

EL FUNDAMENTO PRAGMÁTICO DEL LIBERALISMO POLÍTICO EN JÜRGEN HABERMAS

THE PRAGMATIC FOUNDATION OF JÜRGEN HABERMAS'S LIBERALISM

JUAN CAMILO GRISALES GIRALDO

Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia

<https://orcid.org/0009-0005-6811-5327>

juancamilo.grisales@utp.edu.co

Recibido: 16/07/2023

Aceptado: 31/08/2023

Resumen

Al momento de analizar la propuesta del *liberalismo* político desde Jürgen Habermas en los textos *Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal* (2004) y *Debate sobre el liberalismo político* (1998) es importante considerar la construcción del mundo de la vida a partir de la *Teoría de la Acción Comunicativa II* (1987). Esto con un propósito específico: mostrar cómo surge el acuerdo en la intersubjetividad con base en unos fundamentos normativos tematizados lingüísticamente. Sin embargo, para llegar a esta deducción, se requiere ir a la fuente principal: la fundamentación pragmática del mundo de la vida con los autores Austin, J. (1990) y Searle, J. (1990). Así pues, en el presente artículo se pretende relacionar el fundamento pragmático con el liberalismo político desde el autor alemán. Para dicho propósito, se iniciará con el contractualismo de Locke para observar que en el desarrollo de Habermas sobre el liberalismo político hay una inmersión del contractualismo clásico para luego proponer el acuerdo dentro de la comunicación.

Palabras clave: *Liberalismo, pragmática, mundo de la vida.*

Abstract

When analyzing the proposal of political liberalism from Jürgen Habermas in the texts *Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal* (2004) and *Debate sobre el liberalismo político* (1998) it is important to consider the construction of the lifeworld from the *Theory of Communicative Action II* (1987). This with a specific purpose: to show how agreement arises in intersubjectivity based on linguistically themed normative foundations. However, to arrive at this deduction, it is necessary to go to the main source: the pragmatic foundation of the lifeworld with the authors Austin, J. (1990) and Searle, J. (1990). Thus, in this article we intend to relate the pragmatic foundation with political liberalism from the German author. For this purpose, it will start with Locke's contractualism to observe that in the development of Habermas on political liberalism

there is an immersion of classical contractualism to later propose the agreement within communication.

Keywords: *Liberalism, pragmatic, lifeworld.*

1. Introducción

En la filosofía del lenguaje en sentido pragmático pueden encontrarse diferentes posturas que no son necesariamente unificadas. Sin embargo, en este presente escrito se toma de referencia a los autores Austin, J. (1990) y Searle, J. (1990) para mirar cómo el sujeto en tanto ser dotado de lenguaje ‘hace algo’ con la palabra. De allí que Austin utilice la palabra ‘realizativo’ para referirse a la función de la intersubjetividad. Esto lleva a comprender que decir algo implica hacer algo (práctico) con el lenguaje. Adicional a esta postura de Austin, el autor Searle fundamenta esta teoría pragmática mencionando que existen conceptos generales del lenguaje que requieren de descripciones filosóficas con el fin de funcionar como sistemas de referencia en el marco de la intersubjetividad. Estos dos autores serán necesarios para comprender la acción comunicativa que propone Habermas y que lo estructura con el mundo de la vida. De tal manera que en el mundo de la vida se concentran los códigos objetivos que dirigen el diálogo de manera regulada. Lo que posibilitará la comprensión del liberalismo político desde Habermas a partir de la pragmática lingüística. Mostrando que, si bien en este desarrollo habermasiano hay una influencia del contractualismo clásico de Locke, se evidencia la distinción en la postura del autor alemán con la pragmática lingüística. Así pues, será necesario relacionar esta cuestión con las concepciones morales que hacen parte de los procesos democráticos.

Para tal empresa, se utilizará el texto *las bases morales prepolíticas del Estado Liberal* (2004) y *el debate sobre el Liberalismo Político* de Jürgen Habermas y John Rawls (2000). En adición, se observará la postura contraria de esta concepción procedente de los autores Víctor, J. (2021) en su texto *a critique of communicative action in Jurgen Habermas’ philosophy* y Chantal Mouffe (1999) con el texto *Retorno de lo Político*. En ambos autores, se podrá analizar la preocupación por el multiculturalismo y los problemas de la sociedad contemporánea en tanto desigualdades sociales. De igual modo, el alejamiento de Habermas a la esencia misma de lo político: las tensiones entre los opositores.

2. Inicios del liberalismo

Antes de abordar la perspectiva liberal del siglo XX desde la posición habermasiana, se parte de las bases del liberalismo en siglos precedentes. Para autores como el norteamericano Rawls, J. (2018) en su texto *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, el surgimiento del liberalismo data en los siglos XVI y XVII, con ubicación histórica en la Reforma¹ y algunas guerras de carácter religioso. Según Rawls, J. (2018), estos acontecimientos produjeron

(...) la aceptación (a regañadientes, en un primer momento) del principio de la tolerancia y la libertad de conciencia; la domesticación paulatina del poder regio a partir del ascenso de las clases medias y de la instauración de regímenes

¹ Rawls, J. (2018) menciona la Reforma porque en ella se llevó a cabo una serie de acontecimientos en el siglo XVI que tuvieron un trasfondo político y cambios sociales principalmente en Alemania. Siendo Lutero, como bien lo menciona el autor González, J. (2003), “el resultado de los «sueños frustrados» de generaciones anteriores” (p. 7).

constitucionales de monarquía limitada, y la integración de las clases trabajadoras en el ámbito de la democracia y el gobierno de la mayoría. (p. 39)

Podría decirse que Locke es un precursor indispensable del contenido intelectual del liberalismo. Sin embargo, como bien lo señala el autor italiano Sartori, G. (2007) el calificativo de ‘liberal’ es un anacronismo en el contexto histórico de Locke y Montesquieu, puesto que dicho término comienza a ser utilizado a principios del siglo XIX en España y diez años más tarde en Francia con el término ‘liberaux’. Igualmente, el autor menciona que “la sustantivación liberalismo es aún más tardía” (p. 192).

En ese sentido histórico del término, surge la pregunta del por qué se le cataloga a Locke como el instaurador principal del liberalismo. Podría decirse que la convergencia entre los autores que han mantenido vigente este concepto dentro de la filosofía política² es el derecho natural de los individuos para caracterizarse como libres e iguales. Evidentemente, esa perspectiva del derecho natural del hombre en el Estado puede entenderse, de forma más precisa, en la propuesta contractual de Locke cuando relaciona el estado de naturaleza con un estado en el que el hombre goza de libertad y promueve su propia voluntad.

Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás. (§4, p. 10)

Con este párrafo, Locke refleja los problemas de ideologías que fueron temas centrales en los siglos XVI y XVII. De tal manera que cada individuo de la sociedad, al ser parte del estado de naturaleza, puede utilizar dicha libertad para orientarse en sus intereses particulares. Sin embargo, es de entender que Locke no limita su planteamiento del estado de la naturaleza en este párrafo, sino que procederá a solucionar el problema del orden civil. Si bien, la definición del estado de naturaleza en Locke es la posibilidad de regirse por la voluntad propia, hay unos ‘límites de la ley de la naturaleza’ que impiden la destrucción tanto de sí mismo como del otro. De allí que, como lo plantea el autor Forster, G. (2007), el liberalismo “nació cuando los miembros de las sociedades occidentales [members of western societies] aprendieron gradualmente (...) a domar sus violentos fanatismos religiosos y coexistir como miembros de comunidades políticas compartidas³” (p. 18). Hasta este punto, las características del contractualismo clásico (que, en últimas, son las bases de un Estado Liberal) consisten en las libertades del hombre (subjetividad) y las garantías para la conservación de la integridad (legalidad y legitimidad). En palabras de Locke:

Mas aunque éste sea un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia. Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación. (§6, p. 12)

² Es común encontrar en los autores (incluso desde la antigüedad griega) un interés por cuestionar cómo el hombre vive en sociedad y bajo que condiciones morales para que se mantenga un equilibrio necesario o, en palabras de Habermas, el acuerdo. Claramente, este interés hace parte de las consideraciones del liberalismo, pues al pensar la naturaleza del hombre libre y la puesta en escena de sus deseos implica concretar la normatividad para que los deseos no afecten la preservación del otro. De ahí que Aristóteles en el libro y capítulo primero de la *Política* proponga la definición del hombre como animal político que, a partir de la palabra, tiene la posibilidad de expresar lo justo y lo injusto. (Cf. Aristóteles, *Política*, I, I, 1253a)

³ Texto originalmente en inglés y la traducción es propia.

Como trasfondo de la sociedad está el acuerdo entre los integrantes que, en términos generales, es la aplicación de una “ley de naturaleza” (§6, p. 12) que preserva la integridad, pero con determinadas excepciones. Una de las excepciones es que Locke hace énfasis en la preservación individual, pues dice lo siguiente: “cada uno se ve obligado (...) a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello (...)” (§6, p. 13). Otra excepción es que el hombre tiene el derecho de castigar a quienes violan la ley; un aspecto que se contrapone a la propuesta platónica de la justicia⁴. Sin embargo, como lo menciona Rawls, J. (2018) en su interpretación de Locke, las acciones humanas se rigen bajo la ley natural, esto es, una ley que tiene tradición iusnaturalista basada en los poderes naturales de raciocinio que Dios permitió en el orden de la naturaleza. Con tal parecer, el sistema legal es un sistema iusnaturalista con un propósito fundamental: la regulación de la libertad. De ahí que nuevamente Rawls, J. (2018) clarifique la función de la ley natural. Esta “es normativa y rectora: es una ley que guía a personas libres y racionales por el propio bien de éstas” (p. 156). Así pues, teniendo en cuenta que los hombres se sitúan en un estado de naturaleza con fines de preservación, la libertad de acción pasa a determinarse por la seguridad del poder político. Lo que implica la necesidad de volver al principio del *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* en donde Locke define lo que entiende por poder político y cuál es su importancia en la sociedad.

Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público. (§3, p. 13)

Este párrafo es fundamental para comprender lo que mencionará más adelante y que ya se citó en este escrito: la aclaración de que el estado de naturaleza no es una licencia para violentar ninguna integridad. Podría decirse que, *grosso modo*, lo que se ha mencionado hasta el momento son las bases del liberalismo a partir de la teoría contractual de Locke, el cual fue indispensable para la disminución de la violencia religiosa y el desacuerdo moral de la época. Ahora bien, ¿cómo se traslada ese ‘liberalismo clásico’ al siglo XX? Para responder esta cuestión, se delimitarán los dos siguientes capítulos en la propuesta de Habermas de estructuración sistemática de la sociedad (mundo de la vida) con base en la pragmática lingüística⁵ y que es un aporte importante a su perspectiva liberal.

3. Pragmatismo en el mundo de la vida

Al momento de analizar al liberalismo desde la perspectiva de Habermas debatida con la postura de Rawls, es necesario relacionarlo con un concepto que es relevante en el corpus habermasiano: el mundo de la vida a partir de la racionalidad comunicativa. Sin embargo, hablar de un mundo de la vida como horizonte de sentido (Habermas, 1987, p. 171) muestra que tal horizonte es posible en tanto que está presente una teoría de la pragmática lingüística. Esto quiere decir que la explicación de Habermas sobre la

⁴ La vigencia de Platón es inminente dentro de gran variedad de temáticas; una de ellas es el aporte a las consideraciones sobre la teoría de la justicia. Sin embargo, en este sentido se toma la discusión que Sócrates inicia en el libro primero de la *República* con Polemarco, heredero del argumento de Céfalo. El pasaje 331e cuando Polemarco propone que “lo justo es devolver a cada uno lo que es debido”. Con esta referencia, podría sustentarse el pasaje 375d Sócrates le hace caer en cuenta a Hipias que cometer una justicia es mejor voluntariamente, pero porque, con una mirada más profunda, aquel que sabe de la justicia no haría el mal. De ahí que sea errado considerar que devolver una injusticia es justificable desde esta perspectiva.

⁵ Para analizar la perspectiva pragmática del liberalismo político se tomarán dos autores de base: Austin, J. (1990) y Searle, J. (1990)

instrumentalización⁶ de las relaciones sociales tiene un contenido normativo; a diferencia de Marx, Weber y Lukács (Ortega, C. 2019, p. 159). En principio, podría mencionarse que el interés de Habermas apunta a un desarrollo diferente de la teoría de la sociedad de los autores mencionados y, con ello, estructurar al mundo de la vida con un andamiaje normativo. *Grosso modo*, para Habermas existe la relación ineludible de actor-mundo, siendo el actor un sujeto que cumple una acción a partir del lenguaje; dando a entender, posteriormente, que dicho lenguaje está emparentado con tres esferas formales.

Analizando los modos de empleo del lenguaje puede aclararse qué significa que un hablante, al ejecutar uno de los actos de habla estándar, entable una relación pragmática

- con algo en el mundo objetivo (como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); o
- con algo en el mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas) o;
- con algo en el mundo subjetivo (como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público), relación en la que los referentes del acto de habla aparecen al hablante como algo objetivo, como algo normativo o como algo subjetivo. (Habermas, J. 1987, p. 171)

Con estas tres descripciones, el mundo de la vida tiene un contenido pragmático que posibilita el desarrollo de los dos mundos externos al sujeto. Es decir, Habermas propone una intersubjetividad que se desenvuelve lingüística y normativamente sin caer en una metateoría. Así pues, este andamiaje del mundo de la vida tiene un objetivo: “la colonización del mundo de la vida por parte de la razón funcionalista propia de los subsistemas económico y político” (Ortega, C. 2019, p. 159). Esta colonización del mundo de la vida cuenta con un objetivo particular, pues se basa en una crítica social el cual intenta sostener la posición de un observador y emitir juicios en relación con el funcionamiento de la sociedad.

Es por ese motivo que Habermas, en simultáneo con la elaboración de la *Teoría de la Acción Comunicativa II (1987)*, propone una fundamentación moral del mundo de la vida. “Hablo de «fundamentación moral», en primer lugar, descriptivamente con relación a la rudimentaria práctica de fundamentación que tiene su lugar en las interacciones cotidianas del mundo de la vida” (Habermas, J. 2000, p. 29). Lo que el autor llama como ‘interacciones cotidianas’ es la relación de dos sujetos con el lenguaje y que tematizan contenidos que están en el mundo social, mundo objetivo y mundo subjetivo. Sin embargo, los contenidos morales están en un plano mayor al de los códigos normativos del mundo social, pues, al pertenecer a la construcción cultural, está lejos de ser universalizable. De allí se desprende que la razón funcionalista, para Habermas, se rige partiendo de la fundamentación moral de las interacciones. Por tanto, los contenidos morales funcionan como resoluciones consensuales de conflictos.

Cuando dirigimos nuestra atención a las disputas morales, tenemos que incluir las reacciones emocionales en la clase de las expresiones morales. Ya el concepto central de obligación se refiere no sólo al contenido de los mandamientos morales, sino al carácter peculiar de la validez del deber que se refleja también en el sentimiento de estar obligado. La expresión de las tomas de postura críticas y autocríticas frente a la transgresión se manifiesta como tomas de postura en el terreno de los sentimientos: desde el punto de vista de la tercera persona como

⁶ Para profundizar sobre la instrumentalización en la sociedad puede leerse el texto Conocimiento e Interés de Jürgen Habermas. El autor menciona que “el camino del progreso técnico -científico está marcado por las innovaciones que hacen épocas y reproducen paso a paso a nivel de máquinas el campo donde se ejerce la actividad instrumental” (Habermas, J. 1976, P. 89). La selección de esta cita se hace en la traducción del alemán al francés titulado *Connaissance et intérêt (1976)*.

asco, indignación y desprecio; desde el punto de vista del afectado frente a una segunda persona, como sentimiento de ofensa o como resentimiento; y desde la perspectiva de la primera persona como vergüenza y culpa. Ante éstos, la admiración, la lealtad, el agradecimiento, etc., representan las reacciones emotivas afirmativas. Para que esta postura tenga claridad, es importante traer a colación el fundamento pragmático de la intersubjetividad. (Habermas, J. 2000, p. 30)

La sola mención de una moral que permite las ‘tomas de postura críticas’ refleja una influencia sumamente amplia de la filosofía del lenguaje en sentido pragmático. Antes de entrar a clarificar en qué consiste el fundamento pragmático, es importante mostrar que en la cita anterior se concentra gran parte de la construcción moral de Habermas que se opone a los desconciertos que producen los subsistemas de la política y la economía. Pues estos, ante la aparición de conflictos, “no apelan a un desempeño discursivo de pretensiones de validez, sino que «desconectan la coordinación de la acción de la formación lingüística de consensos»” (Ortega, C. 2019, p.160). Es decir, el *telos* de la racionalidad comunicativa se desvanece en el sentido de que ya no es un entendimiento (*Verständigung*) orientado a la comprensión (*verstehen*) en relación con los principios. Puesto que, para Habermas, “Juzgamos las acciones y los propósitos como «buenos» o como «malos»” (Habermas, J. 2000, p. 30). Acción que no podría realizarse si se opera bajo las riendas del dinero y el poder (los subsistemas). De modo que “en cada acción orientada hacia el entendimiento se activan y hacen accesibles los ideales relacionados con la comunidad de habla” (Fleitas, M, 2019, p. 109). Con esto referido por el comentarista y los calificativos de ‘bueno’ y ‘malo’ que se observaron en la cita de Habermas, se puede pasar al desarrollo de la pragmática lingüística de Searle J. (1990) y Austin, J. (1990).

Empezando con la filosofía del lenguaje en sentido pragmático, se podría decir que el autor que más se ajusta a la teoría habermasiana de la acción es Austin, J. (1990), puesto que su concepción de la pragmática lingüística se orienta al ‘hacer algo con las palabras’. Sin embargo, para el autor, la palabra realizativo implica cumplir una función pragmática con el lenguaje que no necesariamente se califica como verdadero o falso.

En la primera conferencia caracterizamos la expresión realizativa, en forma preliminar, como aquella expresión lingüística que no consiste, o no consiste meramente, en decir algo, sino en hacer algo, y que no es un informe, verdadero o falso, acerca de algo. (Austin, 1990, Conferencia III, p. 66)

Como primer acercamiento a la pragmática, queda claro que el decir algo viene ligado a una acción. De tal modo que se retorna a la postura aristotélica del libro X de la *Ética a Nicómaco* cuando propone que “tratándose de sentimientos y de acciones, las palabras no inspiran tanta confianza como los hechos” (*EN*, X, I, 1172b). En una mirada general, pareciera que hay una dicotomía entre la palabra y la acción, teniendo la palabra un mero sentido de forma, más no de contenido práctico. Sin embargo, Aristóteles va a mencionar, líneas posteriores, que “los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos” (*EN*, X, I, 1172b).

En esta misma vía, el desarrollo de la acción comunicativa de Habermas intenta mostrar los contenidos que hacen parte de una universalización conductora de la acción. Siendo esta fundamentación de las acciones aquello que permite la práctica intersubjetiva. En palabras más sucintas, Habermas dice lo siguiente en la *Lógica de las Ciencias Sociales* (1985) “comprender lo que se dice implica participación y no mera observación” (p. 35). La participación responde a una condición de intencionalidad en las acciones de los sujetos. Cuando el sujeto se enfrenta a una situación de acción que implica un contenido normativo, está desplegando la cultura, la sociedad y la personalidad. Igualmente, la coordinación de la acción es posible gracias a la recepción de Habermas y Karl Oto Apel de la pragmática trascendental que, en últimas, está en el

marco trascendental kantiano. En ese sentido, las implicaciones de realizar algo tiene, de fondo, un andamiaje normativo y conceptual que posibilita el equilibrio de las interacciones.

Habermas quiere significar que todo acto de habla contiene una “fuerza ilocucionaria”, de suerte tal que con la emisión lingüística el agente realiza al mismo tiempo una determinada acción. El *status* realizativo sólo puede ser aprendido en la medida en que, entablando una relación interpersonal, el oyente admite o rechaza las pretensiones de validez asociadas a los actos de habla del hablante. (Ortega, C. 2019, p. 165)

Es necesario aclarar que la palabra ‘realizativo’ se fundamenta de la filosofía del lenguaje en sentido pragmático de Searle, J. (1990). Pues, el hecho de realizar algo a través del lenguaje gira en torno a la generalidad descriptiva de conceptos ordenadores de los impulsos naturales.

La filosofía del lenguaje es el intento de proporcionar descripciones filosóficamente iluminadoras de ciertas características generales del lenguaje, tales como la referencia, la verdad, el significado y la necesidad, y solamente se preocupa de pasada de elementos particulares de un lenguaje particular; sin embargo, su método de investigación, empírico y racional, más que *a priori* y especulativo, obligará naturalmente a prestar atención estricta a los hechos de los lenguajes naturales efectivos (Searle, J. 1990. P. 14)

Podría entenderse que tales descripciones son producto de una tradición religiosa que instaura una legitimación contribuyente con el derecho positivo. Pero es importante aclarar que el autor alemán, como bien lo menciona el comentarista González, D. (2010), hace una revisión de los posibles aportes de la religión en lo que podría llamarse como vida moral. Sin embargo, esta cuestión se desvía del objetivo que este escrito se propone: mostrar cómo la herramienta que aportó la pragmática lingüística del siglo XX se refleja en el liberalismo político habermasiano con un gran fundamento en el terreno normativo. De allí que plantee en su texto sobre *las bases morales del Estado Liberal (2004)* que su especificación sobre un Estado Liberal es a partir de una “justificación o legitimación no religiosa, sino postmetafísica” (p. 75). Con lo anterior y la cita de Searle se puede mirar cómo opera el fundamento pragmático en el liberalismo.

4. Pragmatismo en el liberalismo

Como bien se veía con Locke, el hombre cuenta con una voluntad privilegiada en el estado de naturaleza, pero esa libertad debe procurar la preservación tanto de sí mismo como de los demás hombres. Esa aspiración armónica de la sociedad es posible, en palabras de Locke, gracias al poder político que instaura leyes y a los contenidos de carácter moral⁷. Trasladando esa posición al siglo XX, se encuentra que Habermas propone un mundo subjetivo que permite, igualmente, un acceso privilegiado, pero la intersubjetividad es posible cuando el mundo subjetivo se enfrenta al mundo objetivo y mundo social. Sin embargo, esta relación se produce lingüísticamente. De allí que se habla de una pragmática en el liberalismo habermasiano porque el énfasis del autor con la acción comunicativa es la de instaurar un panorama de la intersubjetividad a partir del lenguaje que implica, de fondo, una pragmática universal. La fundamentación pragmático-universal de la intersubjetividad enmarca un andamiaje moral que está inmerso en la comunicación y tiene como fin el acuerdo. De ahí que cuando el autor da la definición de la acción comunicativa plantea que

⁷ Cf. Locke (1979) *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción y notas por Carlos Mellizo. Tecnos. §6, p. 12

(...) se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación solo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes. (Habermas, 1987, p. 171)

Sin embargo, en los procesos comunicativos que tienden al acuerdo opera el mundo social, pues dentro de este mundo se ubican las regulaciones que hacen posible la convivencia. En términos generales, esta visión de Habermas se instaura en que, si bien el sujeto tiene una personalidad construida empíricamente, la forma en que se genera el acuerdo está en el sistema de referencia que ofrece el mundo social o sistema de normatividad. Así pues, como Habermas lo clarificará, “hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción” (p. 171). En ese sentido, pensar la subjetividad con un tinte puramente trascendental contradice la propuesta de Habermas que considera al sujeto con facultades lingüísticas ineludibles y constituye el concepto de sociedad. Como bien lo señala el autor Requejo, F. (1991) “Habermas pone el acento en la ineludible dimensión política y lingüística de la subjetividad – motivo tradicional de la reflexión política desde Aristóteles – (...)” (p. 54). Con esto, podría decirse que la racionalidad comunicativa es producto de la naturaleza misma del sujeto que lo convierte en un ser político. Por lo que esta configuración implica volver a un estado de naturaleza, pero, posteriormente, con unas responsabilidades intersubjetivas a partir de principios universales en la práctica comunicativa. Lo que denota un desarraigo de la postura de Habermas frente a las sociedades liberales modernas con las “estructuras universalistas del yo” (Ortega, C. 2018, p. 31). Con tal parecer, Habermas tiene un objetivo fundamental al proponer, implícita o explícitamente, una pragmática en el liberalismo político. Como lo plantea nuevamente el autor Requejo, F. (1991) este es el de

(...) superar de una vez el paradigma individualista del utilitarismo liberal que se corresponde con una perspectiva *monológica* que arranca del cartesianismo. Naturalmente, con esta actitud defiende que del rechazo de buena parte del pensamiento contemporáneo a vincular la rectitud a la verdad no debe seguirse el abandono de las cuestiones prácticas del ámbito de la racionalidad. (p. 54)

Con esta gran clarificación de la relación entre racionalidad comunicativa y el desarrollo liberal de Habermas se puede precisar el por qué hay una inmersión de la moral en esta relación. El autor estará de acuerdo en que la condición de un miembro social es cumplir las normas instauradas universalmente y que posibilita la comunicación orientada al entendimiento (acuerdo). Como va a mencionar en la obra *La inclusión del otro* (2000) la moral cumple el papel de coordinación de la acción (*Handlungskoordinerende*).

Toda moral resuelve, visto desde un punto de vista funcional, problemas de coordinación de la acción (*Handlungskoordinerende*⁸) entre seres que interactúan socialmente. Los sentimientos morales regulan el cumplimiento de las normas básicas. Vergüenza y culpa distinguen a una primera persona que, como Tugendhat dice, ha fracasado como «miembro cooperativo» o como «buen socio en la sociedad». (p. 45)

Queda claro, entonces, que al momento de producirse estos sentimientos morales hay una ruptura del acuerdo y surgen las diferentes pretensiones de validez con un propósito: buscar el argumento que está bajo el sistema de referencia del mundo de la vida. En palabras más sucintas, para Habermas la fundamentación moral es “la rudimentaria

⁸ Este término es fundamental dentro de todo el corpus habermasiano. Principalmente, el término que constantemente utiliza para ‘acción’ es el sustantivo alemán ‘Handlung’; de ahí que la palabra ‘Handlungskoordinerende’ sea un compuesto con este término. Se resalta en especial este término porque en sus diferentes traducciones etimológicas significa una acción orientada a un proceso que tiende a un acuerdo a partir de fundamentos legítimos y legales. Para su traducción más específica como ‘audiencia judicial’, véase la siguiente dirección: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Handlung>

práctica de fundamentación que tiene su lugar en las interacciones cotidianas del mundo de la vida” (Habermas, 2000, p. 30). Lo que para Locke era la ley natural, para Habermas es una coordinación de la acción a partir de la fundamentación moral o, con más precisión, la racionalidad comunicativa.

En ese sentido y adentrando la discusión al liberalismo, la definición que más se adecúa es la de Rawls, J. (2018) cuando menciona que el liberalismo político precisa en la función racional de los individuos frente a la ley, pero además la validez del juicio que cada sujeto tiene en su condición.

Aunque el liberalismo político (del que la justicia como equidad es un ejemplo) no niega ni cuestiona la importancia de la religión y la tradición, sí insiste en que los requisitos y las obligaciones de índole política que impone la ley deben responder a la razón y el juicio de los ciudadanos. (p. 42)

Podría pensarse que entre Habermas y Rawls hay un debate absoluto sobre el liberalismo político. Sin embargo, la crítica de Habermas a Rawls radica en el desacuerdo con la posición original y el velo de ignorancia propuesto por el norteamericano⁹. Por lo que, en este caso puntual, ambos autores están en un punto de convergencia si se observa más allá de las críticas expuestas en el *Debate sobre el liberalismo político*. En la cita posterior de Habermas (2004) se verá más evidente esta conexión entre ambas perspectivas.

El liberalismo político (...) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se mueve en la tradición del derecho racional, que renuncia a las fuertes presuposiciones tanto cosmológicas como relativas a la historia de la salvación, que caracterizaban a las doctrinas clásica y religiosas del derecho natural. (p. 76)

En esta definición del liberalismo político se pueden encontrar diferentes elementos que concuerdan con la pragmática lingüística. De allí que su aplicación surja, en primer lugar, dentro del mundo de la vida cotidiano con la orientación de la racionalidad comunicativa. Posibilitando que pueda pensarse una definición de la moral y el derecho desarraigado de la cosmovisión teológico-cristiana y escolástica. Por lo tanto, la postura habermasiana acerca del liberalismo refleja, en gran medida, el esfuerzo e interés kantiano por situar la razón como creadora de principios producto de la época de ilustración. Si bien, como lo menciona el autor Martínez, D. (2022) “La razón comunicativa se basa en una noción pragmática y social de justificación, mientras que Kant la propone como una necesidad lógica o metafísica” (p. 115), la teoría kantiana es, a su vez, una fundamentación moral que constituye la razón práctica en su deslinde con la tradición moral que se ha sostenido siglos atrás. La cuestión es que la acción comunicativa es una reinterpretación de la razón práctica kantiana, lo que implica que para Habermas esa razón práctica es racionalidad comunicativa, y es la base de su postura frente al liberalismo político. Teniendo esto presente, el autor muestra que el discurso como herramienta de cooperación.

Bajo los presupuestos comunicativos de un discurso inclusivo y libre de coerción entre participantes libres e iguales todos se ven llevados a situarse en la perspectiva de todos los demás y con ello en su autocomprensión y en su comprensión del mundo. A partir de esta restricción de perspectivas se construye la perspectiva ideal ampliada de un nosotros desde la que colectivamente todos

⁹ Autores como William, J. y Barria, N. (2022) muestran que el norteamericano Rawls, a partir de la Teoría de la Justicia, transforma la perspectiva clásica del contractualismo. Siendo este concepto la posibilidad de que exista un proceso equitativo y se apliquen principios igualmente justos. De allí que sea fundamental considerar la posición original como un cambio de la libertad por la cooperación social (p. 8). En ese sentido, el velo de ignorancia es lo que imposibilita esa teoría de la justicia en tanto que se olvidan los bienestar de la cooperación social y se intenta disponerle de una ventaja a la clase social más favorecida. Cf. Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica

pueden probar si quieren convertir una norma en discusión en base de su praxis. (Habermas, Rawls, J. 1998, p. 53)

Esta postura habermasiana, situado en el contexto europeo del siglo XX y con un gran fuerte pragmático, ha recibido diferentes descritos sobre todo por la incapacidad de funcionar dicha teoría discursiva de la opinión en el multiculturalismo. Incluso algunos autores han llevado tal crítica hacia nombres propios de problemáticas sociales contemporáneas. Tal es el caso del autor Víctor, J. (2021) en su texto *a critique of communicative action in Jürgen Habermas' philosophy*

La teoría de la acción comunicativa y la teoría política de Habermas tienen una explicación pragmática. El trabajo de Habermas no ha sido capaz de abordar la inseguridad global, el terror y el terrorismo. El mundo global de hoy enfrenta los desafíos del fundamentalismo islámico y el problema del capitalismo y el racismo en Estados Unidos. El fundamentalismo es la exigencia de una estricta adhesión a las doctrinas teológicas ortodoxas, generalmente entendidas como fundamentalismo islámico, fundamentalista modernista o fundamentalismo cristiano¹⁰. (p. 130)

¿Cómo pensar, entonces, una teoría del consenso ético-discursivo en una sociedad que, como bien lo menciona el autor, tiene unos inmensos desafíos con el multiculturalismo? Se complejiza la aplicación de la pragmática lingüística, sobre todo, en la democracia; pues en la sociedad de los intereses políticos, las tensiones se sobrepone al consenso. Es decir, la política, a lo largo de la historia de la humanidad, ha funcionado gracias a la actividad estratégica de los partidos. Por esta misma vía crítica frente a la ética discursiva ligada al consenso, está la autora Chantal Mouffe (1999) en diferentes apartados de su texto *el Retorno de lo Político*.

El interés por autores como Rawls o Habermas se inscribe en ese movimiento, de la misma manera que el entusiasmo por ciertas formas de filosofía del derecho y de filosofía moral de inspiración kantiana (...) En esas actitudes, el pensamiento político de inspiración liberal-democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político. Pues de lo que aquí se trata es precisamente de lo político y de la posibilidad de erradicar el antagonismo. En la medida en que esté dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es profundamente incapaz de aprehender el papel político y el papel constitutivo del antagonismo (es decir, la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una exclusión originaria). (p. 12)

La crítica que hace la autora tiene un acierto; la debilidad del consenso racional en lo político, porque rompe con la naturaleza de lo político: el antagonismo. El fin de este consenso radica en la regulación de las pasiones naturales frente a una oposición, en este caso, política. Sin embargo, Chantal Mouffe (1999) continúa con la línea necesaria de las tensiones entre los opositores; evidentemente sin romper la barrera moral de destruir en su integridad al otro. De allí que la argumentación sea la herramienta para moverse en el marco de dicho antagonismo, e igualmente los principios de justicia para realizar una actividad argumentativa acorde a la discusión política. Por lo que la crítica anterior tiene sentido en la medida que Habermas y Rawls, en efecto, promueven un tipo de consenso de talante racional al cual todas las personas de una comunidad deben aspirar; intentando erradicar la esencia de lo político. No obstante, dentro de la política sí se debería tener establecido un sistema de referencia que priorice la práctica del bien sin la necesidad de romper con la naturaleza estratégica de lo político.

Se trata de un espacio cuya formación es expresión de las relaciones de poder, y éstas pueden dar lugar a configuraciones interiores muy distintas. Esto depende del tipo de interpretación dominante de los principios de legitimidad y de la forma de hegemonía que así se instaure. Pasar por alto esta lucha por la hegemonía imaginando que sería posible establecer un consenso resultante del

¹⁰ Texto originalmente en inglés y la traducción es propia.

ejercicio de la «razón pública libre» (Rawls) o de una «situación ideal de la palabra» (Habermas), es eliminar el lugar del adversario y excluir la cuestión propiamente política, la del antagonismo y el poder. (p. 24)

Es de resaltar, sin embargo, que las posturas de Rawls y Habermas apuntan a un objetivo específico: la necesidad de un concepto de bien o de justicia para el desarrollo de la democracia. Cabe mencionar que no podría tomarse la teoría habermasiana únicamente como ‘situación ideal de palabra’ puesto que, como se observó líneas atrás, la acción implica una intencionalidad que se manifiesta en la situación intersubjetiva. Esa intencionalidad, en concordancia con lo planteado por Rawls, responde a la “lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía: actuamos de modo autónomo cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de su razón” (Habermas, Rawls, J. 1998, p. 41). Queda claro, entonces, que la lectura del liberalismo a partir de Habermas y Rawls es producto de un interés por instaurar principios universalizables que se utilizan en la intersubjetividad con miras al acuerdo.

5. Conclusiones

Partir desde el contractualismo clásico de Locke permitió mirar la recepción en Habermas de un constante interés incluso desde la Grecia antigua: la pregunta por cuáles son los fundamentos para que el hombre, en su estado de naturaleza, se entienda con los otros. De allí que en Locke se pueda observar la relevancia del poder político que instaura las leyes y regula las pasiones naturales del hombre con el fin de preservar la integridad. La parte en la que Locke afirma que un “estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia” (§6, p. 12) muestra que la subjetividad, en términos contemporáneos, requiere de regulaciones que permitan desarrollar los contenidos privilegiados que contiene cada voluntad.

Para exponer con más detalle que ese estado de naturaleza en el hombre es fundamental para el liberalismo político, se trasladó dicho desarrollo al filósofo alemán Jürgen Habermas mostrando la conexión con la pragmática lingüística, el mundo de la vida y la perspectiva sobre el liberalismo político de Habermas. De tal modo que se posibilitó relacionar los desarrollos de Austin, J. (1990) y Searle, J. (1990) acerca de la coordinación de la acción a partir de nociones generales del lenguaje que permiten ‘hacer algo’ con la palabra. Por lo que la mención del mundo de la vida y la perspectiva moral de Habermas fue indispensable para observar cómo se regulan las acciones de los sujetos.

Adicionalmente, se observó que la teoría habermasiana sobre el liberalismo político se relaciona con estas posturas y dio posibilidad para una crítica sólida de cómo opera el multiculturalismo y los problemas sustanciales de la sociedad contemporánea actual. De tal manera que intentar sostener una postura de la democracia implica considerar unas nociones del lenguaje para mantener la práctica argumentativa entre opositores con el fin de un sentido moral en la argumentación. De tal manera que, a partir de esta investigación, puede desprenderse el estudio por la concepción sociológica de la acción en Habermas y su incidencia en la teoría del derecho que se verá reflejada en su obra *Facticidad y Validez*.

6. Referencias bibliográficas

- Habermas, J. (1995) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Ed. Suhrkam
 Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa II*. Ed. Taurus

- Habermas, J. (2000) *La inclusión del otro*. Traducción y notas por Gerard Vilar Roca. Paidós
- Habermas, J. (2004) *Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal*. Traducción y notas por Manuel Jiménez Redondo. Böckenförde
- Habermas, J. (1985) *La lógica de las Ciencias Sociales*. Traducción y notas por Manuel Jiménez Redondo. Technos
- Habermas, J. (1976) *Connaissance et intérêt*. Traducción y notas por Jean-Marie Brohm. Tell Gallimard
- Rawls, J., Habermas, J. (1998) *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción y notas por Gerard Vilar Roca. Paidós
- Rawls, J. (2018) *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Paidós
- Rawls, J. (2006) *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica
- Locke (1979) *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción y notas por Carlos Mellizo. Tecnos
- Sartori, G. (2007) *¿Qué es la democracia?* Traducción y notas por Miguel Ángel González. Taurus
- Forster, G. (2007) *John Locke's politics of moral consensus*. Cambridge
- Aristóteles (2014) *Ética a Nicómaco*. Traducción y notas por Julián Marías. Clásicos políticos
- Aristóteles (2000) *Política*. Traducción y notas por Manuela García Valdés. Gredos
- Searle, J. (1990) *Actos de Habla*. Cátedra
- Austin, J. (1990) *Cómo hacer cosas con palabras*. Traducción y notas por Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Paidós
- Chantal Mouffe (1999) *El retorno de lo político*. Paidós.
- Ortega, C. (2019) *Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica*. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, No 78
- Ortega, C. (2018) La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas. Ideas y valores, 67, 13-36
- Fleitas, M. (2019) «En este mundo solo existen dos tragedias»: a propósito de la vigencia de la tesis de la «colonización del mundo de la vida» de Jürgen Habermas. Sistema
- Requejo, F. (1991) *Teoría crítica y estado social. Neokantianismo y socialdemocracia en J. Habermas*. Anthropos
- Víctor, J. (2021) *A critique of communicative action in Jürgen Habermas philosophy*. Journal of Applied philosophy
- González, J. (2003) *Historia de la reforma*. Unilit
- William, J. y Barria, N. (2022) *Replanteando el concepto de justicia como equidad y velo de ignorancia en John Rawls desde el pluralismo ético*. Desde el sur
- González, D. (2010) *Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger o la dialéctica de la secularización*. Académico