

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

CLAUDIA MARISA SEGGIARO ¿Qué es filosofar? Hacia una lectura de la serie de fragmentos 2a-f del *Protréptico* de Aristóteles

OSVALDO MONTERO SALAS Vida cotidiana, tiempo abstracto y cosificación: un acercamiento a *Historia y conciencia de clase*

JESÚS ISRAEL VILLALOBOS FERNÁNDEZ Una visión normativa de la narrativa literaria de ficción: ficción, narrativa y literatura en el debate de las *make believe theories*

ARTURO MORALES CAMPOS Prolegómenos a una semiótica cognitiva

Nota

FRANCISCO JAVIER DOSIL MANCILLA El sonajero aristotélico. Repensar la educación autónoma en el siglo XXI

Traducción

STEFAN MÜLLER-DOOHM Sociología y filosofía en la obra de Jürgen Habermas

Conmemoración

GUSTAVO LEYVA Líneas de recepción y crítica de la filosofía kantiana en la filosofía en lengua alemana en el siglo XX



SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

EN LA OBRA DE JÜRGEN HABERMAS

Stefan Müller-Doohm
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

La filosofía en general, mientras fue útil, fue también una teoría de la sociedad.

(T.W. ADORNO, 2005: 148)

Sin preocupación por el destino del todo, sin ninguna idea sobre el espíritu de la gran filosofía, la sociología como ciencia es realmente estéril [...].

(MAX HORKHEIMER, 1962: 11)

En su obra, Jürgen Habermas desde el principio se ocupó de la cuestión de cómo la sociología se separó de la filosofía moral o práctica y se constituyó en el transcurso de finales del siglo XVIII como ciencia de la sociedad. Consciente de las diferencias entre las dos disciplinas en cuanto a su objeto y metodología, insistió repetidamente en que la filosofía contemporánea y una sociología con ambiciones teóricas son dependientes

Notas de la traducción:

1. El autor agradece a Roman Yos la lectura crítica y los comentarios constructivos.
2. El texto apareció en su versión original con el título “Soziologie und Philosophie bei Jürgen Habermas”, en: Nils Baratella/Peter Neumann/Malte Unverzagt (eds.) (2023), *Die Präsenz des Vergangenen. Festschrift für Johann Kreuzer*, Paderborn: Fink/Brill, pp. 189-203. Traducción con autorización de la editorial: Oliver Kozlarek con apoyo en DeepL.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.995>

DEVENIRES. Año XXVI, Núm. 51 (enero-junio 2025): 155-171

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

la una de la otra (Habermas [1971] 1983). Su enorme obra tardía de dos volúmenes se beneficia de esta interdisciplinariedad, cuya necesidad ya había enfatizado enérgicamente en la fase formativa de su teorización. El tema central de *Auch eine Geschichte der Philosophie* (*Una historia de la filosofía*) (Habermas 2019, vol. 1: 9-16; 27) es la génesis del modo de pensamiento filosófico en el contexto de la tradición judeocristiana y el futuro de esta disciplina que, incluso tras su abandono de la metafísica, aspira, gracias a su “capacidad sintética”, a formular afirmaciones (falibilistas) sobre “la totalidad” del mundo, su futuro y el lugar del ser humano en él.

Las siguientes reflexiones son un intento de reconstruir el estatus del tipo de teoría de la sociedad que se nutre de los respectivos enfoques de la filosofía y la sociología. Las breves observaciones introductorias pretenden iluminar algunas de las primeras reflexiones de Habermas sobre la relación entre la filosofía, que pretende “captar su tiempo en el pensamiento” (Hegel) y una sociología empírica que se declara explícitamente una ciencia crítica y también histórica. Su objeto, según Habermas en su volumen de ensayos de 1963 con el título *Theorie und Praxis*, son las crisis históricamente cambiantes que emergen del estado de la sociedad (Habermas [1963]1988: capítulo 1).

A partir de esta retrospectiva principalmente histórica de la obra de Habermas, mostraré, en relación con una serie de campos temáticos, el papel que desempeña en *Auch eine Geschichte der Philosophie* una teoría de la sociedad consistente en una unidad diferenciada de filosofía y sociología que puede iluminar un diagnóstico de la época. Este libro apareció más de medio siglo después de los primeros escritos de Habermas y él lo describe en términos generales como un “pasaje por la historia de la filosofía occidental” (Habermas 2019, vol. 1: 9). Mi reconstrucción pretende mostrar que esta obra no solo defiende una concepción de la razón caracterizada como “comprensiva”, sino que también aboga por una concepción de la sociología crítica como teoría de la sociedad normativamente sustancial y diagnósticamente poderosa y, en este sentido, se presenta como una teoría social capaz de analizar las paradojas de la modernidad.

Afinidades prioritarias

La razón específica por la que Habermas estaba inicialmente y sigue estando convencido de que sus propios intereses académicos estaban y están mejor encarnados en la filosofía y la sociología¹ se basa en el hecho de que estas disciplinas tienen la posibilidad de perseguir un “conocimiento orientado hacia la emancipación” (Habermas [1971] 1988: 7-10; extensamente en Habermas [1968] 1972) y, por tanto, la “realización de la razón en la historia” (Habermas 2009, *Philosophische Texte Bd.*, 104). La filosofía y la sociología, que se han distanciado, a través de una historia larga en el primer caso y corta en el segundo, en cuanto a sus enfoques metódicos y sus objetivos cognitivos,² tienen en común que, como ciencias de la ilustración y de la crisis, no pueden domesticarse académicamente del todo. Así, podrían resistirse al imperativo del cientificismo, la producción de conocimiento técnicamente utilizable. Guiado por el interés en un enfoque crítico³ dirigido tanto a las ciencias

¹ Su horror ante las catástrofes de su propia experiencia histórica fue un punto de inflexión biográfico para Habermas, o un punto de partida que guio su búsqueda del conocimiento. En lugar de estudiar Medicina, el joven de diecinueve años que acababa de terminar la escuela optó por estudiar humanidades y ciencias sociales, con la esperanza de que fueran las más adecuadas para encontrar una explicación a la catástrofe civilizatoria y a la culpa de Alemania. Sobre las razones biográficas de Habermas para estudiar filosofía en particular, véase: Müller-Doohm 2016: 25-43. Véase también Yos 2019: 37-72.

² cf. Zucca 2015: 93 ss. El autor escribe que Habermas sitúa las cuestiones de racionalidad en la filosofía, pero las cuestiones de integración social en la sociología. Una teoría de la sociedad establece la conexión entre cuestiones de racionalidad y cuestiones de integración. “Desde la perspectiva de la sociología esto significa superar su acceso empíricamente limitado a su objeto-dominio” (p. 94). A la inversa, “las hipótesis filosóficas deben demostrar su validez en relación con la realidad empírica [...]”. La teoría de la sociedad media la relación entre filosofía y sociología de tal manera que ambos elementos se encuentran [...] en el medio del pensamiento teórico-social (pp. 97 y ss., cursiva original).

³ Para el joven Habermas, este enfoque se centraba en una concepción de la crítica de inspiración marxista, en la que la crítica, vista como una “fuerza práctica”, pretende cambiar “la sociedad en su conjunto” (Cf. Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 299). En esta concepción, la crítica tiene un estatus epistemológico propio en relación con la ciencia y la filosofía. “La crítica renuncia a la pretensión contemplativa de las teorías construidas monológicamente y reconoce también que, a pesar de su propia pretensión, la filosofía del pasado sólo asume un carácter contemplativo” (ibid. 10).

positivas como también a una sociedad tecnocrática y, por tanto, autoritariamente organizada, Habermas dirige su atención a la sociología, sin descuidar la necesidad de que la filosofía también se renueve. Renovación significa que, a más tardar desde las Conferencias Christian Gauss de 1970/71 (Habermas 2001), Habermas abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia con su modelo sujeto-objeto en favor del paradigma de una teoría de la comunicación tal como él la concibe.

En relación con la sociología

La sociología le inspira por dos razones. Primero, porque en el núcleo de esta disciplina está el “Begriff des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs(s)” (el concepto de las condiciones sociales de la vida) en su totalidad, su constitución histórica (Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 236, f.).⁴ Segundo, porque una ciencia social crítica revela que la concepción de la sociedad como “una segunda naturaleza” es una falsa conciencia (ibid. 302). La sociología en forma de teoría social crítica cautiva porque expone “en lo que existe” “lo que no es” y señala así una disparidad: la “disparidad entre lo que existe y su concepto”, es decir, descubre la “identificación errónea de lo que debería ser con lo que se ha logrado” (ibid. 303). De este modo, el joven Habermas entiende ya la sociología como una ciencia empírica en la que los particulares métodos empíricos de investigación deben mezclarse con las aspiraciones teórico-sociales heredadas de la filosofía social tradicional; éstas, a su vez, abordan la cuestión sustantiva de cómo es posible el orden social, lo que exige una respuesta interpretativa.

La concepción de la sociología de Habermas, que se explica exhaustivamente en la *Teoría de la acción comunicativa* de 1981, no encaja limpiamente en ninguno de los marcos sociológicos dominantes, ni de la

⁴ Habermas rechaza explícitamente una concepción holística de la sociedad como contexto total de mistificación. Como escribe en su obra principal: “La filosofía actual ya no puede referirse a la totalidad del mundo, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad en el sentido de un saber totalizador” (Habermas [1981, vol. 1] 1984: 1. Cf. Habermas [1981, vol. 2] 1987: 382-3).

metodología de la sociología interpretativa, ni de la teoría funcionalista de sistemas ni de la sociología fenomenológica. El programa sociológico de esta concepción se refiere a la clarificación de una concepción compleja de la racionalidad. Esto incluye tres niveles. Una sociología que aspire a ser una teoría de la sociedad “no puede eludir ni la cuestión metateórica relativa a las implicaciones de racionalidad de sus conceptos rectores de la acción, ni la cuestión metodológica relativa a las implicaciones de racionalidad de acceder a su dominio de objeto a través de una comprensión del significado; ni, por último, puede eludir la cuestión empírico-teórica relativa al sentido, si lo hay, en que la modernización de las sociedades puede describirse como racionalización” (Habermas [1981 vol. 1] 1984: xlii). Estas tres dimensiones problemáticas –un concepto diferenciado de la acción social, una concepción de la comprensión del sentido y una teoría de la racionalización de la sociedad– son el objeto de su obra principal, en la que presenta definitivamente una fundamentación de la sociología en la teoría del lenguaje. Del mismo modo que la sociología requiere un fundamento epistemológico como ciencia empírico-analítica y como ciencia hermenéutica interpretativa, su análisis concreto de los procesos sociales debe combinar la perspectiva del observador con fines descriptivos con la perspectiva del participante con fines hermenéuticos. Aquí los procesos cognitivos y de aprendizaje se combinan, en palabras de la obra tardía de Habermas, “en la resolución de problemas, que sólo un observador que adopta la perspectiva participante puede comprender” (Habermas 2019, vol. 1: 139, véase también 169. *Cursiva original*).

En la fase inicial del desarrollo de su teoría, Habermas veía la sociología crítica como una ciencia en crisis, y como parte de un proyecto más amplio que denominó “una teoría social con ambiciones prácticas” (Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 9, 17, 234). Desde que abandonó este residuo de la filosofía de la historia a principios de la década de 1970, Habermas ha pretendido fundar una teoría crítica de la sociedad “preocupada por validar sus propios estándares críticos” (Habermas [1981, vol. 1] 1984: xxxix). En *Auch eine Geschichte der Philosophie*, especifica que una teoría de la sociedad se desarrolla dentro del contexto epistemológico de la sociología junto con la constitución históricamente evolutiva de sus objetos: la “obsti-

nación burocrática del poder abstracto ubicado en el aparato estatal como una ‘realidad literalmente repelente’” y también la “obstinación sistémica de un capitalismo industrial que se regula a sí mismo a través del mercado” (Habermas 2019, vol. 1: 168). Aunque considera obsoleto el pensamiento teleológico de la filosofía de la historia, conserva de sus contribuciones a la disputa del positivismo a principios de los años sesenta la determinación de la meta cognitiva de la teoría de la sociedad como la comprensión del sentido a diferencia de los procedimientos de medición cientificistas: la “intersubjetividad de una comprensión posible” (Habermas [1967] 1988, Habermas 1978 [1963], *Theorie und Praxis*, 18). La teoría de la sociedad debe distinguirse y justificarse por el hecho de que pone al descubierto las “relaciones de poder establecidas” en las sociedades y culturas históricas (ibid. 19). La crítica de la dominación fundamentada en el análisis social se combina con la expectativa de que los “bloqueos situados en las propias estructuras de comunicación” puedan disolverse (y ésta es la idea rectora) como resultado de procesos prácticos de aprendizaje “en el marco de la comunicación en lenguaje ordinario” (ibid. 20). Esta idea se extiende desde los primeros escritos de Habermas hasta su obra tardía.

Sobre filosofía

Para garantizar la comprensión de las condiciones de la comunicación en el lenguaje cotidiano, necesitamos una filosofía (del lenguaje) con una metodología reconstructiva, es decir, que describa estructuras de racionalidad en el uso cotidiano del lenguaje orientadas al entendimiento mutuo.⁵ En la medida en que procede de forma reconstructiva, Habermas ve la filosofía como un “marcador de posición de la racionalidad” o un “representante de la razón” (Habermas [1983] 1990). Como tal, la ahora modesta filosofía postmetafísica que defiende⁶ se aferra a un con-

⁵ “Este procedimiento reconstructivo constituye el valor añadido de una teoría crítica de la sociedad sobre las descripciones y explicaciones de la sociología” (Habermas 2020: 31).

⁶ “El abandono por parte de la filosofía de la construcción de una imagen holística de un mundo centrado en nosotros significa la transición a un pensamiento postmetafisi-

cepto de razón. Es cierto que se trata de una razón detranscendentalizada, que se diferencia en lo cognitivo-instrumental, lo moral-práctico y lo estético-expresivo, de un modo que se asemeja a la diferenciación en la modernidad de las esferas de valor autónomas de la ciencia, el derecho y el arte.

Dentro del mundo de la vida, la filosofía tiene otra tarea específica: el papel de intérprete que explica el significado del conocimiento esotérico de los expertos y lo hace accesible al debate público. Aquí la filosofía no sólo ayuda a hacer transparente la compleja interacción de las pretensiones de validez descriptivas, normativas y evaluativas, sino que también, como Habermas subraya repetidamente en su obra tardía, contribuye “a la clarificación racional de la comprensión que los seres humanos tienen de sí mismos y del mundo” (Habermas 2019, vol. I, 16). En la era postmetafísica, la filosofía que permanece abierta a las posibilidades del conocimiento empírico debe conducirse con un espíritu falibilista, pero la ilustración filosófica no se limita a la ciencia y a lo empírico. La forma de razón avalada por la filosofía postmetafísica no es sólo un método, como el pensamiento deductivo, ni algo sustancial o que proporcione un fundamento último en el sentido de acceso al espíritu objetivo. Más bien, Habermas la entiende como algo performativo, es decir, como un enfoque de resolución de problemas a través de la práctica de la comprensión mutua intersubjetiva. En la cooperación entre ambas disciplinas, filosofía y sociología, el enfoque de esta última en la sociedad ayuda a los filósofos a alcanzar “una distancia objetivada” en el “uso de la razón” en el “intercambio de argumentos y contraargumentos” y en su labor de traducción interpretativa, ambas siempre teniendo lugar en el espacio social y en el tiempo histórico (Habermas 2019, vol. I: 172s.).

co” (Habermas 2019. Vol. I: 171). Así, Habermas no ve como una pérdida que la autómagen elitista de la filosofía sea insostenible, que se rompa la unidad de la filosofía moral-práctica y teórica y que haya que abandonar las pretensiones de fundamentos ontológicos y otros fundamentos últimos.

La modernidad, ¿un proyecto en peligro?

Partiendo de la premisa de que para Habermas la teoría de la sociedad es el título de un proyecto integral en el que confluyen y se complementan los enfoques cognitivos de la filosofía y la sociología, ha llegado el momento de explorar el lugar que ocupa la teoría de la sociedad en *Auch eine Geschichte der Philosophie*. ¿Qué uso hace Habermas de la sociología y la filosofía en el contexto de su elaborada concepción de una teoría de la sociedad establecida como teoría de la comunicación? Con esta referencia a una teoría de la sociedad ya no puede apelar a la “protección de la gorra de bufón que una época científica ha otorgado a la filosofía”, protección que todavía había invocado hace sesenta años en su ensayo programático sobre “Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie” (Tareas críticas y conservadoras de la sociología) (Habermas 1978[1963], *Theorie und Praxis*, 304). Eso fue, ciertamente, dos décadas antes de la publicación de su principal obra de teoría social.

Si ahora intentamos reunir los resultados de la perspectiva de la teoría de la sociedad que no son en absoluto tan periféricos en la obra tardía de Habermas, las categorías que ya había desarrollado y justificado sistemáticamente en *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la acción comunicativa) (1981) y que se presentan en un capítulo propio en *Auch eine Geschichte der Philosophie* (136-174) no se tratarán aquí en detalle. Me concentraré en los aspectos del diagnóstico de la época que ponen de manifiesto hasta qué punto Habermas, incluso en un libro que se declara e interpreta primordialmente como de filosofía (de la religión), se presenta no sólo como filósofo, sino también de un modo específico como analista de la sociedad,⁷ preocupado por un diagnóstico normativamente sustancial de nuestro tiempo.

⁷ Para una crítica de la recepción unilateral y disciplinariamente limitada de la obra madura de Habermas en la perspectiva unilateral de una sola disciplina, principalmente como filosofía o principalmente como sociología, véase Stefan Müller-Doohm y Dorothee Zucca (2019). Aquí demostramos que la conexión e interrelación de la filosofía, la sociología y la teoría social es constitutiva para la teoría de la razón comunicativa. Se puede “hablar de un punto de convergencia entre la filosofía y la sociología a nivel de la teoría de la sociedad” (op. cit., 51).

Una de las premisas del análisis de la modernidad de Habermas, que examina las formas modificadas de integración social,⁸ es el concepto de una sociedad funcionalmente diferenciada (Habermas 2019, vol. I: 144). Aquí los procesos de reproducción social se dividen entre subsistemas funcionalmente especializados como el Estado, la economía, la cultura, la ciencia, la religión, etc. “Las estructuras sociales contribuyen tanto a la *integración social* de la sociedad a través de valores, expectativas normativamente vinculantes y entendimiento comunicativo, como también a su *integración sistémica* a través de mecanismos funcionales como las relaciones de poder e intercambio” (ibid. 137; énfasis original). Habermas considera un rasgo importante y un logro de la modernidad que “el ejercicio del gobierno político esté a su vez vinculado a las leyes y se transfiera a través de canales de obligación legal al uso administrativo del poder abstracto” (ibid. 896).

Los rasgos más generales de las sociedades modernas,⁹ que tienen el potencial de poner en peligro su supervivencia, son, por un lado, las formas de instrumentalización científico-técnica del entorno natural y, por otro, el establecimiento de estructuras administrativas burocráticas crecientes y también la dinámica que emerge de la economía capitalista organizada. Estas estructuras básicas generales de las sociedades modernas aparecen en forma de crisis en la sociedad mundial, en configuraciones diferentes según las distintas tradiciones culturales de fondo. Lo mismo ocurre con las estructuras de la esfera pública política. Desde su clásico estudio de 1962, Habermas ha entendido ésta como un foro en

⁸ Una característica específica de las sociedades modernas es que se mantienen unidas por el dinero, el poder administrativo y la solidaridad. La solidaridad es el resultado de valores y normas heredados de formas de comunicación establecidas. Este consenso de fondo se derrumba en los mundos de vida racionalizados y es sustituido por discursos institucionalizados (Habermas 2009: *Philosophische Texte*, Bd. I, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, 396, véase también 295 y ss.).

⁹ La sociedad moderna se caracteriza, por un lado, por la pluralidad de formas de vida y la individualidad de los estilos de vida y, por otro, por ser una sociedad diferenciada en esferas de valores distintas. Los especialistas se ocupan de cuestiones de verdad en la esfera de la ciencia, de cuestiones de justicia en la esfera del derecho y de cuestiones estéticas en la esfera del arte. Con esta profesionalización, la brecha entre las culturas expertas y el mundo de la vida es cada vez mayor.

el que tienen lugar procesos populares de formación de opinión y voluntad política. Los discursos políticos mediados a través de los medios de comunicación públicos establecen el marco más amplio para los objetivos políticos determinados por la creciente necesidad transnacional de dirección y regulación a la que se enfrenta el Estado, tendencialmente sobrecargado. Como Estado constitucional que se legitima a sí mismo democráticamente, debe tener en cuenta las necesidades y los deseos de los ciudadanos de aumentar el bienestar y la justicia social y reaccionar ante los imperativos de crecimiento de la economía capitalista, anticipando y combatiendo al mismo tiempo el potencial de inestabilidad en la reproducción de la sociedad. Las intervenciones políticas del Estado guiadas por la ley¹⁰ son el resultado de lo que Habermas identifica y critica como la brecha internacional del bienestar, que también aparece dentro de las sociedades nacionales como una división creciente entre la pobreza extrema y la riqueza extrema. Esta tendencia es para él un signo del fin del “capitalismo integrado (embedded)” limitado por el Estado del bienestar y la primacía del mercado mundial neoliberal. Éste no sólo está dominado por “relaciones de poder asimétricas” (Habermas 2019, vol. 2, 405), sino que “las consecuencias imprevistas de decisiones individuales vinculadas funcionalmente se solidifican como complejos sistémicos que permanecen opacos para los propios participantes en el mercado” (ibid. 402).

Habermas, siguiendo a Marx, analiza el sistema económico capitalista como un “sistema que se ha solidificado en una fuerza material” (ibid. 389). En otras palabras, lo describe como un subsistema que, a diferencia del Estado y el Derecho, está recursivamente cerrado. Funciona con el

¹⁰ Como sistema de normas, el derecho es a la vez “fuente de legitimación y medio de organización” del Estado. Se transforma en la modernidad, en el curso de las revoluciones constitucionales de finales del siglo XVIII, en derecho natural racional, contribuyendo la filosofía a su legitimación. En este sentido, “el derecho natural racional está en deuda con la fuerza de la argumentación filosófica”. Sin embargo, su fuente de legitimación es, en última instancia, “el proceso democrático constituyente” (Habermas 2019, vol. I: 862, 864). Habermas se refiere en repetidas ocasiones a las revoluciones constitucionales que condujeron históricamente al establecimiento de estados jurídicos democráticos, para los que el principio de soberanía popular y los derechos humanos son constitutivos (Habermas 2019, vol. 2: 399).

medio “no-lingüístico” del dinero, que despliega un potencial extorsionador en relación con otros sistemas. La dinámica de crisis determinada estructuralmente, tal y como él la describe, adquiere dimensiones cada vez más amenazadoras por el avance del cambio climático, los riesgos de la tecnología a gran escala, los desequilibrios militares y las arriesgadas estrategias de los mercados financieros globales.

Aunque el imperativo del crecimiento hace que la forma económica capitalista sea extremadamente propensa a las crisis, para Habermas es un dato irreversible. Se amplía así peligrosamente el “espacio para una independencia de la realización del capital que genera crisis a expensas de la economía real [...]: hoy los inversores pueden obtener beneficios especulativos en fracciones de segundo sin la correspondiente creación de valor” (ibid. 406). En los pasajes de análisis social de *Auch eine Geschichte der Philosophie* Habermas se muestra muy escéptico respecto a que los procesos de crisis en los mercados mundiales capitalistas puedan mitigarse únicamente por medios políticos. En este sentido, como ya se ha indicado, mantiene el análisis marxiano del carácter natural de la sociedad.¹¹ Argumenta enérgicamente que los procesos autosuficientes de realización del capital “se manifiestan como un poder social que bloquea el libre flujo de la comunicación pública” (ibid. 662). Concluye que con el vaciamiento de las democracias nacionales-estatales, que se encuentran en los límites de su capacidad de acción bajo las condiciones de la competencia globalizada y la catástrofe ecológica, la esfera pública democrática llega a perder su función. Sin embargo, una esfera pública activa es una condición previa y un elixir para la vida de cualquier democracia.

¹¹ Según Habermas, tres desarrollos históricos son fundamentales para el análisis del capitalismo de Marx: el desarrollo de las fuerzas productivas, la creciente complejidad de la sociedad y el crecimiento de los antagonismos de clase. Estos desarrollos obligan a los sujetos que viven en estas condiciones a revolucionar sus relaciones de producción y de vida. En oposición crítica a Marx, Habermas diferencia entre los procesos de aprendizaje epistémico y moral en el ámbito del trabajo social y el de la interacción mediada comunicativamente. El error cometido por los autores del Manifiesto Comunista, según Habermas, es que “ven la productividad del trabajo social como la fuente de energía para el uso político de la libertad racional” (ibid. 654).

La esfera pública en la era digital

La espiral de la violencia comienza como una espiral de comunicación distorsionada.

(HABERMAS 2003: 35)

Esta pérdida de función de la esfera pública democrática diagnosticada por Habermas se manifiesta no sólo en un declive tendencial de la solidaridad y en actitudes hostiles a la democracia, sino en la actualidad precisamente en la creciente posición de poder de los conglomerados mediáticos mundiales. Sus efectos sociales le han impulsado a reflexionar de nuevo sobre su estudio de hace sesenta años del *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas [1962] 1990) y a llevarlo adelante.¹² Su principal interés se centra en la cuestión de cómo se presenta la relación entre democracia participativa, política deliberativa y esfera pública en el aquí y ahora de la era digital. Parte de la premisa de que la esfera pública debe estar organizada democráticamente y asegurada institucionalmente. Sólo bajo esta condición se puede esperar que el uso público de la razón, que la deliberación, es decir, los debates abiertos entre oponentes que se llevan a cabo de una manera orientada al asunto en cuestión, tengan efectos mutuamente esclarecedores y, por tanto, racionalizadores (Habermas 2021: 479).

Habermas considera la digitalización electrónica como la tercera revolución de los medios de comunicación, tras la invención de la escritura y, posteriormente, de la imprenta. Por un lado, estas innovaciones en la tecnología de los medios de comunicación conducen a conexiones mundiales y a la apertura de los espacios nacionales de comunicación entre sí. Por otro lado, la comunicación digital provoca crisis, por ejemplo en forma de su informalización y la fragmentación de la comunicación pública. Junto a los medios programáticos tradicionales como la prensa y la

¹² En lo que sigue me remito a las observaciones dispersas en *Auch eine Geschichte der Philosophie*, pero sobre todo a su capítulo de 2021 (Habermas 2021). Este estudio apareció en 2022 como publicación separada bajo el título: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Habermas 2020a). Véase también Habermas 2020b: *Warum nicht lesen?* Relevante desde la perspectiva de la ciencia política es también una entrevista detallada que Habermas publicó en 2020 en la revista *Leviathan* (Habermas 2020c).

radio, que pretenden llegar a sus destinatarios a través de sus contenidos cuidadosamente elaborados, existen cada vez más redes como *Facebook*, *YouTube* y *Twitter*, que cada participante puede utilizar para difundir sus propios mensajes a su antojo, sin “regulación de contenidos”. Así, la “liberación de la tutela editorial” a través de los medios de plataforma conduce a un uso de los medios en el que todo el mundo puede introducir y recibir de las redes cualquier contenido como opiniones privadas (ibid. 488). Esto tiene lugar sin “selección profesional y prueba discursiva” a través de controles de calidad editorial por guardianes formados periódicamente (ibid. 485). Así se difumina la línea entre lo público y lo privado y con ello “el sentido inclusivo de la publicidad” (ibid. 499), que deriva de su carácter discursivo.

Con esta referencia al carácter fundamentalmente “agonístico” de los debates públicos, Habermas deja claro que lo problemático no es la multiplicidad de voces en las redes de medios sociales, sino el repliegue en el espacio cerrado de una burbuja comunicativa. Esta comunicación autorreferencial se produce a costa de los procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad, consistentes en un “flujo de desacuerdos que se agita repetidamente en la búsqueda orientada a la verdad de los ciudadanos de decisiones racionalmente aceptables” (ibid. 478). Esto tiene consecuencias sustanciales para el estado cualitativo de lo que se comunica a través de los medios de la plataforma digital. Lo que se intercambia entre personas afines en estas cámaras de eco constituye una forma mixta de nuevo tipo. Consiste en expresiones de opinión puramente privadas construidas como una forma de autopresentación, confesiones íntimas, a menudo combinadas con discursos de odio políticamente propagados y declaraciones de visiones del mundo, todo ello ofrecido por quien sea en el papel de autor autoproclamado. Sus opiniones y juicios, incluida la desinformación selectiva, penetran en las redes digitales al margen de cualquier ética periodística apropiada y sin el filtro del tratamiento editorial y la comprobación de su contenido veraz, con la sugerencia de que estos productos no editados son espontáneos y directos y, por tanto, totalmente auténticos. Se trata de un mal uso del escaso recurso de la atención.

En la medida en que plataformas mediáticas como *Facebook*, *YouTube* y *Twitter* hacen caso omiso de las obligaciones de transparencia y alcanzan cada vez más un poder de mercado oligopolístico, los medios clásicos se ven obligados a adaptarse y conformarse. Habermas identifica desastrosas “tendencias a la desprofesionalización” en el conjunto de los medios públicos.¹³ La auténtica tarea periodística de investigación seria, la presentación lingüística de la información según normas profesionales y el esclarecimiento de la política, la economía y la cultura dirigido a la audiencia corren el peligro de quedar marginados. Con el tiempo, esto va en detrimento de la cultura discursiva y conduce, en última instancia, a que las noticias falsas dejen de ser reconocidas como tales y diferenciadas de las noticias cuya veracidad y corrección son comprobadas por las agencias y, en caso necesario, corregidas.

La esfera pública amenaza con deshacerse en un balbuceo de arbitrarias expresiones de opinión no contrastadas, de “me gusta” y “no me gusta”. Estas opiniones subjetivas individuales tienen un estatus diferente de las opiniones que se han convertido en públicamente compartidas, debatidas tras controversias en un foro público. Las opiniones individuales sólo alcanzan la dignidad de argumentos con una fuerza motivadora racional cuando se han puesto a prueba en procesos de “a favor” y “en contra”. La deliberación funciona, según Habermas, como un filtro. Debe lograr la transformación de las opiniones privadas en públicas, que proporcionan un marco orientador para los procesos de toma de decisiones democráticas en una democracia deliberativa. En la medida en que la esfera pública política pierde su función, crece el peligro de que la esfera pública “se pudra” y al final el Estado pierda su “sustancia democrática”. Esto se manifiesta en la tendencia hacia una política cada vez más “demoscópicamente dirigida, que se distingue hoy por el estilo político dominante de una adaptación oportunista de la política del poder a opciones de acción sistémicamente limitadas” (Habermas 2022: 103).

¹³ Ya en la confrontación entre norma y realidad de su estudio histórico *Strukturwandel der Öffentlichkeit* de 1962 Habermas llega al resultado de que los medios de comunicación de masas no son en modo alguno mediadores neutrales de lo público. Por el contrario, constituyen poderes dentro de la esfera pública. Se recurre a ellos tanto para legitimar la política estatal como por intereses económicos.

Conclusión

La sociedad de la modernidad, en la que el aumento de la libertad va acompañado de peligros, ha sido creada en el curso de un proceso histórico por los protagonistas de este proceso como un contexto vital conformado intersubjetivamente. Habermas describe este mundo vital como una “dependencia que da poder” (Habermas 2019, vol. 2: 596). Es, por un lado, una condición de una forma de existencia autodeterminada, pero, por otro lado, la limita estructuralmente y la encierra normativamente. Para no dejarse desanimar por las restricciones y las dinámicas destructivas, Habermas señala una fuente de esperanza: los individuos y los colectivos pueden emprender procesos de aprendizaje cooperativo, aunque no puedan excluirse las regresiones. Habermas identifica estos avances en el aprendizaje en las esferas cognitiva y moral. También es relevante la idea de que estos resultados de la autoilustración son algo más que la acumulación de conocimientos técnicamente útiles. Mantener viva la conciencia de que las condiciones para la supervivencia de la especie incluyen el peso específico de argumentos convincentes es el atributo de una teoría crítica de la sociedad filosóficamente equipada y sociológicamente informada. Mientras que la sociología analiza la dinámica de crisis autoinducida del proceso de producción social, los peligros reales de una modernización “descarrilada”, la filosofía reconstruye los potenciales de racionalidad históricamente incorporados, los avances en el conocimiento de las esferas social y moral. También se demuestra “que el ser humano no puede no aprender” (ibid. 587). Esta conciencia de los procesos de aprendizaje, que constituye el centro de la obra tardía de Habermas, es claramente un nuevo punto de referencia en la teoría crítica de la sociedad. Esta perspectiva ampliada demuestra que el suyo no es un proyecto estancado.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. [1962] 2005: "Progress", en Adorno, *Critical Models. Interventions and Catchwords*, traducido por Harry W. Pickford. New York: Columbia University Press, pp. 143-160.
- HABERMAS, Jürgen [1962] 1990: *Structural Transformation of the Public Sphere. Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, traducido por Thomas Burger y Frederick Lawrence. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1971] 1988: *Theory and Practice*, 4th edn., traducido por John Viertel. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1968] 1972: *Knowledge and Human Interests*, traducido por Jeremy Shapiro. London: Heinemann.
- HABERMAS, Jürgen [1967] 1988: *On the Logic of the Social Sciences*, traducido por Shierry Weber NicholSEN y Jerry A. Stark. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen 2001: 'Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology: The Christian Gauss Lecture, Princeton University, February-March 1971', en *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1983] 1990: *Moral Consciousness and communicative Action*, traducido por Christian Lenhardt y Shierry Weber NicholSEN. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, Jürgen [1971] 1983: "Does philosophy Still Have a Purpose?", en Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, traducido por Frederick G. Lawrence. London: Heinemann, pp. 1-19.
- HABERMAS, Jürgen 2003: Jürgen Habermas, 'Fundamentalism and Terror', en Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- HABERMAS, Jürgen 2009: *Philosophische Texte*, Bd. 1, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. 2019: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Vols. 1 y 2. Berlin: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen 2020b: „Warum nicht Lesen?“, en: Katharina Raabe and Frank Wegner (eds.): *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe*, pp. 99-123. Berlin: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen 2020c: (con: Claudia Czingon, Aletta Diefenbach and Victor Kempf) "Moral Universalism at a Time of Political Regression: A Conversation with Jürgen Habermas about the Present and His Life's Work", traducido por Cieran Cronin, *Theory, Culture & Society*, Vol. 37, Issue 7-8, pp. 11-36.
- HABERMAS, Jürgen 2021: „Überlegungen und Hypothesen zu einem neuen Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit“, en: Martin Seeliger y Sebastian Seignani (eds.): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? Leviathan Sonderband 37*, 470-500. Baden-Baden: Nomos.

- HABERMAS, Jürgen 2022a: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, Max 1962: „Soziologie und Philosophie“, en: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan 2016: *Habermas. A Biography*. Cambridge: Polity.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan and Dorothee Zucca 2019: *Kommunikatives Handeln als gesellschaftliche Einheit: Thesen und Antithesen*, en: Luca Corchia, William Outhwaite y Stefan Müller-Doohm (eds.): *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlin: Suhrkamp, pp. 19-109.
- YOS, Roman 2019: *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens*. Berlin: Suhrkamp.
- ZUCCA, Dorothee 2015: *Kommunikatives Handeln: Form und Würde moderner Weltgesellschaft. Ein kritischer Beitrag zur intersubjektivitätstheoretischen Grundlegung des Gesellschaftsbegriffs von Jürgen Habermas*. Baden-Baden: Nomos.

