyes como de la explicación clara de un tipo de socialidad que dé de esta manera con una comunidad de tipo jurídico. Una política basada en la teoría del discurso puede darse en términos deliberativos, algo que no podría obtenerse con una teoría del derecho, cuya tarea se complementa con aquella para la conformación de un Estado de derecho, que aporta la parte normativa. Esta complementariedad se refiere a la relación que establece la política con el derecho para la solución de problemas sociales que tienen que ver con legitimidad, pero no es ya lo único ni siquiera lo más determinante o lo central para la conformación de un tipo de sociedad. Aunque sí exige una postura, digamos, equilibrada para la teoría que se pretende social, respecto del aspecto normativo. Y también exige para la conformación de una efectiva política deliberativa un efecto efectivamente socio integrador de la voluntad y la opinión cuya perspectiva es una calidad determinada consensuadamente de sociedad, por ello el “debate público” adquiere relevancia, incluso, para Habermas, constituye “la variable más importante”¹²⁹. Así concebido, el lenguaje adquiere un carácter decisivo en la unidad de la comunidad comunicativamente constituida, cuya asociación sólo admite principios y condiciones de regulación imparciales de convivencia.

Se trata del desarrollo en determinados contextos de espacios públicos constituidos en redes abiertas e inclusivas también para aquellos grupos antes desligados de acuerdos y decisiones, que si bien tienen también por principio la espontaneidad y la informalidad, están protegidos por un marco jurídico fundamental. Y a pesar de su debilidad dada por esa naturaleza espontánea, en la medida en que se constituye en un cuerpo sensible a los problemas que lo afectan como sociedad, sobre cuya base podrá adquirir fuerza en la medida en que se vaya reestructurando mediante

¹²⁹ *Ibid.*, p 381.

la articulación de identidades colectivas, sus discursos pueden ser más extensos y también las propuestas de solución de necesidades. La teoría del discurso apoya la permanencia de ese espacio espontáneo, pero también exige que en su conformación cuente con una base social que demuestre “que los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado eficacia social”, y que haya superado las barreras impuestas por divisiones sociales en clases, que impiden una convivencia pluricultural que por su naturaleza es capaz de enriquecer la vida social en “significado y sentido”; esta perspectiva, también tiene que posibilitar la permanencia de la diferencia.

Esta aceptación de la diversidad constituye una de las piezas fundamentales de la política deliberativa, en tanto que requiere una verdadera red de propuestas de vida discursivamente expresadas que tiendan a posibilitar “una integración funcional, moral y ética de la sociedad, que por la razón que sea ha fracasado en algún otro nivel”¹³⁰. Con ello, se establece una conexión con la acción comunicativa, la que, a su vez, exige un proceso de argumentación pública que justifique intereses y aspiraciones individuales con vistas a consolidar una comunidad exenta de fronteras temporales y espaciales, en suma, una comunidad ideal, es decir, proyectada colectivamente y expresada conceptualmente.

Sin embargo, el punto de partida de una teoría del discurso que tiene como perspectiva esa comunidad ideal, parte de las condiciones concretas presentes, esto es, de comunidades concretas ya existentes, y no pretende desertar de ese principio, que es el de atenerse al mundo de la vida, con el propósito de superar los obstáculos que ese mismo mundo de la vida pone, y que pueden ser individuos concretos a su vez, esto es, también determinados por un contexto y sus capacidades naturales y sociales¹³¹. Esto

¹³⁰ *Ibid.*, p. 398.

¹³¹ “La relación entre situación comunicación ideal y situación histórica concreta es la de una tensión crítica de denuncia de la falsedad de determinados consensos que no legitiman satisfactoriamente su

es significaría, por otra parte, reconocer la diversidad de los participantes en la deliberación, pero, por la otra, también da claridad al tipo de comunidad que es posible esperar: una diferente a la que se ha proyectado idealmente en general y que constituiría la comunidad ideal, de comunicación pura.

Ante esto, Habermas manifiesta que tal presupuesto de comunidad pura, sólo podría tener un carácter metodológico, que apoye el descubrimiento de la problemática social actual, y a la que podría enfrentarse dadas esas condiciones, las de una sociedad sin derecho y sin política, por lo que no puede imaginarse otra que una “comunidad *jurídica* que se organiza a sí misma”, como la que ha intentado exponer¹³². Por ello, derecho y moral forman parte apenas de tal idea de sociedad comunicativamente constituida, que podrían resultar en un Estado de derecho.

También insiste Habermas en la conformación de instituciones diferentes a las actuales, en tanto éstas actúan en dirección contraria a confrontar eficazmente al complejo social, y abstrayéndose cada vez más de él, opone presuntos remedios que no hacen sino agudizar la tensión social, sin comprender la posibilidad de que el propio Estado pueda someterse a esa presión y convertirse en su *constructo*.

El Estado habría tenido en la actualidad apenas tareas administrativas y fiscales, tendientes al establecimiento de “la infraestructura y del marco jurídico necesarios para un tráfico capitalista de mercancías y para la

pretensión de verdad”, Sánchez Meca, D. “Nihilismo y Sociedad ideal de la comunicación”, en *Daimon*, Revista de Filosofía No. 1, 1989, *op. cit.*, p. 70.

¹³² Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 404-5. Cf. al respecto Carlos Ortiz de Landázuri, “El destino de la democracia: ¿universalismo deliberativo o complementariedad participativa? La última discrepancia entre Apel y Habermas, a propósito de la ampliación de la unión europea (1992-1998)”, en *Anuario Filosófico*, XXXVI/1. También cf. Rita Radl, “La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas”, en *Papers* 56, Santiago de Compostela, 1998, pp. 103-123.

correspondiente organización del trabajo social”¹³³. Actúa sobre la base de la separación del derecho privado y el derecho público, misma que dio las bases para la ampliación del espacio de desarrollo del individuo. El individuo convertido en ciudadano, alcanza “un nuevo nivel de *solidaridad* mediada jurídicamente y, simultáneamente, proporcionó al Estado una fuente secularizada de *legitimación*”¹³⁴. Así se entiende la conformación de un pueblo que, para su consolidación, manifiesta su voluntad de que es menester un Estado constitucional democrático que, siguiendo a Rousseau y Kant, en tanto “destinatarios del derecho deben poder concebirse simultáneamente como autores del mismo”¹³⁵.

El debate de Kant con Rousseau, y el inicio de la tradición republicana

La Ilustración en general es para Habermas, como señalé antes apoyado en Rorty, un punto de partida para su teoría política. Pero la crítica, entendida como visión perspectivista, quizás como alude de manera indicativa Bübner¹³⁶, proviene de Kant, y con él toda una tradición crítica alemana que inicia precisamente con abundar sobre la conformación de una Ilustración propiamente alemana¹³⁷.

Habermas llega a Rousseau y a Kant revisando las teorías políticas actuales, que lo llevan a través de los conceptos de "derechos humanos" y el

¹³³ Jürgen Habermas, *Inclusión del otro*, *op. cit.*, p. 85.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 89

¹³⁶ Rüdiger Bubner, 2003, *op. cit.*, pp. 29-45.

¹³⁷ Foucault publicó en 1983 una conferencia en la que se refirió a esta contrailustración alemana, intentando con ello erigirse la propia. Antes, en 1978, había dado otra conferencia a historiadores franceses que se publicó cinco años después, y que en castellano es posible encontrar en Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, en *Daimon*, revista de Filosofía no. 11, Murcia, 1995, pp. 5-25. Habermas respondió a estas reflexiones de Foucault desde una perspectiva muy alemana, cf. Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, *op.cit.*, pp. 32-102. También de manera más general a la vez que abundante en Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*

de "soberanía popular"¹³⁸. Según Habermas, en la actualidad, tales conceptos guían a dos hechos: el autogobierno de parte de los individuos de manera colectiva, es decir, la soberanía, y, por otra parte, que estos mismos individuos son gobernados legalmente, según leyes objetivas a los sujetos.

Sin embargo, un legislador que presenta tal concepción de las leyes y las considera autolegitimadas, se enfrenta con problemas que deben ser aclarados. El otro extremo de las concepciones sobre el derecho, sería la que considera que no es posible avanzar jurídicamente sin exentar de participación a ningún individuo existente. Para Habermas ambos extremos se mueven fuera del contenido del concepto de pluralismo. Bastaría que dicha participación en la creación de leyes y en su legitimación estén presentes los conceptos de autonomía y el de realización personal. Y es que moralidad y ética, han adquirido desde el siglo XIX, según Habermas, un sentido subjetivista que afecta las vidas individuales y las tradiciones, así como las "formas de vida intersubjetivamente compartidas"¹³⁹.

Esto significa que los sujetos se convierten en los responsables de su propia vida, para lo cual se fijan proyectos de manera reflexiva, y esta tradición tiene un carácter de validez y legalidad social, cuyo requisito es la actuación consciente y deliberada de los individuos, so pena de convertirse en acciones contrarias a su bienestar. Esta actividad reflexiva trae consigo un nuevo tipo de pluralismo también de "formas de vida colectiva", que constituye la base de la confección de normas sociales también debidas a la reflexión y una nueva valorización universal.

De las diferentes concepciones que intentan de alguna manera dar orden a esta confrontación reflexiva que aparece en tantas formas como

¹³⁸ Cf. Jürgen Habermas, "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Rafael del Aguila, y F. Vallespin, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1994. También cf. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 164 y ss.

¹³⁹ Jürgen Habermas, "Derechos humanos y soberanía popular", *op. cit.* p. 269.

individuos o grupos sociales y sus relaciones entre ellos, Habermas comienza esbozando el concepto de republicanismo, según el cual, los derechos subjetivos tienen un lugar aparte en política, en tanto éstos derechos son entendidos de acuerdo con los preceptos de la Revolución francesa, relativos a la libertad, la igualdad y la propiedad, y constituyen una base para la confección de leyes. El republicanismo prescribe la participación colectiva orientada al bien común, según lo cual libertad, igualdad y fraternidad, se construyen en ese proceso que constituye, a su vez, los preceptos de la soberanía sobre los que inicia Habermas su disertación. Las leyes adquieren, así, un lugar secundario respecto de aquello que legislan, es decir, sobre la vida cotidiana que, una vez erigida en legisladora por determinada sociedad, ha constituido de esta forma un tipo particular de comunidad jurídica y de civilidad, de acuerdo a determinados fines.

Con esto, se ha trazado ya un camino en el que se confrontan liberalismo y republicanismo cuyas diferencias las encuentra Habermas fundamentalmente en las perspectivas de Rousseau y de Kant.

Según Habermas Rousseau y Kant dieron a la autonomía una explicación basada en la unidad “de la razón práctica y de la soberanía de la voluntad”, que relaciona de manera determinante y en cierto modo armónica a derechos humanos y soberanía popular. Sin embargo, ambos pensadores dejaron pendiente la tarea de lograr tal unidad; Kant lo intentó desde una perspectiva que podría reconocerse como “lectura liberal de la autonomía política, y Rousseau, desde una republicana”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 277. Espero que con la exposición que haré a continuación queden manifiestas las limitaciones de la siguiente tesis: “En la búsqueda de precursores a lo largo de la historia de la filosofía política y jurídica, que caracteriza el debate entre liberalismo y republicanismo, Kant es normalmente invocado por los liberales, mientras que los republicanos reivindican la herencia de Rousseau. Habermas, sin embargo, pretende mostrar que la tensión entre derechos humanos y soberanía popular puede disolverse mediante una comprensión adecuada de la conexión entre facticidad y validez en el ámbito del derecho, lo que implica que los derechos humanos pueden fundamentarse a partir de la propia práctica de

En Rousseau, la soberanía popular termina determinando el “contenido normativo” de los derechos humanos; la voluntad de los ciudadanos es unida mediante “leyes universales y abstractas, al *procedimiento* legislativo democrático, que excluye *per se* todos los intereses no generalizables y sólo admite regulaciones que garanticen iguales libertades para todos y cada uno. Según esta idea, el ejercicio procedimentalmente correcto de la soberanía popular asegura a la vez el principio liberal de la igualdad legal (que garantiza a todo el mundo libertades iguales según leyes generales)”¹⁴¹.

Luego Rousseau habría reducido el contenido normativo a mera técnica del lenguaje con el que los ciudadanos expresarían sus deseos, intentando indicar así la conformación de la “voluntad legislativa”. Esto en cierto modo se identifica con el derecho positivo que establece las leyes en un escrito y por el modo en que está escrito, a la luz de la letra. Así, Rousseau no rebasaría la mera “gramática de las proposiciones legales”, y omitiría al discurso mismo. Pero habría alcanzado a proponer por lo menos de manera indicativa la necesidad de ligar soberanía popular y derechos humanos al “contenido normativo de un modo de ejercer la autonomía política”¹⁴². Pero sólo el reconocimiento de que los contenidos de los derechos humanos conecta con procesos discursivos y, mediante ellos, con la soberanía popular, esta relación quedará afinada.

Es justamente este precepto que proviene de Rousseau el que es

autodeterminación de los ciudadanos a través del ejercicio de la soberanía popular, lo que genera una síntesis entre liberalismo y republicanismo”, Aylton Barbieri Durão, “La interpretación de Habermas sobre la tensión entre derechos humanos y soberanía popular en el pensamiento de Kant”. Universidad de Alicante, Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, No. 26. Departamento de Filosofía del Derecho. Edición electrónica Espagráfica, p. 14. Creo que Habermas no pretende semejante fusión, sino que las teorías de Kant y de Rousseau constituyen para Habermas bases para la construcción de una teoría política nueva y propia.

¹⁴¹ Jürgen Habermas, “Derechos humanos y soberanía popular”, *op. cit.* p. 277.

¹⁴² *Ibid.*, p. 278.

posible apreciar en el modo de ver los contenidos legales de los actuales Estados democráticos de derecho, en tanto que derechos humanos y soberanía popular son reconocidos, en el mejor de los casos, en las Constituciones políticas, sin que esto signifique ya que esté legitimada de acuerdo con sus propios principios, esto es, a la opinión pública deliberativa.

Llegar a Rousseau, e iniciar con ello la corrección de las desviaciones que se dan en la teoría del ginebrino, llevó a Habermas a intentar una revisión de la historia de la política, que lleva a Aristóteles y pasa por el derecho natural cristiano y el tomismo, tradiciones todas ellas que, según él, “siguieron operando hasta bien entrado el siglo XIX”. Ante el desarrollo de la política durante esas épocas, una obra como la de Habermas sólo pudo llegar hasta el planteamiento de la necesidad de revisión permanente de las leyes que pretenden regir el comportamiento y desarrollo social. Esta revisión deberá ser llevada a cabo por sus propios actores, y no precisamente por sus creadores, intentando así, romper con un ética que ya se ha vuelto mera convención y desarrollando una capacidad autónoma de juzgamiento.

La hermenéutica constituye, para esta tarea, una herramienta que viene a socavar principios y valores antes establecidos de manera férrea. Se trata de una estrategia que tiene a la reflexión por fundamento de apropiación y que pone en juego a la tradición desde la “primera persona del plural”¹⁴³.

Esta pluralidad rebasa las primeras formas de integración social de los individuos en Estados nacionales, que configuraron determinadas tradiciones cuya referencia obligada habría sido asentada por el historicismo. La pluralidad da ahora al traste con todo tipo de fronteras que puedan socavar la posibilidad de un mejor desarrollo social, por lo que los nacionalismos tendrían que encontrarse en proceso de disolución en la actualidad,

respondiendo a formas de integración que las fronteras nacionales limitan. Esto significará que las tradiciones serán puestas en cuestión por sus propios creadores, conformando luego discursos acordes a este carácter propiamente reflexivo que, exento de fronteras, sólo puede fundarse en argumentos, según el principio general de la acción comunicativa misma, y en tanto esas argumentaciones provienen de las capacidades de racionalización con las que se actúa sobre el mundo de la vida flexibilizando, así, las estructuras que lo oprimen. La nueva ética consiste en la creación de formas de vida sobre la base de tradiciones apropiadas críticamente por un colectivo, que a su vez se organiza normativamente en un sistema de justicia que responde a los intereses de todos los actores, cuyo ejemplo fue el Estado de bienestar relativo a la distribución de la riqueza social.

Por su parte, Kant interpretó la unidad entre soberanía popular y derechos humanos como una restricción, en tanto que los individuos habrían de someter su autonomía privada, fundada en el derecho natural, a leyes de carácter social. Sin embargo, Kant estaría convencido que esta vinculación existía y constituía el punto de partida del análisis teórico de la sociedad actual, con vistas a descubrir una estrategia de vida social mejor, que para él todavía estaba constituida por las condiciones del contrato social. De hecho, según Habermas, Kant construye su teoría política sobre las bases que habría puesto Rousseau al conectar la constitución de los derechos del hombre en el procedimiento legislativo, superando con ello la concepción de los derechos innatos. Es decir, el punto de partida de la teoría política de Kant son los derechos del hombre y su relación con la soberanía popular.

Habermas cree rescatar de aquí una concepción que da con la aceptabilidad racional, según la cual la apropiación de leyes para el desarrollo de formas de vida ideales, sólo pudo haber sido resultado de un

¹⁴³ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 162.

proceso racional, mediante el cual los individuos encuentran buenas razones para adoptar tal legalidad. Habermas no encuentra mejor camino a la acción comunicativa que éste, pues alude al proceso de argumentación, pero también a “un *modo de ejercicio de la autonomía política*” asegurado por esa acción comunicativa que constituye, a su vez, la formación de un discurso y la de una voluntad también fundada en la comunidad¹⁴⁴. Esta conexión, según Habermas, “permanece cerrada tanto en Kant como en Rousseau”, en la forma de “yo inteligible” en el primero, en la forma de pueblo, en el segundo. La primera tendría que asegurar la autonomía privada en sociedad, la segunda, tendría que superar toda naturalidad de la unidad comunitaria, por una unidad auto consciente de la ética que esa comunidad ha construido y le da carácter concreto. Ambas concepciones tendrían que valorar con mayor energía la fuerza ilocucionaria del lenguaje en el establecimiento de vínculos gracias al entendimiento y el acuerdo exento de coerción, y que pueda crear sobre esa base las condiciones para la institucionalización jurídica de formas de comunicación tendientes a producir de manera autónoma normas políticas. Se trata, en fin, de la conformación de legisladores, autores de sus propios derechos, llevando así a la conversión de la soberanía popular a cobrar forma jurídica.

Kant habría entendido el derecho, en principio, en referencia al arbitrio de los destinatarios del mismo, del modo en que establecen los individuos sus relaciones y se configuran las formas de coerción, siempre con relación en la intrusión o la violación de ciertas privacidades sobre las que tienen algún tipo de interés particular. Con ello se delimita un principio de moral que ya no tiene sino que reflejarse en ciertos tipos de legalidad ya permeados por la moralidad.

Con ello Kant llevaría a la relación entre derecho y moral que debe

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 168.

prevalecer en la constitución jurídica de un Estado, por lo menos en su forma de referencia, elevando su relación a una forma de complementariedad. La separación actual de moral y derecho, ha llevado a tener por principio de referencia “una república de ciudadanos del mundo” como fundamento normativo, cuyas razones decisivas tienen por principio no sólo la aceptación de cualquiera de ellos, sino una regulación constituida como “expresión de una autocomprensión colectiva conscientemente ejercitada”¹⁴⁵.

Estos principios se encuentran asentados en la conformación del discurso, que presupone sobre la base de la moral, la posibilidad de la argumentación y la universalización. Esta tesis, cobra sentido de reflexión en la acción comunicativa, pero no se trata, precisamente, de un principio democrático. La teoría del discurso superaría este último principio, en tanto puede tratar discursivamente los asuntos políticos, es decir, los explica. El principio democrático, por su parte, considera como presupuesto la posibilidad de decisión racional de ciertas prácticas de tipo político, como la institucionalización de los derechos ciudadanos, y la participación de éstos en la producción de normas jurídicas. Ciertamente que a ese principio tocaría, además, regular y controlar el derecho mismo, pero sigue constituyendo un proceso funcional, alejado de la fundamentación de las normas del derecho.

Obviamente, el principio democrático no constituye, en este sentido, al derecho, pues éste se constituye por el saber y la acción, finaliza como producto de acciones de proposición y de interpretaciones de normas, pero también se institucionaliza y regula la acción. La moral inicia su dependencia del derecho, en la medida en que éste se convierte en garante de la aplicación de los preceptos de aquélla, convirtiendo a ciertos individuos o instituciones en aplicadores arbitrarios de las normas.

El derecho se convierte en el medio de organización y relación social

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 173.

predominante al internarse en los ámbitos más íntimos de la sociedad como la familia y la educación, y al enmarcarlos en cierto tipo de organización institucional, aunque parezcan estar reñidos con el derecho, y lo separen del aspecto jurídico, mediante empresas, mercados y toda entidad regida por el “medio dinero”.

La conformación del Estado de derecho y del ciudadano

Esta simplificación de la teoría política de Habermas que acabo de hacer, debe tener un resumen. Habermas cree en el principio de libertad, pero es una libertad concebida comunitariamente, representada por una forma general en la comunicación. En la comunidad, los individuos tienen posibilidades de transitar de acuerdo con sus intereses y razones individuales, para lo cual habrá que establecer acuerdos o consensos que consisten en dar validez a ciertos actos colectivos proyectados o ya concebidos de tal manera que por esa determinación cada individuo se constituya en sujeto y la relación en una actividad intersubjetiva. Esto significa, pues, que el individuo adquiere también obligaciones respecto de los demás, y con las que está de acuerdo cumplir, y esperan que los demás tengan la misma actitud. La primera de esas obligaciones es la ilocución.

El individuo limita su accionar en comunidad, a la vez que gana su autonomía en ella. Pero se trata ahora de una libertad jurídicamente concebida, según la cual tendrá que dar cuenta y razón, al final, siempre racionalmente determinado, y con base en sus actos como individuo concreto a la vez que comunitario o como individuo que forma parte de una comunidad. Por ello, no puede autolegislar, sino legislar como persona particular. Su autonomía es general e imparcial, superando principios morales, por ello Habermas dice haber utilizado el “principio discurso”, pues “empieza siendo indiferente frente a la moral y el derecho”, adopta “la forma

de un «principio democrático», que apoya complementariamente en la tarea de producir la “fuerza generadora de legitimidad”, para el derecho, y termina fortaleciendo al principio democrático al vincularse con la forma jurídica¹⁴⁶.

En suma, el derecho universal de la igualdad en cuanto a “libertades subjetivas de acción”, con “los derechos de pertenencia a una comunidad jurídica y las garantías relativas a procedimientos, establecen como tal el código que es el derecho”¹⁴⁷. Como sujetos jurídicos, los individuos son autores y destinatarios de derechos, pero deben someter esta actividad al lenguaje del derecho. Lo cual no debe temerse que ponga en riesgo ningún tipo de libertad. Los miembros de la comunidad se relacionan jurídicamente y participan simétricamente de la construcción de una sociedad a la cual deben limitar en su naturaleza, por lo que exige herramientas y recursos propios, por una parte, pero, por otra, tal naturaleza se comprende de la propia libertad jurídica de los individuos como resultado. La sugerencia de Habermas es que esa libertad no existe y debe ser creada. Ello requiere de principios de derechos que habrán de ponerse luego en marcha para consolidar tal libertad, que a su vez estará constituida por una autonomía de doble carácter, la privada y la pública, sustentada en un sistema de derechos que dé en una autonomía política. Esta, a su vez, incluye el auto examen que no es otra cosa que una actividad auto referencial de manera “realizativa”.

Sólo así es posible una Constitución, es decir, mediante la producción de las normas suficientes de acuerdo a necesidades. Su legitimación también se manifestaría en las capacidades de organización, ejecución y sanción de parte del Estado, si bien esa legitimación proviene de la relación de las leyes con la opinión pública. Más bien, la legitimación obedecía, según veíamos antes en la institucionalización de las normas. La opinión inicia ese proceso en sus formas propias de organización con carácter autónomo y

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 187.

anónimo, tales como foros y “organismos deliberativos y decisorios”.

El Estado gana la posibilidad de la sanción incluso violenta, mediante la legitimación pública; existe por lo menos como amenaza. La violencia sólo puede frenarse en el desarrollo de las capacidades de comunicación, lo cual implicaría el desarrollo de un discurso propiamente político cruzado con el derecho, que pueda desarrollar un entendimiento intersubjetivo, es decir, una comunicación no distorsionada. Esta capacidad se desarrolla en el uso público de la razón, cuya fuerza productiva adquiere la forma de pensamiento amplio que posibilita, no un juicio único, sino que da lugar a la posibilidad de otros juicios. Esta disminución del poder estatal referido a la violencia, permite, pues, pensar en aquella legitimación sin salirse del derecho, sino, por el contrario, fortalecerlo.

Pero el poder comunicativo sólo enseña sobre la aparición del poder político, su surgimiento, pero no su empleo administrativo y su ejercicio. Al ligarse al “código poder”, el Estado no debe quedar exento, sin embargo, del “poder comunicativo”, manteniéndolo, así, al margen de la sociedad, lo que le otorgaría un carácter similar al actual: la posibilidad de imponer “intereses privilegiados”, ligados a los subsistemas poder y dinero.

La expresión del interés de todos, tiene por principio la participación de todos en la confección de las leyes y reglas de convivencia, que sólo se implementarán en la medida en que se alcance un consenso, según el cual se han elegido pragmáticamente intereses y fines. La consiguiente relación no estará exenta de problemas, mismos que dada su naturaleza deberán tener una respuesta *ad hoc* que, en tanto la relación intersubjetiva tenga un carácter y un programa jurídicos que quizás no podrán lograrse sin rebasar los límites del discurso o los discursos relativos a la justicia, pero esto supone que se vive en una comunidad jurídicamente establecida.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 191.

Esta forma de comunidad parece superada por la moral, en tanto que ésta considera a toda persona aunque no forme parte de una comunidad jurídica. Pero la universalidad y generalidad de las leyes permite incluir en su sujeción a esas personas, lo cual es posible apreciar de manera inmediata cuando ellas se ven afectadas por esas leyes. Sólo la contingencia de los contextos a los que están dirigidas las leyes hacen que el legislador político someta a “la comunidad de convicciones”, mediante el poder comunicativo, a determinadas restricciones en las que quedan enmarcados fines y conflictos bajo la perspectiva del derecho. La forma imperativa, entonces, de la acción está asentada en la validez que le otorga el conocimiento empírico que recoge de la vida cotidiana, y se resume en “discursos pragmáticos” que conforman en argumentos cuyo contenido son las preferencias y fines, sobre cuya base se valora y enjuicia incluso las decisiones ligadas a ciertas máximas.

La comunidad, por su parte, emprende una actividad ética política que consiste en el intento de sus individuos por aclararse la forma de vida que comparten y los ideales que juntos quieren proyectar en una vida común. Se conforma con ello una especie de individuo cuya forma ahora es la complementariedad, en la que se forja una identidad¹⁴⁸.

Los juicios e interpretaciones que constituyen la conformación de esta nueva identidad, se cruza con las aspiraciones de vida, sobre la base de tradiciones críticamente apropiadas. Pero la voluntad política no se reduce a compromisos. Ésta se constituye en un proceso cuyo contenido es una red de discursos que se conectan y retroalimentan por diversos caminos.

¹⁴⁸ Con el fin de explicar su concepto de identidad, Habermas remite a su *La reconstrucción del materialismo histórico, op. cit.*, en el que, como señalé en el capítulo anterior, utiliza el psicoanálisis como herramienta metodológica para su construcción de una teoría de la historia. En este punto, Habermas estará ya pensando en el estado postconvencional, por lo menos en su tránsito desde el estado convencional.

Así, en los discursos jurídicos se toma la decisión de qué norma se ajusta a determinada situación, sobre la base de su validación, y según lo cual tanto el juez como el tribunal estarían subordinados al espacio público jurídico, cuyos participantes limitan su confluencia y acción a los discursos mismos, cuyo poder legislativo delimitará el accionar de la justicia que estará, de este modo, impedida a programarse a sí misma. Con esta división del trabajo entre la fundación y la aplicación de normas, se establece, a la vez, la vinculación del poder administrativo al derecho “establecido democráticamente” y se subordina ese poder al poder comunicativo generado por los ciudadanos.

Con esto se está ante la posibilidad de crear un poder ejecutivo contra el cual los ciudadanos también estarán protegidos, además de que éste deberá encargarse del disfrute ilimitado de los derechos de aquéllos. Se crea una relación vertical de los ciudadanos con el Estado en la que los derechos fundamentales liberales, se identifican con el núcleo de los derechos humanos según las declaraciones que lo promulgan como “derecho natural racional”. Se trata de un trabajo de organización del Estado de derecho, que es a la vez un trabajo de autoorganización de una sociedad de miembros libres e iguales “en que consiste la comunidad jurídica”¹⁴⁹. Esta organización no está sólo constituida por el establecimiento de compromisos, sino también y sobre todo por los proyectos de vida que colectivamente pueden establecerse y decidirse cómo llevarlos a cabo, lo que implicará posturas propias indelegables.

En fin, la comunidad ético político organiza con base en el derecho las relaciones sociales de manera intersubjetiva. Pero lo hace sobre la base de una moralidad que permite trascender los ámbitos restrictivos negativos, tales como el etnocentrismo. Parece otro tipo de naturalidad que Habermas

¹⁴⁹ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez, cit.*, pp. 244-5.

considera presente en la obra de Rousseau y de Kant, en donde aparecería como un acto autónomo de los individuos, que transitan soberanos y según su voluntad, pero reorganizados político-jurídicamente, y que en términos de derecho racional tienen a la ley como “elemento eje”; mediante las leyes el poder comunicativo puede transformarse en poder administrativo, pero sobre el supuesto de un proceso democrático, que redundaría en la protección de ese principio legítimo mediante los tribunales, quienes deberán encargarse de sustraer al poder administrativo las razones fundamentales.

En esta perspectiva, es posible la constitución de una teoría del derecho que incluya todos los espacios encargados de la generación y producción del derecho y el sistema jurídico: el legislador y la administración. Aquí es donde la hermenéutica cobra relevancia, mediante un proceso de interpretación textual que implica el reconocimiento de determinados contextos y tradiciones, rebasando con ello la hermenéutica jurídica, que se niega a tomar en cuenta el contexto erigido tradicionalmente y a llevarlo a concepto, a la vez que niega la posibilidad de nuevas interpretaciones que pudieron levantarse de nuevas experiencias históricas. La moral aquí adquiere un sentido de parámetro para la emisión de juicios sobre las políticas y contenidos del derecho en las que aquéllas se ponen en práctica. Todo ello ya desprovisto de contextos religiosos y metafísicos propios del derecho anterior, o de los juicios relativos a la dominación política desprovista ideológicamente de estructura interna. Los procedimientos prácticos llevarían a convertir a la teoría del discurso en una teoría de la legislación.

La administración de la justicia y la jurisprudencia posibilitan esta conformación de una teoría del derecho conforme a discursos jurídico-profesionales, siempre y cuando se reconozca un lugar de privilegio al parlamento, al que se someterá el poder ejecutivo en lo relativo a las razones normativas. El modelo liberal creó las bases para la institución de estos

principios, al establecer el sometimiento del Estado a las leyes, estableciendo para ello, la división de poderes. Según ese principio, el Estado tendrá el deber de respetar la propiedad privada. Pero ese modelo no le da relevancia alguna a las relaciones intersubjetivas en lo que respecta a la formación de estructuras sociales, separando a la sociedad civil de la política y otorgando a esta última la función legislativa. Kant erige su teoría política sobre la crítica a este procedimiento, religando nuevamente el Estado social al derecho, aquel que se levanta sobre los derechos subjetivos, particularmente, el de libertad.

Estado nacional y la perspectiva cosmopolita

El Estado sólo gana autonomía, a su vez, respecto del exterior, una vez que alcanza su apego al derecho o que se levanta en su contenido de la comunidad jurídica que Habermas reconoce, es decir, al trazar una relación horizontal inter Estados. Con ello, también adquiere experiencia y autoridad para basar sus relaciones en el derecho. Aquí desempeña también un papel decisivo la diferenciación entre moral y ética, para diferenciar entre valores y normas, y para establecer la integración estatal en una comunidad jurídica internacional, que reconozca de manera emulativa aquellos procedimientos de relación intersubjetiva interna.

Es preciso tener presente que esto supone una normatividad que pueda diferenciar valores, en tanto las propias normas fueron sometidas a un proceso de valoración que en su forma de validez adquieren un peso determinado en el desarrollo de una comunidad jurídica.

Según el esquema liberal “clásico”, el procedimiento que debe seguir cada institución especializada queda abstraído al control social. Es por ello que se otorga, por ejemplo al Tribunal Constitucional la facultad de conformar el procedimiento especializado para llevar las leyes a su reconocimiento

institucionalizado, cuya norma principal será la protección legitimada de los derechos fundamentales de los ciudadanos. La administración se levanta aquí con pleno poder sobre la ciudadanía y contribuye al desarrollo de un poder económico que hace de ambos poderes un sistema contrario a la integración democrática plena. Queda en manos del propio Tribunal Constitucional la posibilidad de dar al Estado de derecho una dirección en la que pueda realizarse con plenitud, al atenerse a los presupuestos comunicativos, contribuyendo a la conformación de una teoría de la democracia.

Mediante esta conformación primero práctica y luego teórica de la democracia, se asiste a la conformación de un Estado apegado al interés público, que haga valer, desde la perspectiva liberal, los intereses privados sobre los estatales y, así, conforme a la concepción republicana, se conforma una concepción de la política que incluye de manera fundamental como “forma de reflexión de un contexto de vida ético”, con lo cual los integrantes de la comunidad se reconocen como interdependientes y, reconocidos como ciudadanos, pueden configurar mecanismos de reconocimiento recíproco hasta conformarse en comunidad jurídica.

Si bien administración y economía podrían aparecer para el liberalismo político como las metas, la concepción republicana las toma como estrategias de desarrollo del entendimiento intersubjetivo. Las instituciones estatales y el mercado adquieren esta perspectiva, mediante los procedimientos y condiciones para la producción de normas, en el primer caso, con la ejemplar estrategia de alcanzar acuerdos intersubjetivos, en el segundo, uno y otro en colaboración tendrían que llevar a la integración. La función primordial del Estado, así, es la de garantizar la inclusión de un espacio de opinión y voluntad, de sujetos libres e iguales que puedan lograr entendimiento y normas de convivencia, con lo que el ciudadano republicano queda responsabilizado de construir tales bases superando su propio interés.

El mercado cede su lugar a las estructuras de comunicación orientadas al entendimiento. Los poderes estatales y sus estructuras institucionales, ceden su espacio privilegiado respecto de la legislación y, mediante el Tribunal Constitucional, defienden la deliberación, evitando, así, el estado de excepción.

La cuestión es, pues, cómo puede regularse en interés de todos, superando principios morales. Según Habermas, la teoría del discurso pretende resolver los problemas de análisis de este proceso ético jurídico que la moral y los modelos liberal y republicano no pudieron resolver, relativo a los diversos flujos de comunicación hasta reconstruirlos en formas coherentes de comunicación, además de contribuir a poner al descubierto las desviaciones del poder social y el administrativo, buscando en el proceso democrático las bases de la conformación social jurídica ideal a los intereses y aspiraciones de todos¹⁵⁰.

Intentaré exponer a continuación, cómo en la base de esta comunidad jurídica ideal se asentó la experiencia nacionalista (inciso a), con una fuerza de integración ciudadana que sólo pudo controlar mediante el establecimiento de fronteras que apenas actualmente comienzan a ser abiertas por los mercados. Pero quizás esto no sería problemático si la comunidad que hoy en día pretende formarse tiene en vista el cumplimiento de órdenes jurídicos establecidos internacionalmente, por lo que el tránsito que se vislumbra en la conformación de una comunidad ideal tiene presente

¹⁵⁰ "It is important to note that the aim of discourse and its necessary presuppositions are ideal, although of course real dialogue situations are limited in time and depend on the participants' finite capacity for reasoning, and thus can only approximate these ideal. Still, participants in real discourses must, if only implicitly, take themselves to be aiming at the consensus that would be reached by participants under ideal conditions. If their actual conduct falls short of this aim and they flout the rules of discourse (for example, if they exclude some participant, refuse to listen to their interlocutors, or threaten them with force), then, in so far as they are oriented towards reaching reasoned consensus, they are committing a 'performative contradiction', by violating the very rules they implicitly enjoy", Gordon Finlayson, "Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?", en Peter Dews, 1999, *op. cit.* pp. 32-33.

tales ordenamientos, que encuentran base equiparable en aquellos que logran establecerse en las comunidades particulares, como los Estados nacionales. Así, en el inciso b intentaré poner de manifiesto que Habermas tiene en mente en la actualidad la superación de la comunidad nacional por una propiamente jurídica.

a. Estado nacional y concepción republicana

La comunidad jurídica se integra de ciudadanos y extraños. Esta comunidad estatalmente organizada se asienta sobre derechos que “reciben la forma de derechos de «nacionalidad»”, que significa que pertenecen por derecho a y son sujetos de “un determinado Estado”. El ciudadano, así, no es un ciudadano en general, sino que se trata de un ciudadano político ligado “a un determinado Estado”¹⁵¹. Un sujeto podría renunciar a pertenecer a una comunidad jurídica, otro podría integrarse a ella, en ambos casos se trata de derechos que tendrán que concretarse mediante el consentimiento.

Para Habermas, el Estado nacional logró su implementación sobre “antiguas formaciones políticas”, y en la actualidad está siendo rebasado por el mercado, las comunicaciones, las ventajas del desarrollo tecnológico y las desventajas como la guerra y los desastres ecológicos¹⁵². Sobre las bases que crea el Estado nacional, en una forma integradora de la sociedad, se levanta la posibilidad de un mundo que conforma tendencias postnacionales.

Está fuera “de la disposición jurídica”, la definición de la nación que se identifica con hechos como la “procedencia común”, la identidad debido a una lengua, una cultura y/o una historia común. En un intento por llevar a concepto el origen de un Estado nacional, éste se diferencia de la nación de ciudadanos, estos procesos tendrían que ver con la “formación de Estados”,

¹⁵¹ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, cit., p. 190.

¹⁵² Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, cit., pp. 82-3.

por un lado y, por otro, con la “formación de naciones”¹⁵³.

Epistemológicamente, *natio* y *gens*, se oponen a *civitas*. Las naciones se integran en su origen geográficamente y por relaciones de vecindad, así como por una lengua común que las define culturalmente, junto con el reconocimiento de costumbres y tradiciones comunes. Pero esto no las define todavía políticamente, en términos de estar integradas en una organización estatal. Durante la Edad Media esta definición fue utilizada para la diferenciación de grupos de personas, que ya iniciaban la movilidad geográfica, con lo que se conformó un concepto de “otro” para delimitar negativamente lo extraño de lo propio. Según Habermas, los estamentos feudales tuvieron un reconocimiento político de nación, diferenciando a la nobleza de los súbditos, estos últimos estarían fuera de tal consideración nacional. La superación de esta figura sería la nación étnica, que en el siglo XVIII tiene que ver con el pensamiento ilustrado.

Ante la constante migración y el rompimiento de sus condiciones originales, la nación debió ser reconstruida mediante la historia en un proceso de reflexión que las eleva a lo que Benedict Anderson reconoció como “comunidades imaginadas”, que llegaron “a ser el núcleo de cristalización de una nueva autoidentificación colectiva”¹⁵⁴.

La nación constituyó una estrategia de vinculación social, hasta llegar al Estado nacional que resolvió no sólo esa integración social original, sino que le dio un modo de legitimación, que utilizó la confluencia de los individuos en términos de procedencia, lengua, historia y pueblo, para su conversión en ciudadanos, que pudieran sentirse responsables unos de otros, conformando un “espíritu de pueblo”, como “primera forma moderna de identidad colectiva”, que dio por fin la base general para la formación “estatal

¹⁵³ *Ibid.*, p 83-4.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 87.

jurídicamente constitucionalizada”¹⁵⁵.

El Estado se constituye como soberano ante la presencia de otros Estados, hasta llegar a la existencia nacional como oposición estratégica, y, con ella, lleva a un concepto colectivo de libertad, que se une al de libertad privada y al de autonomía política ciudadana.

Pero la nación vive una tensión. Por una parte, “constituye la fuente de la legitimación democrática” que atiende, incluso, a principios étnico culturales de integración. Por otra parte, la ciudadanía se concibe sólo como libre, aunque estén moldeados por una lengua y una historia común. En otras palabras, el concepto de nación vive la tensión entre universalismo propio de la comunidad jurídica y el particularismo de una comunidad que se asume con una historia particular.

El Estado nacional triunfó como forma de integración social, sobre las condiciones que descubrían ciertos lazos de solidaridad que heredó la sociedad premoderna. Logró instaurar un contexto de comunicación política, llevando a la población a contextos más amplios y racionalizados. El Estado nacional encontró, sin embargo, las condiciones propicias para esa tarea, en tanto que “el *status* jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a la nación”¹⁵⁶. Pero los diversos eventos lamentables para la sociedad que tuvieron lugar bajo el nombre del Estado nacional, como las guerras mundiales y el nazismo, orillaron a pensar que esa forma social no es compatible con los principios jurídicos y republicanos.

Una cultura nacional también se basa en principios jurídicos que puede trasladar de otras culturas y adaptar a su propio contexto, tales como los principios de soberanía y de derechos humanos. Pero aquí puede estar presente un principio diferente a los originales de nación, problemas que

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 89.

podrían quedar resueltos mediante la implementación del modelo liberal¹⁵⁷, pues un modelo más avanzado que tope con la autonomía pública, podría exceder las condiciones nacionales. Los ciudadanos identificados nacionalmente podrían ser aquellos que defienden una constitución nacional. Pero es dudoso que se limiten a las fronteras nacionales. Por ello, aparecen dotados de una especie de naturaleza cosmopolita kantiana, dispuestos a llegar a arreglos internacionales que constituyan una relación pacífica. Sólo mediante el derecho puede concebirse una comunidad que quiere constituirse legítimamente, haciendo de las fronteras meras contingencias.

El reconocimiento y respeto a las formas de vida culturales también forma parte de los derechos ciudadanos propios del Estado democrático de derecho. Ellas constituyen formas particulares de vida o contextos que posibilitan propuestas diferentes e incluso novedosas para la comunidad jurídica.

Durante la época de origen del Estado de derecho, la política liberal se desarrollaba mediante la garantía del tránsito privado dirigido a la integración social, por lo que se intentó construir y/o garantizar los espacios de convivencia social. Mediante el impulso a la economía, los espacios de distribución, las políticas sociales y de aranceles estaban destinados a esa integración por parte del Estado. En la actualidad, los mercados llevan a posibilidades postnacionales, ante lo cual el Estado nacional opone cierta resistencia mediante el recurso de la identidad, y los imperativos sistémicos dinero y poder. Y aunque los Estados nacionales deberían abrirse a niveles supranacionales, la estrategia neoliberal, sin embargo, ha mermado la autonomía ciudadana, pues la reduce a mera “autonomía privada”, sin componente moral alguno propio de la autodeterminación ciudadana.

¹⁵⁶ *ibid.*, 93-4.

¹⁵⁷ cf. Jürgen Habermas, y John Rawls, 1998, *op. cit.*.

Lo que está ahora en proceso, en el fondo, mirando pues a través del mundo neoliberal, es la posibilidad de construcción de una política mundial, que inicia por los componentes de seguridad y de los derechos humanos; se vislumbra, en fin, una regulación política. Pero no está aún claro si una opinión pública internacional y una voluntad democrática es posible más allá de las fronteras de los Estados nacionales.

b. El carácter cosmopolita de lo nacional

¿A qué tipo de internacionalismo se refiere Habermas, entonces? La respuesta la da siguiendo a Kant.

Con motivo del 200 aniversario de la publicación del texto de Kant: *Sobre la paz perpetua*, Habermas dictó una conferencia en la que expone qué es lo que recoge de la obra del gran pensador de Königsberg¹⁵⁸.

Para Habermas, *Sobre la paz perpetua* abre una senda en el “pacifismo jurídico”, que lleva a la creación de “un orden cosmopolita” dirigido, a su vez, a “la abolición de la guerra”¹⁵⁹. Pero Habermas encuentra que el contexto de Kant constituye ya una condición determinante para no congeniar con su obra, pues ese contexto lo obliga a utilizar “terminología propia del derecho racional” y las “experiencias de su tiempo”¹⁶⁰. Las guerras y alianzas en las que pensaba Kant eran entre Estados libres y soberanos, únicos. La fundamentación teórica de ese orden, Kant la busca en “la conceptualización jurídica”, para encontrar comparativamente con el derecho internacional, lo que le es específico. El resultado de tal comparación es que el derecho internacional es transitorio, mientras que el derecho cosmopolita,

¹⁵⁸ De hecho, no es el único texto en el que Habermas intenta exponer la concepción política de Kant. A continuación intentaré justificar por qué elegí este texto en términos de la forma en que es posible abordar el tema del cosmopolitismo en Kant desde la obra de Habermas, según el recorrido que he realizado antes en mi tesis, sobre todo en este capítulo.

¹⁵⁹ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, cit., p. 147.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

en primer lugar, se sanciona estatalmente, y acaba en definitiva “con el estado de naturaleza”¹⁶¹; Kant observó en su tiempo que el estado de naturaleza podría ser abolido con la constitución contractualista, que asegura la constitución de ciudadanos y una vida legalmente libre.

La superación de aquel derecho internacional consistiría en la conformación de una especie de confederación de Estados libres, que establecen relaciones pacíficas entre ellos sin dañar su soberanía particular. Estas alianzas se consolidan mediante tratados internacionales. Kant da a esta vinculación, según Habermas, una explicación moral, que tiene por origen su observación de las crueldades de su época, y que se dirige a la formación de una constitución estatal, que le dé el carácter jurídico que requiere. Pero para la fundamentación teórica que supere la motivación meramente formal para la confederación de Estados soberanos, Kant habrá de recurrir a la filosofía de la historia.

En términos metodológicos, Kant recurre a tres tendencias. La primera se refiere a la “naturaleza pacífica de las repúblicas”. Ésta se sustentaría en el desarrollo de un régimen democrático que las naciones desarrollan por interés propio. Según Habermas este principio no tiene fundamento, pues los movimientos nacionales habrían tenido por objetivo su soberanía como Estados y la independencia como naciones, proceso que se desarrollaba incluso poniendo la vida de por medio, es decir, la lucha por la patria. Para Habermas, el carácter democrático de estas naciones da, por lo menos, otra connotación al Estado, según la cual la expansión tiene un carácter antiautoritario.

Una segunda tendencia kantiana es una especie de confianza de Kant en la asociación promovida por el comercio internacional. Habermas, por su parte, considera que el desarrollo del comercio se interrelaciona con

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 150.

el capitalismo que posibilita la emergencia de “la oposición de clases sociales” que, junto con la emergencia de un tipo de imperialismo, amenazan entre ambos la aspirada socialidad, pues reorienta la política internacional a un sometimiento a la economía. Pero el Estado social apaciguó esta tendencia impulsando cambios al interior de sociedades cuyas economías nacionales eran interdependientes. Luego, el comercio liberal en la actual globalización, hizo tambalear “los presupuestos esenciales del derecho internacional clásico” que se sustentan en “la soberanía de los Estados y las nítidas distinciones entre política interior y exterior”¹⁶². La economía pierde su suelo y determinación nacional, y quita a ésta la posibilidad de control sobre su propio gobierno.

La tercera tendencia, que se refiere a “la función de la esfera pública política”, se ve mermada de esta forma en su eficacia, pues la globalización afecta la comunicación mediante la creación de estructuras diferentes a una “esfera pública global” que posibilite una comunicación continua entre los Estados que ahora se encuentran desprovistos de “temas iguales de la misma relevancia”¹⁶³.

La perspectiva de Kant desconoce, según Habermas, la conexión entre tradición y crítica y, con ello, el vínculo entre moral, derecho y política, que conforma “un contexto apropiado para una esfera pública que impulsa un proceso político de aprendizaje”¹⁶⁴. La idea de paz perpetua de Kant adquiere vigencia en los dos siglos que le siguieron, en la medida en que fue reformulada de acuerdo con la nueva situación mundial. En la actualidad, la unidad política en forma confederada parece posible sólo sobre la base de la toma de poder de instituciones como la ONU, que cumpla con ese “mandato” mediante sanciones específicas, tendientes a la

¹⁶² *Ibid.*, p. 156.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 160.

regulación jurídica estatal del intercambio internacional, y controle el cumplimiento de las reglas que se establezcan internacionalmente al respecto.

La regulación moral universal presente en la obra de Kant, pierde la fuerza como único “sentido de validez”, en la conformación de los derechos humanos, que sólo recupera en el desconocimiento de la naturaleza de tales derechos. Estos son de naturaleza jurídica, lo cual puede limitarlos a ciertas fronteras que trasciende precisamente el “sentido moral”. Los derechos humanos, para Habermas, cuentan con un carácter universalista en tanto que rebasan los límites estatales por lo menos en tanto propuesta, pues incluso rebasan el límite que podría significar la ciudadanía – entendida como individuos jurídicamente determinados– de ahí que puedan alcanzar una validez universal similar a las “normas morales”.

Esto podría significar una confrontación entre lo jurídico y lo moral que lleve a una especie de equilibrio que libre de obstáculos al sujeto a la vez que oriente su desarrollo. En la actualidad, sin embargo, los derechos morales son violados y apenas castigados, lo que demuestra su poca fortaleza respecto de lo jurídico que, por su parte, es en realidad, apenas una fachada que oculta consideraciones que pueden tener que ver con lo político, considerado éste como un espacio que aún no se ha alcanzado, pero que es conveniente alcanzar y desarrollar internacionalmente. En este proceso contra la moral y lo jurídico se reflejan consideraciones que adoptan un ropaje de tipo moral, como aquellas guerras criminales que tienen pretensiones universales y dicen estar enmarcadas en el derecho. En la caracterización precisa de lo humano y lo inhumano, lo moral no puede separarse de lo jurídico. El Estado de derecho constituye la fuente del “derecho cosmopolita”, y éste sólo es posible en la medida en que aquél haya podido alcanzarse y puedan ser adoptados los principios que lo posibilitaron como comunidad jurídica.

Capítulo 3. Bases de la teoría política de Habermas. Nacionalismo y Patriotismo Constitucional

La integración de los ciudadanos asegura la lealtad a la cultura política común. Ésta echa sus raíces en la interpretación de los principios constitucionales que cada Estado nacional hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencia y que, por tanto, no puede ser éticamente neutral. Quizás debería hablarse mejor de un *horizonte* interpretativo común en el interior del cual se discute públicamente por motivos actuales acerca de la auto comprensión política de los ciudadanos de un república. La llamada «disputa de los historiadores» desarrollada en la República Federal de Alemania durante los años 1986-1988 representa un buen ejemplo para ello. Sin embargo, siempre se discutió acerca de la mejor interpretación *de los mismos* principios y derechos fundamentales. Éstos forman el punto de referencia fijo de todo patriotismo constitucional que sitúa el sistema de los derechos en el contexto histórico de una comunidad jurídica.

Jürgen Habermas¹⁶⁵

Quizás pueda caracterizarse la obra de Habermas durante la década de 1980, como la manifestación de su preocupación por lo que ocurría en su país en esas fechas, lo que explicaría su activa participación en los cambios que se estaban suscitando. Esto, adelanté en el capítulo anterior, venía ocurriendo desde la década de los años setenta, pero Habermas inició su participación después de publicar su *Teoría de la acción comunicativa*.

En lo intelectual mostró su preocupación en su *Discurso filosófico de la modernidad*, donde discute acerca de la presencia del pensamiento francés (que él llama postestructural) en Alemania en general y en la Universidad de Fráncfort en particular¹⁶⁶. Pero, en lo social, como igualmente lo expresé en el capítulo anterior, el tema de la desobediencia civil, y la filosofía política norteamericana fueron ahora su punto de referencia para el desarrollo de su teoría política.

¹⁶⁵ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, op. cit., p. 215.

¹⁶⁶ cf. Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, op. cit., pp. 32-33 y 98-103.

Desde 1981 la agitación política en la Alemania Federal también constituyó una importante condición, esta vez “material” para la obra de Habermas. Eventos como la sucesión del Canciller y luego la renovación del Bundestag en 1983, trajeron a colación temas como el de la conciencia popular, la ciudadanía, el Estado nacional, y la identidad nacional, entre otros, sobre la base de una ya vieja discusión sobre la historia de Alemania y que tenía como punto de referencia central el proceso vivido durante el régimen nazi y su desenlace en 1945. Sobre esta base, la obra de Habermas podrá relacionarse con tres grandes temas: 1. El debate sobre la *Schuldfrage*, cuya referencia central es la obra de Karl Jaspers¹⁶⁷; 2. El llamado “Revisionismo”, que constituye el gran debate impulsado desde el gobierno de cómo concebir en la historia de Alemania la era nazi y, 3. el constitucionalismo, que desde 1949, con Adenauer inició un proceso que también tuvo como referencia lo que he adelantado en los dos puntos anteriores. Estos tres temas tenían toda su fuerza todavía al iniciar la era del Canciller Helmut Kohl en la Alemania Federal en octubre de 1982.

Antecedentes

1. 1945 y la reconstrucción de la historia de Alemania

Además de los acuerdos con la OTAN, otro gran pendiente que Helmut Schmidt heredó a Helmut Kohl en el gobierno fue la reconstrucción de la historia de la Alemania que proviene de 1945 y su pasado nazi. Ambos asuntos, formaron parte de las posibles causas principales para que el partido socialdemócrata (SPD) sufriera una crisis política que lo llevó a

¹⁶⁷ “Unsere Situation hat sich, im Vergleich zu der vor vierzig Jahren, als Karl Jaspers seinen berühmten Traktat über »Die Schuldfrage« schrieb, gründlich verändert. Damals ging es um die Unterscheidung zwischen der persönlichen Schuld der Täter und der kollektiven Haftung derer, die es – aus wie immer verständlichen Gründen – unterlassen hatten, etwas zu tun”, Jürgen Habermas, „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf“, en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, p. 246.

perder la cancillería después de haberla tenido durante más de 20 años: en enero de 1980, quedó formalizada la separación de ese partido de una fracción radical reconocida como *Die Grünen*, poco después, el partido liberal (PLD), su aliado de años, decidió coaligarse en esta ocasión con el peor adversario político del SPD, la democracia cristiana (CDU), que llevó a Helmut Kohl a la Cancillería.

El pasado nazi fue un tema retomado en la discusión política en 1975, por Johann Baptist Gradl, miembro del CDU, en un debate en el Bundestag relativo a la situación nacional. Se conmemoraba entonces el 30 aniversario de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial. Pero, sobre todo, con ello se reconocía a un alto nivel el carácter que ese pasado tenía para el pueblo alemán. Gradl decía temer que se desarrollara una historia política clasista influenciada por la República Democrática Alemana (DDR), que afectara el futuro próximo alemán, el cual comenzaría con la definición de qué historia alemana se reconocería. Esas acciones, según Gradl, tenían como propósito la reconstrucción de la unidad nacional pero sobre bases pro-comunistas. Para él, todo se trataba de una especie de campaña política tramposa y desleal de parte de la DDR.

La discusión se amplió hasta tomarse la decisión de que entre 1977 y 1981, funcionaría una Junta fiscal en el Bundestag relativo al destino alemán y a la difusión de la pregunta sobre lo alemán y la historia alemana con el fin de encontrar la identidad perdida (*verlorenen Identität*). En 1978, se aprobó una recomendación del ministerio de cultura, relativa a la enseñanza escolar de la historia política, como parte de las acciones relativas a la denominada “Pregunta Alemana” (*Deutsche Frage*) sobre los contenidos nacionales y la reunificación¹⁶⁸.

La pasión y el entusiasmo que intentaron transmitir para con el

nacionalismo y lo alemán, pretendía incluso cubrir las presuntas intenciones de la izquierda de traer a colación ese pasado como algo lamentable en la historia alemana. Pero se intentaba ser incluyente, como lo hizo en su tiempo Willy Brandt: queriendo diferenciarse tanto del nacionalsocialismo nazi como del socialismo soviético, fomentaba una sociedad nacional identificada radicalmente y por la lengua, y que confluyera de esta suerte en un Estado único. El antiamericanismo y el antisovietismo se incluyeron en esta especie de campaña que tenía como punto de desarrollo estratégico “la historia como medio de identificación” (*Geschichte als Identifikationsmittel*), que se concebía sobre la premisa de devolver su identidad a una “nación rota”, mediante una adecuada política cultural alemana. Las acciones iniciarían con una especie de estrategia de “recuperación de la memoria”, por lo que iniciarían en 1981 con la celebración del año Prusiano; continuarían, en 1982, con las Hambacher Festes; y, en enero de 1983, con el 50 aniversario de la toma del poder por parte de Hitler, lo que se aprovecharía para iniciar una etapa de reflexión, que seguiría con el 500 aniversario de Martin Lutero, y continuarían con una ola de recuerdos en días determinados.

Se trata de los antecedentes del proyecto cultural que Helmut Kohl implementaría en su gobierno, pero que fueron promovidos, quizás sin saberlo, por el propio gobierno del SPD. A fines de la década de los setenta, el gobierno oeste-alemán conminó a profesionales de la historia a trabajar por una popularización de la historia alemana a manera de pregunta y que pudiera hacer sentir al ciudadano alemán como copartícipe de la construcción de su propia historia.

Las consecuencias se dejaron sentir casi de inmediato. En 1978 el Ministro Presidente de Württemberg Hans Fillinger, miembro del CDU,

¹⁶⁸ Edgar Wolfrum, 2006, *op. cit.*, p. 393.

decidió renunciar, debido a que él había pertenecido a la marina alemana hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, algo que él había ocultado. En abril de 1979 se inició en Düsseldorf un proceso de búsqueda de participantes en el ejército nazi, y en julio de ese mismo año, el Bundestag levantó el decreto que detenía los procesos contra el nacionalsocialismo, entre otros eventos. Pero, finalmente, se dejó en manos de los expertos la solución de este asunto del pasado del NS (*NS-Vergangenheit*), del mismo modo los cambios intentaron implementarse desde la autoridad gubernamental desde 1982-83, una vez iniciada la *Ära* Helmut Kohl.

Kohl emprendió una serie de acciones con la bandera política de “cambio moral-espiritual” (*geistig-moralische Wende*)¹⁶⁹, que además llegó encubierta con un acto de campaña al contender por la Cancillería. Con esta estrategia, representó el cuestionamiento general de parte de la oposición a Schmidt, relativo al proyecto de éste para la dirección del país. Pero Kohl no adoptó una actitud beligerante contra el SPD. Desde antes de llegar a la cancillería sostenía reuniones con el líder de ese partido, Willy Brandt, que continuaron casi durante los dos periodos que tuvo Kohl como Canciller de Alemania Federal.

Por otra parte, su acercamiento a Alemania Oriental, también fue visto como parte de estas intenciones conciliadoras, a la vez que como parte de las acciones de la recuperación de aquella “memoria perdida” que de modo inevitable aludía a la unidad alemana. Estos acercamientos al socialismo de parte de Kohl, coronados con sus acuerdos con el gobierno francés de Mitterand, fueron criticados por su partido, el CDU. El acercamiento con Francia fue interpretado por ese partido, como parte de las acciones “románticas” ligadas al liberalismo proveniente de la Ilustración

¹⁶⁹ cf. Rupert Seuthe, „*Geistig-moralische Wende*“? : *der politische Umgang mit der NS-Vergangenheit in der Ära Kohl am Beispiel von Gedenktagen, Museums- und Denkmalprojekten*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2001.

francesa, y que habrían influido en la decisión del gobierno oeste-alemán por frenar la autorización de la implementación de la *NATO-Doppelbeschlusses* en Alemania Federal, a cambio de la implementación de parte de Francia de medidas de cooperación con la República Federal de Alemania y la OTAN.

Pero la estrategia de Kohl –relativa a la historia alemana y la conformación de la Bundesrepublik como un Estado nacional, que tenía como pasado incómodo al nacionalsocialismo–, inició desde su primer discurso al asumir el cargo de Canciller el 13 de octubre de 1982. Ahí, Kohl trajo el tema a colación mediante la estrategia de “*geistig-moralische Wende*”. En su discurso, además, destaca su constante referencia al ciudadano. Juntos los términos, ciudadano y futuro constituyeron prácticamente el contenido no sólo de este discurso, sino de su política por la construcción de una nueva nación alemana. Con este discurso Kohl intentó referirse a lo oscuro que fueron los años 70 en el camino y dirección de la nación alemana¹⁷⁰; es decir, intentó acabar de enterrar todo pasado referido al SPD.

Las acciones concretas fueron iniciadas en 1984 por el Presidente de la República Federal, Richard von Weizsäcker, que en un discurso relativo a la conmemoración del 8 de mayo, propuso que ese día fuera considerado de fiesta, pues, en realidad, fue el día en que Alemania fue liberada. Con ello, se preparaban los festejos para la celebración del 40 aniversario de esa fecha conmemorativa en 1985. Ese 8 de mayo de 1985, el Presidente von Weizsäcker, afirmó que el pueblo alemán fue preso y no partícipe del Tercer Reich, consideró a los soldados alemanes entre todas las víctimas de principios del siglo XX, junto a los burgueses rusos, los perseguidos por el fascismo italiano, los homosexuales, los dementes, los políticos y los

¹⁷⁰ Edgar Wolfrum, 2006, *op. cit.* p. 362. También cf. a Rupert Seuthe, 2001, *op.cit.*, que lo desarrolla

comunistas, entre otros, quienes sufrieron la represión por parte de diferentes gobiernos en el mundo.

El SPD consideró que se trataba de una estrategia política para la configuración de una mentalidad nueva para la nación alemana federal. Eso nunca fue negado por el gobierno de Kohl, quien, por el contrario, prácticamente inició su mandato llamando ya al debate público, relativo al cambio de gobierno y a los cambios que en éste debían darse. El llamado a la integración nacional constituyó uno de sus recursos más usuales. Y es que en marzo de 1983 se renovarían el Bundestag. El 8 de mayo tendría ahora un cambio: se referiría a las víctimas alemanas de la guerra, mediante el lema de *Errichtung einer nationalen Gedenkstätte für die Kriegstoten des Deutschen Volkes*¹⁷¹, lo que para Kohl sería una especie de estrategia de recuperación de la historia nacional, como parte de la recuperación de la nación que hasta la fecha se habría perdido (*Geschichtslosigkeit unserer Zeit*¹⁷², rezaba el otro lema), lo cual incluía una forma de pensamiento o mentalidad dirigida a ese propósito: *Beitrag für die Identität unseres Volkes*¹⁷³. Con esta estrategia, las víctimas del nacionalsocialismo también eran ahora los alemanes.

Se trataba del principio de una cultura de la memoria (*Erinnerungskultur*), que tenía por propósito, el ya viejo objetivo de revertir el pasado nacionalsocialista que cercenaba la conciencia alemana. En esta perspectiva, como parte de su política cultural, el gobierno de Kohl propuso la creación de la Casa de la Historia de la República Federal (*Haus der Geschichte der Bundesrepublik*) en Bonn y un Museo de Historia Alemana (*Deutsches Historisches Museum*) en Berlín. La creación de la *Haus*, tenía

con mayor detalle, además de las referencias bibliográficas que propone.

¹⁷¹ Aproximadamente en castellano sería: "Hacia la conmemoración nacional por las víctimas de guerra de los pueblos alemanes".

¹⁷² Aproximadamente en castellano sería: "Deshistorizar nuestro tiempo".

por propósito la consolidación de la Alemania Federal como un Estado nacional propiamente dicho, en tanto Bonn era su capital en ese entonces. Con la construcción del museo el gobierno de Kohl intentaba enfrentar la perspectiva soviética, reivindicando a Berlín como su capital histórica: se pretendía que el Museo se inaugurara en 1987 y celebrar, con él, los 750 años de historia propiamente alemana¹⁷⁴.

Según el discurso que Kohl pronunció al asumir la Cancillería de su país, la historia de Alemania había sido construida por extranjeros a la sombra de la catástrofe (*im Schatten der Katastrophe*), por lo que –para contrarrestar esos “ataques”–, ese país necesitaba construir su propia historia comenzando desde 1945, con vistas a la reconfiguración de la nación alemana¹⁷⁵. Y anunció, a continuación, la creación de la *Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, aprovechando el momento para pedir la colaboración del Bundestag.

Para fortalecer esta solicitud, el gobierno creó en enero de 1983 un grupo interministerial que con el lema “Integración” (*Sammlung*) trabajaría en la elaboración de una propuesta que, en principio, habría de superar una que en 1971 se había presentado para la creación de un museo de historia en Berlín. Y con el fin de documentar lo mejor posible su propuesta, los ministros incorporaron al grupo a historiadores, museógrafos y pedagogos, entre los que destacaron Klaus Hildebrand y Michael Stürmer. Fue este grupo quien denominó al proyecto como *Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*.

El SPD pidió que el proyecto fuera hecho público y se llamara al

¹⁷³ Aproximadamente en castellano sería: “Participar por la identidad de nuestros pueblos”.

¹⁷⁴ Rupert Seuthe, 2001, *op.cit.*, p. 25.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 153. También cf. H. E. Jahn, *Die deutsche Frage von 1945 bis heute. Der Weg der Parteien und Regierungen*. Mainz: v. Hasse und Koehler, 1985, que recoge los principales discursos de los cancilleres oeste-alemanes desde Adenauer, relativos a la conformación de la nación alemana

debate general pero, a la vez, ese partido dijo que se conformaría con que se consultara a políticos, científicos, institutos y otros participantes autorizados moral y éticamente. Por su parte, participó el historiador y entonces Director del Instituto de Historia de Munich, Martin Broszat, cuyo sentido crítico era destacable, pero no hizo mayores observaciones que pudieran frenar el proyecto.

Así, finalmente, y con la aprobación del SPD, en octubre de 1987 quedó formalizada la fundación del Museo en Berlín, y hasta 1994 se abrió la *Haus*. Destaca que en los Consejos de Administración figuraban los nombres de Stürmer y Hildebrand.

Llegó 1988 y con él la conmemoración del inicio de la política antijudía de los nazis, que fue declarada el 10 de noviembre de 1938. La conmemoración pareció no ser del agrado de muchos, en primer lugar de la población judía de Alemania, ni tampoco del SPD, quienes criticaron a Kohl de extremar su política cultural a tal grado que casi lo convertía en defensor del Tercer Reich.

2. *Die Schuldfrage*

Pero el debate sobre el significado de la era nazi para los alemanes comenzó, en realidad, en Alemania en 1945, inmediatamente después de terminada la Segunda Guerra Mundial, cuando los alemanes parecían preguntarse qué era lo que había pasado, y cuál era el lugar que ocupaban ahora en el mundo. De acuerdo con los procesos de Nuremberg, parecía que toda Alemania era culpable de delitos contra la humanidad. Ambas preguntas estuvieron presentes en la opinión pública de manera más o menos abierta hasta 1947, y quizás hasta llegada la Constitución de Adenauer de 1949, y se le conoció con el nombre del libro de Karl Jaspers que apareció en el

después de 1945.

marco de estas discusiones en 1946. El libro se intitula *Die Schuldfrage*, y a esta polémica se le conoció como *Die Schuldfrage Debatte*¹⁷⁶. En ella destacó la participación de la Iglesia Católica, bajo la tónica del entonces Papa Pio XII. También participó la Iglesia Evangélica, y literatos de gran importancia como Thomas Mann. En el campo de la psicología destacó C.G. Jung. Pero sobresale la participación de un grupo de importantes intelectuales al que se le conoció como “existencialista”. En este último grupo, fue notable la participación de Hannah Arendt, Karl Jaspers y Dolf Sternberger, y la ausencia de Martin Heidegger. Otros participantes en el debate fueron representantes de regiones (como la Potsdamdeutschen), universitarios, y algunos marxistas que sobrevivieron la era nazi.

Jaspers no sólo dio nombre al debate, sino que también lo esquematizó de manera ejemplar en su mencionado libro: *Die Schuldfrage*¹⁷⁷, que se convirtió en un clásico y fue motivo de referencias específicas por parte de los principales actores en la denominada *Historikerstreit* de la segunda mitad de la década de 1980. Intentaré ahora destacar algunas de las afirmaciones de Jaspers en ese libro que tendrán que ver con la *Historikerstreit*.

Según Jaspers en política la pregunta por la culpa tiene una vieja existencia, y cita los casos de Napoleón Bonaparte, Roma y la propia Prusia, en especial. Pero luego afirma que ninguna de ellas se justifica en la otra ni tienen la misma naturaleza. De la misma manera, el pueblo alemán no está exento de responsabilidad en la constitución de la Alemania de Hitler. Sin embargo, concluye Jaspers: “Wir müssen die deutsche

¹⁷⁶ cf. B. Eberan, *Die Debatte um die Schuldfrage 1945-1949*, München, Minerva Publikation Saur GmbH, 1983.

¹⁷⁷ Basaré mi exposición sobre este tema en Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1979.

Schuldfrage klären”¹⁷⁸.

El pueblo alemán no se considera culpable de los actos criminales del nacionalsocialismo; con sus obvias diferencias, se considera un pueblo como otros, y, además, prisionero del Tercer Reich, y sienten que en los procesos de Nurenberg, los vencedores en la Guerra les construyeron una historia *ad hoc*. Para Jaspers, de esos procesos es posible observar que en realidad se juzgó a un Estado, y fue a ese Estado al que se declaró culpable. Se trata de un Estado en el que el pueblo alemán había depositado su confianza, lo que le dio carácter de Estado de ciudadanos, y en esto hay una responsabilidad política. Además, el veredicto sobre esa responsabilidad se ha dado en el marco del moderno derecho occidental, que tiene por principios los derechos humanos y los naturales, la idea de libertad y la de democracia. También destaca que en esos procesos fue juzgado el futuro de la guerra, en adelante se considera que también en ella se cometen delitos y se juzgarán las consecuencias de su desarrollo. También es falso, para Jaspers, que el juicio a un individuo pueda cambiar el orden mundial, y también lo es que sea posible importar la agresividad como determinante para la conducción de ciertas acciones.

Pero si políticamente el pueblo alemán es culpable, ahora falta saber en qué sentido lo es. Para responder a esta pregunta, Jaspers recurre a lo que denomina la culpa moral (*Die Moralischen Schuld*), a la cual encuentra problemática tanto práctica como intelectualmente. En primer lugar, porque parece referirse a individuos, lo que significaría juzgar a cada alemán. En este sentido, la participación del otro permanece en suspenso. En esto se diferencia la culpa moral de la política, pues esta última se define socialmente.

Sin embargo, la culpa moral se vuelve social en el marco de la

¹⁷⁸ “Debemos aclarar la pregunta por la culpa alemana”, *Idem.*, p. 35.

seguridad y el arrepentimiento al dejar al culpable a merced de quien sabe y es consciente de esa situación sentimental del que se considera culpable y se entrega a una situación velada y de estrecha obediencia. De aquí Jaspers deriva algunas observaciones.

A la primera la denomina “La vida en la máscara” (*Das Leben in der Maske*). Se trata de un velo relativo al olvido, pues el que juzga intenta construir una memoria que borre la efectiva conciencia o, de modo superficial, construirles una realidad diversa y hacerles creer que es la suya, tal como lo habría hecho Hitler. Y concluye esta observación Jaspers diciendo: “Nur der Vergebliche kann sich darüber täuschen, weil er sich täuschen will”¹⁷⁹. Y continúa: “Die Tarnung gehörte zum Grundzug unseres Daseins. Sie belastet unser moralisches Gewissen”.¹⁸⁰

La segunda observación se refiere, en primer lugar a la participación ejemplar de los soldados alemanes en los crímenes de que se acusa a su pueblo, el caso de los militares es la referencia extrema de participación leal y efectiva por parte de un país en los delitos de que se le acusa. Pero en segundo lugar, Jaspers puede derivar de aquí un concepto de patria, como directa participación ciudadana en la guerra para la conformación de un país. Pero es el patriotismo militar de corte hegeliano, sino una, digamos, avanzada concepción de patria: “Doch –dice– die Pflicht gegen das Vaterland geht viel tiefer als ein blinder Gehorsam gegen jeweilige Herrschaft reicht. Das Vaterland ist nicht mehr Vaterland, wenn seine Seele zerstört wird. Die Macht des Staates ist kein Ziel an sich, sondern vielmehr verderblich, wenn dieser Staat das deutsche Wesen vernichtet”¹⁸¹. Es

¹⁷⁹ “Sólo al olvidadizo se le puede engañar, por que tiene la voluntad de engañarse”, p. 47.

¹⁸⁰ “El enmascaramiento pertenece al fundamento de nuestra existencia. Ella carga nuestra conciencia moral”, *Ibidem*.

¹⁸¹ “Por supuesto, el deber con la patria es tan profundo como una ciega obediencia a un guía dominante. *Esa Patria no es más una Patria, si su alma es vuelta destructiva*. El poder de los Estados no tiene en sí más destino que la ruina, si como el alemán, niega su esencia”, *Ibid*.

notorio el parecido con el concepto de Patria que Dolf Sternberger comenzará a manejar y del que Habermas se apropiará también, y recuerda, por otra parte, la defensa que más tarde este último hará al libro de Goldhagen¹⁸², como pidiendo no olvidar la participación general en el "Holocausto" nazi, y reflexionar sobre ella. Para Jaspers, aun si Hitler pudo haber utilizado esta estrategia de enajenación para llevar a cabo su proyecto, es obligada ahora una reflexión pública en Alemania, en la que los alemanes se juzguen a sí mismos por sus actos. Para Jaspers, renunciar a esta reflexión conlleva a un saber pervertido, a la vez que pervierte el contenido de la propia pregunta por la culpa y el futuro mismo del país, pues informa mal a los jóvenes, y se les priva de manera velada de gozar de uno de sus más altos derechos humanos: contar con una Patria con la que se sientan identificados y obligados, poder hablar de su participación en ella y no de falsos ídolos que se les transmiten; también se les negaría la posibilidad de desembarazarse del problema.

Además, existe una parte del pueblo alemán que sí estaba convencido de su participación en el Tercer Reich. Algunos intelectuales participaron en la conformación de esa nación, mediante la construcción de una conciencia específica. A esos participantes, Jaspers pide una autoreflexión, y una renovación moral¹⁸³. Pero los que se mantuvieron inactivos son culpables de pasividad y deben explicar su inactividad. Así, la culpa moral se convierte en una realidad para toda la comunidad. Y como queriendo poner el ejemplo en este sentido, dice Jaspers: "Nos confiamos".

¹⁸² cf. Jürgen Habermas, "Über den öffentlichen Gebrauch der Historie", en Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, op. cit., pp. 47-61. En castellano, cf. Jürgen Habermas, "Goldhagen y el uso público de la historia: ¿Por qué el Premio Democracia para Daniel Goldhagen?", en Federico Finchelstein, (ed.), *Los alemanes, el holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), primera edición, marzo de 1999.

¹⁸³ "Wer am Rassenwahn teilnahm, wer Illusionen von einem Aufbau hatte, der sich auf Schwindel gründete, wer schon damals geschehene Verbrechen in Kauf nahm, ist haftbar nicht nur, sondern muß sich moralisch erneuern. Ob er es kann, und wie er es vollzieht, ist allein seine Sache und von außen kaum zu beurteilen", Karl Jaspers, 1979, op. cit., pp 50-1.

Actores activos y pasivos son responsables de la construcción de un presente que será transmitido a las generaciones futuras. Así, una tarea queda para todos presente: buscar cómo explicarse, en primer término, esa ruina ética y moral que se transmitió como pueblo al mundo entero, cómo pensar como alemanes hoy el pasado alemán, y cómo con su actitud pusieron en riesgo los alemanes su ética.

Si Alemania alguna vez se sintió en el centro (la ideología del *Mittel*), ahora lo está más que nunca, pero como presa de todos los países que le rodean¹⁸⁴. Sobre esas condiciones deberá ahora buscar su fortaleza, la cual se manifiesta en la unidad como pueblo. Y es que la Segunda Guerra Mundial la volvió a destruir internamente, lo que propició la pérdida de presencia a nivel internacional. El militarismo del nacionalsocialismo (NS) es la fuente de esta situación geográfica, pues al desaparecer deja a la nación alemana sin camino propio. Por ello, en estos días, la situación geográfica en todo caso –continúa Jaspers–, tendrá que ser valorada sobre bases políticas, de solidaridad y calidez; la nueva historia enseña que de Italia no había que tomar su cerrazón y unidad interna como la fascista, sino el ejemplo de la República de Roma. Esto también recuerda a Dolf Sternberger, en su concepto de *Verfassungspatriotismus*.

Esta posición política hará de Alemania una nación que se reconozca y autoreconozca como parte del mundo y de Europa, esto justifica valorar la importancia de la política exterior sobre la interior. En esta posición, quizás, en Alemania podría reconocerse que ocurrió algo propio del mundo y de occidente: su crisis del espíritu. Pero esto no la exonera de nada. Por el contrario, se ha convertido en un ejemplo¹⁸⁵. Con su incursión en la mentalidad del mundo en general y del occidental en particular, puede y

¹⁸⁴ *Idem.*, p. 62.

¹⁸⁵ "Es wird lehrreich für die andern" ("Una enseñanza para los demás"). *Idem.*, p. 65.

debe concluirse: “Debemos ser otros”¹⁸⁶.

3. El Revisionismo

En el ámbito científico, inició posteriormente una revisión de la historia, impulsada desde el gobierno de Konrad Adenauer, y relacionada sobre todo con la constitución de la Alemania Federal. En esta participación destacaron los historiadores, quienes iniciaron una época que se denominó “Revisionismo”¹⁸⁷. Los primeros trabajos importantes en ese contexto, comenzaron a ser publicados a partir de 1948, y el proceso se desarrolló durante la década de 1950. No se trataba sólo de la constitución especializada de una historia para Alemania, sino de la formación de una doble perspectiva: la especializada, por una parte, y, por la otra, aquella que buscaba en la opinión pública el reconocimiento de los “nuevos” alemanes cuya historia nacía una vez terminada la Guerra. Por ello, los escritos de historiadores especializados aparecían como un asunto público.

Los “revisionistas” alemanes federales, fomentados por el propio gobierno de Adenauer, dedicaron sus escritos a combatir los argumentos norteamericanos. Así, los textos del historiador norteamericano Hans Grimm fueron prohibidos en 1955 en Alemania Federal, y en la década de 1960 la discusión pareció tener como centro de la polémica la obra del historiador norteamericano David L. Hoggan “Der erzwungene krieg”. En Alemania Federal, los descubrimientos científico-históricos intentaron llevarse al terreno público, a través de los partidos políticos y las publicaciones periódicas, queriendo con ello, además, poner en evidencia su diferencia con los historiadores extranjeros, quienes pertenecían a institutos de investigación de renombre, como el Historical Review in Torance, California, en los E.U.; la Escuela de Fráncfort, por su parte, se

¹⁸⁶ “Es muß anders werden”. *Idem*.

¹⁸⁷ cf. Rolf Kosiek, *Historikerstreit und Geschichtsrevision*. Grabert-Verlag-Tübingen 1987.

opuso al Revisionismo, pero también al movimiento estudiantil de 1968, con lo que quiso guardar prudente distancia de uno y otro. Pero el Revisionismo consideró que esa Escuela proponía una enseñanza de la historia que llevara a la superación de tradiciones, partiendo de la base histórica existente, esta propuesta seguía, además, principios marxistas, algo que el Revisionismo no compartía.

Los historiadores continuaron, al parecer, apoyando los discursos políticos con sus investigaciones, lo cual parecía caracterizar su actividad durante la década de los años setenta. Así, la década de 1980 inició con las declaraciones de politicólogos de prestigio como Bernard Willms, relativas a la identidad alemana, que recordaban las discusiones de los primeros años del Revisionismo: los intentos por destruir la identidad alemana, decía Willms, van dirigidos a la enseñanza, por lo que se debe tener como punto nuclear en ese rubro, “die freiwillige Schuldhaft oder den politischen Selbsthab”¹⁸⁸. Willms proponía como estrategia para la superación de ese pasado que hacía sentir culpables a los alemanes, la neutralidad de la ciencia, por lo que debería entenderse, por cierto, eliminar del camino científico toda relación con la culpa misma¹⁸⁹. Para revertir esa historia que marcaba la identidad alemana actual, se requiere una reflexión diferente respecto de la política exterior nacionalsocialista, por ello es necesario, según Willms, reescribir la historia buscando con ello conformar una nueva identidad nacional. Esta historia sólo tendrá por objetivo informar al pueblo, por ello, el problema de la Revisión parecía descubrirse ahora en la interpretación.

En la década de 1980, otras declaraciones a propósito se daban en el terreno oficial. El Presidente del Centro de Estudios Weikersheim, por

¹⁸⁸ “la voluntad por liberarse de la responsabilidad de la culpa o el autoodio político”, citado por Rolf Kosiek, 1987, *op. cit.*, p. 32.

¹⁸⁹ *Idem.*, p. 32.

ejemplo, decía en 1983 que el Estado debería conducirse con precaución contra la falsa historia dada la actual tradición por autoculparse. Y ya el 8 de mayo de 1984, en un Congreso de Historiadores realizado en Stuttgart en el que, por cierto, destacó la participación de Nolte, Hildebrand, Hillgruber y Stürmer, se discutía la forma en que se recordaba ese día.

El Patriotismo Constitucional

I. La llamada *Historikerstreit*.

Mucho se ha escrito sobre lo que se dio por llamar la *Historikerstreit*¹⁹⁰, y estos escritos coinciden en que ésta inició en el verano de 1986 en la República Federal Alemana, en torno a un problema propiamente alemán. Otra de las coincidencias de la enorme cantidad de escritos relativos a la *Historikerstreit*, es que fue Habermas quien abrió ese debate¹⁹¹, mediante un artículo que publicó el semanario *Die Zeit* el 11 de julio de 1986 con el título de *Eine Art Schadensabwicklung*¹⁹². Y, finalmente, también parece ser reconocido que el libro eje sobre ese debate, es el de Rudolf Augstein intitulado *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, que apareció en julio de 1987.

Lo novedoso ya a estas alturas al hablar sobre la *Historikerstreit*, no

¹⁹⁰ Sobre lo que se había escrito al respecto hasta 1991 cf. H. Donat, und Dieter Koch, Martin Rohkrämer (1991): Bibliographie zum „Historikerstreit“. En H. Donat und Lothar Wieland (hg. 1991): „Auschwitz erst möglich gemacht?“ Überlangungen zur jüngsten Geschichtswältigung. Bremen. También sobre lo que el libro de Augstein no incluyó, cf. Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit ? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), 1988, nota 1, pp. 273.

¹⁹¹ “Erst dadurch ist der Habermas-Skandal zu einem ‘Historikerstreit’ geworden”, Andreas Hillgruber, “Mein ‘Schlußwort’ zum sogenannten »Historikerstreit«. 12. Mai 1987”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, p. 394.

¹⁹² Aproximadamente en castellano sería: "Una forma de esconder los daños".

es su descripción, sino su interpretación¹⁹³. Mencionar la destacada participación de Habermas, tampoco es nuevo, por lo menos formalmente. Me interesa destacar aquí aquellos puntos que no sólo conectan con la reciente teoría política de Habermas, sino que constituyen la base y contexto inmediato de la misma: la Alemania Federal de los años ochenta, sus movimientos sociales y políticos.

Quizás la última coincidencia de aquellos escritos sobre la *Historikerstreit*, es que Habermas no sólo inició el debate, sino que resaltó los temas por discutir. Así, si el mencionado libro de Augstein inicia con el texto de una conferencia que Ernst Nolte dió en 1980 sobre el Revisionismo, es posible que se deba a la referencia que hace Habermas al respecto en su mencionado artículo de julio de 1986.

Uno de los principales señalamientos en la obra de Nolte tiene que ver con la metodología, lo cual fue utilizado por Klaus Hildebrand y Andreas Hillgruber para intentar detener la participación de Habermas en el debate. Para ello, ambos historiadores se refirieron a la escritura de la historia (*Geschichtesschreibung*), que lleva a las preguntas iniciales sobre quién la investiga y quién “la hace”; si éste es un oficio especializado o no, pues es posible ver discutiendo con historiadores a filósofos y a científicos sociales. Su pregunta ahora era quiénes y cómo deben participar en un debate como éste, pues en un diálogo entre diferentes especialidades, los especialistas no necesariamente estarían hablando de lo mismo.

La conminación a Habermas para que se retirara del debate público —algo que Habermas en cierto sentido aceptó—, fue, sin embargo, el reconocimiento de la influencia que tenía nuestro autor no sólo en los círculos intelectuales, sino aun en los políticos y en la opinión pública. Pero

¹⁹³ Quizás el libro más completo y reciente que describe la *Historikerstreit* en detalle, es Jürgen Peter, *Der Historikerstreit und die Suche nach einer nationalen Identität der achtziger Jahre*.

Habermas definiría su participación, no sólo como ciudadano, como lo observaron algunos estudiosos de la *Historikerstreit*¹⁹⁴, sino como un científico que maneja una concepción de la historia que llevaba ya años trabajando, y desde una postura que pretende apegarse a una tradición, en particular aquella que siguieron Hegel y luego Marx: el tránsito de la filosofía a la ciencia social. Así, la metodología se definiría por la búsqueda de los orígenes de aquello que se estudia, de suerte que se asiste a un trabajo trascendental según el cual lo presente podría esconder su origen y, con él, su “completa” esencialidad¹⁹⁵.

Nolte y Habermas tienen en común una profunda formación filosófica. Nolte fue alumno de Martin Heidegger, lo que podría explicar un reclamo que se asoma en su artículo de junio de 1986, que es reconocido – quizás de manera errónea– como el de apertura de la *Historikerstreit*: es necesario ir al pasado, pero metodológicamente esto sólo es posible mediante la elaboración de las preguntas adecuadas al presente¹⁹⁶.

Pero las afirmaciones de Nolte que sobresaltan a Habermas fueron que las cámaras de gas nazis son respuesta a los kulaks soviéticos, y la tecnología que se utiliza no es menos repugnante que ningún otro asesinato de tipo político llevado a cabo en la Unión Soviética y los perpetrados por Pol Pot u otro régimen criminal en el mundo. En todo caso, podrían encontrarse la explicación de las acciones del Tercer Reich en cualquier régimen asiático tiránico. Para Habermas esto no tendría ningún sentido, si

Frankfurt am Main 1995. Verlag Peter Lang. Frankfurt am Main [u. a.] 1995.

¹⁹⁴ cf., por ejemplo, John Torpey, “Habermas y los historiadores”, en *Punto de Vista*, Buenos Aires, Argentina, revista de cultura, Diciembre de 1989, No. 3.

¹⁹⁵ Son muchos los textos de Habermas donde es posible apreciar esta modalidad de concepción de la metodología, pero en el marco de esta *Historikerstreit* (que parecía no acabar todavía en 1993), cf. Jürgen Habermas, „Aus der Geschichte lernen?“, en Jürgen Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, pp. 9-18.

¹⁹⁶ “Quien hizo las preguntas esenciales, inició la *Historikerstreit*” me dijo Nolte en una entrevista el 28 de diciembre del 2007 en Berlin.

no fuera una de las estrategias de construcción de la historia como parte de la política cultural del gobierno de Kohl, por lo que hará una crítica sumaria en su artículo *Eine Art Schadensabwicklung*, que luego formará parte del libro que publicará un año después con el mismo nombre, como anunciando que se trata del mismo propósito, es decir, su participación en la *Historikerstreit*, pero de manera más sistemática.

En ese libro, Habermas interpone una breve introducción al artículo publicado en *Die Zeit* el 11 de julio de 1986 y hace, en primer lugar, un reconocimiento a Wolfgang J. Mommsen como quien primero reaccionó ante el artículo de Nolte de junio de 1986. Para Habermas, el artículo de Nolte forma parte del Revisionismo, pues tiene el mismo origen: el impulso gubernamental de una conciencia popular específica, y es ese conjunto más amplio el que le interesa comentar sumariamente¹⁹⁷. Pero, en términos “prácticos”, lo que finalmente le importó a Habermas, es esa participación de Nolte en la estrategia gubernamental general. Por ello, la presencia de Stürmer parece tener un lugar de privilegio en su artículo, así como las de Klaus Hildebrand y la del maestro de éste, Andreas Hillgruber¹⁹⁸.

Stürmer participó en el debate con la postura propiamente gubernamental. Casi un año después del discurso del Presidente von

¹⁹⁷ “Mein... in *Die Zeit* erschienener Artikel greift das Thema des verharmlosenden Revisionismus in größerem Zusammenhang auf”, Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Kleine Politische Schriften VI, *op.cit.*, p. 115.

¹⁹⁸ cf. *supra*. De hecho, en el recuento que hace Habermas de su participación en la *Historikerstreit*, llama la atención que no mencione a Nolte, y que inicie con Stürmer y su “Identitätstiftung”, Jürgen Habermas, “Anmerkung, 23. Februar 1987”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, pp. 383-386. En cuanto a la participación de Hillgruber en el gobierno de Kohl, éste afirma haber elaborado la introducción para una propuesta que hizo el ministro federal Schneider relativa a la construcción de la *Haus der Geschichte der Bundesrepublik* en Bonn. Según Hillgruber, el proyecto de creación de un museo no sólo no tiene malas intenciones, sino que es necesario para poner a disposición del mundo la historia de un país. Para la República Federal alemana era necesario en tanto que la Alemania del este contaba ya con uno que narra la historia alemana desde el punto de vista leninista y estalinista, lo cual podría estar cargado de ideología y en demérito de la realidad histórica a la que también la Alemania federal pertenece, cf. Andreas Hillgruber, “Für die Forschung gibt es kein Frageverbot”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.* 232-242.

Weiszäcker, relativo al 8 de mayo alemán, el 25 de abril de 1986 Stürmer publicó en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, un artículo que intituló: *Geschichte in geschichtslosem Land*; el *FAZ* se convertirá prácticamente en el vocero de la parte contraria a Habermas, pues el director del diario, Joachim Fest, participó en dicho debate de aquel lado. Stürmer era asesor político de Kohl en esa fecha y estuvo cercano al gobierno desde 1971, como destacado científico de la historia, cuya especialidad fue el pasado constitucional de Alemania: desde la era de Bismarck hasta la de la República de Weimar, por lo que se debían a él textos fundamentales de los que se servía tanto el gobierno como el parlamento en sus discusiones relativas a los cambios culturales en el país¹⁹⁹.

Quizás sobre esa base fue que Habermas intituló su artículo como lo hizo, es decir, un análisis sobre la forma de esconder los daños. Siguiendo la interpretación de Habermas, podría decirse que Stürmer se refería a un presente al que no se le quiere preguntar, sino al que se le quiere asignar un origen sin hacer las preguntas guía necesarias, esto es, Stürmer negaría toda metodología; por ello es necesaria la participación de alguien que sabe de metodología, por ejemplo, Ernst Nolte con su formación heideggeriana.

Pero lo que realmente preocupó a Habermas fue que las afirmaciones de Nolte, relativas a la historia del nacionalsocialismo, pudieran tener un peso específico en la conformación cultural de la nación alemana que pretendía consolidar el gobierno en turno, el de Helmut Kohl. Nolte quería hacer dudar sobre la gravedad de los crímenes nazis mediante la comparación técnica de los métodos de aniquilamiento, hasta convertirlo en un asunto cuantitativo, es decir, considerando al número de víctimas que podrían contarse de cada lado. Esto podría formar parte de aquella catástrofe espiritual mundial a la que se refirió Jaspers y en la que podría

¹⁹⁹ cf. Hans-Ulrich Wehler, 1988, *op. cit.*, pp. 39-48.

incluirse al régimen nazi. Pero por otra parte, remite al debate sobre la modernidad occidental en el que Habermas ya estaba inmerso desde hacía tiempo y contaba con un trabajo reciente al respecto en ese año: el *Discurso filosófico de la modernidad*.

Sobre esa base, Habermas puede considerar que los planteamientos de Nolte intentan contribuir con la supuesta documentación de una afirmación de Stürmer como la siguiente: “Von 1914 bis 1945 sind die Deutschen den Katarakten der Modernität ausgesetzt gewesen in einem Maße, das alle Überlieferung zerschlug, das Udenkbare denkbar machte und die Barbarei zur Staatsform. Deshalb konnte Hitler triumphieren, deshalb konnte er Preußen und den Patriotismus, den Staat und die bürgerlichen Tugenden erbeuten und verderben”²⁰⁰. Por una parte, para Habermas la tesis de Stürmer refleja un desencanto específico por la modernización, traído a la opinión pública alemana, carente de calidad teórica, hecho con un lenguaje convencional, “común y corriente”, y forma parte de ese proyecto de la *Erinnerungskultur*, que pretende construir una nueva conciencia nacional basada en la recuperación de la identidad propiamente alemana, diciendo desde el gobierno lo que ahora, para tal efecto, deberá recordarse.

Por su parte, Stürmer argumentaba en su artículo que el tema no es una ocurrencia especializada, sino que refleja un reclamo social generalizado. Por ello, lo que estaría en juego sería un problema de conciencia nacional: sobre el pueblo alemán pesa aún, a 40 años de terminada la guerra, el pasado nazi. Stürmer sugiere que este peso ha

²⁰⁰ “De 1914 a 1945, las leyes de la modernidad que caracterizaron a los alemanes, rompieron toda tradición, hicieron pensable lo impensable y del Estado una forma de la barbarie. Por ello pudo Hitler triunfar, y pudo él capturar y arruinar prusianos y patriotismo, Estado y virtud ciudadana”. Michael Stürmer, 1987, *op.cit.*, p. 37. Para abundar sobre este punto, cf. la parte final de Ernst Nolte, “Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, particularmente pp. 30-35.

hecho que el resto de la historia alemana sea cubierta e, incluso, olvidada y hasta perdida, lo que imposibilitaría la reconstrucción de esa identidad nacional que ya tenía el pueblo alemán. Así, según él, buscar la historia perdida es “moralmente legítimo y políticamente necesario”²⁰¹.

Dos meses después, en junio de 1986, Ernst Nolte publicó en el propio *FAZ*, el artículo que quizás haría explotar la paciencia de Habermas. El artículo se intituló: *Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte*.²⁰²

Siguiendo mis intereses en esta tesis, es decir, la teoría política de Habermas, de este texto de Nolte se pueden entresacar una serie de parámetros de fondo, que se reflejan en la parte final del mismo.

- La reconstrucción histórica de un pueblo, tiene por principio de unidad a las formas clásicas de la modernidad, y el Estado nacional es el punto de partida general; el tema del nacionalsocialismo es la gran preocupación de la discusión colectiva en la Alemania Federal.
- En esta perspectiva, se busca la construcción de una forma de pensamiento en la que dicho pueblo encuentre una identidad comunitaria y un orden normativo para su propia organización, de acuerdo a procederes, saberes y tradiciones a las que se suscriban libremente, y puedan, así, construir su propia historia.

Estas apreciaciones que parecen tener un fondo ilustrado, hacen que el asunto político y el académico puedan ser considerados casi de manera conjunta. Pero ello requeriría, según Nolte y Habermas, de poner los conceptos en su dimensión adecuada, sobre todo si se quiere tener en

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 37 y 38.

²⁰² cf. Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, pp. 39-47.

cuenta a la Ilustración en esa perspectiva. Así, en la nota que dirige a Mommsen, Habermas afirma que sus intenciones no corresponden al ejercicio de la política de la manera en que se entiende comúnmente: por ejemplo, como intento de derrocamiento de algún gobierno o de su descrédito, según los parámetros que utilizaron en su contra sus adversarios durante la *Historikerstreit*. Y tampoco –dice Habermas– pretende construir una teoría o una academia propiamente nacional, por ejemplo, que pueda diferenciarse, por su presunta objetividad, de las acciones sociales que puedan constituir efectivamente las condiciones de tales conformaciones intelectuales.

Para Habermas, en primer lugar, la conformación académica e intelectual debe tener un carácter esperanzador y no “nihilista” en su sentido lato, y es con este sentido que deben comenzar las preguntas de la investigación científica. A Habermas le parece que sobre esta visión perspectivista, digamos, positiva, puede concebirse la posibilidad de levantarse y reconfigurarse en una continuidad que refleje un pasado que puede constituir su contenido. En segundo lugar, el aprendizaje de las tradiciones puede incluir la apropiación de valores universales que en la actualidad conforman al saber en voga. En tercer lugar, y en este sentido, la premisa de la construcción de la conciencia histórica puede y debe ser la descentralización. En 1987, para Habermas, Alemania tiene condiciones para emerger como una nación diferente.

La *Historikerstreit* tiene sentido en cuanto trata asuntos no puramente académicos e intelectuales –como alegaban sus adversarios–, sino que constituían prácticamente acciones de gobierno propiamente dichas²⁰³. Para Habermas, la *Historikerstreit* se ha llevado a cabo bajo el principio de

²⁰³ La pregunta se la hizo de esta manera directa Jean-Marc Ferry, pero Habermas se desvió por el asunto del historicismo, cf. “Grenzen des Neohistorismus”, en Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. Intentaré exponer a

condena al totalitarismo y al comunismo, de una manera prefabricada, y construyendo algunos obstáculos al debate abierto y público, todos ellos referidos al denominado periodo de la NS (*der NS-Periode genannt*), y el primero y más acusante de esos obstáculos, es que ese periodo ha tenido que ser juzgado desde el exterior y prácticamente en el exterior y no en el interior de Alemania²⁰⁴.

A Habermas le parece inadecuado intentar construir una nación alemana mediante la estrategia de esconder los daños ocasionados por el nacionalsocialismo y, con ello, hacer a un lado la reflexión sobre la posible participación del pueblo alemán en tales hechos. Para él, como para Jaspers en 1946, era más adecuado reconocer en su total naturaleza tal periodo histórico con el fin de que quede como ejemplo, no sólo para el exterior, como decía Jaspers, sino también para sí mismos, y que en cierto modo pudiera reflexionarse sobre por qué el pueblo alemán se comportó como lo hizo ante el nacionalsocialismo y cómo posiblemente ese período ha determinado su forma de ser en la actualidad. La memoria a la que se refiere Stürmer, entonces, sólo se pierde en la medida en que se quiera esconder, por ello son pertinentes las palabras de Jaspers al respecto: “Nur der Vergebliche kann sich darüber täuschen, weil er sich täuschen will”.

Para Habermas, con su intento de darle contenido a una nueva historia, Stürmer sugiere la construcción y reconstrucción de la historia subjetivamente. Pero, el primer problema, es su construcción teórica mediante la interpretación de un proceso social pasado y que al mismo tiempo constituye el contenido de la conformación de una ciencia histórica. El gobierno, mediante el nombre de distinguidos historiadores, intenta darle contenido a esa historia y construir un futuro mediante el descrédito del comunismo como principio, lo cual lo llevaría, incluso, por fuerza, a una,

continuación cómo sobre esta base se desarrolla la participación de Habermas en la *Historikerstreit*.

posiblemente, involuntaria negación de toda relación con Alemania Oriental. En este autoalejamiento de Alemania Federal, se aprovecha la oportunidad para atribuirle a aquel sistema todos los crímenes de que puede ser culpable la Alemania que contó con el nacionalsocialismo. Ahí comienza, sin embargo, el autoengaño. Esto podría apreciarse también, según Habermas en el libro de Hillgruber *Zweierlei Untergang*.

Para Habermas, un conocimiento retrospectivo consistiría en reproducir hermenéuticamente los sucesos del pasado de acuerdo con sus desarrollos, es decir, desde su emergencia, y como condiciones para el futuro. Esta subjetividad es un proceso de reconversión y reproducción del investigador mismo en su contexto, con cuya actividad intenta reconocer los otros contextos con relación al propio. El Revisionismo actuaba sobre el principio de experimentar con el pensamiento, lo que, si bien podría relacionarlos con las llamadas ciencias experimentales, restaba seriedad a sus planteamientos presuntamente objetivistas.

Con esta perspectiva, los historiadores "neo-revisionistas" hablan de un occidente a modo de las circunstancias políticas del gobierno en turno, aquel que profundizó la división de Alemania después de 1945 intentando concebir una conciencia nacional *ad hoc* a esa ideología²⁰⁵. Habermas llamó a ese occidente de los historiadores a los que enfrentaba como el occidente de la OTAN²⁰⁶, teniendo en mente el comportamiento de los gobiernos

²⁰⁴ Jürgen Habermas, J. *Eine Art Schadensabwicklung*, Kleine Politische Schriften VI, *op. cit.*, p. 119.

²⁰⁵ 15 años después, Habermas se expresaba de esta manera: "Alles Kritische ist gesagt. Kohls historisches Verdienst war die Verklammerung der nationalen Wiedervereinigung mit der Einigung Europas. Aber meine Jahrgänge erkennen in ihm auch einen Generationsgenossen wieder. Ich denke an das beinahe schon körperliche Dementi jener Art von Staatsästhetik, die von Kohl hat die monströse Inszenierung der Reichsparteitage und das Chaplineske unserer NS-Staatschauspieler offenbar nicht vergessen", Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 12.

²⁰⁶ "Die Ideologieplaner wollen über eine Wiederbelebung des Nationalbewußtseins Konsens beschaffen, gleichzeitig müssen sie aber die nationalstaatlichen Feindbilder aus dem Bereich der Nato verbannen". Jürgen Habermas, "Eine Art Schadensabwicklung", *Die Zeit*, 11. Juli 1986, en

alemanes federales que en 1979 aprobaron el despliegue de cohetes nucleares estadounidenses; Habermas se refiere a una concepción de occidente que, a través de Nolte, lleva a Heidegger, esto es, a la historia de la metafísica occidental, que enmarca a la filosofía política²⁰⁷.

Según Habermas, para Nolte, un concepto relativo a las leyes que emanan de un Estado democrático de derecho, no son suficientes, en la medida en que la conformación de los Estados nacionales apunta a su propia disolución en una relación internacional relativamente abierta²⁰⁸. Aquí es donde cruza Heidegger, por lo menos en la postura de Nolte. Este último participó en una discusión de antropología filosófica en los años cincuenta, en la que dijo asumir una postura apegada a las lecciones de Heidegger. En la discusión se establecía el papel de la humanidad en la apertura y la responsabilidad mundiales (*welttoffenheit* y *Umweltverhaftung*), que se presentaba como una disyuntiva que dejaba ante un problema de definición. Nolte lo consideró un asunto de lo que Heidegger habría reconocido como “trascendencia”, lo que pudo haber llevado a Nolte a encontrar en las tradiciones la explicación de la fuente de la vida moderna y, con ello, la del antimodernismo²⁰⁹. Según esta perspectiva, se unificaba al mundo

Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, p. 71.

²⁰⁷ cf. Jürgen Habermas, “Heidegger - Werk und Weltanschauung”, en Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1989. En cuanto a que Nolte le recuerda a Habermas tener que remitirse al pensamiento filosófico, éste último afirma: “Nolte bemüht sich in einem anderen Aufsatz, den philosophischen Hintergrund seiner »Trilogie zur Geschichte moderner Ideologien« aufzuklären. Dieses Werk steht hier nicht zur Diskussion. An dem, was Nolte, der Heideggerschüler, seine »philosophische Geschichtsschreibung« nennt, interessiert mich nur das »Philosophische«”. Jürgen Habermas, “Eine Art Schadensabwicklung”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, p. 69.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁹ En la mencionada entrevista que me concedió en Berlín, Nolte me confirmó lo importante para él de este concepto, y si bien lo retoma de sus cursos con Heidegger, él ha formado su propia concepción que aplicó desde entonces ya como historiador, y me remitió al respecto a su libro *Der Faschismus in seiner Epoche*, cuya primera edición data de 1963. Cf. Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, Piper Verlag GmbH, 1963. En la edición del año 2000, incluye un prólogo en el que brevemente anota la relevancia de este libro para él en su participación en la *Historikerstreit*, cf., *ibid.*, p. V y XII-XIII.

económico, la técnica, la ciencia y la emancipación. Esta serie de yuxtaposiciones, llevan a la posibilidad de considerar un tipo de historia neoconservadora, o a la consideración de que el pasado no pasa (y aquí Habermas sugiere una relación con el título del famoso artículo de Nolte en el *FAZ: Vergangenheit, die nicht vergehen will*), pues no pasa nada, en tanto todo es tabla rasa, se elimina todo tipo de diferencia desde el principio hasta llegar a decir: “así es la vida”. Esto conectaría con el proyecto del gobierno de Kohl de creación de un Museo de la Historia Alemana en Berlín, y una Casa de la Historia de la República Federal en Bonn, pues tendrían por sentido la fijación de la historia, es decir, del tiempo y el espacio en un determinado tiempo y espacio.

Así, la historia se simplifica y se simplifica también la concepción de la historia. Lo importante de esta simplificación, es que una concepción como la de Habermas considera a la historia como el acontecer del mundo de la vida, lo que hace de la interpretación de la historia un asunto de relevancia social. Una interpretación como la simplificada, a la que se refiere, hace que conceptos que socialmente pueden llegar a tener relevancia, y que en esa actualidad contenían un alto significado en Alemania, como es el concepto de moral, lleguen a ser mal interpretados, lo cual sí podría significar una catástrofe moral (*moralische Katastrophe*)²¹⁰.

Como intenté exponer en el capítulo segundo de esta tesis, el concepto de moral y el de cosmopolitismo están estrechamente relacionados con la tradición del pensamiento occidental al que se autosuscribe Habermas, al igual que lo había hecho también Heidegger: aquel que por la vía alemana proviene de Kant. Por ello, la conclusión de Habermas tendrá que llevar a una mejor comprensión de la occidentalidad propia de Alemania que, dirá, no es la de la filosofía de la OTAN. Por ello,

²¹⁰ “Eine Art Schadensabwicklung”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, p. 75.

en ese tiempo, Habermas encuentra un concepto que desde el *Shuldfrage debatte* apareció del lado de los “existencialistas”, el de patriotismo constitucional²¹¹.

II. *Patriotismo Constitucional* y la vía al cosmopolitismo

Una de las tesis más famosas de la *Historikerstreit* fue la siguiente: “Der einzige Patriotismus, der uns dem Westen nicht entfremdet, ist ein Verfassungspatriotismus”, y pertenece a Habermas²¹². Pero el concepto Patriotismo Constitucional no pertenece a Habermas, sino a Dolf Sternberger, de quien Habermas lo toma por razones muy precisas: Sternberger lo habría descubierto del desarrollo de la República Federal alemana, lo que lo ubica con precisión dentro del debate que en ese país se

²¹¹ Sobre la relación de Habermas y la teoría crítica con Kant cf. Rudiger Bübner, 2003, *op. cit.* En cuanto a la relación de Habermas con Heidegger, de manera breve, me parece que son necesarias por lo menos dos precisiones. La primera se refiere a la siguiente tesis de Martin Jay: “It was, to be more precise, from two of Heidegger's most notable students, Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer, that Habermas drew his direct inspiration”, Jay, M. *Marxism and Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. The Regents of the University of California, 1984, p. 476. Habermas remite a este libro de Jay en Habermas, J. “Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?”, incluido en Habermas, J. *Die Nachholende Revolution...*, *op. cit.* pp. 179-204, pero me parece que lo hace en lo que respecta al rescate del marxismo occidental, que es quizás la línea que le interesa trazar a Habermas. En cuanto a la posibilidad de haberse acercado a Heidegger mediante Arendt y Gadamer, quizás no sea tan precisa la nota de Jay, pues Habermas afirmaba el gusto por el marxismo heideggeriano que practicaba el joven Marcuse, con lo cual Habermas prefirió referirse a la línea directa que lo conecta con la tradición con la que se identifica: la teoría crítica, cf. Habermas, J. “Heidegger - Werk und Weltanschauung”, *op. cit.*, nota 12, p. 396. En cuanto a esto último, tendría que haber una precisión contra la siguiente tesis: “The shift of paradigm to linguistic intersubjectivity has been accompanied by a dramatic change in Critical Theory's identity. The priority given to questions of justice. While this has produced an important variant of liberal theories of justice, it has severely weakened the identity of Critical Theory and inadvertently initiated its premature dissolution”, Kompridis, N. “Heidegger's challenge and the future of Critical Theory”, en Dews, P., *op. cit.*, p. 121. Lo primero que hay que decir de esta tesis es que es una prueba de que en la actualidad, el academicismo ha cerrado a la intelectualidad en marcos especializados y especializantes. Espero descubrir en la siguiente exposición de este capítulo tercero de mi tesis un detallado argumento contra esta dirección intelectual que Kompridis cree descubrir en la obra de Habermas. Sobre los comentarios de Habermas a la obra de Arendt y Gadamer, cf. Ferry, J.-M. *Habermas: l'éthique de la communication*. Presses Universitaires de France 1987.

²¹² “El único patriotismo que no nos es extraño a los occidentales, es el Patriotismo de la Constitución”. Jürgen Habermas, “Eine Art Schadensabwicklung”, en Rudolf Augstein, *op. cit.*, p. 75.

llevaba a cabo sobre su consolidación como Estado nacional. De ahí que, con el anuncio de la fuente del concepto, Habermas prácticamente anuncia, inmediatamente después, su propósito de desarrollar su superación. Así, escribe Habermas:

In der Bundesrepublik hat Dolf Sternberger einen gewissen Verfassungspatriotismus beobachtet, also die Bereitschaft, sich mit der politischen Ordnung und den Prinzipien des Grundgesetzes zu identifizieren [...] Diese ernüchterte politische Identität löst sich vom Hintergrund einer nationalgeschichtlich zentrierten Vergangenheit. Der universalistische Gehalt einer um den demokratischen Verfassungsstaat kristallisierten Form des Patriotismus ist nicht länger auf siegreiche Kontinuitäten eingeschworen; er ist unvereinbar mit der sekundären Naturwüchsigkeit eines historischen Bewußtseins, das uneinsichtig bleibt für die tiefe Ambivalenz jeder Überlieferung, für die Kette des Nicht-Wiedergutzumachenden, die barbarische Nachtseite aller kulturellen Errungenschaften bisher [...] Allerdings zeigt die gegenwärtige Debatte, daß dies eine umstrittene Lesart ist. Andere können in demselben Phänomenen nur ebensoviele Anzeichen für die Pathologie einer beschädigten nationalen Identität entdecken. So oder so konnten sich freilich Ansätze zu einer postnationalen, auf den Verfassungsstaat bezogenen Identität nur im Rahmen allgemeiner, über die Bundesrepublik hinausgreifender Tendenzen entfalten und stabilisieren²¹³.

Cuando Dolf Sternberger ofreció una conferencia en un evento celebrado en su honor en noviembre de 1987, posiblemente ya conocía el libro de Habermas. Destaca en su texto su disgusto por una supuesta mala interpretación de su concepto de patriotismo constitucional²¹⁴, y aunque no

²¹³ "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", en Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Kleine Politische Schriften VI, *op. cit.*, pp. 168-169.

²¹⁴ "Die Prägung »Verfassungspatriotismus« hat zu meiner Freude eine gewisse Resonanz gefunden. In der »Historikerdebatte« hat sie eine Rolle gespielt. Sie ist freilich auch mißverstanden worden", Sternberger, D. "Anmerkungen beim Colloquium über »Patriotismus« in Heidelberg am 6.

dice exactamente quien hizo esa mala interpretación, todo parece indicar que se refiere en parte a la tesis de Habermas citada y al conjunto del texto en el que éste se refiere al concepto de Patriotismo Constitucional²¹⁵.

Al parecer, Sternberger se refiere a Habermas por dos razones. En primer lugar, quizás Habermas considera que en Sternberger el concepto tiene un desarrollo poco preciso, en lo teórico, y en lo “práctico”, ahora, como maestro emérito merecía un homenaje dado personalmente por el entonces Presidente de la Bundesrepublik, Richard von Weizsacker, quien pronunció el discurso de apertura de ese evento, lo que deja a Sternberger en un lugar poco seguro respecto de la independencia que mostró durante el *Schuldfrage Debatte*. Por otra parte, al parecer Sternberger descubrió en el texto de Habermas una apreciación injusta al considerar que su concepto tuviera sólo como contexto a la Alemania Federal y se encerrara en ella. “Ich wollte nicht einen Ersatz für den nationalen Patriotismus bieten... –dijo Sternberger–, Vielmehr wollte ich darauf aufmerksam machen, dab Patriotismus in einer europäischen Haupttradition”²¹⁶.

Esa esencia profunda del Patriotismo de la Constitución, según Sternberger, es una tradición occidental, que tiene por antecedente último a la República romana, y es defendible en tanto que el patriotismo se sustenta en el Estado Constitucional de manera participativa, lo que implica la libertad individual, identificada con la conformación del ciudadano que como tal se identifica con una comunidad, y que, sobre la base de esa libertad y del derecho, crea las condiciones sobre las que se pueden llevar

November 1987”, en Sternberger, D. *Verfassungspatriotismus. Schriften X*. Insel Verlag Frankfurt am Main 1990, p. 32.

²¹⁵ Tampoco conozco texto alguno en que Habermas se defienda directamente de esta afirmación, pues las referencias que hace de Wolfgang Mommsen respecto del concepto, pertenecen a textos que este historiador escribió, cuando mucho, en 1983 y durante la década de 1970, es decir, antes de la *Historikerstreit*. cf. Jürgen Habermas, *Die Nachholende Revolution. op. cit.*, p. 207.

²¹⁶ “No quería ofrecer una frase para el patriotismo nacional... Más bien quise de ello llamar la atención de que el Patriotismo es una alta tradición europea”, *Idem.*

a cabo nuevas construcciones sociales.

Precisamente una de las características fundamentales del patriotismo es, para Sternberger, la apertura (*nichts vorzumachen*). Por ello el Tercer Reich, con su carácter despótico, cercenó los principios fundamentales del patriotismo. Según, Sternberger, no deben confundirse las demostraciones de protesta, con las de apoyo al Tercer Reich. Aquéllas sí forman parte del patriotismo constitucional: “sirven a la libertad” (*nutzen die Freiheit*), y coadyuvan a la valoración del derecho, fortaleciéndolo.

El texto citado de Habermas tampoco es claro respecto de hasta dónde concuerdan él y Sternberger, en su confrontación con la postura gubernamental respecto de la identidad nacional o, en suma, del rumbo que debe tomar la República Federal según se planeaba entonces. Lo que sí parece cierto, es que las coincidencias entre Habermas y Sternberger son notablemente muchas.

Durante su participación en el *Schuldfrage-Debatte*, destacaron algunas tesis de Sternberger, todas ellas relativas a la necesidad de autocrítica para la reconstrucción de la historia que quería impulsarse desde el gobierno²¹⁷. Probablemente desde entonces había desarrollado su teoría sobre el patriotismo²¹⁸. De hecho, quizás el primer artículo relativo a la patria que Sternberger escribió, lo publicó en su revista *Die Wandlung*, que sirvió de foro a los “existencialistas” durante el *Schuldfrage-Debatte*. El artículo se intituló “Vaterland”, y apareció en el número 202 de esa publicación en

²¹⁷ “Dolf Sternberger meinte selbstkritisch im Fazit der WANDLUNG, sie hätten in dieser Hinsicht zu wenig getan, aber in lauterer Absicht: ‚Die Erörterung der positiven Aufgaben war es wohl, die uns vor häufigerer und intensiverer geschichtlichen Prüfung abgehalten hat“”, B. Eberan, 1983, *op. cit.*, p. 105.

²¹⁸ “Die Deutschen hätten die ‚Tyannen‘ nicht können, wie auch Dolf Sternberger meinte, weil diese in der ‚biedermännischen, ehrenmännischen Maske‘ einhergekommen seien, ‚sie waren die Charaktere, die endlich die Politik in die Hand nahmen, um nicht mehr von ihr verdorben zu werden‘: Biedermann und die Brandstifter, der Biedermann als Brandstifter”, *ibid.*, p. 162.

agosto de 1947²¹⁹. Pero ya en 1959, Sternberger hablaba de la patria como un asunto de heredad del conjunto de relaciones sociales ejemplares a seguir en occidente “Siempre... estuvo la República romana en la explicación que recuerda por qué el patriotismo en Europa se ha encendido”²²⁰. Para Sternberger la República constituye un acto generador y el contenido de la patria que, de esa manera, se identifica con la Constitución y rebaza cualquier delimitación geográfica.

Veinte años después, en 1979, Sternberger hablaba ya de *Verfassungspatriotismus*²²¹. La disertación al respecto la inicia Sternberger con las formas más aparentes de la democracia y la libertad ciudadana. Así, la toma de decisiones mediante el voto de unos cuantos, forma parte de la nación, y los individuos sociales se remiten a leyes fundamentales con las que se enjuician a sí mismos. También Sternberger consideró que los alemanes intentan levantar su destruida nación, con palabras de duelo. En una tesis que recuerda la obra de Jaspers, Sternberger decía –como dirigiéndose al pueblo alemán–, que los individuos en la actualidad viven en un Estado constitucional, que es “una forma de Patria”. Mediante ese Estado constitucional, se descubre que se vive no en una nación, sino en una Constitución. El Estado constitucional es la base de la convivencia moderna, en tanto tiene por contenido la libertad, la ciudadanía, la autoridad, la democracia, el gobierno y el pueblo, y mantiene el principio general: el poder estatal toma su fuerza de la constitución, es una instancia política que emerge del decir particular.

²¹⁹ cf. M. Waldmüller, *Die Wandlung. Eine Monatsschrift Herausgegeben von Dolf Sternberger unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber 1945-1949*. Deutsche Schillergesellschaft Marbach am Neckar Gesamtherstellung: Wilem Röck, Weinsberg 1988.

²²⁰ “Immer... war es die römische Republik, an deren verklärter Erinnerung sich der Patriotismus in Europa entzündet hat”, Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus. Schriften X. op. cit.*, p. 11.

²²¹ El texto de la nota anterior, pertenece a un artículo que se denominó “»Das Vaterland« erschien als Leitglosse in der FAZ vom 16. September 1959, am selben Ort wie der Leitartikel »Verfassungspatriotismus«, geschoben zum Verfassungstag, dem 23. Mai 1979”, Dolf Sternberger, *Schriften X, op. cit.*, p 388.

En toda esta exposición más o menos general, Sternberger quiere dejar ver lo que entiende por Patria y Constitución. En primer lugar, “patria” y “constitución”, constituyen una unidad inseparable, formando una sola palabra en alemán: *Verfassungspatriotismus*, cuyo contenido es libertad, democracia, Estado, nación, ciudadanía, pueblo, etc., pero, además, probablemente deba constituir el concepto guía de toda teoría política²²².

El *Verfassungspatriotismus*, según Sternberger, es producto de la historia reciente de Alemania²²³, que inicia en 1870-71, con Bismarck y el segundo Reich. Desde entonces Alemania sólo ha vivido desgracias, que la llevaron al borde la guerra civil en 1918, y fueron la base para la constitución de Weimer a la que Sternberger considera sólo un "documento jurídico", creado por un puñado de individuos agrupados en un partido político que monopolizó y utilizó arbitrariamente el término *Vaterländische*. Luego, el nacionalsocialismo llegó con su despotismo. Ello motivó la pregunta: ¿fue Alemania dividida en dos Estados desde el Tercer Reich, aquella que lo produjo y otra que lo rechazaba? ¿Es posible, entonces, la existencia de una sola Alemania, con un único pueblo?

La respuesta parece dejar a Sternberger en el camino para encontrar el origen del término *Verfassungspatriotismus*. En tanto creación moderna, que nace con la organización de Europa en naciones, la tierra patria (*Vaterland*) coactúa con el Estado y la Constitución (*Verfassung*), es decir, con la República, según se definía en la antigua Roma. Sternberger dice seguir aquí a Thomas Abbt, un alemán que escribió un ensayo durante la guerra de 70 años a mediados del siglo XVIII en lo que hoy es Alemania. En

²²² “Dieses eine Wort »Verfassungspatriotismus« enthält eigentlich schon alles, was ich zu sagen habe. Vielleicht ist es auch ein Stichwort für politische Bildung”, Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Hannover, Schriftenreihe der Niedersächsischen für Politische Bildung, 1982, p. 5.

²²³ “Patriotismus –vaterländische Gesinnung – war in aller unserer deutschen Erinnerung vorwiegend mit der Nation verbunden, ja geradezu verschmolzen, mit dem heimatlichen Land und

ese texto dice Sternberger encontrar los trazos originales del concepto de *Verfassungspatriotismus*, valorado según las condiciones sociales de la época. Sternberger sabe que en la Ilustración francesa es posible encontrar los conceptos que dan contenido a términos modernos para fundamenta los de *Verfassungspatriotismus*²²⁴, pero él prefiere seguir a un autor alemán, con el que se puede identificar. Esta autocontextualización, constituye también un intento por ubicar a todos los alemanes. Pero con esto, Sternberger quiere probar algo más fundamental: que el concepto de patriotismo se formó antes que el de nación o el de Estado nacional²²⁵.

Según Sternberger esta concepción aún es vigente en 1982, y una nueva autocomprensión alemana puede llevarse a cabo sobre la base de la autocomprensión prenatal²²⁶. La clave está en la consideración de ley general (*Gesetze*), cuyo sentido habría traducido Montesquieu al lenguaje moderno como "la Constitución" (*die Verfassung*). Hoy en día son sobre todo las demostraciones democráticas las que reflejan los contenidos de esos principios constitucionales. Dichas demostraciones permanecen vivas en la actualidad gracias a la conformación de una clase democrática que, convertida en un grupo de expertos, siguiendo a Max Weber conforman finalmente al Estado, y con referencia a él llevan a cabo esa tarea de

Volk oder den heimatlichen Ländern und Völkern insgesamt", *ibid.*

²²⁴ cf. los últimos tres ensayos que se incluyen en Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus. Schriften X. op. cit.*, pp. 156-386. Koselleck hace su propia aportación sobre las fuentes del término *Verfassungspatriotismus*, cf. Reinhard Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag 2006, pp. 218-239.

²²⁵ "Ich habe diese vergilbten Blätter der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts nicht aufgeschlagen, um die Wandlungen des Vaterlandsbegriffes und die Geste-geschichte des Patriotismus um ihrer selbst willen nachzuskizzieren, vielmehr um an einem schönen Exempel und eben einem deutschen Exempel darzutun, daß es einen politischen Patriotismus oder doch eine politische Vorstellung von Patriotismus gegeben hat, längst bevor er sich auf die Nation und auf den Nationalstaat fixiert hat", Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus, cit.*, p. 10.

²²⁶ "Meine These ist, daß dieser Begriff sogar unverlierbar ist, und zu diesem rechten, neuen Verständniss kann uns das alte, das vernationalistische Verständniss eine Hilfe bieten, wie ich es eben an dem Beispiel dieses deutschen klassizistischen Schriftstellers Thomas Abbt demonstriert", *ibid.*

conservación de la democracia. En suma: democracia y libertad constituyen los componentes básicos de la Constitución, pero en tanto uno y otro quedan blindados contra cualquier investida.

3. El patriotismo constitucional y el camino hacia occidente: hacia la teoría política habermasiana de la década de los años noventa

En su artículo de julio de 1986, Habermas explica su concepto de patriotismo constitucional de la siguiente manera: “Eine in Überzeugungen verankerte Bindung an universalistische Verfassungsprinzipien hat sich leider in der Kultur der Deutschen erst nach –und durch– Auschwitz bilden können. Wer uns mit einer Floskel wie ‘Schuldbesessenheit’ (Stürmer und Hoppenheimer) die Schamröte über dieses Faktum austreiben will, wer die Deutschen zu einer konventionellen Form ihrer nationalen Identität zurückrufen will, zerstört die einzig verlässliche Basis unserer Bindung an den Westen”²²⁷. El desarrollo social basado en una Constitución se contrapone, pues, a la forma de vida social presentada como identidad nacional. Aquí Habermas parece coincidir con Sternberger: la vida social basada en una Constitución rebasa la vida propiamente nacional. Pero hay una segunda coincidencia: la consolidación de una vida nacional parece

²²⁷ “Un anclaje en el convencimiento cubre un universal principio de la Constitución, que desgraciadamente en Alemania puede construirse en su cultura nacional por –y a través de– Auschwitz. Quien de nosotros, rojo de vergüenza con la muletilla de ‘Poseídos por la culpa’ (Stürmer y Oppenheimer) sobre este Faktum, quiera exorcisarse, quien de los alemanes quiera regresar su identidad nacional en una forma convencional, destruye las únicas bases que aseguran nuestra unidad con Occidente”, Jürgen Habermas, “Eine Art Schadensabwicklung”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, pp. 75-76. No está demás mencionar aquí de pasada que el término “convencional” aquí señalado por Habermas tendrá mayor sentido en esta frase si se interpreta según el esquema que presenta en su *Reconstrucción del materialismo histórico* siguiendo a Lawrence Kohlberg, según el cual, lo convencional corresponde a una etapa intermedia del desarrollo social aun localizado en la llamada “pre-modernidad”. Cómo expondre a continuación y he venido señalando, para Habermas Alemania no estaba ya en condiciones de volver a principios premodernos, su desarrollo en Occidente exigía una forma postconvencional, que en cierto modo a la que se refiere Habermas en su debate con los historiadores, cf. John Torpey, 1989, *op. cit.*

presentarse no como una forma de la libertad propiamente occidental, sino como su obstáculo, y esto sería posible descubrirlo en el contenido mismo de lo nacional: el desarrollo de una vida constitucional, que propiamente sería más esencial a occidente que la vida nacional misma.

La estrategia de construcción de la historia subjetivamente, deberá tener por principio que los individuos entren en un proceso de consenso, si es que quiere ponerse en sus manos la construcción de su propia historia. Esto podría significar que la historia no tome un camino prefijado, como sería el regreso a una vida nacional y que sea precisamente ahí en donde encuentre su identidad, como pretendió el gobierno de Kohl: “Wer auf die Wiederbelebung einer in Nationalbewusstsein naturwüchsig verankerten Identität hinauswill, wer sich von funktionalen Imperativen der Berechenbarkeit, der Konsensbeschaffung, der sozialen Integration durch Sinnstiftung leiten lässt, der muss den aufklärenden Effekt der Geschichtsschreibung scheuen und einen breitenwirksamen Pluralismus der Geschichtsdeutungen ablehnen”. Esta tesis la dirige Habermas a Stürmer: “Stürmer plädiert für ein *vereinheitlichtes* Geschichtsbild, das anstelle der ins Private abgedrifteten religiösen Glaubensmächte Identität und gesellschaftliche Integration sichern kann”²²⁸.

Para Habermas, en la República Federal de Alemania se abría una oportunidad de estudiar la construcción de una identidad propia, mediante el análisis de lo que se ha transmitido desde el pasado. Y, efectivamente, ésta podría ser reflexionada –según el esquema de Habermas–, con el modelo de la evolución social que incluye las etapas de identidad

²²⁸ “Quien quiera revivir en una conciencia nacional el crecimiento natural anclado en la identidad, –dice Habermas–, quien guía desde un imperativo funcional el cálculo, la configuración de un consenso, la integración social mediante la fundación de un sentido, queda ante la necesidad de explicar el efecto que la historia escrita teme, y la eficacia del pluralismo que la interpretación histórica rechaza”, Habermas, J. “Eine Art Schadensabwicklung”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, p. 73.

transmitidas por el psicoanálisis: la identidad preconconvencional, la identidad convencional y la identidad postconvencional²²⁹.

Este esquema que Habermas construye desde 1976, traza el camino principal que toma el desarrollo de su teoría política, en la medida en que se refiere a un desarrollo histórico general alternativo al del materialismo histórico, y en tanto que remite a Habermas, después, a la identidad-yo²³⁰.

Para abundar sobre su tesis respecto del camino que se ha trazado la República Federal, Habermas afirma que el proceso que ésta vivía tenía una primera referencia: la opinión pública, es decir, el carácter de abierto que el gobierno alemán pretende darle a la conformación de la identidad alemana futura. El problema es cómo quiere el gobierno dirigir el debate hacia esa conformación, pues pone por obstáculo, cómo quiere que se vea el período del NS²³¹. Esto deja a Habermas en condiciones de afirmar que no se requiere –como sugiere el propio gobierno– ser historiador, sino – ¡como también sugirió el propio gobierno!–, en todo caso, convertirse en tal en el proceso, en el que cada ciudadano tendrá oportunidad de presentar su participación: esto es posiblemente un acto democrático que es preciso desarrollar, y en él, por lo tanto, cabe la crítica.

Así, el primer punto que deja entrever este debate, es que es posible el uso público de la historia²³², por lo que en él tendrían la posibilidad de expresar su opinión, por ejemplo, también las víctimas del nacionalsocialismo, o los críticos reales a ese periodo, y los posibles críticos de destacados historiadores, como Stürmer, Hillgruber y Nolte.

²²⁹ cf. nota 57.

²³⁰ Después en su *Conciencia moral y acción comunicativa* vuelve Habermas a traer a colación este esquema de suerte que pueda identificarse el apego de la filosofía con la teoría política.

²³¹ Jürgen Habermas, “Leserbrief an die ‘Frankfurter Allgemeine Zeitung’, 11. August 1986”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, pp. 95-97.

²³² Jürgen Habermas, “Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, pp. 243-255.

Por su parte, apoyado en la obra de Jaspers, *Die Schuldfrage*, Habermas hace una de las precisiones fundamentales metodológicas: “Wir müssen also zu unseren Traditionen stehen, wenn wir uns nicht selber verleugnen wollen”²³³. Precisamente, con Jaspers, esto implicaría que la corresponsabilidad sería una de las directrices de la identidad, en la que los individuos se consideren miembros de un Estado de derecho, en el que se expresa su colectividad. Auschwitz constituye un medio para la construcción de una conciencia crítica, pues forma ya parte central e indispensable de la identidad alemana actual.

Esta conciencia crítica, incluye la forma en que debe leerse a quienes representan una época en sus escritos, como es el caso de Carl Schmitt, Ernst Jünger o Martin Heidegger. El reconocimiento de las condiciones históricas posibilita esta nueva visión, es decir, esa posibilidad de cuestionamiento. A partir de esas condiciones sociales descubiertas por el acontecer histórico, habrán de formularse las preguntas adecuadas a la identidad propia y, así, podrá construirse una segunda identidad.

Pero la definición de identidad también viene a colación, y esto significaría emprender no sólo una descripción superficial de eventos históricos, sino su interpretación conceptual. En tal sentido, el historiador tendría que llevar a cabo un recorrido como el siguiente. Primero, el reconocimiento científico comienza por la definición de la identidad del historiador mismo, el científico que descubre lo esencial en un objeto de estudio. Luego éste habrá de descubrir cómo de la primera persona se pasa a la descripción de la tercera persona; el secreto sería escucharla, como diría Heidegger. En la búsqueda de tales definiciones, el historiador no puede separarse del científico social, pues no podría de otra manera erigirse una cultura política, por una parte, pero, por la otra, se descubre la

²³³ “Debemos, en suma, levantarnos de nuestras tradiciones, si no queremos negarnos a nosotros

perspectiva de coparticipación y de corresponsabilidad; es precisamente en esa correlación incesante que se desarrolla una apropiación cuasi natural de las tradiciones, relaciones que tienen lugar comparativamente.

Así, también es posible identificar la postura ideológica de quienes se dedican al trabajo científico, la forma en que se presenta y en la que presentan sus obras al público, puede ser de manera ideológica o cerrada, cuando se pretende, por ejemplo, la pureza de una especialidad científica. Se trata, en fin, no de una “pura” disputa científica, incluso experimental, como la que haría Hillgruber²³⁴, sino, en fin, del uso público de la historia.

En esta liberación del quehacer científico de sus marcos cerrados en la academia, se descubre otro sentido de la política y, en particular, una política diferente o alternativa de la historia, más o menos de tipo ilustrado u occidental, que no se pierde en las mediaciones de una política que opone las armas, como el occidente creado por la OTAN, sino que da forma al Estado de derecho, y no es otro el camino que sigue el *Verfassungspatriotismus*. En este sentido, es posible una conciencia crítica nacional sacada de las tradiciones propias, y en ello estriba un profundo sentido del término “aprender”, sin aquel otro obstáculo que es la manipulación.

Habermas comparte con Jaspers que una de las características de la Alemania previa a la Guerra fue el asunto de su relación, no con el Oeste, sino con el centro. Desde la época romántica hasta Heidegger se condujo con esa ideología, en la que una interpretación *ad hoc* de la geografía pudo haber contribuido a la valoración ideológica de los nazis, es decir, a la construcción de una política cultural determinada, que se aferraba, de esa manera, hacia el interior y perdía su relación con el exterior, proceso este

mismos”, *Ibid.*, p. 247.

²³⁴ Jürgen Habermas, “Anmerkun, 23. Februar 1987”, en Rudolf Augstein, 1987, *op. cit.*, pp. 383-

último propiamente comunicativo que Habermas sugiere como propio del desarrollo de occidente²³⁵.

Eso, según Habermas, era en el fondo lo que se discutía en la *Historikerstreit*: la orientación hacia occidente, en la que conceptos como el de "poder", "occidente" y "unidad" seguían sin poder resolver el apego a las armas que había dejado por herencia la Segunda Guerra Mundial. Y sólo la reflexión crítica a ese periodo podría destruir esa especie de sentimiento moral o de culpa del que occidente mismo ha cubierto a Alemania; por ello, con Jaspers, Habermas considera que Alemania debe tomar en serio su responsabilidad con su historia, toda ella configura sus tradiciones. Luego, como pasando de Jaspers a Benjamin, Habermas considera que el historicismo es el que se encargó de escribir la historia a sus contemporáneos, en el mismo sentido en el que los vencedores lo hacen sin la participación de los vencidos, quienes ahora tendrán que tomar como propia esa historia que les ofrecen. Esto es lo que Benjamin pudo haber identificado como la manipulación de lo público, que en el siglo XIX alemán tuvo las acciones nacionalistas por base, y al Estado nacional como el triunfador que crea toda conciencia colectiva con cuya identidad fortalecerá su esencia nacional y como un determinado pueblo²³⁶.

El quehacer científico, por su esencia fundamentalmente crítica, tendrá que aprender los límites del nacionalismo y del Estado nacional, para poder descubrir las potencialidades que ellos han creado. Ese ha sido el destino del nacionalismo y del Estado nacional. Conformar una identidad nacional es necesario –dice Habermas como dirigiéndose nuevamente a Stürmer y, con él, como decía, a todo el gobierno alemán de esos años–,

386.

²³⁵ Jürgen Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", en *Eine Art Schadensabwicklung*, op. cit., pp. 161-162.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 164-165.

pues gracias a la nación es posible la organización de un Estado por esencia independiente, pero significa una ficción pensar que por ello se puede llegar a homogeneizar a un pueblo²³⁷. Luego –como siguiendo a Max Weber– dice Habermas que el Estado nacional mismo ha producido cada acción autónoma y sus especialistas, pero lo ha hecho en la medida en que ha emprendido represivamente mediante sus administradores, determinadas minimizaciones conformando así sus propias funciones u oficio como premisas de su autodeterminación, y otorgando de esa manera una conciencia e identidad mediada para la unidad nacional. Por ello, para poder formar y soportar una identidad colectiva, deben conformarse unas relaciones vitales con un lenguaje cultural en un sentido fundado en el presente, construyendo, a su vez, la narración en la que disecciona su propia colectividad, ofreciendo sucesos de cuyo sentido se responsabilicen con acciones orientadas hacia una perspectiva de futuro y cubran la necesidad de una afirmación y autoconfirmación. Así, y esto parece ir contra Nolte, “el debate es el medio que utilizan las ciencias del espíritu para afirmar el pasado en el presente”²³⁸.

La búsqueda de la verdad es lo que obliga al científico a ser crítico, y levanta así una ley fundamental en torno a las funciones sociointegradoras, para que el Estado nacional haga un uso abierto de la ciencia. El conocimiento se habría levantado del compromiso con una historia, y la confianza en un ideal metodológico, al que renunció después.

Con Jaspers, Habermas cree que una mirada que se retrotrae desde

²³⁷ Este es un punto de partida para Habermas que no parecen apreciar consideraciones como la de Finlayson, de cuyo aferrado sentido especializado escapa un destello que anuncia que es posible comprender obras como la de Habermas criticándolas, de esto Finlayson debió haber concluido que estaba de acuerdo y no en contra de Habermas, cf. Gordon Finlayson, 1999, *op. cit.*,

²³⁸ Jürgen Habermas, “Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität”, *op. cit.*, p. 166. Esta última tesis dice mucho más de lo que puede traducirse inmediatamente al castellano: “Dem widerstreitet aber das geisteswissenschaftliche Medium der Vergegenwärtigung affirmativer Vergangenheiten”.

el lado contrario a la de los vencedores, puede hacer una selección de la historia para sí mismo, a su gusto y conveniencia, a la vez que intenta esconder aquello que no puede soportar, y luego lo presenta en una narración. Así, el nacionalismo integral, que tomó cuerpo en las figuras de Hitler y Mussolini, tiene el precario balance de la destrucción y del egoísmo nacionalista, pero que presumió ser heredero de la unidad originada en el universo de los Estados constitucionales democráticos que estaban ya completamente disueltos²³⁹. El período nazi en la conformación nacional alemana, cree Habermas, contribuyó a una mentalidad que fortaleció su alejamiento sin que la organización de las fronteras definieran sino unas categorías pseudocientíficas, en las que se inventaron enemigos que de otra manera no podrían serlo. De ahí provino el posterior *shock* en Alemania, que no podrá superarse sin conceptualizar adecuadamente al periodo. A largo plazo, ha tenido ese shock una ruptura de la reflexión en la pérdida de una conciencia histórica y de la autocomprensión de un nacionalismo que supone la protección de una identidad colectiva.

Sobre la crítica a ese tipo de narrativa nacionalizante, por decirlo de alguna manera, o *ad hoc* a ciertos principios pseudocientíficos de integración social, dice Habermas erigir un saber diferente, cuya base y contenido son las acciones del Estado constitucional democrático no ancladas en la dominación, sino en un postulado destinado a la comunidad desde la democracia y los derechos humanos, que también han encontrado obstáculos. El primero de ellos es que los Estados nacionales que se conforman a partir de 1949, ya lo hacen sobre una base diferente a la original y, en el mejor de los casos, constituyen “la tercera generación del Estado nacional”²⁴⁰ y, por si esto fuera poco, las Alemanias que surgen en ese mismo año, son claramente divididas por la emergencia de un Estado

²³⁹ *Ibid.*, p. 167.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 168, cf. nota 9 de esta tesis.

constitucional: el de Adenauer, y no siquiera con el carácter de aquellos otros Estados nacionales que surgieron ese año. Luego, de esa variante que surge de las condiciones dejadas por el Tercer Reich, la nación alemana tiene por contenido un carácter transitorio.

Por ello, la tesis de que una comunidad puede ser cambiada a una forma nacional mediante la identidad, deberá seguir en Alemania otra variante después de 1945 cuyo camino es diferente al de la conformación de un Estado nacional: la identidad cultural alemana ha perdido la forma de organización de un Estado único²⁴¹. La formación social mediada por la identidad cultural y la forma estatal, se pierde en el reconocimiento de una nacionalidad, y el reconocimiento de parte de un Estado de renunciar a los criterios del poder, por el contrario, deja un lugar libre para la identificación política, en la que lo popular tenga por contenido la valoración en los Estados que surgen en la postguerra. Habermas llega, así, a Sternberger con aquella tesis que posiblemente molestó al constitucionalista²⁴².

En suma, para Habermas en las condiciones de la Bundesrepublik, la discusión sobre lo nacional prácticamente está fuera de lugar. Para él, en todo caso, este debate esconde la patología de la identidad nacional. Más bien, en la Bundesrepublik la discusión sobre la identidad nacional, debería estar dirigida a descubrir una identidad postnacional, que se relaciona directamente con la universalización en los términos que intenté exponer en el capítulo anterior. En aquel año de 1987, a Habermas le parecen débiles las condiciones para la conformación de una conciencia nacionalista.

Quizás no difiera de Sternberger en el sentido de que éste quiere erigir la teoría del patriotismo en un alemán. Pero lo que a Habermas le

²⁴¹ cf. capítulo 2 de esta tesis, en lo que se refiere al origen de lo nacional en la obra de Habermas, y su diferencia del Estado nacional.

²⁴² cf. Jürgen Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", *op. cit.*, pp. 168-169

parece más adecuado, es basar esa tesis en un sujeto cuya teoría no se reconozca como un mero accidente, sino como producto de extraordinarias investigaciones. Por ello, el modelo de Habermas es Hegel (como punto de partida, como también sugirió Jaspers). Según Habermas, Hegel argumentó que patria y nación se reconocieron mutuamente, en aquella decisión de morir por la patria, que marca el núcleo del nacionalismo y el desarrollo del primitivo Estado de derecho. Pero ese principio ha sido hoy en día superado, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial (como había reconocido Jaspers), aunque en ese período se refiera a tradiciones que quieren reflejarse en las prácticas religiosas, como argumentó una cercana amiga de Sternberger: Hanna Arendt.

Menos dramático, dice Habermas, como siguiendo el pensamiento propiamente metafísico de Heidegger, parece el desarrollo del saber que proviene de la comunicación de masas y el turismo masivo, conformando una moral de grupo que se disecciona en una heterogeneidad de formas de vida “y en una realidad que cae entre nuestras relaciones vitales y las de otro lugar”²⁴³. Pero debemos vivir el desarrollo del mundo como un mundo social, continúa Habermas quizás ahora contra Heidegger, pero sobre todo, contra la especulación (y aquí Habermas parece marxista). La relación con el otro constituye la fundación de esta sociedad mundial, y no su confrontación como enemigos, como parecen proponer los historiadores de la *Historikerstreit*. Se trata de la conformación de una real conciencia universal, en la que el derecho tiene por base al mundo de la vida.

La ciencia, sobre esa base, también tendrá que seguir con los cambios que la nación dejó como herencia con sus valores, que en el siglo XIX constituyeron las ciencias del espíritu como parte de las fronteras nacionales hacia un nivel en que la comunicación fluye hacia las

²⁴³ “... und an die Realität des Gefälles zwischen den Lebensbedingungen bei uns und anderswo”,

construcciones públicas que dan a las tradiciones un carácter de apertura, rompiendo aquel carácter de cerrado que tenían. La ciudadanía se amplía y viene la integración científica internacional y también la de las ciencias del espíritu y las ciencias tradicionalmente nacionalistas.

La conformación, en fin de una identidad nacional y de un sentido nacional, constituye un retroceso también en la ciencia de la historia, y quizás, sobre todo en ella. Un debate que tenga por fin el futuro de una nación, tendrá que fijarse en las bases y condiciones del lugar sobre el que habla, tanto espacial como temporalmente. Pensar en la política como un asunto de conformación nacional o, por otra parte, pensar en la integración internacional mediante el sistema económico, que hoy en día se reconoce asentado en el mercado, reduce lo político a condiciones conservadoras.

Conclusiones

He intentado hacer una exposición de la obra de Habermas en lo relativo a su carácter político, tratando de vincularlo a bases históricas que pudieran ser fundamentales para ella, sobre el supuesto de que en la unidad de ambos caminos es posible descubrir el aspecto “nacional”. Así, la historia que le toca vivir a Habermas en Alemania, tiene que ver con su desarrollo personal, particularmente como un teórico de reconocido prestigio:

- 1945 y al lado de los miembros de la Escuela de Fráncfort, pasa a ser reconocido como el último heredero de la Teoría Crítica;
- las movilizaciones sociales que en Alemania Federal tienen lugar a principios de la década de 1980, requieren de sus documentados y agudos análisis;
- el replanteamiento de la historia alemana y la posible constitución de un Estado nacional alemán, hacen que a partir de 1986 sus opiniones motiven un debate nacional que se extendió a otros países, y en el que el recuerdo de 1945 tiene una presencia determinante,
- la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, constituye un emblema de la caída del “socialismo real”, y, aunado a ese hecho, la consiguiente reunificación alemana, provoca acontecimientos de carácter nacional –que no son ajenos al mundo– en el que la presencia de Habermas sigue siendo una de las más destacadas.

Pero Habermas afirma, como ya mencioné, que a estos contextos se une la realidad estadounidense para la conformación de las bases reales para el desarrollo de su obra, particularmente para *Facticidad y validez*, su otra obra capital. Podemos afirmar, entonces, que las aspiraciones

universalistas de Habermas se ven limitadas a esas fronteras pues, incluso cuando intenta reflexionar sobre las obras de otros pensadores como los franceses, se descubre en las tesis habermasianas un toque de perspectivismo, y su universalismo queda reducido a una mera aspiración, como el de la comunidad ideal.

En el marco de esta aspiración universalista, la historia a la que Habermas se asume en particular, constituye una barrera nacionalista en cuyas fronteras no quiere quedar encerrado; se trata de un alemán con una visión cosmopolita. Es en este terreno en el que su definición de lo nacional alude a la naturaleza, y que es inmediatamente superada por la acción social, es decir, por la política. A su vez, la política constituye en tanto asunto propiamente social, la posibilidad de superación de cualquier determinación comunitaria o, mejor, que esa comunidad sea un *constructo* siempre pasajero, sometido al desarrollo avasallante de la política, lo cual no es, digamos, “malo”, por el contrario constituye uno de los fundamentos de la sociedad humana, quizás el mayor, cuya represión es un acto tan inhumano que hace necesario recurrir a la justicia o al derecho.

El nacionalismo, en tanto aspecto natural de la sociedad, forma parte de esta represión fundamental al desarrollo social. Podríamos intentar explicar la oscuridad en la que queda esta caracterización en la obra de Habermas, mediante el reconocimiento de otra aspiración en él: la de que su obra tenga un carácter “metanarrativo”, como le reconocen Lyotard y Rorty²⁴⁴, y reconozcamos, por una parte, como “puramente” narrativo al historicismo del que huye y que estaría ligado particularmente al aspecto nacionalista²⁴⁵. Y, por la otra, a hacer de su obra parte de aquella “cabeza de la emancipación” marxiana, según la cual su teoría responde a las condiciones actuales de desarrollo social, de los cuales puede descubrirse –

²⁴⁴ Cf. Rorty, R. *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*, en Guiddens, A. et al., *op. cit.*

“perspectivísticamente”– una sociedad diferente y mejor. En esta última dirección, podríamos llegar hasta el reconocimiento de la superación de lo nacional mediante la política, como parte del desarrollo social en cuanto tal.

Pero la necesidad de dicha superación, también podría conectarse con la historia de la Alemania dominada por los nazis y la que tiene por referencia a 1945 y llega a 1989. Pero no es que no quede tratado el tema de lo nacional en Habermas, sino que su aspiración por una sociedad postnacional hizo que dicho tema hubiera sido prácticamente marginado en su concepción, como si no fuera necesariamente el principio para explicar lo posnacional. Pero, al llegar a esto, podríamos recordar que los conceptos habermasianos son tan generales que su aspiración metanarrativa, en el mejor de los casos, devuelven su obra a su contexto: Alemania y los Estados Unidos, donde quizás las aspiraciones nacionalistas ya han sido superadas por diferentes razones, y la necesidad del desarrollo de la política tenga por destino una estructura social “postnacional” o “cosmopolita”. Pero, ¿qué pasa con las sociedades latinoamericanas, por ejemplo?

En América Latina, como es sabido, durante todo el siglo XX han sido manifiestas –incluso violentamente– las aspiraciones democráticas, y desde principios del siglo XIX, también la simpatía con los planteamientos ilustrados, en particular por la conformación de Estados nacionales. En este sentido, quizás la historia de América Latina pueda no estar lejos de los planteamientos generales de Habermas, relativos a la democracia y la política, pues la construcción de sus democracias y las perspectivas ilustradas podrían encontrar en los descubrimientos de Habermas quizás mayor riqueza al interpretar obras como la de Rousseau, o en la explicación de los derechos humanos, planteamiento tan caro a las sociedades latinoamericanas todavía hoy en día. Pero, en particular, descubre Habermas

²⁴⁵ Cf. Habermas, J. *¿Aprender de la historia*, *op. cit.*

cómo abordar esos planteamientos desde la recuperación de las tradiciones propias, y con un carácter que supera, por ejemplo, al de Gadamer –como “puramente” filosófico– o al de Koselleck –como “puramente” histórico– aunque el primero reconozca la imposibilidad de escapar a la historia y el segundo a la filosofía.

El éxito de *Facticidad y validez* en América Latina, ha dado por lo menos el primer argumento para que la obra de Habermas pueda ser tratada en estos países. Me parece también que en un trabajo como el que acabo de presentar debe reconcerse que una visión tan aguda como la de Habermas para analizar lo que ocurre en países como Alemania y los Estados Unidos pueda servir para medir el impacto de esas realidades en mundos como el nuestro. Hay temas como el de la modernidad, que no son ajenos al desarrollo social de nuestros países, de acuerdo con sus aspiraciones cuya realización intentan operar hoy en día. Otros temas ejemplares son la deliberación y la política como contrarios a la violencia o la imposición de unos por otros, etcétera.

También Habermas nos lleva por los derroteros de la pacífica y necesaria convivencia multicultural, étnica, doctrinaria, etc., a la vez que a la necesidad de reconocimiento de aquella visión perspectivista que a México nos llegó con Ortega y Gasset, por lo que la historia particular requiere de un vistazo cuyo valor es quizás tan caro como el de la comprensión de la teoría que queremos exponer.

Es necesario reconocer otros límites a Habermas, mediante una crítica documentada, para escapar de la crítica a ultranza o “por obligación”. Para diferenciarme de estos últimos, he optado por el reconocimiento de la parte principal de la concepción de Marx y que Marcuse y Habermas retoman: la crítica como denuncia, esto es, cómo poner en evidencia aquello de lo que se habla. El siguiente paso tendrá que basarse en los mejores argumentos, acordes al tamaño del pensador al que “enfrento”.

Podría adelantar, sin embargo, también a modo de ejemplo en este sentido, que reconozco como débil uno de los fundamentos de la obra de Habermas, aquél que se refiere al peso que nuestro autor parece otorgar a la función de lo que se reconoce por trabajo en la actualidad, y con él al fundamento de la posible superación de la sociedad moderna. Con ese reconocimiento, Habermas parece desconocer los alcances de una perspectiva original que toca al aspecto artístico, y con ello por lo menos, hace una transposición histórica a conveniencia para construir a partir de ahí críticas que luego pierden dirección, como la que emprende de manera manifiesta contra el concepto de trabajo de Marx y, a través de él, del de Hegel, y contra el de Heidegger, de manera tangencial. Con ello muy probablemente, Habermas esté omitiendo una de las formas fundamentales de la comunicación social y que escapa a los intereses del mercado, sobre todo si se reconoce a éste como la representación del subsistema económico más actual: ¿cómo pensar la creación de nuevos productos incluso para el mercado, sino mediante lo que Vatimo llama la “explosión artística”? En esta perspectiva dialéctica como la producción para el mercado, quizás recuperar el planteamiento del consumidor moderno que reconoce Benjamin sea precisamente lo que lleve a reconocer en las “patologías” de la modernidad aquello que le es contrario a lo propiamente humano, es decir, a encontrar qué parte de la naturaleza humana, que es histórica y social, es precisamente la que requiere liberarse y, para ello, es menester una lucha en la que la teoría constituye uno de los fundamentos, esa cabeza de la emancipación que reclama un planteamiento científico histórico-social, desde su forma más fundamental, la artesanal.

Son éstos, pues, algunos alcances que a su vez son pendientes que me deja el estudio de la obra política de Habermas con mi preocupación personal pero a la vez latinoamericana en general y mexicana en particular, del aspecto y fundamento nacional.

Bibliografía

A. Wernecke, *Rechtsphilosophie Probleme der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten. Eine Untersuchung zu I. Kant, J. Rawls und J. Habermas*. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2005.

Alan How, *Critical Theory*, London, Palgrave MacMillan, 2003.

Albrecht Wellmer, "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración", en Anthony Giddens, et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 65-110.

Andreas Hillgruber, "Für die Forschung gibt es kein Frageverbot", en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, pp. 232-242.

Andreas Hillgruber, "Mein 'Schlubwort' zum sogenannten »Historikerstreit«. 12. Mai 1987", en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, pp. 390-396.

Andreas Niederberger, *Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty*, München, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg, 2007.

Anthony Giddens, et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990.

Austin Harrington, "Some problems with Gadamer's and Habermas' Dialogical Model of Sociological Understanding", en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29:4. Oxford, England, The Executive Management Committee/Blackwekk Publishers Ltd., 1999, pp. 371-384

Axel Honneth, "Teoría Crítica", en Anthony Giddens y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 2001, pp. 445-486.

Aylton Barbieri Durão, "La interpretación de Habermas sobre la tensión entre derechos humanos y soberanía popular en el pensamiento de Kant". Universidad de Alicante, Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, No. 26. Departamenteo de Filosofía del Derecho. Edición electrónica Espagrafic, pp. 5-46.

B. Eberan, *Die Debatte um die Schuldfrage 1945-1949*, München, Minerva Publikation Saur GmbH, 1983.

Carlos Ortíz de Landázuri, "El destino de la democracia: ¿universalismo deliberativo o complementariedad participativa? La última discrepancia entre Apel y Habermas, a propósito de la ampliación de la unión europea (1992-1998)", en *Anuario Filosófico*, XXXVI/1, pp. 409-439.

Detlef Hortser, *Habermas. Zur Einführung*, Hannover, SOAK, 1982.

Diego Sánchez Meca, "Nihilismo y Sociedad ideal de la comunicación", en *Daimon*, Revista de Filosofía No. 1, 1989.

Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Hannover, Schriftenreihe der Niedersächsischen für Politische bildung, 1982.

Dolf Sternberger, "Anmerkungen beim Coloquium über »Patriotismus« in Heidelberg am 6. November 1987", en Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus. Schriften X*. Insel Verlag Frankfurt am Main 1990, pp. 32-38.

Edgar Wolfrum, *Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart, J.G. Cott'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659, 2006.

Enrique Menéndez Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, segunda edición 1998.

Enrique Ujaldón, "Informe bibliográfico sobre la obra de Habermas", Murcia, *Δαμμον*, Revista de Filosofía No. 1, 1989, Departamento de Filosofía y Lógica de la Universidad de Murcia.

Eric Hobsbawn, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori, 1998.

Ernst Nolte, "Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980", en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, pp. 13-35.

Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, Piper Verlag GmbH, 1963.

Ernst Nolte, *La guerra civil europea, 1917-1945*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Federico Finchelstein, (ed.), *Los alemanes, el holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), primera edición, marzo de 1999.

Fernando Vallespin, “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas”, en Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1997, pp. 199-223.

Fernando Vallespín, “Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Ediciones Paidós – I.C.E. de la Universidad de Barcelona, 1998, Introducción.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Gordon Finlayson, “Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?”, en Peter Dews, 1999, *op. cit.* pp. 29-49.

H. Donat, und Dieter Koch, Martin Rohkrämer (1991): Bibliographie zum „Historikerstreit“, en H. Donat und Lothar Wieland (hg. 1991): „Auschwitz erst möglich gemacht?“ Überlangungen zur jüngsten Geschichtswältigung. Bremen.

H. E. Jahn, *Die deutsche Frage von 1945 bis heute. Der Weg der Parteien und Regierungen*. Mainz: v. Hasse und Koehler, 1985.

Hal Foster, Jürgen Habermas, Jean Baudrillard, y otros: *La posmodernidad*, México, Kairós, 1987, pp. 19-36.

Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit ? Ein polemischer Essay zum “Historikerstreit”*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), 1988.

Ignacio Sotelo, “El pensamiento político de Jürgen Habermas”, en Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997, pp. 143-197.

J. A. González Soriano, “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria”. *Revista de Filosofía*, Vo. 27, Núm. 2 (2002), pp. 287-303.

Jaume Renyer i Alimbau, “Aproximació a les tesis de Jürgen Habermas sobre el futur de l'estat nacional”, *Catalunya*, número 135, Barcelona 1998, pp. 9-23.

Jean-Marc Ferry, *Habermas: l'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

Joel Whitebook, “Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica”, en Anthony Giddens, et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 221-252.

John Torpey, "Habermas y los historiadores", en *Punto de Vista*, Buenos Aires, Argentina, revista de cultura, Diciembre de 1989, No. 3, pp. 14-21.

Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997.

Juan Carlos Velasco Arroyo, Introducción a Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós Básica, 1999.

Juan Carlos Velasco, "Patriotismo constitucional y republicanism", Madrid, *Claves de Razón Práctica* no. 125, 2002, pp. 33-40.

Jürgen Habermas, "Aspectos biográficos e interrogantes políticas", entrevista con Detlef Hortser y Willem van Reijen, realizada el 23 de marzo de 1979. Traducción al español por Blanca Solares aparecida en la internet.

Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

Jürgen Habermas, "Leserbrief an die 'Frankfurter Allgemeine Zeitung', 11. August 1986", en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, pp. 95-97.

Jürgen Habermas, "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf", en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, pp. 243-255.

Jürgen Habermas, "Anmerkun, 23. Februar 1987", en Rudolf Augstein, *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, Serie Piper, band 816, Juli 1987, pp. 383-386.

Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1987.

Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus 1989.

Jürgen Habermas, "Heidegger - Werk und Weltanschauung", en Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1989, pp. 11-37.

Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

Jürgen Habermas, "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual de dos culturas políticas", en Anthony Giddens, et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 127-152.

Jürgen Habermas, "Cuestiones y contracuestiones", en Anthony Giddens, et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 305-343.

Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus Humanidades, 1992.

Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1994.

Jürgen Habermas, "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Rafael del Aguila, y Fernando Vallespin, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 267-280.

Jürgen Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*. Kleine Politische Schriften VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1995.

Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. México, Red Editorial Iberoamericana, 1996.

Jürgen Habermas, "Consideraciones finales" a Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997, pp. 261-271.

Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, México 1998, segunda reimpresión México 2000.

Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, Politische Essays, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998.

Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós Básica, 1999.

Jürgen Habermas, "Goldhagen y el uso público de la historia: ¿Por qué el Premio Democracia para Daniel Goldhagen?", en Federico Finchelstein, (ed.), *Los alemanes, el holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), primera edición, marzo de 1999.

- Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Jürgen Habermas, *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica a la razón funcionalista*, México Taurus octubre de 2002.
- Jürgen Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en Lidia Girola y Rafael Farfán, *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotcalco, 2003, pp. 259-293.
- Jürgen Habermas, *Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought* (Commemorative Lecture, Kyoto, November 11, 2004).
- Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Editorial Trotta, S.A., cuarta edición 2005.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Taurus, segunda reimpresión 2006.
- Jürgen Peter, *Der Historikerstreit und die Suche nach einer nationalen Identität der achtziger Jahre. Frankfurt am Main 1995. Verlag Peter Lang*. Frankfurt am Main [u. a.] 1995.
- Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1979.
- Karl Marx, *El capital. Crítica a la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 1978.
- Karl Otto Apel, (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976.
- Kompridis, N. “Heidegger's challenge and the future of Critical Theory”, en Peter Dews, 1999.
- Lidia Girola y Rafael Farfán, *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotcalco, 2003.

M. G. Núñez Artola, "Aproximaciones: la «Teoría Crítica» y la «Ética de la Liberación»", *El Catoblepas*, No. 7, Motevideo, Septiembre 2002, <http://www.nodulo.org/ec/index.htm>.

M. Waldmüller, *Die Wandlung. Eine Monatsschrift Herausgegeben von Dolf Sternberger unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber 1945-1949*. Deutsche Schillergesellschaft Marbach am Neckar Gesamtherstellung: Whilem Röck, Weinsberg 1988.

Manuel Jiménez Redondo, "Introducción" a Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos, 2002.

Manuel Jiménez Redondo, "La trayectoria intelectual de Jürgen Habermas". Prologo a Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. México, Red Editorial Iberoamericana, 1996.

Manuel Jiménez Redondo, *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre democracia y deliberalismo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, S.A., 2002.

María Fernanda Salcedo Repolês, *Habermas E a Desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

Martin Jay, "Habermas y el modernismo", en Anthony Giddens, et al. *Habermas y la modernidad*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 195-220.

Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1925-1950)*, Madrid, Taurus 1989.

Martin Jay, *Marxism and Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. The Regents of the University of California, 1984

Michael Pusey, *Jürgen Habermas*, London, Routledge, 1993.

Michel Foucault, "¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]", en *Daimon*, revista de Filosofía no. 11, Murcia, 1995, pp. 5-25.

Norbert Elías, "Entrevista biográfica con Norbert Elías", en Lidia Girola y Rafael Farfán, *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, México, U.A.M., unidad Azcapotalco, 2003, pp. 345-378.

Pablo Fernández, "Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Legado y diferencias en Teoría de la Comunicación". Cinta de Moebio No. 1, septiembre de 1997. Facultad de Ciencias sociales de la Universidad de Chile.

Peter Dews, *Habermas: A critical reader*. Massachussets, Blackwell Publishers Ltd.

Reinhard Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag 2006.

Richard Bernstein, Introducción a Anthony Guiddens, et.al., 1990.

Richard Rorty, *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*, en Anthony Guiddens, et al., 1990, pp. 253-276.

Rita Radl, "La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas", en *Papers* 56, Santiago de Compostela, 1998, pp. 103-123.

Rolf Kosiek, *Historikerstreit und Geschichtsrevision*. Grabert-Verlag-Tübingen 1987.

Rüdiger Bubner, "El concepto de Teoría Crítica en Habermas", en Lidia Girola y Rafael Farfán, *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotcalco, 2003, pp. 29-45.

Rupert Seuthe, „Geistig-moralische Wende“? : *der politische Umgang mit der NS-Vergangenheit in der Ära Kohl am Beispiel von Gedenktagen, Museums- und Denkmalprojekten*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2001.

Sonja Asal, "Entre naturalismo y religión. Jürgen Habermas anima a la razón a poner a la religión a su servicio", *Humboldt*, revista del Goethe-Institut, Año 48 2006, no. 144, p. 49.

T. R. Austin Millán, T.R.. "Dos momentos en la Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Habermas antes y después del "giro lingüístico", <http://www.geocities.com/tomaustincl>, 2000.

Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, tercera edición 1995.

Thomas McCarthy, "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en Juan Antonio Gimbernat, (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997, 35-62.

Walter Benjamín, "Tesis sobre Filosofía de la Historia", en *Dialéctica del suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Ed. Arcis/LOM, 1996.