

ASINJA sugiere este artículo que puede ser criticado..

Las dos pesadillas de Jürgen Habermas

En memoria del aclamado filósofo alemán.

https://www.persuasion.community/p/the-two-nightmares-of-jurgen-habermas?utm_campaign=post&utm_medium=web&fbclid=IwY2xjawOy-whleHRuA2FibQlxMOBzcnRjBmFwcF9pZBAyMjlwMzkxNzg4MjAwODkyAAEenpkRG1ZMNf8neGMV6iNzILXvRh1mUr95zG9DP9hMB9PfNO_WiN0S9QBKkRE_aem_j21NxvpQIYEu797eTfllPw

JOSÉ HEATH

23 DE MARZO DE 2026

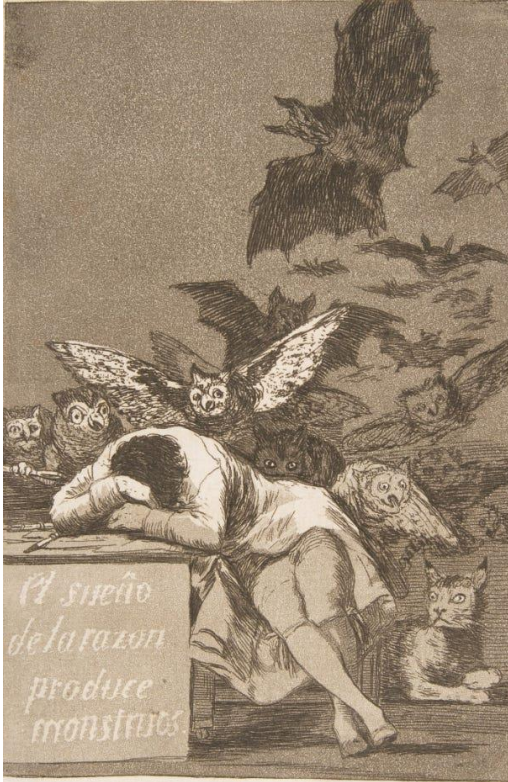


Jürgen Habermas en 1981. (Foto de Roland Witschel.)

Una de las peculiaridades de la publicación académica en inglés es que, a diferencia de las editoriales francesas y alemanas, e independientemente de lo esotérico del tema, las editoriales universitarias inglesas suelen incluir una ilustración en la portada de sus libros. Probablemente se trate de una convención, y no de una decisión comercial, ya que es difícil imaginar que mejore las ventas. En cualquier caso, esto suele poner a los filósofos en una situación incómoda cuando algún diseñador gráfico principiante les presiona para que respondan preguntas como "¿De qué trata su libro?".

Recuerdo perfectamente la emoción palpable que sentí cuando era estudiante de posgrado, al descubrir mi director de tesis, Thomas McCarthy, un grabado del siglo XVIII^{de} Francisco Goya con la inscripción «El sueño de la razón produce monstruos». McCarthy fue, durante muchos años, la mano derecha de Jürgen Habermas en Estados Unidos, habiendo traducido al inglés su monumental obra, *La teoría de la acción*

comunicativa, y escrito una útil introducción a su pensamiento. Tras haber finalizado recientemente otro libro sobre teoría crítica —en defensa de la postura de Habermas—, buscaba una imagen que capturara la esencia del debate. La imagen de Goya era perfecta.



El sueño de la razón produce monstruos, de Francisco Goya.

Habermas, fallecido el 14 de marzo a los 96 años, fue conocido principalmente como defensor filosófico de la racionalidad en una época en que el concepto mismo se había vuelto profundamente impopular. (El primer libro de ensayos de Habermas publicado en inglés, allá por 1970, se tituló *Hacia una sociedad racional*). Como máximo representante de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, Habermas defendió la convicción ilustrada de que el poder de la razón humana podía emplearse no solo para comprender mejor el mundo natural, sino también para mejorar la condición humana. Esta preferencia por la razón en los asuntos humanos no era meramente temperamental; Habermas comprendió mejor que la mayoría cuán monstruosas podían ser las alternativas.

Nacido en Düsseldorf en 1929, Habermas llegó a un mundo dominado por monstruos. De hecho, nació en medio de una pesadilla, que terminó abruptamente en 1945 con la derrota aliada del régimen nazi. Siendo un joven alemán de una familia de clase media moderadamente patriota, Habermas había sido, como diríamos hoy, un ferviente seguidor del Tercer Reich. Al finalizar la guerra y comenzar el proceso de desnazificación, se dio cuenta de hasta qué punto había sido adoctrinado por la ideología de un estado totalitario.

Cuando se conoció la magnitud del Holocausto, el lema «nunca más» se adoptó ampliamente como un resumen sencillo del imperativo moral que generaba. Pocos lo interiorizaron con tanta convicción como Habermas. Sin embargo, a pesar de su aparente simplicidad, el lema planteaba diversas dificultades filosóficas. Si se tratara simplemente de impedir que los hombres malvados cometieran actos terribles, el objetivo sería claro. Desafortunadamente, los «buenos» y los «malos» no se identifican entre sí, y los malos tienen la desconcertante costumbre de creerse buenos. Ante tal confusión, ¿qué capacidad intelectual debemos emplear para esclarecer la situación?

Puede ser útil reformular la pregunta en términos más personales: Supongamos que *hubieras* nacido en la Alemania nazi. Supongamos que, a los doce años, te encontraras en un campamento de verano de las Juventudes Hitlerianas, cantando «Deutschland über alles» junto a tus amigos. ¿Habrías sido capaz de darte cuenta de que estabas apoyando al bando equivocado en la guerra? De ser así, ¿qué recursos intelectuales necesitarías para llegar a esa conclusión? Además, ¿qué impide que un régimen totalitario niegue tales recursos a su pueblo?

Estas son las preguntas que impulsaron la teoría crítica de Habermas. Como muchos alemanes de su generación, su obra estuvo marcada por el espectro del totalitarismo. En la interpretación particular de Habermas, este espectro adoptó dos formas, que podemos considerar como la pesadilla de Orwell y la pesadilla de Kafka.

La pesadilla de Orwell: quien controla el lenguaje controla el pensamiento.

Karl Marx afirmó en una ocasión que «las ideas de la clase dominante son, en toda época, las ideas dominantes». Esto se basaba en la observación de que, por cruel e injusta que sea la estructura de clases de cualquier sociedad, siempre va acompañada de alguna narrativa que explica por qué toda la crueldad y las privaciones son, en realidad, merecidas por sus víctimas. Marx pensaba que la aceptación de esta narrativa explica por qué los pobres y oprimidos, que suelen ser la gran mayoría de la población, aceptan pasivamente su destino en lugar de rebelarse.

Esta es la influyente teoría de la ideología de Marx. Implicaba que ciertas creencias eran ampliamente aceptadas solo porque la sociedad, en cierto sentido, necesitaba que la gente las creyera. También dio lugar a la idea de que los intelectuales podían resultar útiles criticando esas ideas. Si la aceptación de una ideología legitimadora es necesaria para la reproducción de la dominación, es lógico pensar que exponer esa narrativa como ideológica podría dificultar el mantenimiento de las relaciones de dominación.

Lamentablemente, la teoría de la ideología también suscitó, casi de inmediato, un sinfín de problemas escépticos. Si la clase dominante controla la producción de ideas, ¿por qué las formula de manera que las hace vulnerables a la crítica? De hecho, ¿cómo podemos saber que la crítica se encuentra realmente fuera del ámbito de esas ideas? ¿Acaso el crítico es tan víctima de la ideología como el criticado? Reflexionar sobre estas cuestiones da lugar a lo que se conoce como el problema de *la ideología total*. Si todo es ideología, ¿cómo podemos escapar de ella? ¿Y

cuál es la diferencia entre escapar de ella y simplemente *creer* que lo hemos hecho?

Para los filósofos del siglo XX, estas preguntas resultaron extremadamente difíciles de responder. Si bien los teóricos de la Ilustración afirmaban que cada uno de nosotros posee un «tribunal de la razón» en nuestra propia mente —una capacidad soberana para distinguir la verdad de la falsedad—, a finales del siglo XIX esta visión había quedado completamente desacreditada. Lejos de poseer un tribunal interno de la razón, Sigmund Freud demostró que comprendemos muy poco de lo que ocurre en nuestra mente, y mucho menos del mundo. Pero, quizás aún más importante, los filósofos comenzaron a comprender la importancia del *lenguaje* en la estructuración de nuestros pensamientos. El lenguaje pasó a ser visto no como un código que utilizamos para comunicar nuestras ideas a los demás, sino como el medio en el que formulamos esas mismas ideas. Ludwig Wittgenstein, en particular, sostenía que el significado lingüístico no está determinado por lo que hay en nuestra cabeza, sino por la posición que ocupan nuestras expresiones en los «juegos de lenguaje» que desarrollamos con los demás.

Este giro lingüístico en la filosofía intensificó aún más el problema de la ideología. Si el significado de las palabras no está determinado por nuestros pensamientos privados, sino por lo que ocurre en nuestras prácticas externas de comunicación, ¿qué impedirá el surgimiento de una dictadura perfecta que controle no solo a toda la sociedad, sino también, mediante el control de las prácticas sociales, todo lo que se *puede pensar* en ella? Este fue el desafío planteado en *1984* de George Orwell, donde «el partido» no solo impide que se expresen las críticas, sino que, mediante la inculcación de la «neolengua», intenta hacerlas ininteligibles.

Los filósofos se vieron preocupados por inquietudes similares. Si la comunicación no es más que un conjunto de juegos de lenguaje, ¿qué impide que los poderosos organicen o reorganicen el juego a su antojo? Por ejemplo, se suele pensar que cuando un individuo usa la fuerza contra otro, debe justificar sus acciones. ¿Y si esto resultara ser una mera expectativa etnocéntrica y, en algún lugar lejano, tales exigencias de justificación fueran recibidas con incomprensión o rechazadas con el argumento de que «aquí no se hacen las cosas»? ¿Existe algo que descarte tal posibilidad?

Se ha observado con frecuencia que los teóricos críticos que trabajaban en la tradición de la Escuela de Frankfurt se interesaron con el tiempo menos en criticar las cosas en sí mismas y más en la cuestión de cómo era *posible la crítica* o qué podría impedir que los poderosos la hicieran imposible. Estas son, sin duda, las preguntas que inquietaban a Habermas. ¿Qué impide el surgimiento de una ideología perfecta, que no solo sea internamente coherente, sino literalmente imposible de refutar mediante el pensamiento?

La pesadilla de Kafka: La sociedad totalmente cosificada.

Un aspecto del Holocausto que muchos consideraron particularmente perturbador fue su eficiencia organizativa. Gran parte de las matanzas en los campos de exterminio no fueron perpetradas por hombres cegados por

la sed de sangre, sino por burócratas anónimos que documentaban con meticuloso cuidado cada detalle del procedimiento. Incluso la decisión de usar gas venenoso se tomó porque el método anterior —un solo disparo en la nuca— se consideró *demasiado costoso*, a un precio de una bala por víctima. Estos cálculos parecían un claro ejemplo de racionalidad científica descontrolada, con un considerable ingenio técnico empleado en el descubrimiento de medios eficaces, combinado con una total incapacidad para evaluar los méritos de los objetivos perseguidos.

Si bien Marx había insistido en que el capitalismo era la raíz de todos los males, los acontecimientos de principios del siglo XX —incluido el surgimiento del totalitarismo en la Unión Soviética, sugirieron que la autoridad jerárquica representaba un problema igualmente grave. Una forma de conciliar ambas posturas era considerar que el surgimiento del capitalismo y la burocracia estaban intrínsecamente ligados. Max Weber, en particular, sugirió que la humanidad estaba siendo aprisionada en una «jaula de hierro», gobernada por una racionalidad técnica que nos otorgaba un poder de control increíble, pero que nos privaba de la capacidad de deliberar de manera significativa sobre los objetivos que perseguíamos.

Según esta perspectiva, la racionalidad *instrumental* y calculada, centrada en los medios más que en los fines, era la verdadera villana de la historia. Un rasgo distintivo del razonamiento instrumental es que trata todo como un objeto, susceptible de manipulación y control (es decir, es *reificador*). En las relaciones económicas, esto genera la ilusión que Marx denominó fetichismo de la mercancía. En las relaciones burocráticas, produce la ideología de la gestión moderna, que trata a los seres humanos como recursos que deben controlarse de diversas maneras. En el ámbito de las ideas, produce la ciencia social positivista, que busca emplear métodos experimentales para mejorar nuestra capacidad de predecir el comportamiento humano.

Este diagnóstico de la época, impulsado por la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt —Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse—, convenció a toda una generación de izquierdistas de la necesidad de rechazar no solo el capitalismo, sino «el Sistema» en su conjunto. Mientras que Marx había predicho que el capitalismo colapsaría por sí solo, en la posguerra la preocupación se centró cada vez más en que el capitalismo *no* colapsaría, sino que se estabilizaría con éxito mediante intervenciones burocráticas, creando una vasta tecnoestructura político-económica que se regiría cada vez más por sus propios imperativos funcionales, sin responder a la intervención ni al control humanos.

Esta imagen de una «sociedad totalmente reificada» sería la materialización de la visión de Franz Kafka de un sistema burocrático cuyas operaciones tenían una cualidad predecible y mecánica, pero donde nada de ello se correspondía con la racionalidad y donde nadie podía comprender por qué las cosas se hacían de esa manera. A diferencia del problema de la ideología total, una sociedad totalmente reificada sería aquella en la que ciertas formas de ideología ni siquiera serían necesarias, ya que los incentivos estarían siempre correctamente alineados,

impulsándonos a hacer lo que el sistema requería, independientemente de las historias que nos contáramos sobre él.

La solución de Habermas

Ante estos problemas, la respuesta ingenua consiste en buscar lo que los filósofos denominan un punto de Arquímedes, basándose en la plausible intuición de que, para criticar un sistema, es necesario encontrar una perspectiva *externa* a él. Sin embargo, el primer paso hacia la sabiduría reside en comprender que tal punto no existe en lo que respecta a la sociedad o el pensamiento humanos. Estamos condenados a trabajar desde dentro (o a dedicarnos a lo que Habermas, de forma algo críptica, denominó «pensamiento posmetafísico»).

Tras algunos intentos fallidos, la idea que dio Habermas fue buscar una solución en la estructura de la comunicación lingüística. Dado que las palabras, en general, no tienen significados diferentes según el contexto, el significado lingüístico es demasiado sistemático para fundamentarse en un conjunto de prácticas sociales inconexas. Esta observación llevó a muchos filósofos a creer que el significado de nuestras expresiones no debe estar determinado por un juego de lenguaje cualquiera, sino por el papel que desempeñan en la práctica específica de la argumentación. Habermas expresó esta idea al afirmar que, cada vez que realizamos un acto de habla, nos comprometemos a justificar el contenido de esa afirmación (es decir, planteamos una «afirmación de validez»). Esto no es meramente una carga adicional: nuestra comprensión del significado lingüístico *consiste en* comprender las condiciones bajo las cuales los actos de habla pueden justificarse.

En consecuencia, Habermas sostenía que existe una conexión intrínseca y necesaria entre la práctica social de la justificación (lo que él denominaba «discurso») y el significado de nuestro habla. Comprender los actos de habla de alguien está intrínsecamente ligado a la evaluación de sus afirmaciones, y, por razones similares, la producción de un acto de habla siempre implica el compromiso de justificar dichas afirmaciones. Así pues, quien exige justificación no impone una nueva obligación al hablante, sino que simplemente le pide que cumpla con un compromiso ya asumido.

Suscribir

La estructura del compromiso interpersonal que garantiza la inteligibilidad del lenguaje tiene un importante efecto secundario: nos permite coordinar la interacción interpersonal. Esto da lugar a lo que Habermas denominó *acción comunicativa*, que se diferencia de la acción instrumental en que, en lugar de basarse en el razonamiento medios-fines para determinar la acción preferida, permite que la elección de la acción esté directamente determinada por el contenido de las afirmaciones de validez planteadas en el discurso. El tipo de seguimiento de reglas que los sociólogos tradicionalmente habían intentado explicar invocando el concepto de norma social es, según Habermas, un ejemplo primordial de acción comunicativa.

Una característica importante de la acción comunicativa es que, al depender directamente de los actos de habla para coordinar la interacción,

siempre está abierta a la controversia y a las exigencias de justificación. En consecuencia, cuanto más dependen las sociedades humanas del lenguaje para construir sistemas complejos de cooperación, más exponen esos acuerdos a las demandas de justificación; una dinámica que se observa a lo largo de la historia de la humanidad, en el proceso al que Habermas se refirió, de forma algo provocativa, como la «lingüistización de lo sagrado».

¿Cómo nos ayuda todo esto a resolver las dos pesadillas? En primer lugar, descarta directamente la posibilidad de una sociedad inmune a las exigencias de justificación. Si bien tal sociedad es lógicamente posible, nos resultaría *ininteligible*, en el sentido estricto de que seríamos incapaces de comprender lo que alguien dijera. (Los seguidores de la filosofía kantiana reconocerán esto como un argumento trascendental. Una de las contribuciones más importantes de Habermas a la filosofía es haber sido pionero, junto con Karl-Otto Apel, de lo que él denominó «pragmática trascendental»).

Así pues, debemos justificarnos a nosotros mismos y a nuestras prácticas, y ninguna sociedad, por muy totalitaria o manipuladora que sea, puede librarse de esa obligación. Pero, ¿qué constituye una justificación? En este punto, Habermas se muestra formalista, pues considera que la validez de una justificación está determinada, en última instancia, por lo que otros acepten en la práctica discursiva. Sin embargo, dicha práctica se rige por reglas, y estas reglas tienen un contenido que no es moralmente neutro. En concreto, la argumentación se rige por un conjunto de condiciones de simetría que establecen la igualdad entre los participantes (cualquiera tiene derecho a presentar cualquier argumento, una postura es válida independientemente de quién la presente, etc.).

Por ello, y sin importar el punto de partida de una sociedad, la dependencia de la comunicación lingüística como práctica central para la reproducción de sus instituciones *sesga la evolución cultural* hacia un mayor universalismo e igualdad con el tiempo. Esto no demuestra la veracidad de estos compromisos. Si se busca un argumento irrefutable que convenza al nazi de su error, este no lo logrará. Sin embargo, lo que demuestra el argumento de Habermas es que los recursos morales más específicos en los que nos basamos para condenar el nazismo, como la igualdad moral o la inalienabilidad de los derechos humanos, no son arbitrarios, sino que representan la expresión de una lógica inherente a la comunicación entre personas, que se desarrolla con el tiempo en todas las sociedades.

Hasta aquí la pesadilla de Orwell, pero ¿qué hay de la de Kafka? La sociedad totalmente reificada es también, según Habermas, una imposibilidad. La debilidad fundamental de la acción comunicativa, como medio de integración social, surge precisamente de su apertura a la controversia y al desafío. El «consenso discursivo» es, como bien sabemos, difícil de obtener. En consecuencia, las sociedades que dependen cada vez más de la comunicación para organizar sus asuntos se ven tentadas a simplificar su gestión creando ámbitos de interacción *integrados sistémicamente*. Esto se logra instituyendo un conjunto de incentivos que motivan a los individuos a actuar de forma cooperativa sin depender explícitamente de argumentos de validez, sino más bien de la acción

instrumental. Los dos ejemplos principales de tales sistemas, según Habermas, son la economía de mercado y el Estado burocrático.

Suscribir

La pesadilla de la sociedad totalmente reificada surge de la experiencia de interactuar en estos ámbitos integrados sistémicamente y de preguntarse qué impide extender este modo de integración a toda la sociedad. La respuesta, sin embargo, es sencilla. La acción instrumental no puede producir un orden autosostenible; abandonada a su suerte, genera mero caos. Por lo tanto, el sistema de incentivos que mantiene la integridad de estos sistemas de acción instrumental debe permanecer «anclado» en los compromisos asumidos en la acción comunicativa. Si el sistema se expande más allá de sus límites propios, de modo que comienza a invadir estos sistemas comunicativos, genera una serie de consecuencias patológicas (que Habermas describió, por razones que no es necesario detenernos, como «la colonización del mundo de la vida»). En consecuencia, por muy extensos y complejos que lleguen a ser estos sistemas, nunca podrán escapar de la obligación comunicativa de justificar el orden social.

Las ideas de Habermas sobre la democracia, que muchos consideran su contribución más singular, se derivan de este modelo de la relación entre la acción comunicativa e instrumental. Si bien se ha hablado mucho sobre este punto, cabe destacar que Habermas era más realista en estos temas de lo que suele atribuirse. Esto se debe a que concebía el Estado como un sistema burocrático relativamente autónomo, integrado por individuos que responden únicamente a un rango limitado de incentivos. Consideraba la democracia principalmente como un mecanismo para transformar los argumentos cotidianos en incentivos que pudieran influir —no controlar, sino simplemente influir— en el comportamiento de este sistema.

Finalmente, cabe señalar que, a pesar de la extraordinaria ambición de su proyecto filosófico central, Habermas fue más un pensador sincrético que sistemático. En lugar de desarrollar su propia postura paso a paso, tenía la costumbre de presentar las ideas de otros y luego mostrar cómo podían combinarse para resolver algún problema. Esto plantea enormes dificultades para estudiantes e intérpretes. La cantidad de otros aspectos que se deben comprender para entender a Habermas probablemente constituye la mayor amenaza para su legado.

He intentado describir, en términos generales, la importancia del proyecto de Habermas, para explicar por qué la inversión de tiempo y energía que requiere sigue mereciendo la pena. También he intentado explicar, de forma más indirecta, por qué su muerte este mes ha sido considerada por tantos como el fin de una era. Fue, sin duda, uno de los gigantes de la filosofía del siglo XX. En comparación, la teoría política contemporánea parece casi apática, desinteresada en afrontar los problemas más fundamentales y urgentes de la era moderna.

Joseph Heath es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Toronto y autor de varios libros, entre ellos *Acción comunicativa y Elección racional*.