

La inclusión del otro (estudios de teoría política) de Jürgen Habermas

Carrera Álvarez, Vicente

2015-03-12

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/524>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

*LA INCLUSIÓN DEL OTRO (ESTUDIOS DE
TEORÍA POLÍTICA) DE JÜRGEN HABERMAS*

Vicente Carrera Álvarez

Este texto, publicado en Alemania en 1996 y uno de los últimos de Habermas en español, además de los escritos para la ocasión, incluye varios ensayos que aparecen en otros libros, como el que incluye respuesta a Rawls en “Debate sobre el liberalismo político” (“Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”). Con el término inclusión da parcialmente contenido al título del libro. El subtítulo “Estudios de teoría política” genera el marco para que el lector entienda el contenido del mismo y el referente de esa “inclusión del otro”, que no puede ser, en la perspectiva de Habermas, sino bajo la perspectiva de la ética política.

La introducción de C. Velasco Arroyo, en especial la sección III, y el breve prólogo del autor, ayudan a plantear en su justo nivel las naturales dudas que el título provoca y a situarlo en el contexto de tensión entre una sociedad que exige pluralismo cultural de pueblos, grupos e individuos y la creciente globalización económico-política que tiende a homogeneizar diferencias nacionales y genera un universalismo disfrazado. En este contexto *Más allá del estado nacional* (FCE, 1996) el “otro” no es el semejante a uno sino el distinto, el que no pertenece a la propia comunidad pues como dice Habermas “ese solidario hacerse responsable *del otro como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo substancial y que amplía cada vez más sus porosos límites” (p. 23). Esto no es

posible con sola buena disposición ética (del propio grupo al que se pertenece) sino que tiene que pasar por la construcción jurídica-moral (o sea universal) de reconsiderar derechos del hombre en el marco de los derechos constitucionales de la nación.

El libro se divide en cuatro apartados (y ocho capítulos) con desigual extensión pero todos ellos ampliando, en el plano de la teoría política, la temática central de la monumental obra *Facticidad y validez* (1992, en alemán), que según algunos críticos conformaría una vuelta de tuerca en el plantemiento teórico de Habermas (lo que se ha llamado el giro jurídico de Habermas) pues, por propia confesión, rebasa algunas tesis básicas planteadas en los dos tomos de *Teoría de la acción comunicativa*, en especial 1) la tesis que aludía a la colonización del mundo de la vida por el sistema, a través, sobre todo, de la jurisdicción del mundo de la vida: el subsistema del derecho coactivamente, serviría al subsistema de la economía (sobre el trabajador visto como fuerza de trabajo o sobre el consumidor demandante de bienes y servicios, todo ello a través del dinero como medio de relación) y serviría al subsistema de la política o de la administración estatal, (sobre individuos, vistos como cliente del Estado, a través de los impuestos, o sobre ciudadanos imponiéndoles con poder deberes de lealtad y rendimiento organizativo). La otra tesis (2) tenía que ver con el cómo reaccionar frente a la coacción del estado. Habermas afirmaba que como la soberanía residía en el pueblo la opinión pública (de manera diversamente intersubjetiva) debería conformar un *asedio* (no derrocamiento revolucionario) para proponer desde afuera de la vida política pública modos menos perversos de vida social: la opinión pública conformaba presión para rebajar la coacción del Estado.

Aunque es conocida la teoría habermasiana, es bueno repasar su recorrido para respaldar el alcance de estas tesis:

1) Como en muchos pensadores, también Habermas tendría una primera época previa a 1975 y en donde los trabajos filosóficos-sociales aún no incorporan el giro pragmático del lenguaje: están impregnados de lo que él califica de “filosofía de la conciencia” (consideraciones filosóficas sociales y políticas generadas por introspección y reflexión inductiva de la propia conciencia del pensador). La cuestión del len-

guaje en la vida del hombre como apertura de mundo (el giro lingüístico en filosofía) y, por tanto, más allá de considerarlo mera expresión de previos pensamientos, fue desarrollada por Hamann-Herder-Humboldt en el siglo XIX y por Heidegger-Gadamer en el siglo XX. Habermas retoma estos planteamientos del lenguaje como apertura de mundo, pero para desligarse de una concepción holista del significado y con ello de una concepción hipostásica del lenguaje, lo ve, sobre todo, en la función comunicativa, como acto de habla, como relación de entendimiento entre humanos, de racionalidad comunicativa (y no instrumental). La dimensión pragmático-comunicativa aparecen en varios textos posteriores a 1975 pero sobre todo en *Teoría de la acción comunicativa* (1985) o en el *Discurso filosófico de la modernidad* (1989), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, etc.

Frente al pesimismo weberiano y de Adorno-Horkheimer-Marcuse (primer generación de la Escuela de Frankfurt) acerca de los efectos destructores de libertad de la racionalidad estratégico-instrumental (anclada, sobre todo, en los modos económico-burocráticos de las formas sociales de la economía y de la política estatal, y en todas las formas de acción social que buscan la eficacia y la rentabilidad) Habermas, sin negar la existencia social de esta preponderantemente racionalidad en especial en sociedades complejas como las nuestras, reconoce la estrechez de este planteamiento por olvidar otra racionalidad más básica de la vida humano-social: la racionalidad de la acción comunicativa. Esta es concomitante a la vida humana (nada humano es ajeno al lenguaje de algún modo), y por estar dirigida al entendimiento no conlleva primariamente más que el entenderse intersubjetivamente (y criticarse) acerca de todos los tópicos y temáticas que interesan al hombre en su cotidianidad, en su *mundo de la vida* (tanto como esfera de la vida privada, como esfera de la opinión pública), mundo que no es dado desde el nacimiento como intuitivo, intersubjetivo y frecuentemente problemático. Esta categoría alude al “natural” nivel de existencia humana cuyas estructuras simbólicas se reproduce persiguiendo aspectos funcionales del entendimiento, de coordinación de la acción, y de socialización y que de no lograrse tal reproducción simbólica provocarían crisis de pérdida de sentido, de anomia o de trastornos psicopatológicos, si se trata, respectivamente, del campo de la cultura, de la

sociedad o de la personalidad individual. Esta reproducción simbólica se obtendría a través de: a) la *cultura* (mantenimiento del saber cultural: acervos semánticos de saber validados en la tradición a la que se pertenece, pero discursivamente estos acervos pueden ser criticados; b) la *sociedad* (estabilidad de grupos: tiene que ver con las ordenaciones legítimas generadoras del espacio social en donde se da la integración y la solidaridad mutuas; c) la *personalidad* (formación de actores sociales: como conjunto de competencias para hablar y actuar en su propio contexto social para mantenerlo o cambiarlo).

Complementario de este nivel del mundo de la vida, Habermas distingue otro, el *sistema*, cuya lógica no es intersubjetiva sino que se organiza persiguiendo objetivos teleológicos (sobre todo económicos y administrativos) utilizando para ello los medios comunicativos sistémicos del dinero y del poder. Es clara la reservada asunción, por parte de Habermas, de la teoría de sistemas (de su amigo-enemigo teórico N. Luhmann).

En *Facticidad y validez* Habermas reconsidera la función que había dado al derecho como simple fuerza de coacción estatal. Sin dejar de anotar esa función ahora le otorga campo posible de presencia deintersubjetividad comunicativa y organizado potencialmente con la fuerza de la esfera “opinión pública”. Con lo cual la opuesta división entre mundo de la vida y sistema desaparece siendo posible permear la lógica del sistema por la fuerza del mundo de la vida, que es acción comunicativa. El subtítulo que pone al libro *Facticidad y validez* (“Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso”) amplía este objetivo pues de lo que se trata en estos tiempos postmetafísicos, y por ellos de pluralidad socioética, de conformar sociedades democráticas en donde el derecho, no fundado sobre la filosofía moral (lo que no quiere decir que se conforme contra ella) sino sobre normativa dialógica, sea el ancla fundamental para la tolerante convivencia de variados concepciones de la vida y campo de reflexión normativa para construir “formas no anticipables de vida no fallida”. Y es que la fuerza normativa puede ser fuerza crítica (y por ello con carga utópica, de innovación humano-ético) si en el subsistema *Derecho* se esclarecen qué son los derechos fundamentales del hombre, independientemente de los derechos ciudadanos (más acá de cada nación) y que

deberían ser la base de éstos. Con esta diferenciación entre derechos del hombre y derechos del ciudadano pretende Habermas diferenciarse tanto de la democracia liberal-individualista como de la republicana-comunitarista, y proponer así su propia idea de democracia en un Estado democrático de derecho: la democracia deliberativa radical.

También reconsidera, por ello, que no basta con el *asedio* para construir sociedades democráticas, ahora utiliza la metáfora de las *esclusas*, modos de presencia del poder comunicativo (formación de la opinión y de la voluntad) en el poder administrativo a través de los colectivos de juristas, en los partidos políticos (clase política), en el campo de la administración pública, etcétera, siempre y cuando estén guiados por modos democráticos de hacer (horizonte de entendimiento mutuo con el principio ético del discurso), siempre y cuando haya “fragmentos de formación democrática de la voluntad”. Podrá decir que “el derecho es el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo” no para poder conquistarlo sino “para programarlo y controlarlo” (para quienes ven el aparato estatal como una maquiavélica maquinaria del gran capital esta nueva posición de Habermas defendería una variante del regreso al Estado social).

II) Después de esta digresión por la teoría de Habermas volvamos al contenido del libro que estamos reseñando utilizando las ideas centrales de algunos de sus artículos, en especial, el de “Tres modelos normativos de democracia” y del “Inclusión-incorporación o integración”, y que junto a todos los demás reflexionan acerca de los conceptos de soberanía popular, nación, democracia como conceptos centrales de la teoría política democrática que él redimensiona bajo las coordenadas de la política deliberativa. Todos ellos están marcados por el deseo de responder a la pregunta de cómo aportar una reconstrucción normativa a la vida social contemporánea desde el hecho del pluralismo cultural que como consecuencia de la actitud crítico-racional moderna permea a una sociedad “postmetafísica”, una sociedad en la que conviven diversas concepciones del mundo, ninguna con el derecho de imponerse como la verdadera y la buena.

La fragmentación de visiones del mundo (o lo que en términos weberianos se puede sintetizar como una sociedad en permanente

politeísmo de valores) y la tendencia a una globalización neocapitalista parecen ser dos de las tendencias más destacadas en nuestra sociedad postmetafísica, la que ha surgido en una época en donde domina un pesimista desencanto de ese “no a cualquier posición fundamentadora de la vida social” planteado por la modernidad. Surge el pluralismo cultural y el consecuente derecho a la multiculturalidad entrando en conflicto con la aplastante homogeneidad que provoca la globalización económico-política. Esto plantea el problema de cómo lograr hacer conjugar, social, política y éticamente hablando, la defensa de las múltiples visiones de la vida buena a la que tienen derecho grupos, pueblos y naciones (posición comunitarista) con aquéllos (planteamiento liberal) que afirman que la sociedad tiene que garantizar los personales intereses de todos los humanos que concurren al espacio público para asegurar el espacio privado inviolable (todos somos ciudadanos con derechos subjetivos). Su intento de solución ayudaría a entender el incremento de las nuevas luchas de escisión nacional (a menudo envueltas en las aberrantes limpiezas étnicas y mentalidades xenofóbicas) que corren parejas con los deseos de defensa de soberanía ante la necesaria formación de bloques de naciones y tratados supranacionales.

En el artículo “Tres modelos normativos de democracia” Habermas los carea y opta por la alternativa de la democracia deliberativa (democracia radical no revolucionaria). Con ella critica (y acepta parcialmente) tanto a la democracia liberal (que con la fórmula de la representación ve a la política como un campo cuasi mercantil de intereses que busca como resultante la defensa del espacio necesario para que todos disfruten formalmente los derechos civiles básicos) como a la democracia comunitarista-republicana (que insiste en la organización substancial de la vida social, en el uso de los derechos cívicos, a partir de la directa intervención de todos de manera autogestionaria y discursiva para organizar la propia sociedad como hombres libres e iguales).

Habermas ve en este tipo de democracia “estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos” pues “resulta ser un modelo demasiado idealista y hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común” (p. 238).

Reconoce que es altamente necesaria la voluntad de autocomprensión acerca de cuál es la identidad del grupo, y el tipo de vida a lograr en consecuencia; pero para ello la comunidad obliga a un modo común de vida, a no permitir disensos profundos. Sin embargo “en las condiciones de pluralismo social y cultural [...] estos intereses y orientaciones valorativas que en el interior de la misma comunidad entran en conflicto con otros sin ninguna perspectiva de conseguir consenso, tienen necesidad de un acuerdo o compromiso que no ha de alcanzarse mediante discursos éticos”.

Tras la crítica a la política liberal por ver al Estado como “guardián de la sociedad centrada en el subsistema económico” Habermas encuentra lo positivo de construir “las reglas para la formación de compromisos que deben asegurar la equidad de los resultados mediante el derecho electoral general, así como por medio de la composición representativa de las cámaras parlamentarias, se fundamentan en principios constitucionales liberales” (p. 240).

La alternativa no puede ser más de síntesis de contrarios al insistir: a) en la conformación de espacios deliberativo democráticos (discusión comunicativo republicana para formar la esfera política de la opinión pública) y b) de institucionalizaciones de mecanismos y procesos de un estado de derecho (discursión liberal sobre la relación estado-sociedad civil vista como conflictivo ámbito de intereses) de estado de derecho:

En concordancia con el republicanismo la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del estado de derecho. Más bien concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente con la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes (p. 242).

En el artículo “Inclusión ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, estado de derecho y democracia” sitúa, de otra manera, la propuesta de democracia deliberativa retomando de manera

analítica diversas históricas conformaciones de nación (asunto que trata ampliamente en el artículo “Estado nacional europeo”) rebatiendo, sobre todo, el concepto etnológico de nación, muy presente en cierta mentalidad comunitarista (y con ello el implícito inclusión-exclusión: “eres o no eres de los nuestros”). Esta idea la desarrolla en cinco subapartados criticando, sobre todo, la idea de democracia (nacional) del clásico teórico político C. Schmitt en su obra *Teoría de la constitución* cuando analiza la alemana constitución de Weimar (siguiendo la crítica de Hegel a la defensa de Hobbes del individualismo posesivo liberal) pues la ve “cosificadamente” (dice Habermas) como el espacio común “en homogeneidad de los miembros de un pueblo”, como “el señorío sobre sí mismo del pueblo”, como autodeterminación de un pueblo visto como macrosujeto, en vez de verla siguiendo en especial a Rousseau y Kant como “la intersubjetividad de rango superior de un entendimiento entre ciudadanos que se reconocen recíprocamente como libres e iguales” (p. 112). Esta visión se asienta bajo la premisa de humanidad (y no de un pueblo con una común forma de vida nacional), pues bajo esta otra concepción (más republicano-racional) pueblo y nación son intercambiables y producto de contrato social, una voluntad de vivir en libertad política con una praxis en donde “soberanía popular, derechos humanos, democracia y Estado de derecho se entrelazan” y en donde la “autolegislación democrática sólo puede llevarse a cabo así por la vía de la realización de aquellos derechos que los mismos interesados tienen que reconocerse mutuamente si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derechos positivo” (p. 116).

Se exige así universales procedimientos democráticos en vez de acudir a un heredado consenso prepolítico, que remiten más que a liberal contrato social a la comprensión intersubjetiva (no instrumentalista) tomando decisiones “racionalmente motivadas”, y en donde “la formación política de la opinión y la voluntad no tiene lugar solamente en forma de compromisos sino también según el modelo de los discursos públicos que apuntan a la aceptabilidad racional de las regulaciones a la luz de intereses generalizados, orientaciones valorativas compartidas y principios fundamentados” (p. 117). Este concepción deliberativa no cierra a la nación frente al exterior (como

los etnonacionalistas y comunitaristas) sino que todos están incluidos como libres e iguales en el seno de una comunidad jurídica.

Sin embargo olvida otro problema desde adentro cuando la mayoría social (como en la cuestión indígena) impone modos de vivir a minorías “nacidas” que tienen el derecho a conservar sus particulares formas de vida contra las discriminaciones etnoraciales. El derecho a lo multicultural debe ser entendido en el contexto de una cultura “nacional” común, que defienda políticamente el uso de ese derecho, en la defensa general de los derechos civiles, el derecho a “ser extraño para los otros y quieren ser extraños” (p. 24).

Cerremos nuestra reseña indicando que en este libro Habermas, como teórico crítico, permite entender en estos tiempos de integración mundial su ética del discurso y su correspondiente política deliberativa como la mejor solución a los problemas de la sociedad contemporánea.