

Gamero Cabrera, Isabel (2021). *La paradoja de Habermas. ¿Qué sucede cuando se aplica la teoría de la acción comunicativa a debates actuales?* Dado. 325 pp.

Marcos González García  
Universidad Complutense de Madrid  
[marcos12@ucm.es](mailto:marcos12@ucm.es)

*La paradoja de Habermas* ofrece una síntesis concisa y rigurosa del contenido básico de los conceptos nucleares del pensamiento de Habermas, de las diferentes transformaciones que estos han sufrido, de las críticas que ha recibido su obra durante sus más de 50 años y del modo en el que Habermas fue respondiendo a sus interlocutores. Sin embargo, el libro de Isabel Gamero no es meramente descriptivo, pues enfrenta (con respeto, pero contundentemente) su teoría para plantear sus propias críticas y ponerla a prueba en el terreno de los problemas concretos y cotidianos de los ciudadanos.

La obra se estructura en dos partes, dedicadas cada una de ellas a uno de los conceptos centrales de la filosofía habermasiana (la *racionalidad comunicativa* y el *mundo de la vida*), que cuentan con una estructura interna paralela. En primer lugar, se presenta el contenido básico de estos dos conceptos. Entonces, ambas partes del libro inician una exposición histórica de los cinco modos en los que Habermas los ha comprendido desde la década de los 70 hasta la actualidad. Al hilo de esta presentación, Isabel Gamero sintetiza las objeciones que ha recibido cada comprensión, expone las réplicas de Habermas y propone sus propias críticas preocupándose en cada caso de explicitar el modo en el que cada bloque de críticas explica el tránsito de una comprensión de los conceptos a la siguiente. A continuación, en cada una de las partes de *La paradoja de Habermas*, su autora se propone analizar los rendimientos que ofrece en pensamiento de Habermas desde el punto de vista de estos dos conceptos para resolver algunos debates políticos actuales. Finalmente, ambas partes del libro finalizan con una interesante crítica en la que la autora propone una enmienda a la totalidad de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y con una explicación de la circularidad de su pensamiento.

La primera parte del libro se inicia con una descripción del concepto de racionalidad comunicativa. En este punto, la autora insiste especialmente en el origen kantiano del concepto, señalando también el modo en el que Habermas lo refinó al vincularlo al carácter social y comunicativo del ser humano. La racionalidad comunicativa sería el modo en el que los seres humanos podríamos superar las perturbaciones de los procesos comunicativos mediante el cumplimiento de las pretensiones de validez (inteligibilidad, sinceridad, verdad y respeto al contexto normativo), permitiéndonos alcanzar consensos, objetivo primordial de la totalidad de su pensamiento. De este modo, la propuesta de una racionalidad comunicativa se vincula necesariamente no solo a la descripción del modo en el que nos comunicamos, sino también del modo en el que debemos comunicarnos si queremos alcanzar acuerdos, por lo que tendrá un marcado carácter ético que Habermas no hará siempre explícito. A continuación, las secciones 1-5 de la primera parte de la obra recorren las cinco comprensiones que Habermas ha realizado de este concepto.

La primera comprensión (1970-1975) tuvo un carácter marcadamente idealista, pues en este momento Habermas pensó la racionalidad comunicativa como una situación ideal imposible de alcanzar. En estos años, sus críticos señalaron el exceso de abstracción de su propuesta, que se encontraría demasiado alejada de la realidad de los hablantes como para ofrecer solución alguna a sus problemas y el intento de Habermas de ocultar su carácter ético-normativo.

Para superar estas dificultades, Habermas transitó a una segunda comprensión (1975-1982) en la que se propuso restringir dicho concepto al ámbito lingüístico. En esta fase –apoyado principalmente en las tesis de Chomsky y de Austin–, Habermas dice limitarse a explicitar las condiciones de posibilidad de la comunicación en general. Así, los elementos de la racionalidad comunicativa que antes postulaba como ideales son ahora entendidos como requisitos de la comunicación a partir de los que podemos reconocer las situaciones comunicativas defectuosas. Sin embargo, sus críticos encontraron el problema de que Habermas se desliza injustificadamente desde la reconstrucción del modo en el que hablamos hacia la deducción de valoraciones normativas acerca de cómo deberíamos hablar, con lo que, al constatar que las pretensiones de validez no se cumplen realmente, su propuesta se acaba desplazando de nuevo al plano ideal.

Como respuesta a estas críticas, Habermas desarrolla una tercera comprensión de la racionalidad comunicativa (1983-1987) en tanto que competencia ética y aprendida. En este momento, tomando como referencia la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, hace explícita la dimensión ética de su propuesta como guía que permitiría mejorar las sociedades humanas. Sin embargo, recibió numerosas críticas derivadas de su aceptación de la teoría de Kohlberg, que ha sido considerada etnocéntrica e inválida al incurrir en la falacia naturalista y, en consecuencia, inoperante para fundar la universalidad que Habermas desea otorgar a su teoría de la acción comunicativa. En estos años, Habermas inicia una discusión especialmente intensa con Rorty a partir de la cual el filósofo alemán dará un nuevo giro a su teoría.

De este modo, surge la cuarta comprensión de la racionalidad comunicativa (1988-2000), que ahora –desde una postura pragmática– concibe como una capacidad humana falible surgida de nuestro proceso de evolución como especie y que resulta, por tanto, indefinidamente perfectible. En estos años, la referencia fundamental de Habermas es la filosofía de Strawson. Sus críticos señalaron el carácter paradójicamente incuestionado de la pretensión de universalidad de la teoría de Habermas y la no suficientemente argumentada opinión de que la racionalidad comunicativa constituye un elemento inherente de la naturaleza humana.

Finalmente, Habermas elabora una quinta concepción (2001-2020) como reacción ante los atentados del 11S, evento que despertó su interés en los problemas derivados de la convivencia de personas que profesan diversas creencias religiosas en un mismo territorio. Habermas se preocupa ahora especialmente de enfrentar dos posturas reduccionistas que considera inaceptables (el cientificismo y el fundamentalismo) y el concepto de “sociedad postsecular” como ideal de convivencia religiosa en el que el Estado tomaría activamente en consideración las diversas confesiones para promover un diálogo ético-religioso dirigido al entendimiento mutuo. En este caso, los críticos de Habermas han señalado su excesiva confianza en la razón como medio para resolver los problemas humanos y han señalado de nuevo problemas con la universalidad de su teoría en tanto que parece completamente volcada hacia las sociedades occidentales y limita los posibles participantes del debate al excluir a los ateos y a los fundamentalistas.

En cualquier caso, Habermas considera que esta nueva comprensión surge simplemente del interés de crear una teoría útil para resolver los conflictos humanos, pues sostiene que con sus enfoques anteriores (que se abstraían de los valores y creencias) no era posible resolver los problemas sociales contemporáneos. Ahora bien, al analizar su aplicación al debate sobre el aborto en la sección 6 de la primera parte de la obra, Isabel Gamero muestra la incapacidad de la teoría para fundar ningún tipo de acuerdo entre posturas radicalmente enfrentadas. Así, la autora concluye que la teoría de la acción comunicativa resulta tan abstracta, formal e ideal que resulta inservible para resolver los debates políticos y sociales actuales. La sección 7 expone la crítica central que Isabel Gamero dirige al pensamiento de Habermas, a saber, que existe en su teoría una tensión irresoluble entre su aplicabilidad y su universalidad o, en otras palabras, que la teoría de la acción comunicativa solo sería aplicable prescindiendo de su pretendida universalidad y solo sería universal si se abstrae de todo contenido, resultando entonces inútil para la práctica. Finalmente, la sección 8 señala el carácter circular del pensamiento de Habermas al señalar el modo en el que la reflexión en torno a la racionalidad comunicativa conduce al concepto al que Isabel Gamero dedica la segunda parte del libro: el mundo de la vida.

La segunda parte del libro se inicia, de este modo, con una exposición introductoria del concepto de mundo de la vida, una noción de origen husserliano que haría referencia al fondo compartido por los hablantes que subyace al hecho de la comunicación y que, en tanto que fundamento de todo entendimiento que se pueda producir, no podría ser nunca completamente explicado. Del mismo modo que en la primera parte, las secciones 1-5 presentan el desarrollo histórico de los cinco modos en los que Habermas ha comprendido el mundo de la vida.

La primera comprensión (1970-1971) de este concepto aparece como una asimilación explícita por parte de Habermas del concepto de mundo de la vida que Husserl había empleado para enfrentarse tanto al reduccionismo objetivista como al subjetivista en el ámbito de la teoría del conocimiento, aunque Habermas no dude en señalar la existencia de un resto de idealismo trascendental en la formulación husserliana del mundo de la vida, que establecía un primado de la conciencia individual sobre el elemento intersubjetivo que Habermas se propuso invertir. Son muchas las críticas que ha recibido Habermas en este punto. Entre ellas destacan la contradicción que supone intentar explicar el mundo de la vida desde una posición de objetividad externa, la poco clara formulación de este concepto y el carácter excesivamente abstracto, estático y desprovisto de matices intersubjetivos de las aclaraciones ofrecidas por Habermas.

Para enfrentar estas críticas, Habermas presenta una segunda comprensión de su concepto (1972-1981) basada en la noción de *certeza* que toma como referente las ideas al respecto de Moore y de Wittgenstein. Ahora bien, en esta sección, Isabel Gamero denuncia un importante error por parte de Habermas, que no habría notado las importantes diferencias entre estos dos autores y habría acabado fundamentando su concepto de “mundo de la vida” en una noción de certeza (estática y universal) que si bien se encuentra presente en Moore resulta muy lejana al concepto de certeza (flexible y abierto) de Wittgenstein. Esto será fundamental en tanto que estos dos conceptos de certeza podrían dar lugar a comprensiones muy dispares del mundo de la vida, pues –como denuncia la autora– al asumir la certeza en el sentido de Moore, Habermas construye un mundo de la vida muy conservador en el que dudar de las certezas existentes sería o peligroso o imposible. De este

modo, como señalaron sus críticos, esta comprensión del mundo de la vida supuso un importante retroceso en el pensamiento de Habermas, pues implica el establecimiento de límites a lo debatible, la reducción las posibilidades de mejora de las sociedades y la apertura de marcos para el señalamiento y patologización de aquellas personas que se opongan a las certezas que conformen el mundo de la vida.

Para superar estos inconvenientes, Habermas propuso una tercera comprensión del mundo de la vida (1981-1987) desde el punto de vista de las ciencias sociales, tomando como referencia fundamental a Durkheim, Parsons, Weber y Marx. En este momento, el mundo de la vida aparece esencialmente como un elemento formado por los saberes que una comunidad comparte y transmite de generación en generación y que generan la estabilidad social necesaria para que los hablantes puedan llegar a acuerdos. Habermas, en esta época, explica los problemas comunicativos como consecuencia de la aparición de una forma instrumental de la racionalidad, resultado del proceso de secularización iniciado en la Modernidad que dio lugar a una retracción del mundo de la vida al ámbito familiar. De este modo, Habermas aspira a recuperar la estabilidad propia de los mundos de la vida premodernos sin renunciar a los innegables avances políticos y sociales de la Modernidad, para lo que sería necesario el cultivo de la racionalidad comunicativa. En estos años, Habermas recibe de nuevo críticas por el carácter supuestamente etnocéntrico de su propuesta y por el modo en el que describe las sociedades premodernas como comunidades no conflictivas y estables, dando lugar a una ocultación de los numerosos problemas que allí se producían.

Habermas decide entonces apartarse de las ciencias sociales y proponer una cuarta comprensión del mundo de la vida (1988-2001) desde un punto de vista pragmático, falible y naturalista en la que éste retorna al concepto de certeza y, manteniendo su inmovilidad, asume al mismo tiempo su carácter cambiante y acepta, por tanto, la necesidad de establecer procedimientos para valorar la justicia y la verdad de las certezas que conforman el mundo de la vida y así permitir la mejora de las sociedades. Nuevamente, recibió numerosas críticas, entre las que cabe destacar el hecho de que, a pesar de tratar de describir el mundo de la vida “desde abajo”, continúe insistiendo en la universalidad de su propuesta.

Finalmente, como consecuencia de su creciente interés en el diálogo interreligioso, Habermas presentó una quinta comprensión del mundo de la vida (2001-2020) asociado al concepto de *sociedad postsecular*. En estos años, Habermas destaca la relevancia de una fe compartida para el mantenimiento de la estabilidad de las sociedades, aunque reconoce que las creencias religiosas son tan falibles como la razón. Este giro religioso del pensamiento de Habermas ha generado diversas críticas: la contradicción con su teoría de la acción comunicativa que se deriva de su petición de no cuestionar los contenidos religiosos, la no operatividad de su propuesta de tolerancia religiosa en contextos no occidentales y la primacía que establece de los valores occidentales que establece como criterios para valorar qué contenidos religiosos deberían aceptarse en la sociedad postsecular.

Tras exponer las cinco concepciones del mundo de la vida, Isabel Gamero propone un análisis de la aplicación de la teoría de la acción comunicativa desde el punto de vista del mundo de la vida a varios debates políticos recientes (independentismo, polémica del *hiyab*...) y destaca cómo el enfoque de Habermas quizá permita resolver algún conflicto político occidental, pero que no parece tan clara su utilidad para la solución de los problemas del resto del mundo. La obra concluye con dos secciones en las que Isabel Gamero vuelve a presentar (ahora desde el punto de vista del mundo de la vida) la antinomia central que anida en la obra de Habermas entre su pretensión de universalidad y su aplicabilidad y recuerda de nuevo la remisión circular entre los dos conceptos que articulan la obra.

En definitiva, *La paradoja de Habermas* es una obra recomendable tanto para aquellos que se inician en el estudio de la extensa y problemática obra de Habermas como para quienes ya están familiarizados con ella y estén interesados en conocer los innumerables debates en los que el filósofo alemán ha participado y las posiciones que mantuvieron sus críticos. *La paradoja de Habermas* presenta, además, una mirada crítica que no se limita a describir un episodio fundamental de la filosofía contemporánea, sino que ofrece al lector una muy fundamentada interpretación global del pensamiento de Habermas y una sugerente valoración de su utilidad como herramienta de intervención político-social.