

clásicos radicales

Jürgen Habermas

*Perfiles
filosófico-
políticos*

taurus



Radicalmente
clásicos

«El primer Habermas
confrontándose a la memoria
de los autores que marcaron
su educación intelectual.»

Fernando Vallespín

Jürgen Habermas

Perfiles filosófico-políticos

Prólogo de Fernando Vallespín
Traducción de Manuel Jiménez Redondo

taurus


SÍGUENOS EN
megustaleer



@megustaleer



@tauruseditorial



@megustaleer

| Penguin
Random House
Grupo Editorial |

En memoria de Theodor W. Adorno

PREFACIO
LOS PENSADORES DE CABECERA DEL JOVEN HABER-
MAS

Fernando Vallespín

Empecemos por aclarar algo al lector. ¿Tiene sentido hacer un prólogo de una obra que ya consta de dos prólogos distintos del propio autor? Uno es de la primera edición de 1971 y el otro corresponde a la ampliación que hizo Habermas en 1980. La contestación está a la vista: tiene sentido precisamente por eso, porque hace falta dar cuenta de la necesidad de su reimpresión después de tanto tiempo. O, por decirlo en términos que cualquiera entiende, el problema al final consiste en saber si esta obra puede merecer la calificación de «clásico», si todavía tiene algo que enseñarnos en estos años de desconcierto intelectual. Sobre todo porque no es uno de los ya bien conocidos tratados que marcan un hito dentro de la evolución teórica habermasiana. Aquí estamos ante otra cosa. Se trata más bien del primer Habermas confrontándose a la memoria de los autores que marcaron su educación intelectual. Desde el reconocimiento, pero, como todo en él, sin ahorrarles una crítica constructiva.

Hay que resaltar otra dimensión también en estas páginas, algo que me parece mucho más interesante: ¿cómo ha afectado el paso del tiempo a este conjunto de autores tan decisivos en un determinado periodo histórico y para la formación de nuestro autor? ¿Quiénes siguen tan vivos como entonces y quiénes se han ido desvaneciendo a lo largo de

las últimas décadas? Fuera de los que ya son clásicos de la filosofía contemporánea, como Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Benjamin, Gadamer, Scholem o Arendt, el resto necesitaría quizá de alguna justificación para que sigamos considerándolos dignos de volver a bucear en ellos. Aunque es obvio que para algunos lectores sea bienvenido el recordar a, digamos, Bloch o Marcuse, el interés será menor respecto de aquellos personajes de impacto casi exclusivo en el ámbito alemán, como Abendroth, Plessner, Löwith o Mitscherlich.

Lo interesante en todo caso no es ya tanto lo que se nos presenta de ellos, cuanto la forma en la que Habermas lo hace, su peculiar lectura. En algunos capítulos porque se fija en alguna obra específica, en otros porque detecta hallazgos que nos desvelan aspectos de la realidad social que de no ser por su mirada probablemente nunca hubieran salido a la luz; o, al menos, no con tanta fuerza. Esto último es lo que Habermas alaba en particular de los pensadores judíos alemanes: que no son «pensadores de un *ordo*», saben leer el presente y la historia a contrapelo, guiándoles «el sentido para los elementos repudiados y arrinconados de la historia que están necesitados de salvación». Algunos de estos son también los que mejor han resistido el paso del tiempo, en particular Benjamin y Arendt —con la excepción, claro está, de los dos grandes filósofos del siglo XX, Heidegger y Wittgenstein—.

De la grandeza de Benjamin tuvo conocimiento sobre todo por la influencia de Adorno, aunque este temprano texto de 1972, que recoge la primera ola de recepción de sus *Schriften*, no podía anticipar de ninguna de las maneras el inmenso impacto que habría de tener en las décadas posteriores. Y, desde luego, el actual «fenómeno Arendt» no es que Habermas no lo pudiera prever, es que seguramente nunca lo hubiera imaginado. Se conocieron en su primer viaje a Estados Unidos en 1967-1968, donde estuvo de profesor visitante en la New School for Social Research, aunque nunca llegaron a trabar amistad. De hecho, antes de

conocerla pensaba que era «una persona tremendamente conservadora pero no por ello menos imponente». Y en ningún momento le cupo la más mínima duda de que «Arendt es un luminoso y muy vivo contraejemplo frente al pertinaz prejuicio de que las mujeres no saben filosofar».[1] A ella le reserva algunas de las más interesantes páginas del libro, porque es bien consciente de cómo la autora de Königsberg trabajó sobre aspectos que enlazan con algunas de sus propias intuiciones teóricas, como «la estructura de una intersubjetividad no mermada», su insistencia en la comunicación y deliberación pública como sustento fundamental de la ciudadanía; o, en la línea de G. H. Mead, en una ética de la comunicación que vincula la razón práctica a la idea de un discurso universal. En esa misma dirección estaba rotando ya la propia obra de Habermas.

Con todo, en ningún momento podemos olvidar que los capítulos de este libro abarcan piezas escritas entre 1953 y 1980; es decir, corresponden al periodo en el que nuestro autor aún no había dado el giro hacia su *Teoría de la acción comunicativa*,[2] el mayor punto de inflexión en toda su obra. El grueso de estas intervenciones se corresponden, además, con el impulsivo e izquierdista Habermas de sus primeras intervenciones públicas y los inicios de su fulgurante carrera académica. Catedrático en Heidelberg con tan solo treinta y dos años gracias a los buenos oficios de Gadamer, da muestras ya de una extraordinaria hiperactividad y, sobre todo, de ese infatigable deseo de abarcarlo todo. Recordemos que no es un filósofo a palo seco, su familiaridad con todas las demás ciencias sociales es asombrosa; es más, de estudiante quiso ser periodista político y de hecho nunca ha dejado de estar presente en el debate público desde entonces. Desde muy joven asumió ya el perfil de eso que hoy llamaríamos un intelectual comprometido. Por esta misma razón es por lo que muchos de estos textos están llenos de vida. Tan importante como la discusión filosófica o de teoría social es su preocupación por acercar el pensamiento al contexto. Y este, en esos momentos, no es otro que la Alemania de posguerra y la Gue-

rra Fría. Aquí entran, por tanto, cuestiones tales como la «superación del pasado» (*Vergangenheitsbewältigung*) nazi y el holocausto, la redemocratización de la República Federal o el papel que haya que atribuir al marxismo después de tornarse en un férreo sistema de dominación política.

Empecemos por esto último. Por aquellos años, Habermas se consideraba «anti-anticomunista», y su proximidad a la Escuela de Frankfurt contribuyó a atribuirle el marchamo de «neomarxista», algo que no casaba exactamente con una personalidad teórica tan inquieta. Sin embargo, visto con perspectiva, esa adscripción inicial al Instituto de Investigación Social de Frankfurt reinstaurado después de la guerra en la ciudad del Meno por Adorno y Horkheimer acabaría siendo beneficioso tanto para nuestro autor como para la propia Escuela. A Habermas le vino bien al principio el imbuirse del prestigio de sus mayores como miembro de su «segunda generación»; y a la inversa, una vez que nuestro autor fue ganando en estatura intelectual, sobre todo a partir de finales de los setenta e inicios de los ochenta, evitó que se perdiera interés por quienes se suponía que estaban detrás de esta lumbrera. La situación, como él mismo nos reconoce en el primero de los prólogos de este volumen, era mucho más matizada. Su relación con la Escuela siempre fue bastante ambivalente. Su entrada en ella como asistente de Adorno entre 1956 y 1959 tuvo un efecto decisivo en el proceso formativo del autor. Y la adoración de Habermas por este personaje —el «hipopótamo», como lo apodaron en el Instituto—, siempre estuvo muy por encima de la que tuviera con Horkheimer —el «mamut»—, quien siempre mantuvo sus reticencias a que fuera contratado en el Instituto. Solo al final de su vida llegó a reconocerle el circunspecto Horkheimer su gran potencial.

Y ya que hablamos de simpatías y antipatías, a ningún lector perspicaz se le escapará el cuidado y el cariño con el que aborda sus reflexiones sobre Adorno o Marcuse, y la distancia con la que habla de Horkheimer. Del primero dijo que junto a él «se estaba en el movimiento del pensamiento»,^[3] y la lectura que Habermas había hecho de Marcuse

la recuerda nuestro autor como una «epifanía»: «era justo lo que yo había estado buscando, Marx y Heidegger»,^[4] eso que alguien denominó «Heidegger-marxismo», tremendo calificativo con el que empitonar a cualquiera, pero que se correspondía bien con las intuiciones intelectuales del primer Habermas. El Marcuse de *Eros y civilización*, con su incorporación de Freud al legado marxista, tampoco dejó de entusiasmarle; ni su prominencia en el entonces imparable movimiento de estudiantes de finales de los sesenta. Vistas desde hoy, algunas de las respuestas a la entrevista que Habermas le hace en este libro son muy ilustrativas sobre el devenir de la Escuela de Frankfurt, pero no dejan de producir a la vez cierta nostalgia por esa candidez de las energías utópicas del momento. Fíjense en esto:

MARCUSE: Bueno, y ¿para qué necesitamos una revolución si no conseguimos un hombre nuevo? Esto es algo que nunca he entendido. ¿Para qué? Con vistas al hombre nuevo, naturalmente.

El enfrentamiento de Habermas con Heidegger, que es casi con lo que comienza el libro, fue, naturalmente, en una única dirección. El viejo filósofo permaneció impassible ante las críticas en su refugio de la Selva Negra. Hay que pensar que quien se dirige al autor de *Ser y tiempo* desde el periódico más prestigioso de Alemania es un chaval de veinticuatro años. El título original era «Pensar con Heidegger contra Heidegger»,^[5] y allí expresa su indignación porque el filósofo hubiera publicado de nuevo su curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, dejando incólumes sus alabanzas de entonces al nacionalsocialismo, cuando habla «de la interna verdad y grandeza de este movimiento (es decir, del encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre moderno)». ¿Significaba eso que seguía manteniéndolo? «¿Por qué publica Heidegger ese curso hoy en 1953 sin añadir reserva alguna?» Y lo que le preocupa es doble, que la nueva generación de estudiantes pudiera volver a caer bajo su influjo, pero también, y esta es una obsesión que no lo abandonará nunca, que Alemania no supiera

hacer frente a su pasado inmediato. Junto con Adorno —y la propia Arendt—, Habermas fue de los más preocupados por la persistencia en la joven República Federal de importantes rastros —filosóficos en este caso— del régimen anterior. El artículo tiene al final un efecto performativo similar al acto de matar al padre; como buen estudiante de filosofía, la admiración de Habermas por la capacidad de Heidegger para el pensamiento es ilimitada, pero le horroriza a la vez su uso instrumental para justificar el nacionalsocialismo. Más adelante abandonará los posicionamientos filosóficos de su época de estudiante y la inquietud heideggeriana parece desvanecerse de su obra inmediata. Pero rebrotará al cabo de los años al ver cómo la impronta heideggeriana se había apoderado de los posmodernos franceses.^[6]

Una última consideración sobre el proyecto general del libro. En los dos prólogos sucesivos del autor, este se pregunta sobre la actual función de la filosofía. Es uno de los temas que le han acompañado a lo largo de los años. En el prólogo de la edición de 1980 lo aclara de nuevo subrayando su puesto como *intérprete* de la racionalidad «vuelto al mundo de la vida»; es decir, «en parte como colaboradora de una teoría de la racionalidad, y en parte como guardadora del lugar [*Platzhalter*] para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas, que todavía no han conseguido imponerse». La filosofía tendría el papel de mediadora entre las esferas del saber especializado y la necesidad de dotar de sentido a la sociedad como un todo. Bajo las condiciones de un proceso de racionalización unilateral marcado por lo cognitivo-instrumental, su rol se contempla ahora al servicio de lo que se ve en peligro. Más adelante lo formulará en términos de la amenaza de la *juridificación*, *monetarización* y *burocratización*, que constituyen la principal fuente de reificación del mundo de la vida y hacen peligrar las instancias encargadas de la reproducción simbólica: la transmisión cultural, la integración social y la socialización. De ahí viene la funcionalidad del pensamiento que hemos heredado, que nos abre caminos para que a través de una más adecuada comprensión del pasado podamos

ilustrarnos sobre los desafíos del presente. Como dice en una entrevista, «no podemos elegir nuestras tradiciones, pero sí podemos decidir cómo las prolongamos. [...] Toda continuidad de la tradición es selectiva, y es justamente dicha selectividad la que hoy debe pasar por el filtro de la crítica».[7] Esto y no otra cosa es lo que hace Habermas en el estudio de los autores que aparecen en el libro que el lector tiene entre sus manos. Luego, como ya hemos visto, la historia acaba haciendo su propia criba. Nunca hay una lectura definitiva.

PRÓLOGO
A LA ÚLTIMA EDICIÓN

1980

He ampliado la edición de 1971 con artículos provenientes en lo esencial de los diez últimos años. Con ello se ha duplicado más o menos la extensión del libro. La ordenación cronológica se hace según la fecha de aparición del primer artículo dedicado a cada uno de los autores. Las cinco reseñas recogidas en el apéndice se ocupan de libros que de una forma u otra iluminan el trasfondo ideológico de la evolución alemana de posguerra.

Las razones que me han llevado a preparar esta edición ampliada no coinciden del todo con las mencionadas en el prólogo a la primera edición. Se trata de trabajos de tipo periodístico por los que siento apego, porque reflejan un entramado de relaciones intelectuales y personales que posee para mí una vital importancia. A los autores que han muerto o a los contemporáneos que, como es totalmente normal en la organización de la ciencia, permanecen anónimos, se les cita a pie de página. Pero sobre los autores que todavía responden, y no como puede responder un texto, se escribe de otra manera. Son destinatarios, puntos de referencia del propio proceso de formación. De todos los autores sobre los que aquí he escrito, he recibido algún estímulo intelectual. De cada uno de ellos podría decir espontáneamente cuál fue en concreto la idea que determinó la dirección de mi propio pensamiento.

Los autores aquí tratados, si prescindimos de Hannah Arendt, que hasta última hora ha sabido mantenerse en la brecha, pertenecen todos a la generación de los padres. Como es natural, a Wittgenstein, a Benjamin y a Alfred Schütz no los conocí ya. Pero los tres retornaron intelectualmente durante los años sesenta al ámbito de la lengua alemana. Y cada uno provocó a su manera una ola de recepción —Benjamin, la más dramática; Wittgenstein, la más persistente—. Heidegger, Jaspers y Gehlen pertenecen al grupo (lo mismo que Plessner) de las figuras influyentes durante mi época de estudiante y que ejercieron sobre mí un influjo a distancia. A Heidegger solo lo vi una vez cuando asistí a un seminario privado en casa de Gadamer. Jaspers me escribió con motivo de un artículo mío en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, con esa mezcla de benevolencia y magisterio que no era del todo atípica en él. Con Gehlen, el espíritu más inquietante, me encontré una vez en casa de Schelsky.

Con los demás me unen relaciones de muy distinto tipo. Ya sea la relación de trato formal y de respeto con los colegas mayores que yo (Löwith, Plessner) o la relación de fascinación ante los espíritus pioneros (Scholem, Hannah Arendt, Bloch), ya sea la complicada relación con mi importante predecesor en la cátedra (Horkheimer) o la agradecida veneración por Adorno y también por Abendroth y Gadamer, que se convirtieron en mis maestros cuando mi época de estudios (con Erich Rothacker y Oskar Becker) ya había pasado, ya sea la cordial y abierta amistad con Alexander Mitscherlich y Herbert Marcuse, o últimamente mi trato amistoso con Leo Löwenthal en el que este me ha hecho partícipe de sus recuerdos.

Quien se haga cargo de estos nombres y perfiles entenderá por qué a los artículos dirigidos *ad personam* les he antepuesto mi temprano estudio, tal vez un poco ingenuo todavía, sobre el idealismo alemán de los filósofos judíos. Yo me vi arrastrado como por un remolino por la incomparable productividad de esta última generación de filósofos alemanes y judíos. Sobre estos emigrantes, entre los que

en cierto modo hay que contar también a Mitscherlich, puede decirse, generalizando, una cosa: no son pensadores de un *ordo*. Como he expuesto en otra parte[8] en todos ellos se adivina un especial sentido para todo aquello que en los procesos de integración social y anímica, para todo aquello que en las victorias históricas y culturales ha quedado tirado por el camino: en el interés de Benjamin por los puntos de ruptura de la continuidad histórica; en la adhesión de Adorno al fragmento como forma de conocimiento; en las pesquisas de Scholem tras las fuerzas renovadoras del subsuelo religioso; en el olfato de Bloch para lo utópico, incluso en los movimientos más triviales; en las esperanzas de Marcuse en la productividad política de los grupos marginales; en el sentido de Plessner para lo excéntrico como posición que caracteriza antropológicamente al hombre; en la pasión de Hannah Arendt por esos raros instantes en que la masa de la que están formadas las instituciones vuelve a hacerse líquida. El sentido para los elementos repudiados y arrinconados de la historia que están necesitados de salvación da alas a un pensamiento crítico con intención práctica. Así la filosofía en estos pensadores no es nada puro ni intangible.

Cuando considero la perspectiva desde la que hace diez años compuse la primera edición de los perfiles filosófico-políticos, constato dos desplazamientos. El primero es la mayor distancia que me separa ahora de la tradición en la que crecí durante mi época de Frankfurt. El segundo desplazamiento afecta a mi visión de la filosofía en su conjunto.

En estos diez años, entre Martin Jay y David Held,[9] por decirlo de alguna manera, ha surgido una amplia literatura sobre lo que en los países anglosajones se viene denominando *critical theory*. Cuando leo tales trabajos, me ejercito en una mirada objetivante y extrañante que cae de repente sobre cosas de las que hasta el momento solo había sido consciente de forma intuitiva. Me entero de detalles que nunca hubiera podido sospechar. Además, en el entorno más próximo se han hecho análisis agudos que de pronto arrojan luz sobre mis propias dependencias intelectuales,

por ejemplo, sobre mis relaciones con Adorno —me refiero a los trabajos de Albrecht Wellmer, Axel Honneth y Michael Theunissen—. [10] Esto explica por qué ahora, como puede verse en mi discurso sobre Marcuse, o en mi informe sobre Horkheimer y la *Zeitschrift für Sozialforschung*, mi relación con la tradición frankfurtiana es analítica y por qué puedo entender mis propias intenciones como una vuelta al periodo de formación de la teoría crítica. La *Dialéctica de la Ilustración* ha venido distorsionando durante mucho tiempo la visión que se tenía de ese periodo de nacimiento. [11]

Hay otro cambio de perspectiva que todavía no tiene expresión en este libro. En la introducción de 1971 abogaba por una teoría de la ciencia con intención práctica. Mi interés se centraba entonces en la conexión interna de la «lógica de la investigación con la lógica de las comunicaciones formadoras de la voluntad colectiva». Hoy pondría los acentos de otra manera. Por un lado, atribuyo a la filosofía, dentro de las ciencias mismas, sobre todo en relación con las ciencias reconstructivas que esclarecen los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento intersubjetivo, *un papel más activo*: en parte como colaboradora en una teoría de la racionalidad, y en parte como guardadora del lugar para teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas, que todavía no han podido imponerse. Por otro lado, a las funciones de ilustración que competen a la filosofía ya no las reduciría al papel de una mediación tan solo entre *la ciencia* y la práctica de la vida. El problema que ha aflorado con toda claridad ante la conciencia en el curso de los años setenta y que el neoconservadurismo parece tener prisa en ocultar con su retórica es más bien el siguiente: el de cómo abrir las esferas del saber especializadas en cada caso desde *una* pretensión abstracta de validez, el de cómo abrir las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, encapsuladas como culturas de expertos, y de cómo reconectarlas, sin que quede vulnerado por ello su frágil sentido propio, con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida, de forma que los distintos y separados momentos de la razón puedan