

DISCURSO DE AGRADECIMIENTO  
CON MOTIVO DE LA ENTREGA  
DEL PREMIO JAIME BRUNET 2008

(8 DE MAYO DE 2009, UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA, PAMPLONA)

ESKERRAK EMATEKO HITZALDIA,  
JAIME BRUNET 2008KO SARIA JASOTZEKO  
EKITALDIAN EMANDAKOA

(2009KO MAIATZAREN 8AN, NAFARROAKO UNIBERTSITATE PUBLIKOA, IRUÑEA)



SEMBLANZA BIOGRÁFICA E INTELECTUAL  
DE JÜRGEN HABERMAS

JÜRGEN HABERMASEN BIOGRAFIARI  
ETA JAKINDURIARI BURUZKO BERRI LABURRA



**JÜRGEN HABERMAS**  
**DANKESREDE AUS ANLASS DER VERLEIHUNG**  
**DES JAIME BRUNET PREISES 2008**

(8. MAI 2009, UNIVERSITÄT NAVARRA, PAMPLONA)

Heute vor 64 Jahren ist der Zweite Weltkrieg zu Ende gegangen. Kein Datum passt besser zur Verleihung eines Preises, mit dem die Stiftung Brunet und die Universität Navarra die Politik der Menschenrechte fördern wollen. Die Gründung der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 18. Dezember 1948 waren eine Antwort auf den Krieg und die unter dem Nazi-Regime begangenen Massenverbrechen. Seit den Kriegsverbrecher-Tribunalen von Nürnberg und Tokyo können auch souveräne Staaten und deren Funktionäre zur Rechenschaft gezogen werden. So betrachtet, ist der jüngst ergangene Haftbefehl des Internationalen Strafgerichtshofes gegen den sudanischen Präsidenten Bashir, der für die Massaker in Dafur verantwortlich ist, eine Folge der weltgeschichtlichen Zäsur des 8. Mai 1945.

Menschenrechte sind aus dem politischen Widerstand gegen Willkür, Repression und Entwürdigung entstanden. Seit den Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts sind sie nach und nach in allen Nationen und allen Sprachen kodifiziert, aber ebenso oft verletzt wie bekräftigt worden. Heute kann niemand einen dieser ehrwürdigen Artikel in den Mund nehmen - beispielsweise den Satz "Niemand darf der Folter oder grausamer Strafe unterworfen werden" (Art 5 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung) - ohne das Echo zu hören, das darin nachhallt: den Aufschrei unzähliger gepeinigter und hingemordeter menschlicher Kreaturen. Wer wüsste das besser als Sie, 70 Jahre nach Beendigung eines Bürgerkrieges, dessen Massengräber erst heute geöffnet werden? Den Bürgern von Navarra und Pamplona, den Bürgern des demokratischen Spanien braucht niemand den Wert von garantierten Menschenrechten zu erklären.

Der Kampf um die Durchsetzung der Menschenrechte geht weiter, in China, in Afrika, in Bosnien oder im Kosovo, auch in unseren Ländern. Jede Abschiebung eines Asylbewerbers hinter den verschlossenen Türen eines Flughafens, jedes kenternde Schiff mit Armut Flüchtlingen auf der Route zwischen Libyen und der Insel Lampedusa ist ein Frage an uns, die Bürger Europas. Auch unter unseren Augen ist der Kampf um die Anerkennung religiöser, rassistischer und kultureller Minderheiten, um das "Wohl des Kindes", um die Gleichbehandlung homosexueller Paare und die Gleichstellung der Frauen am Arbeitsplatz

noch im Gange, nicht zu vergessen die jungen Frauen aus Immigrantenfamilien, die sich aus der Gewalt eines traditionellen Ehrenkodexes befreien müssen. Gleichwohl hat sich bei uns die Rhetorik der Menschenrechte immer stärker abgenutzt. Menschenrechte sind zu Worthülsen geworden, die uns leicht hin aus dem Munde springen. Sie sind der Stoff, aus dem Sonntagsreden gemacht werden. Auch an diesem Freitagmorgen ist es für keinen Redner einfach, dieser Falle zu entgehen. Die Schwierigkeit kommt nicht ganz von ungefähr. Denn die Menschenrechte tragen ein moralisch-juristisches Janusgesicht, das uns mit einer unerhörten Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit konfrontiert. Dieser provozierende Spannung weichen wir lieber aus, sei es in unverbindlichen Idealismus oder in kostenlosen Zynismus. Das möchte ich kurz erklären.

Mit dem Konzept der Menschenwürde verbindet sich der hohe moralische Anspruch des gleichen Respekts für jeden, für jedes Kind, jede Frau und jeden Mann. Aber dieser Anspruch soll nicht nur als *moralische* Forderung erhoben, sondern in *juristischer* Münze *ausgezahlt* werden. Die Menschenwürde ist ein Konzept, das von Haus aus in der Form von subjektiven Rechten ausbuchstabiert wird. Art. 1 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung beginnt mit dem Satz: "Alle Menschen sind gleich an Würde und Rechten geboren." Das Wort von den "angeborenen" Rechten darf freilich nicht wörtlich verstan-

den werden. Obwohl die Menschenrechte einen moralischen Anspruch stellen, sind sie ihrer Rechtsform nach darauf angelegt, auf dem Wege der demokratischen Gesetzgebung und der Rechtsprechung *konkretisiert* und mit staatlichen Sanktionen *durchgesetzt* zu werden. Diese eigentümliche Verklammerung der Moral mit dem zwingenden Recht verdankt sich der Universalisierung einer Vorstellung von Würde, die in den Ständegesellschaften des europäischen Mittelalters und in den berufständischen Gesellschaften der frühen Neuzeit noch an einen besonderen Status, beispielsweise an den Ehrenkodex des Adels, an das Berufsethos von Handwerkerzünften oder an das korporative Bewusstsein von Universitäten gebunden war.

Damals bezog eine Person ihre Würde und Selbstachtung aus der gesellschaftlichen Anerkennung eines ehrenvollen Status, der sich auf die Zugehörigkeit zu einem, in jeweils spezieller Hinsicht geachteten Kollektiv gründete. Wenn nun diese sozial definierten Würden zu der allgemeinen Würde des Menschen zusammengezogen werden, streift die neue, abstrakte Würde die jeweils besonderen Qualitäten eines Standesethos ab. Gleichzeitig behält auch diese Würde, die allen Personen gleichermaßen zukommt, die Konnotation einer *Selbstachtung*, die auf *sozialer Anerkennung* beruht. Als Würde verlangt die Menschenwürde - über die moralische Achtung hinaus - nach einem bürgerlichen Status, also nach der Zugehörigkeit zu einem organisierten Gemeinwesen in Raum und Zeit (und nicht nur zum transzendentalen „Reich der Zwecke“). Der Begriff der Menschenwürde verbindet die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem Vorgriff auf den Status von Bürgern, die sich selbst und gegenseitig *als Subjekte gleicher einklagbarer Rechte* achten. Ein solcher Staatsbürgerstatus verlangt den Rahmen eines demokratischen Verfassungsstaates, der nicht naturwüchsig entsteht. Er muss *mit Mitteln des positiven Rechts erzeugt* werden.

Die Menschenrechte bilden also dasjenige Stück der Moral, das nicht nur im persönlichen Umgang beachtet, sondern in der robusten Gestalt von zwingenden Grundrechten politische Wirklichkeit werden soll. Der Satz „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ hat politische Sprengkraft, weil sich mit der Positivierung von Menschenrechten eine Dynamik entfaltet, die immer weitere Türen öffnet. In den Institutionen des Verfassungsstaates entfaltet sich die Dynamik einer *Rechtspflicht* zur Realisierung überschießender moralischer Gehalte. Insofern bilden die Menschenrechte eine *realistische Utopie*. Sie sind heute sogar weltweit akzeptiert, allerdings einstweilen nur dem Buchstaben nach.

Einerseits bekennen sich alle 192 Mitglieder der UNO zur Allgemeinen Menschenrechtserklärung; andererseits verfügen in dem 2008 neu gegründeten UN-Menschenrechtsrat wiederum die Regierungen über die Stimmenmehrheit, die nach Berichten von Amnesty International die Grundrechte ihrer Bürger mit Füßen treten. Angesichts solcher Paradoxien ist es für keinen Politiker einfach, realistisch zu handeln, ohne den utopischen Impuls zu verraten. Diese Ambivalenz ist nicht leicht auszuhalten; sie führt uns alle in Versuchung, sich entweder blauäugig auf die Seite des Ideals zu schlagen oder zum zynisch-ungerührten „Realisten“ zu werden.

Zwei gegenläufige Tendenzen sind an der Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen zu beobachten: einerseits die Dynamik *der* Ausbreitung der Menschenrechte und andererseits

die enormen Rückschläge beim Versuch ihrer globalen Durchsetzung. Die UN-Generalversammlung hat unter anderem mit der Verabschiedung der Menschenrechtspakte die *völkerrechtliche Kodifikation* und inhaltliche Ausdifferenzierung der Menschenrechte vorangetrieben. Auch die *Institutionalisierung* der Menschenrechte hat Fortschritte gemacht - mit dem Verfahren der Individualbeschwerde, mit den periodischen Berichten über die Menschenrechtssituation in einzelnen Staaten, vor allem mit der Einrichtung internationaler Gerichte wie des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofes, verschiedener Kriegsverbrechertribunale und des internationalen Strafgerichtshofes. Am spektakulärsten sind die humanitären Interventionen, die der Sicherheitsrat im Namen der internationalen Gemeinschaft not-falls auch gegen den Willen souveräner Regierungen beschließt.

Gerade an diesen Fällen zeigt sich aber die Problematik einer einstweilen nur in Bruchstücken institutionalisierten Weltordnung. Die Menschenrechtspolitik wird zum Spielball konkurrierender Großmächte. Ich erinnere an die Selektivität und Einäugigkeit der Entscheidungen eines Sicherheitsrates, der durch das Veto eines einzelnen Mitglieds blockiert werden kann, oder an die halbherzige und inkompetente Durchführung der beschlossenen Interventionen selbst. Noch werden diese Polizeieinsätze wie Kriege geführt, in denen das Militär Tod und Elend der unschuldigen Bevölkerung als „Kollateralschaden“ abschreibt. Noch haben die intervenierenden Mächte in keinem Fall bewiesen, dass sie die Kraft und Ausdauer zum *state-building*, d.h. zum Wiederaufbau der in den befriedeten Gebieten zerstörten oder zerfallenen Infrastrukturen aufbringen.

Wenn sich dann noch die Supermacht über das Gewaltverbot der UNCharta hinwegsetzt und ein Interventionsrecht annimmt, wenn sie unter Verletzung des humanitären Völkerrechts eine Invasion durchführt und im Namen westlicher Werte rechtfertigt, verspielt der Westen insgesamt das Vertrauenskapital, auf das er angewiesen ist, wenn er andere davon überzeugen will, dass das Programm der Menschenrechte nicht nur in seinem imperialistischen Missbrauch besteht. Die Menschenrechte sind zwar im Okzident entwickelt worden, beanspruchen aber universale Geltung. Das erfordert eine Interpretation dieser Rechte, die alle Kulturen überzeugen kann. In diesem überfälligen interkulturellen Diskurs genießt der Westen keine privilegierte Stellung. Er muss bereit sein, sich von anderen über die eigenen blinden Flecke aufklären zu lassen.

Problematisch ist die Sicherung der Menschenrechte aber nicht nur in der internationalen Arena und in anderen Gesellschaften. Darüber belehrt uns schon das Beispiel des fragwürdigen trade-offs zwischen Sicherheitsgarantien und Bürgerfreiheiten, den unsere Regierungen angesichts des internationalen Terrors ihren Bürgern zumuten. Ein weiteres Beispiel liefert die rücksichtslose Kommerzialisierung aller Lebensverhältnisse, in der sich die Privilegierung der Wirtschaftsfreiheiten auf Kosten aller übrigen Grundrechte ausdrückt.

Bekanntlich dienen die liberalen Freiheitsrechte, die sich um die Unversehrtheit und Freizügigkeit der Person, um den freien Marktverkehr und die ungehinderte Religionsausübung kristallisieren, der Abwehr staatlicher Eingriffe in die Privatsphäre. Diese negativen Freiheiten bilden zusammen mit den demokratischen Teilnahmerechten, also dem Wahlrecht sowie der Meinungs-, - Kommunikations- und Versammlungsfreiheit, das Paket der sogenannten klassischen Grundrechte. Tatsächlich steht aber den Bürgern ein chancengleicher Gebrauch dieser Rechte nur solange offen, wie sie in ihrer privaten und wirtschaftlichen Situation hinreichend unabhängig sind und in der jeweils gewünschten kulturellen Umgebung ihre persönliche Identität ausbilden können. Deshalb erhalten die klassischen Grundrechte erst dann „den gleichen Wert“ (Rawls) für alle Bürger, wenn soziale und kulturelle Rechte *hinzutreten*. Die Ansprüche auf eine angemessene Teilhabe an Wohlstand und Kultur ziehen aber die Abwälzung *systemisch* erzeugter Kosten und Risiken auf Einzelschicksale enge Grenzen. Sie richten sich gegen das Ausbreiten großer sozialer Unterschiede und gegen die Exklusion ganzer Gruppen aus dem Gesamtkreislauf von Kultur und Gesellschaft. Eine Politik, wie sie in den letzten Jahrzehnten nicht nur in den USA und Großbritannien, sondern auch auf dem europäischen Kontinent, ja in der ganzen Welt vorherrscht hat, eine Politik also, die vorgibt, den Bürgern ein selbstbestimmtes Leben *primär* über die Gewährleistung von Wirtschaftsfreiheiten garantieren zu können, zerstört das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Kategorien von Grundrechten. Grundrechte können das moralische Versprechen, die Menschenwürde eines jeden zu achten, politisch nur einlösen, wenn sie in allen ihren Kategorien *gleichmäßig zusammenwirken*. Die Grundrechte sind so unteilbar, wie die Menschenwürde überall und für jedermann ein und dieselbe ist



## JÜRGEN HABERMAS

### DISCURSO DE AGRADECIMIENTO CON MOTIVO DE LA ENTREGA DEL PREMIO JAIME BRUNET 2008 (8 DE MAYO DE 2009, UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA, PAMPLONA)

Hace hoy 64 años finalizó la Segunda Guerra Mundial. No hay fecha más idónea para la entrega de un premio que la Fundación Brunet y la Universidad Pública de Navarra crearon para fomentar la política a favor de los derechos humanos. La fundación de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 18 de diciembre de 1948 constituyeron una respuesta a aquella guerra y a los crímenes masivos perpetrados bajo el régimen nazi. Desde la instauración de los tribunales contra los criminales de guerra de Nuremberg y de Tokio existe la posibilidad de denunciar a los Estados soberanos y a sus funcionarios. En ese contexto, la reciente orden de arresto de la Corte Penal Internacional contra el presidente sudanés Bashir, responsable de las masacres de Darfur, es un efecto directo de aquella cesura en la historia de la humanidad que concluyó el 8 de mayo de 1945.

Los derechos humanos surgieron de la resistencia política contra la arbitrariedad, la represión y la humillación. A partir de las revoluciones constitucionales del siglo XVIII han ido incorporándose paulatinamente a todas las naciones y a todos los idiomas. Desde entonces han sido violados pero también ratificados con mucha frecuencia. Hoy en día, nadie puede expresar uno de estos venerables artículos –por ejemplo, la frase “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles” (Artículo 5º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos)– sin escuchar el rumor de su eco: el grito de un sinnúmero de seres humanos torturados y ejecutados. ¿Quién puede saberlo mejor que ustedes, 70 años después de una guerra civil cuyas fosas comunes sólo se han abierto muy recientemente? No es necesario explicar a los ciudadanos de Navarra y de Pamplona, a los ciudadanos de la España democrática, el auténtico valor de los derechos humanos garantizados.

La lucha por la instauración de los derechos humanos continúa en China, África, Bosnia o Kosovo, y también en nuestros propios países. Cada una de las repatriaciones de un solicitante de asilo al que se le cerró la entrada en un aeropuerto, cada uno de los barcos repletos de fugitivos de la pobreza que naufraga en la ruta entre Libia y la Isla de Lampedusa nos interpela a nosotros, los ciudadanos europeos. Desde nuestra perspectiva, la lucha por el reconocimiento de las minorías religiosas, raciales y culturales, por la “protección del menor”, por el trato igualitario a las parejas homosexuales y por la igualdad de condiciones laborales entre hombres y mujeres sigue su curso; sin olvidar a las mujeres jóvenes de familias inmigrantes que tienen que liberarse de la violencia de un código de honor anclado en la tradición. Al mismo tiempo, la retórica de los derechos humanos ha ido desgastándose cada vez más. Los derechos humanos se han convertido en palabrería hueca que brota fácilmente de nuestras bocas. Son materia de charla dominical. Incluso en una mañana de viernes como la de hoy es difícil para cualquier orador huir de esa tentación. Semejante dificultad no es casual en absoluto, pues los derechos humanos poseen la cualidad del rostro de Jano; es decir, una doble cara moral y jurídica que nos sitúa en una inaudita tensión entre lo ideal y lo real. Solemos optar por esquivar dicha tensión provocadora bien con un idealismo sin compromiso o con un cinismo exento. Quisiera explicar brevemente esta idea.

El concepto de dignidad humana está estrechamente ligado a la alta exigencia moral de un respeto idéntico para cualquiera: para cada niño, para cada mujer y para cada hombre. Pero esta exigencia no debe limitarse a ser una demanda *moral*, tiene que plasmarse como *realidad jurídica*. El concepto de dignidad humana se expresa desde sus orígenes en forma de derechos subjetivos. El artículo 1º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos empieza con la frase: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Sin embargo, la expresión de derechos “innatos” no debe entenderse en sentido literal. Aunque los derechos humanos reivindican un derecho moral, en su forma jurídica están

destinados a *concretarse* mediante la legislación y la jurisdicción democráticas, y a que las sanciones estatales los hagan valer. Esta sorprendente vinculación entre la moral y el derecho obligatorio obedece a la universalización de un concepto de dignidad que en las sociedades estamentales de la Europa medieval y en las sociedades gremiales de principios de la época moderna, se mantenía sujeto a un estatuto especial, como el código de honor de la nobleza, por ejemplo, o la ética profesional de los gremios de artesanos o la conciencia corporativa de las universidades.

En aquella época, las personas obtenían su dignidad y su autoestima mediante el reconocimiento social de un estatuto honorable que en cada caso se basaba en su propia pertenencia a colectivos específicos, respetados en un sentido particular. Si elevamos tales dignidades definidas socialmente al plano de la dignidad universal del ser humano, esta dignidad nueva y abstracta queda despojada de las cualidades peculiares de una ética de clase. Al mismo tiempo, esa dignidad, que sería común a todas las personas, también mantendría la connotación de una *autoestima* que se apoya en el *reconocimiento social*. Como dignidad, la dignidad humana –más allá del respeto moral– requiere un estatuto civil, es decir, la pertenencia a una comunidad organizada en el tiempo y en el espacio (y no solamente la pertenencia al “reino de los fines” trascendental). El concepto de dignidad humana vincula esa moral del idéntico respeto para todos con el reconocimiento por anticipado del estatuto de ciudadanos que se respetan a sí mismos y entre sí como *sujetos de unos mismos derechos judicialmente exigibles*. Tal estatuto de ciudadanía precisa el marco de un Estado constitucional democrático que no surge de manera natural, sino que debe crearse con los *medios que el derecho positivo procura*.

Los derechos humanos constituyen, por lo tanto, aquella parte de la moral que no sólo hay que respetar en el trato personal, sino que debe convertirse en realidad política, adoptando la robusta figura de los derechos fundamentales obligatorios. La frase “la dignidad del hombre es intocable” contiene una fuerza política explosiva porque, en combinación con la concreción de los derechos humanos en el derecho positivo, desarrolla una dinámica que cada vez abre más puertas. En las instituciones del Estado constitucional se produce una reactividad de la *obligación jurídica* de llevar a cabo abundantes objetivos morales. En este sentido, los derechos humanos construyen una *utopía realista*. Actualmente, incluso son aceptados a nivel mundial, aunque de momento sólo sobre la letra.

Por un lado, la totalidad de los 192 miembros de la ONU se declara partidaria de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por otro, en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas vuelven a tener mayoría aquellos gobiernos que, según los informes de Amnistía Internacional, están pisoteando los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Ante paradojas de este calibre, no es sencillo para ningún político actuar de manera realista sin zafarse del impulso utópico. Esta ambivalencia no es fácilmente asumible; nos tienta a que apostemos ingenuamente por la vertiente idealista o a que nos convirtamos en unos “realistas” cínicos e impasibles.

En la política de derechos humanos de las Naciones Unidas se observan dos tendencias opuestas: por un lado, una dinámica de expansión de los derechos humanos y, por otro, el surgimiento de enormes efectos de rebote cuando se intenta imponerlos globalmente. Con la aprobación de los pactos sobre derechos humanos, la Asamblea General de las Naciones Unidas ha impulsado, entre otras cosas, la *codificación jurídico-internacional* y la diferenciación del contenido de los derechos humanos. También ha avanzado la *institucionalización* de dichos derechos –gracias al procedimiento del recurso individual, a los informes periódicos sobre la situación de los derechos humanos en los distintos Estados y, sobre todo, a la implantación de tribunales internacionales como, por ejemplo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, los diversos tribunales de crímenes de guerra y el Tribunal Penal Internacional–. El referente más espectacular es el de las intervenciones humanitarias que el Consejo de Seguridad decide en nombre de la Comunidad Internacional, incluso contra la voluntad de los gobiernos soberanos.

De hecho, estos casos son los que mejor expresan la problemática de un orden mundial que en la actualidad está sólo muy fragmentariamente institucionalizado. La política de derechos humanos se convierte en la pelota con la que compiten las grandes potencias. Conviene recordar la selectividad y tendenciosidad de las decisiones de un Consejo de Seguridad que puede ser bloqueado por el veto de un único miembro. Así mismo, me remito a la ejecución timorata e incompetente de las intervenciones aprobadas. Estas actuaciones policiales siguen desplegándose como guerras en las que los militares denominan “daños colaterales” a la muerte y la miseria de población inocente. En ninguna de sus intervenciones, las potencias involucradas han demostrado capacidad ni perseverancia para alcanzar el *state building*, es decir, la reconstrucción de las infraestructuras destruidas y dañadas en las regiones pacificadas.

Cuando la superpotencia desoye la prohibición de la violencia establecida en la Carta de las Naciones Unidas y se atribuye, además, el derecho de intervención; o cuando lleva a cabo una invasión violando el Derecho Internacional Humanitario y la justifica en nombre de los valores occidentales, todo Occidente pierde el capital de confianza que necesita para convencer a los demás de que el programa de los derechos humanos no sólo consiste en su abuso imperialista. Es cierto que los derechos humanos se han desarrollado en Occidente, pero reivindican un valor universal, y esto a su vez requiere una interpretación de estos derechos capaz de convencer a todas las culturas. En este discurso intercultural todavía pendiente de realizarse, Occidente no goza de una posición privilegiada. Tiene que estar dispuesto a que los demás le muestren sus propias y ciegas flaquezas.

El afianzamiento de los derechos humanos es problemático, pero no sólo en el ámbito internacional y en otras sociedades. Lo corrobora de inmediato el ejemplo del más que cuestionable trasiego sobre las garantías de seguridad y las libertades civiles que, a raíz del terrorismo internacional, nuestros gobiernos imponen a su ciudadanía. Otro ejemplo es la despiadada comercialización del conjunto de las condiciones de vida, que hace que la defensa de las libertades económicas prime sobre el resto de derechos fundamentales.

Como es sabido, las libertades liberales, que se concretan en la integridad y la libre circulación de las personas, en el libre comercio y en la libertad religiosa, sirven para proteger nuestra intimidad y vida privada frente a las injerencias estatales. Estas libertades negativas, junto con los derechos de participación democrática, es decir, el derecho al voto y a las libertades de expresión, comunicación y reunión, constituyen el conjunto de los llamados derechos fundamentales clásicos. En realidad, los ciudadanos sólo podrán acceder a estos derechos en igualdad de condiciones en la medida en que sean suficientemente independientes en su circunstancia privada y económica y en la medida en que puedan desarrollar su identidad personal en el entorno cultural deseado. Por ello, los derechos fundamentales clásicos sólo tendrán “el mismo valor” (Rawls) para todos los ciudadanos cuando éstos se complementen con los derechos sociales y culturales. Sin embargo, las demandas de una participación adecuada en el bienestar y en la cultura lindan estrechamente con el rechazo de los costes y los riesgos producidos por el sistema. Se dirigen contra la apertura de grandes diferencias sociales y contra la exclusión de grupos enteros del circuito global de la cultura y la sociedad. La política predominante de los últimos diez años, no sólo en los EE. UU. y Gran Bretaña, sino en todo el continente europeo, e incluso a nivel mundial, es decir, la política que pretende garantizar al ciudadano una vida autodeterminada apoyándose, *ante todo*, en la garantía de libertades económicas, destruye el equilibrio entre las distintas categorías de derechos fundamentales. Los derechos fundamentales sólo conseguirán cumplir políticamente la promesa moral de respetar la dignidad humana de cada persona cuando *interactúen equilibradamente* en todas sus categorías. No en vano, los derechos fundamentales son indivisibles, al igual que la dignidad humana, que es en todas partes y para cada uno de nosotros la misma.



## SEMBLANZA BIOGRÁFICA E INTELECTUAL DE JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas (Dusseldorf, 1929) es desde hace décadas la figura intelectual más destacada de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. La proyección internacional de su extensa obra le convierte en un referente imprescindible del pensamiento moderno y en la máxima garantía de la continuidad de la línea crítica que estrenaron sus maestros. La repercusión pública de sus intervenciones en los campos más dispares y relevantes de la actualidad política acerca su enorme talla académica a los debates más candentes, convirtiéndole en paradigma del estudioso comprometido con los problemas morales de su tiempo. El compromiso de Habermas con la defensa de los valores democráticos y con la justicia y la solidaridad como elementos irrenunciables del orden social avalan una trayectoria humana intachable. Tanto en sus trabajos más especializados como en aquellos que recogen su posicionamiento ante los dilemas de la actualidad se reconoce el perfil de un pensador incapaz de aceptar la renuncia a los valores que conforman la dignidad humana y sus derechos más fundamentales.

Estudió Filosofía, Psicología, Literatura y Economía en las Universidades de Gotinga, Zurich y Bonn, doctorándose en esta última con una tesis sobre Schelling. Ingresó en el reinaugurado *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt bajo la tutela de su maestro Theodor Adorno. En su memoria de habilitación, que le permitió ejercer como profesor titular en la Universidad de Heidelberg (entre 1961 y 1964), desarrolló una investigación que se convertiría en una de las referencias fundamentales para los estudios de la opinión pública (*Historia y crítica de la opinión pública*). Posteriormente pasó a ser profesor titular de Sociología y de Filosofía en Frankfurt (desde 1964 hasta 1971). A partir de 1971 pasó a dirigir el Instituto Max Plank de Starnberg. En 1983 regresa a la Universidad de Frankfurt donde ejerce como profesor de Filosofía Social y Filosofía de la Historia hasta 1994, año en el que es nombrado profesor emérito de dicha Universidad. Es, además, miembro de la Academia Alemana de la Lengua y la Poesía desde 1983.

Ha sido nombrado Doctor Honoris Causa por las Universidades de Jerusalén, Buenos Aires, Hamburgo, Northwestern University Evanston, Utrech, Tel Aviv, Atenas y por la New School for Social Research de New York.

Desde los años setenta ha recibido numerosos galardones como reconocimiento a su trabajo, entre los que destacan el *Premio Hegel* de la ciudad de Stuttgart, el *Sigmund Freud* de Darmstadt, el *Adorno*, el *Geschwister Scholl*, el *Sonning*, la *Medalla Wilhelm Leuschner* y el *Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales*.

Entre su extensa producción intelectual, que abarca todas las áreas del pensamiento sociológico y filosófico e incluye numerosas y valiosas aportaciones a debates de actualidad política, destacan *Teoría y praxis* (1963), *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968), *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), *Perfiles filosófico-políticos* (1971 y 1981), *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983 y 1993), *Teoría de la acción comunicativa* (1981), *La lógica de las ciencias sociales* (1970 y 1982), *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento postmetafísico*, (1988), *La necesidad de revisión de la izquierda* (1990), *Textos y contextos* (1991), *Más allá del Estado nacional* (1995), *Facticidad y validez* (1992), *La inclusión del otro* (1997), *Fragmentos filosófico-teológicos* (1997), *La constelación posnacional* (1988) y *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991). Muchas de ellas han sido traducidas a más de veinte idiomas. En España, la temprana recepción de su obra, que se inició en 1966 con *Teoría y praxis*, ha tenido continuidad desde entonces, habiendo sido publicadas todas sus monografías fundamentales además de la práctica totalidad de sus recopilaciones de artículos de contenido tanto político como académico.

En los últimos años, se ha unido a esas traducciones de su producción intelectual más madura, científica e influyente, la publicación de compendios de artículos recientes que despliegan sobre el terreno de la actualidad política su concepción teórica acerca de los dilemas morales que enfrenta la democracia y su sistema deliberativo. Así, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, *El Occidente escindido: pequeños escritos políticos*, *Entre naturalismo y religión*, *Tiempo de transiciones*, *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* y *Was verstehen wir unter kulturellen rechten = ¿qué entendemos por derechos culturales?*.

Su inclusión en la corriente reflexiva de la Teoría Crítica es fruto de su interés por analizar las claves de la sociedad atendiendo a los problemas que impiden la consecución de una racionalidad plena, que sería la única garante de la emancipación humana que soñaron en su día los representantes de la Ilustración y que la humanidad habría heredado como uno de los anhelos fundamentales de la experiencia moderna. De ahí que sus reflexiones sociológicas, como ocurría con los primeros teóricos de Frankfurt, estén cargadas de un compromiso moral con la razón y con la solidaridad humana. La confianza en el progreso, que Adorno, Horkheimer o Benjamin perdieron ante la deriva histórica de los fascismos europeos y en particular de su Alemania natal, es recuperada por Habermas para enfatizar sus valores y para combatir sus riesgos, aquellos que se derivan de una aplicación meramente instrumental de sus principios.

Junto a ello, Habermas toma de sus antecesores la preocupación por perseguir incansablemente una conceptualización teórica de las dinámicas sociales tratando en todo momento de utilizar positivamente los recursos de una ciencia que no se ciegue con conclusiones infundadas. La herencia del proyecto moderno que Habermas asume sin complejos refleja algo más que un compromiso moral con los principios del humanismo ilustrado. La búsqueda de una conceptualización de la realidad social precisa y cargada de rigor científico se deriva del ímpetu positivista de la Teoría Crítica. Búsqueda que, además, la crítica impregna con valores éticos y que, tras el mazazo del fascismo, Habermas cree poder volver a plantear como una herramienta eficaz para alcanzar el objetivo irrenunciable de una sociedad más justa. La proyección práctica de la actividad científica contendría en sus mismos postulados ese mandato de servicio a una civilización que tiene que ser criticada, pero que es entendida desde una racionalidad fácilmente identificable en sus mecanismos cognoscitivos. De esas cuestiones da buena cuenta en trabajos medulares como *Teoría y praxis*, *Conocimiento e interés*, *Ciencia y técnica como "ideología"* o *La lógica de las ciencias sociales*, que se unen a su aportación particular al debate sobre el positivismo que tuvo lugar en Alemania en los años sesenta (*La disputa del positivismo en la sociología alemana*). En todos ellos reflexiona sobre el estatuto epistemológico de la sociología y la posición de la ciencia respecto de la sociedad, pero su concepción de la función práctica de la sociología (tomada directamente de los postulados de la Teoría Crítica) forma parte del armazón teórico del resto de sus trabajos.

Con todo, no es ésta dimensión la que más engrandece su figura intelectual y humana pese a que lo convierte en referente del debate epistemológico de las ciencias sociales, sino la que enlaza con su apuesta por la solidaridad, la racionalidad comunicativa, la justicia, el entendimiento y el respeto incondicional a los derechos humanos.

Habermas rescata la mirada crítica hacia los derroteros de la sociedad moderna que los primeros teóricos de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Löwenthal, Fromm...) pusieron en primera línea de la teoría social. Su pesimismo, fruto de un contexto especialmente desazonador en términos humanistas, les llevó a denunciar la racionalidad moderna localizando su vertiente más brutal y oscura. Habermas, frente a ese desánimo generacional, se propone recuperar el proyecto moderno como un proyecto donde la racionalidad podría volver a encauzarse como racionalidad comunicativa.

Su propuesta de una racionalidad que signifique orientación de las acciones bajo la clave del entendimiento mutuo trata de corregir aquella otra trayectoria de la racionalidad cuya dimensión netamente instrumental había generado una severa crisis moral reflejada en la eficiente maquinaria del Holocausto. Salvar la cara a una racionalidad capaz de propiciar un desastre moral de semejantes dimensiones, suponía un reto teórico y práctico para quien aún confiara en el progreso de la humanidad. Habermas sitúa la fórmula para ese ejercicio de salvación de los principios de la racionalidad ilustrada en la ampliación de los referentes instrumentales hasta los propios de una intersubjetividad entendida como elemento central de los encuentros entre hombres. Según lo expresa Habermas en numerosos escritos, la garantía para que no se reproduzca el escenario de la barbarie se apoya en la activación de una nueva forma de racionalidad: la que convierte las razones esgrimidas para actuar en argumentos que se miden con la necesidad de un

entendimiento libre de coacciones. El diálogo se convierte en resorte de una nueva práctica comunicativa que persigue justificar las acciones humanas con argumentos cargados de sentido compartible.

Con la teoría de la acción comunicativa, que constituye una de sus aportaciones fundamentales a la sociología del siglo XX, Habermas trata de defender los valores de la racionalidad ante la constatación de que su materialización histórica ha conducido a desconcertantes cotas de barbarie. La suposición del pensamiento ilustrado acerca de las virtudes del despertar de la razón chocó durante buena parte del siglo pasado con la expresión de una ambivalencia que ponía en jaque el optimismo del proyecto emancipador moderno. Los desastres bélicos y humanitarios de un siglo caracterizado por el crecimiento exponencial de un progreso técnico imparable terminaron evidenciando algo que hoy en día parece indiscutible: que el progreso técnico y la racionalidad instrumental no marchan necesariamente en paralelo con un progreso moral, ni mucho menos con un progreso normativo.

Ante esa perspectiva, que parecía suponer un acta de defunción de la racionalidad como garantía de progreso, Habermas ensaya un cambio de orientación que permite seguir ensalzando las virtudes de la razón; una razón que, eso sí, ha de ampliar su foco de acción implicando, junto al desarrollo de la inteligencia tecnológica e instrumental, un desarrollo simultáneo de la inteligencia moral.

Según Habermas, la clave para recorrer ambos caminos sin menoscabo de ninguna de las dimensiones de la racionalidad consiste en procurar un mecanismo de control que impida la actual "colonización del mundo de la vida" por los sistemas "dinero y poder". Su propuesta supone introducir la exigencia de un procedimiento de intercambio comunicativo que facilite la emergencia de la justicia, expresada significativamente como resultado de una ética discursiva. El ejercicio de una comunicación libre de coacciones y de dominio permitiría a toda sociedad constituir un cuerpo normativo cuya racionalidad se derivaría precisamente de haber surgido de un diálogo y una discusión donde el peso de los argumentos esgrimidos para justificar las acciones define su idoneidad y justicia por encima de cualquier otra forma de autoridad. Sería el mejor argumento el que se impondría sin coacciones como producto de un diálogo libre y sin trabas.

En ese golpe de timón de la teoría de la acción comunicativa el diálogo, la discusión, la comunicación en suma, se convierten en los referentes primordiales. El modelo de una comunicación establecida entre individuos, pero también entre las instituciones y los individuos, se apoya en su profunda convicción acerca del valor del ordenamiento democrático. Habermas sostiene que la garantía para que una norma o una acción sean justas se asienta en su orientación al entendimiento. Sólo desde el respeto a ese principio, podrá esperarse que la racionalidad y la justicia vayan de la mano. Si una acción o una norma no fueran capaces de alegar razones aceptables sin la mediación de ninguna coacción, dichas acciones y dichas normas serían irracionales. Es decir, el índice para la medida de la racionalidad lo localiza Habermas en su capacidad de apoyarse sobre argumentos libremente discutibles. De ahí que cuando habla de la racionalidad comunicativa esté hablando de acciones orientadas al entendimiento. El éxito de dichas acciones no reposa en el cumplimiento de determinados fines instrumentales, sino en su capacidad para esgrimir porqués intersubjetivamente aceptables, o lo que viene a ser igual, para generar entendimiento.

Adorno y Horkheimer se rindieron ante la evidencia de una dialéctica negativa que imprimiría ritmo a la dificultosa historia de la liberación humana. Pero Habermas, como discípulo que retoma el impulso moderno en pro de la emancipación humana y que no quiere renunciar a los valores positivos de la modernidad, apuesta intelectual y humanamente por imprimir a la racionalidad moderna un aliento comunicativo, aquel que enlaza con la búsqueda del entendimiento y del consenso.

La racionalidad comunicativa del modelo que propone Habermas en multitud de escritos amplía el campo de acción de la racionalidad instrumental, cuyos fines están orientados por finalidades técnicas y científicas. La búsqueda ideal de un entendimiento mutuo genera una nueva forma de racionalidad que confía en las virtudes del diálogo intersubjetivo para alcanzar el éxito. Aplicando los principios de la racionalidad comunicativa, las Leyes de Núremberg jamás habrían sido aprobadas, y, por supuesto, la activación práctica del exterminio de los judíos no se habría producido. Frente al pasado traumático de Alemania sobre el que ha reflexionado ampliamente, Habermas trata de combatir la impresión de que la racionalidad habría perdido la batalla pues, no en vano, la propia maquinaria del exterminio fue posible gracias a los recursos que le procuró la eficiente racionalización de sus procesos de destrucción masiva. No se trataría tanto del rostro ambivalente y amoral de la razón instrumental, sino de los peligros de una acentuación parcial de la misma. La convicción de Habermas es que una racionalidad plena, esto es, una que asumiese la doble vertiente de las acciones humanas (instrumental y teleológica), impediría el despliegue de fuerzas aplastantes e inmorales como la que conformó la realidad de la Alemania de entreguerras.

La racionalidad comunicativa exige la participación de un diálogo libre de dominio. Y ese diálogo libre de dominio es definido como aquel en el que todos los sujetos han de poder, en principio, participar protagonizando una discusión cuyo fin es la dilucidación del argumento más racional. Ninguna razón ha de imponerse sobre otras por causas que no sean las del mejor argumento. De ahí la importancia que la fórmula presta a la necesidad de que la discusión sea libre de dominio. Esto significa que el sujeto ha de haber sido capaz de formarse una opinión madura, no fruto de imposiciones o de convicciones inconscientes, tradicionales o asumidas sin intervención de una crítica que las ponga en cuestión. La obtención de un consenso surgiría con naturalidad de la adopción de los argumentos más racionales.

En esa búsqueda de la autonomía, ligada a la libertad para discutir, la racionalidad comunicativa requiere la participación de sujetos competentes. Sólo así puede propiciarse la relación directa entre discusión y obtención de un consenso racional y por ende justo (de hecho, la idea de una racionalidad injusta constituye para la teoría de la acción comunicativa un absurdo en toda regla: no existe una racionalidad injusta; la injusticia determina la irracionalidad de cualquier acción o norma que la contenga). De ahí que Habermas insista en la formación de ciudadanos maduros dispuestos a poner en entredicho sus convicciones más firmes y a aceptar el resultado de una discusión entablada con el único propósito de encontrar la orientación más racional para las acciones. Su batalla intelectual y humana contra la irracionalidad obedece a la convicción de que, en la medida en que la irracionalidad se imponga, habrá sujetos que sufran sus consecuencias, pues los efectos de la falta de racionalidad aparecen como abusos ilegítimos sobre la parte silenciada de la población.

Su interpretación de los destinos de la razón humana deriva de una ilusión positiva: resolver los conflictos mediante un consenso alcanzado con el respeto mutuo y el diálogo. Pero a esa ilusión se opone la parcialidad de las experiencias particulares de cada cultura y de los sujetos, quienes difícilmente suspenden sus convicciones para llegar a un entendimiento si éste pone fin a alguna de sus referencias de sentido. El paradigma comunicativo se encuentra así con sus límites más infranqueables: la decisión de apostar por el mejor argumento es fruto de una decisión moral de partida que los sujetos no parecen excesivamente dispuestos a asumir. Con todo, Habermas, a lo largo de toda su trayectoria, continúa insistiendo en esa convicción profunda de que el entendimiento forma parte del potencial racional humano y que, por lo tanto, pese a las encrucijadas históricas, no hay porqué renunciar a guiarse por sus criterios, pues, a fin de cuentas, serían los únicos que podrían conducir a la materialización de una justicia universal, sin perdedores cuya voz haya sido sistemáticamente silenciada.

El modelo comunicativo de Habermas presta claves procedimentales para enjuiciar las decisiones irracionales e injustas de las democracias en la actualidad. La impresión, a la luz de los análisis de Habermas sobre la opinión pública y los sistemas parlamentarios, de que no es posible ajustarse a las exigencias formales de una democracia deliberativa que actúe bajo los principios de la racionalidad comunicativa proyecta la sombra de una amenaza sobre el presente y el futuro de la humanidad. El sueño de la liberación humana tampoco parece poder empezar a conjugarse con el establecimiento de órdenes democráticos que muestran sus limitaciones en cuanto se analizan sus diversas manifestaciones históricas. Algo que Habermas pone de relieve en sus exhaustivos análisis sobre el sistema democrático y el estado posnacional.

La aplicación de un modelo discursivo a la racionalidad tiene efectos directos sobre el concepto de “verdad”. Razón y verdad dejan de estar indisolublemente unidas. Habermas sustituye el concepto de verdad, vinculado definitivamente a cuestiones de fe, por el de “pretensión de validez”, aportando a la teoría nuevas claves de interpretación sobre los discursos que cuentan el mundo.

Habermas se hace eco de que la idea de verdad aparece a los ojos de la racionalidad como una realidad absoluta independiente de la intervención crítica del hombre, con un halo de trascendentalidad que le es incómodo al modelo discursivo. La ciencia ya no pivota sobre el desvelamiento de verdades inamovibles, sino sobre conocimientos que se fundan como válidos en tanto en cuanto no se muestre su falsedad. El progreso del conocimiento se habría ido asentando como un proceso interminable de sustitución de unos conocimientos nuevos que falsan los anteriores en una cadena continua e interminable.

En ese modelo, la verdad habría quedado desplazada por un sentido de la racionalidad que concibe los hallazgos de la razón como procesos que nunca podrían ser sellados por el presente, pues habrán de estar siempre abiertos a la virtualidad de un nuevo consenso cargado de mejores razones que quizá aún no podamos ni alcanzar a imaginar. En otras palabras, la comunicación basada en una racionalidad comunicativa tal como la entiende Habermas, nunca notificará verdades, sino pretensiones de validez que, por definición, carecen de carácter impositivo. Así también se propicia la necesaria ausencia de coacción y de

dominio que, por lo general, se deriva de una argumentación apoyada en la suposición de la existencia de verdades.

El sentido último de esa renuncia al concepto de verdad es convertir incluso el terreno de lo normativo en un espacio abierto al diálogo y a la posibilidad de que comparezcan nuevos argumentos que mejoren y corrijan las pautas sancionadas por cada presente. Habermas introduce una regla de argumentación que condiciona el asentimiento de toda norma a la aceptación potencial de todos los individuos en particular. El principio de universalización que inspira su regla de argumentación invoca la necesidad de dejar en suspenso el asentamiento definitivo de toda norma, pues Habermas asume la parcialidad de los enfoques contextuales de cada momento histórico.

La cláusula que incorpora Habermas para condicionar la imposición de un acuerdo eventual es la que somete las normas válidas al dictamen de las circunstancias. Mientras las circunstancias no cambien, las normas definidas bajo la argumentación racional podrán ser consideradas justas. Los sujetos quedan así eximidos de la culpa de consecuencias futuras que con el uso de su razón limitada no fueron capaces de predecir en la aplicación de sus propias convicciones normativas. Por eso la verdad carece de espacio en la ética discursiva, un espacio que ha ocupado de inmediato la pretensión de validez.

No hace falta ir muy lejos para reconocer el sentido y el valor práctico de esta última advertencia. Cuando se esgrime la verdad como argumento de peso para la toma de decisiones el fundamentalismo, que preocupa seriamente a Habermas, se asienta sin dificultades. Incluso el fundamentalismo democrático, tal como viene expresándose dramáticamente en la respuesta actual al terrorismo por parte de determinadas naciones. La justificación retórica en términos de verdad y justicia de numerosas guerras, en especial las más recientes, comparece como ejemplo sangrante de los peligros de esa forma de convicción trascendental no puesta en entredicho. Curiosamente, y la historia de la humanidad así lo demuestra, el filo de la verdad suele ser tan firme como cortante, algo que a Habermas, desde su persecución incansable de la justicia y la legitimidad, no se le escapa.

Desde su temprano trabajo de habilitación, *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), hasta su aportación más sustantiva al debate de lo normativo (*Facticidad y validez*, 1992), pasando por su nuclear *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Habermas da muestra de una preocupación especial por los destinos de lo público. El establecimiento de relaciones comunicativas entre las instituciones y la ciudadanía está presente en el conjunto de sus reflexiones, en especial, cuando se ocupa de la articulación de la democracia.

La definición del Estado social y de derecho como una organización atenta a la autonomía y soberanía de los ciudadanos conmina a contemplar la expresión de la voluntad colectiva como guía para el desarrollo de la democracia. A fin de cuentas, la legitimidad democrática de tales Estados se mide por el grado de ajuste entre las reglamentaciones de su cuerpo normativo y la voluntad expresa de su ciudadanía. En buena medida, podría definirse el Estado democrático como aquel dirigido a la obtención de un consenso mayoritario acerca de la dirección y decisiones que afectan a la organización de la vida colectiva. Para Habermas, desde luego, no cabe duda de que la obtención de un consenso que resulte de una discusión racional entre diversas posturas, es el índice más adecuado de la salud democrática. Dicho consenso habría de obedecer a la imposición del mejor argumento, obtenido mediante las necesarias prácticas deliberativas que se ajusten debidamente al ideal de un diálogo libre de distorsiones y de cualquier coacción. Sólo esa mecánica garantizaría la justicia de las decisiones tomadas democráticamente. Ahí descansa la posibilidad de una democracia auténtica y de una defensa efectiva de los derechos humanos fundamentales.

La versión de Habermas de la crítica frankfurtiana a la democracia de masas reedita el aviso sobre los peligros de la confortabilidad material del mundo que frenaría, por vía del hastío y la pasividad, el propósito de alcanzar un consenso justo, satisfactorio y, en definitiva, racional. Sólo una participación madura en los avatares de lo público podría restituir a los ciudadanos su enajenada dignidad política.

Ante los problemas reales de articulación de la democracia, la propuesta de Habermas es clara: abogar por un procedimentalismo que limite la fuerza de los discursos más consolidados y que amplíe la relevancia de las discusiones normativas. La autonomía de los sujetos se convierte en garantía de las libertades, autonomía que, por supuesto, sólo cabe entender desde una madurez cívica que se decanta por el saber práctico y la participación en las críticas o apoyos a las decisiones legislativas.

Tal como expone Habermas, la exigencia de una radicalización de la democracia que reactive la participación ciudadana y que establezca la validez normativa como resultado de un continuo proceso discursivo atribuye a la dimensión política de la vida social un protagonismo que prefigura una nueva responsabili-

dad: la de la ciudadanía que ha de capacitarse para construir un orden que integre a todos los miembros de la sociedad sin negarles el derecho a una consideración paritaria. De ahí que insista en que bajo las condiciones formales que propicien la emergencia de una democracia radical no cabría esperar un modelo de convivencia que estableciera otras fidelidades que aquellas que erigen el respeto a los procedimientos discursivos de creación de validez normativa como la ley prioritaria y fundamental del constitucionalismo reciente, esto es, de aquel que, al menos sobre el papel, ha asimilado la vigencia irrenunciable de los derechos universales del hombre.

El mandato, arraigado en las convicciones políticas y teóricas de Habermas, para que los ciudadanos se adueñen de la autoría de su conducta implica el ejercicio crítico de las discusiones normativas y la puesta en entredicho de los discursos recibidos, pues sólo así se puede cimentar la necesaria autonomía.

Desde su idea de una racionalidad comunicativa aplicada a las decisiones normativas, Habermas aporta una reflexión fundamental para la práctica del derecho: la subordinación de la legalidad a la legitimidad. Esta última estaría por encima de la legalidad porque reposaría sobre la voluntad racional de los sujetos, entendiéndose que dicha racionalidad obedece a la fórmula comunicativa de la imposición dialogada del mejor argumento. Se entiende que una norma legal no debe ser respetada ni asumida si carece de la capacidad virtual para ser aceptada por todos los sujetos a los que dicha norma afecta. En este caso, la norma carecería de la oportuna legitimidad, con independencia de que haya sido sancionada por el cuerpo legislativo y jurídico de una determinada nación. El referente histórico que informa este predominio de la legitimidad es, una vez más, la Alemania del Tercer Reich y sus Leyes de Núremberg, que, en una auténtica democracia, habrían debido ser rechazadas y desobedecidas. La aplicación legal de dichas leyes era absolutamente ilegítima. De ahí la inclinación de Habermas hacía la supremacía de la legitimidad que es definida en la clave de su defensa de la racionalidad comunicativa. Obviamente, la tarea de perseguir la legitimidad de las normas requiere un contexto democrático, pues sólo éste, como modelo de organización de la vida política, reconoce formalmente el protagonismo del conjunto de los ciudadanos y la importancia de la discusión y el diálogo entre alternativas.

La influencia del Holocausto en la sensibilidad teórica de Habermas se reconoce en su propósito de que sea normativamente imposible la repetición de un escenario similar a aquel que asoló física y moralmente la Europa de entreguerras y la Alemania del Tercer Reich. En este plano se apoya la crítica genérica de Habermas a cualquier forma de identidad nacional que subraye como elemento sustantivo la continuidad histórica de unas tradiciones particulares (que carecerán del impulso, básico para la racionalidad comunicativa, hacia la universalización de sus principios normativos). No en vano, para Habermas la universalidad de las normas, aunque sea en potencia, es la garantía formal para el cumplimiento específico de la justicia. Y dicha universalidad pasa, obviamente, por la suspensión cautelar del valor de referentes irracionales como los que constituyen las identificaciones colectivas con una determinada tradición nacional. Ahí se asienta su valoración positiva de las identidades posnacionales frente a las de carácter más tradicional, dispuestas con mayor frecuencia a esgrimir su particularismo en clave combativa e indiscutible. Habermas sueña con un futuro donde las identidades colectivas no fien su afirmación a la defensa salvaje de una verdad narrativa que resiste cualquier crítica y que desprecia el valor del diálogo.

La pasión por los valores del humanismo y por una razón orientada hacia el entendimiento (y no únicamente hacia la manipulación técnica del mundo) son una clara muestra del compromiso moral de Habermas con la defensa de la justicia y con la crítica hacia las miserias del desenvolvimiento de la vida social, especialmente, en la perpetuación de la violencia colectiva en sus múltiples formas y en la falta de respeto a los derechos humanos fundamentales. En este nuevo siglo, que se inauguró con el estremecimiento de un terrorismo ejecutor y amenazante erigido en protagonista de la escena pública y que obtuvo la respuesta de un golpe de fuerza no calibrado bajo los valores de la justicia, la figura humana e intelectual de Habermas se reafirma como un referente moral imprescindible para alcanzar a ver las consecuencias más dramáticas de la renuncia de la humanidad a las exigencias de una racionalidad orientada hacia el entendimiento mutuo. Paradójicamente, su talla moral se engrandece a medida que la historia y la práctica de la política real parecen volatilizar las razones para su inagotable optimismo.

Marta Rodríguez Fouz  
Pamplona, 23 de mayo de 2008

## JÜRGEN HABERMASEN BIOGRAFIARI ETA JAKINDURIARI BURUZKO BERRI LABURRA

Hamarka urte dira Jürgen Habermas (Dusseldorf, 1929) Frankfurteko Eskolako bigarren belaunaldiko figura intelektual nabarmenena dela. Bere lan zabalak nazioartean izan duen proiektzioak bihurtu du pentsamendu modernoaren erreferente ezinbesteko, eta bere maisuek hasi zuten ildo kritikoaren jarraipenaren bermerik handiena. Gaurkotasun politikoaren eremu garrantzitsuetan eta ugarietan eman dituen hitzaldien oihartzun publikoak bere jakituria hurbildu du eztabaida garrantzitsuetara, bere garaiko arazo moralekin konprometitua dagoen ikertzailearen paradigma bihurtuz. Habermasen giza ibilbide garbiari berme ematen diote balio demokratikoak defenditzeko duen konpromisoak, eta gizartearen ordenerako elementu ezinbestekotzat dituela justizia eta elkartasuna. Bai bere lanik espezializatuenetan, bai gaur egungo dilemen aurrean bere jarrera jasotzen dutenetan ere, giza duintasuna eta eskubide oinarrikoenak osatzen dituzten balioei uko egiteko ezintasuna duen pentsalariaren profila azaltzen da.

Filosofia, Psikologia, Literatura eta Ekonomia ikasketak egin zituen Gotinga, Zurich eta Bonnekoko unibertsitateetan; izan ere, Bonnekoko Unibertsitatean doktoretza egin zuen Schelling-i buruzko tesiarekin. Frankfurten berrinauguratu zen Gizarte Ikerketarako Institutuan sartu zen Theodor Adorno bere maisuaren tutoretzapean. Heidelbergeko Unibertsitatean (1961etik 1964ra bitartean) irakasle titular aritzeko bidea eman zion gaikuntza txostenean, iritzi publikoari buruzko azterlanetarako oinarriko erreferentzia bihurtuko zen ikerketa burutu zuen (Iritzi publikoaren historia eta kritika). Gero, Soziologiako eta Filosofiako irakasle titular izan zen Frankfurten (1964tik 1971ra bitartean). 1971tik aurrera Starnberg-ko Max Plank Institutua zuzendu zuen. 1983an Frankfurteko Unibertsitate itzuli zen, non Gizarte Filosofiako eta Historiaren Filosofiako irakasle aritu zen 1994. urtera arte. Urte hartan izendatu zuten Unibertsitate hartako irakasle emeritu. Horrez gain, 1983. urtetik Alemaniako Hizkuntzaren eta Poesiaren Akademiako kidea da.

Honoris Causa doktore izendatu dute honako unibertsitate hauetan: Jerusalem, Buenos Aires, Hamburgo, Northwestern University Evanston, Utrech, Tel Aviv, Atenas, eta New Yorkeko New School for Social Research.

Hirurogeigarren urteetatik hona hainbat sari jaso ditu bere lanagatik. Aipatzekoak dira honako hauek: Stuttgart hiriko *Hegel* Saria, Darmstadteko *Sigmund Freud*, *Adorno*, *Geschwister Scholl*, *Sonning*, *Wilhelm Leuschner* Domina, eta Asturias Printzea Saria Gizarte Zientzietan.

Pentsamendu soziologikoaren eta filosofikoaren arlo guztiak hartzen dituen eta gaurkotasun politikoari buruzko eztabaidei ekarpen baliotsuak egin dizkion bere ekoizpen intelektual zabalaren artean, aipatzekoak dira honako hauek: *Teoría y praxis* (1963), *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968), *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), *Perfiles filosófico-políticos* (1971 y 1981), *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983 y 1993), *Teoría de la acción comunicativa* (1981), *La lógica de las ciencias sociales* (1970 y 1982), *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento postmetafísico*, (1988), *La necesidad de revisión de la izquierda* (1990), *Textos y contextos* (1991), *Más allá del Estado nacional* (1995), *Facticidad y validez* (1992), *La inclusión del otro* (1997), *Fragmentos filosófico-teológicos* (1997), *La constelación posnacional* (1988) eta *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991). Haietariko asko itzuli dira gutxienez hogeitaz hitzuntzatar. Espainian oso goiz hasi zen haren lana zabaltzen: 1966an *Teoría y praxis* lanarekin hasi, eta ordutik etengabeko jarraipena izan du, bere oinarriko monografia guztiak argitaratu baitira, eta eduki politiko zein akademikoko artikulua bilduma ia guztiak ere bai.

Azken urteotan, bere produkzio intelektual helduenaren, zientifikoaren eta eragileenaren itzulpen horiei, artikulua bilduma berriagoen argitalpena gehitu zaie, eta horietan gaurkotasan politikoaren eremuan, bere kontzeptio teorikoa azaltzen du demokraziak eta eztabaidarako duen sistemak aurre aurre dituzten zalantza moralei buruz. Esaterako, hauetan: *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, *El Occidente escindido: pequeños escritos políticos*, *Entre naturalismo y religión*, *Tiempo de transiciones*, *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* y *Was verstehen wir unter kulturellen rechten = ¿qué entendemos por derechos culturales?*

Teoria Kritikoaren pentsamenduaren barruan kokatu da gizartearen gakoak aztertzeke duen interesaren ondorioz, arrazionaltasun osora iristea galarazten diguten arazoak aztertuta. Arrazionaltasun osoa izango litzateke ilustrazioaren ordezkariak amestutako giza emantzipazioaren bermatzaile bakarra, eta gizateriak jarrautsi du esperientzia modernoaren oinarritzko helburu gisa (arrazionaltasun osoa, alegia). Horregatik, egiten dituen hausnarketa soziologikoak, Frankfurtuko lehen teorikoekin gertatzen zen bezala, arrazoiarekiko eta giza elkartasunarekiko konpromiso moralez beteta daude. Progresoarenganako konfiantza, Adorno, Horkheimer edo Benjaminek europar fazismoen eta, bereziki, Alemania beren jaioterriaren jito historikoaren aurrean galdu zutena, Habermasek berreskuratu zuen bere balioak sendotzeko, eta bere printzipioen aplikazio instrumental hutsaren bidez eratorritako arriskuak gainditzeko.

Horrekin batera, Habermasek bere aurrekoengandik jasotzen du gizarte dinamikei buruzko kontzeptualizazio teorikoa etengabe bilatzeko kezka, oinarririk gabeko ondorioekin itsutuko ez den zientzia baten balibideak modu positiboan erabiltzen saiatuz une oro. Habermasek konplexurik gabe onartzen duen proiektu modernoaren herentziak humanismo ilustratuaren printzipioekiko konpromiso morala baino gehiago erakusten digu. Gizarte errealitatearen kontzeptualizazio zehatzaren eta zorrotzasun zientifikoz kargaturikoaren bilaketa Teoria Kritikoaren indar positibistatik dator. Izan ere, kritikak balio etikoak eransten dizkio bilaketa horri, eta fazismoaren kolpearen ondoren, Habermasek uste du tresna eraginkor gisa planteatu ahalko duela gizarte justuago baten helburu utziezinezkoa lortzeko xedez. Jarduera zientifikoaren proiektio praktikoa postulatu horietan izango luke kritikak izan behar den zibilizazioaren zerbitzura egon beharreko agindu hori, baina ezagutza mekanismoetan identifikatzen erraza den arrazionaltasunetik ulertuta. Gai horiek ongi aztertzen ditu *Teoría y praxis*, *Conocimiento e interés*, *Ciencia y técnica como "ideología"* edo *La lógica de las ciencias sociales* bezalako funtsezko lanetan, bere ekarpen partikularraz gain, hirurogeigarren urteetan Alemanian egon zen positibismoari buruzko eztabaidari gehitzen zaiona (*La disputa del positivismo en la sociología alemana*). Haietan guztietan hausnarketa egiten du soziologiaren estatutu epistemologikoari buruz eta zientzak gizartearekiko duen jarrerari buruz, baina soziologiaren eginkizun praktikoa buruzko kontzeptioa (Teoria Kritikoaren postulatuetatik zuzenean hartutakoa) bere gainerako lanen egitura teorikoaren parte da.

Hala ere, alderdi hori ez da bere irudi intelektual eta humanoa gehien handitzen duena, nahiz eta gizarte zientzien eztabaida epistemologikoaren erreferente bihurtzen duen, baizik eta elkartasunaren, arrazionaltasun komunikatiboaren, justiziaren, ulermenaren eta giza eskubideen erabateko errespetuaren alde egiten duen apustuarekin lotzen du.

Habermasek begirada kritikoa berreskuratzen du Frankfurtuko Eskolako lehen teorikoek (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Löwenthal, Fromm...) gizarte teoriaren lehen larroan jarri zituzten gizarte modernoaren norabideetarantz. Beren pesimismoak, termino humanistetan testuinguru bereziki etsigarriaren ondorioa zena, arrazionaltasun moderno salatzera bultzatu zituen, bere alderdi ankerrena eta ilunena bilatuz. Belaunaldiaren etsipen horren aurrean, Habermas saiatzen da proiektu moderno berreskuratzen arrazionaltasuna arrazionaltasun komunikatibo gisa berriz bideratzeko proiektu bezala.

Elkar ulertzean oinarritutako ekintzetara bideratutako arrazionaltasunerako egiten duen proposamenak, zuzendu egin nahi du arrazionaltasunaren beste bide hura, zeinaren dimentsio instrumental hutsak Holokaustoaren makineria eraginkorrean islatutako krisi moral larria sortu baitzuen. Halako hondamendi morala sortzeko kapaza den arrazionaltasunari aurpegia ateratzea erronka teoriko eta praktikoa handia zen, oraindik ere gizateriaren progresoa sinisten zuenarentzat. Habermasentzat arrazionaltasun ilustratuaren printzipioak salbatzeko ariketa horretarako formula da erreferente instrumentala zabaltzea gizakien arteko topaketen ardatz gisa ulertutako intersubjektibitatearen. Habermasek idazki ugarian azaldu bezala, sarraskia berri ez gertatzeko bermea arrazionaltasun berri bat aktibatzean oinarritzen da: jarduteko eman diren arazoak indarkeriarik gabeko ulermenaren behararekin neurtzen diren argudio bihurtzen dituena. Elkarriketa praktika komunikatibo berri baten oinarri bihurtzen da, giza ekintzak justifikatu nahi dituen partekatzen ahal diren zentzuz beteriko argudioekin.

XX. mendeko soziologiari egiten dion ekarpen funtsezkoetako bat den ekintza komunikatiboaren teoria-rekin, Habermas arrazionaltasunaren balioak defenditzen saiatzen da, materializazio historikoak sarraski maila harrigarrietara eraman duelako egiaztatuta. Arrazoiaren ernaltzearen bertuteei buruzko pentsamendu ilustratua suposatzeak aurrez aurre jartzen zen aurreko mendearen zati handi batean proiektu emanzipatzaile modernoaren optimismoa mehatxatzen zuen anibalentzia baten adierazpenarekin. Aurrerapen tekniko geldiezin baten hazkunde esponenziala ezaugarritzat duen mende bateko gudu eta gisa sarraskiek, azkenik, begibistako egin zuten gaur eztabaidaezina ematen duen zer bait: aurrerapen tekniko eta arrazionaltasun instrumentala ez doazela halabeharrez aurrerapen moralarekin batera, eta are gutxiago arauen aurrerapenarekin batera.

Arrazionaltasuna aurrerapenaren berme gisa bukatua zelako perspektiba horren aurrean, Habermas orientabide aldaketan saiatzen da arrazoiaren bertuteak goratzen segitu ahal izateko; arrazoi horrek bere eragin eremua zabaltu behar du, baina adimen teknologikoaren eta instrumentalaren garapenarekin batera, adimen moralaren garapenaldi berekoa sortuta.

Habermasen arabera, arrazionaltasunaren dimentsio bat ere baztertu gabe, bi ibilbideak egiteko gakoa, kontrol mekanismo bat ezartzea da eragozteko “dirua eta boterea” sistemek gaur egun egiten duten “bizitzaren munduaren kolonizazioa”. Bere proposamenak truke komunikatiborako prozedura ezarri beharra dakar, justiziarik bidea emateko, etika diskurtsiboaren emaitza gisa modu esanguratsuan adierazita. Indarkeriarik eta aginterik gabeko komunikazio askean aritzeak gizarte guztiei emango lieke bidea arautegi bat eratzeke, hain zuzen ere elkarrizketatik eta eztabaidatik eratorritako arrazionaltasuna izango lukeena, ekintza justifikatzeko emandako argudioen pisuak beren egokitasuna eta justizia definitzen baitu, edozein aginte formaren gainetik. Argudiorik hobereana inolako indarkeriarik gabe ezarriko litzatekeena da, elkarrizketa aske eta oztoporik gabekoaren emaitza gisa.

Ekintza komunikatiboaren teoriaren norabide aldaketa horretan elkarrizketa eta eztabaida, komunikazioa, azken batean, erreferente nagusi bihurtzen dira. Gizakien artean ezarritako komunikazioaren eredu, baina baita erakundeen eta gizakien artekoa ere, ordenamendu demokratikoaren balioan duen sinismen sakonean oinarritzen da. Habermasek dio arau bat edo ekintza bat justua izateko bermea, entendimendura bideratua egotean oinarritzen dela. Printzipio hori errespetatuz soilik espero daiteke arrazionaltasuna eta justizia batera joatea. Ekintza edo arau batek ezin badu indarkeriarik gabe arrazoi onargarririk emana, ekintza horiek eta arau horiek irrazionalak izango lirateke. Hau da, arrazionaltasunaren neurrirako indizea, askatasunez eztabaida daitezkeen argudioetan oinarritzeko gaitasunean kokatzen du Habermasek. Hortik dator arrazionaltasun komunikatiboaz ari denean, entendimendura bideratutako ekintzez aritzea. Ekintza horien arrakasta ez da oinarritzen helburu instrumental jakin batzuk betetzean, baizik eta intersubjektiboki onargarriak diren zergatiak azaltzeko gaitasunean, edo, beste modu batera esanda, entendimendua sortzeko gaitasunean.

Adornok eta Horkheimerrek amore eman zuten giza askatasunaren historia zailtsuari erritmoa markatuko zion dialektika negatiboaren ebidentziaren aurrean. Baina Habermasek, giza emanzipazioaren aldeko indar modernoaren berrartzen duen eta modernitatearen balio positiboak uko egin nahi ez dien dizipulua den aldetik, apustua egiten du arrazionaltasun modernoari intelektualki eta humanoki komunikazioaren hutsa emateko, entendimenduaren eta adostasunaren bilaketarekin lotzen dena, alegia.

Habermasek idazki ugarietan proposatzen duen ereduaren arrazionaltasun komunikatiboak arrazionaltasun instrumentalaren ekintza eremua zabaltzen du, helburu tekniko eta zientifikoetara bideratuta. Elkar ulertze idealaren bilaketak, elkarrizketa intersubjektiboaren bertuteetan sinisten duen arrazionaltasun forma berri bat sortzen du arrakasta lortzeko. Arrazionaltasun komunikatiboaren printzipioak aplikatuz, inoiz ez lirateke onetsiko Núrembergen Legeak, eta, jakina, juduen deuseztatze praktikoa ez litzateke gertatuko. Alemaniaren iragan traumatikoaren aurrean, zeinari buruz luze eta zabal hausnartu baita, Habermasek gaingaitu nahi du arrazionaltasunak batalla galduko lukeelako ideia, zeren, deuseztatze masiborako prozesuaren arrazionalizazio eraginkorrak ahalbidetu baitzuen deuseztatzearen makineria bera. Ez da ari arrazoi instrumentalaren aurpegi anibalente eta amoralaz, baizik eta haren nabarmen partzialaren arriskuaz. Habermasek duen uste sendoa da arrazionaltasun oso batek, hau da, giza ekintzen bi alderdiak, instrumentala eta teleologikoa, hartzen dituen arrazionaltasunak eragotziko lukeela gerra arteko Alemaniako errealitatea osatu zuen indar zanpatzaileen eta inmoralek zabaltzea.

Arrazionaltasun komunikatiboak aginterik gabeko elkarrizketa askean parte hartzea eskatzen du. Aginterik gabeko elkarrizketa gisa definitzen da subjektu guztiek parte hartzen ahal duten eztabaida hori, argudio-rik arrazionalena argitzeko helburua duena. Arrazoi bat bera ere ez da beste baten gainetik jarri behar, ar-

gudiorik hoberearen arrazoiagatik ez bada. Hortik dator formula horrek eztabaida aginterik gabea izateko beharri ematen dion garrantzia. Horrek esan nahi du gizabanakoak iritzi helduak osatzeko gaitasuna izan behar duela, ez inposaketaren ondorioz, ez eta sineste sendo inkontzienteen edo tradizionalen ondorioz ere, edota zalantza sorrarazten duen kritikarik gabe norbereganatu direnen ondorioz. Adostasunera iristea naturaltasunez etorriko litzateke, argudio arrazionalenak hartuta.

Autonomiaren bilaketa horretan, arrazionaltasun komunikatiboak parte-hartzaile prestatuak behar ditu, eztabaidarako askatasunarekin batera. Soilik horrela eman daiteke eztabaidaren eta adostasun arrazionala lortzearen arteko harreman zuzena (izan ere, arrazionaltasun injustu baten ideia erabateko zentzugabekeria da ekintza komunikatiboaren teorian: ez dago arrazionaltasun injusturik; injustiziak berak injustua den edozein ekintzaren edo arauen irrazionaltasuna erabakitzen du). Horrexegatik dio Habermasek beharrezkoa dela usterik sendoenak zalantza jartzeko prest dauden herritar helduak prestatzea, ekintzetarako norabide arrazionalago baten bilaketa helburutzat duten eztabaiden emaitzak onartzeko prest daudenak. Irrazionaltasunaren aurka daraman borroka intelektual eta humanoa, honako arrazoi honetan oinarritzen da: irrazionaltasuna ezartzen den neurrian, haren ondorioak pairatzen dituzten pertsonak egongo dira, arrazionaltasunik ezaren ondorioak biztanle isilarazien gaineko legez kanpoko abusu gisa azaltzen baitira.

Giza arrazoiaren helburuei buruz egiten duen interpretazioa ilusio positibo batetik dator: elkar errespetatu eta elkarrizketaren bidez lortutako adostasunaren bidez ebaztea gatazkak. Baina ilusio horri kultura bakoitzaren eta subjektuen esperientzia partikularren partzialtasuna kontrajartzen zaio eta, subjektuek, nekez uzten dituzte albo batera beren uste sendoak adostasun batera iristeko, adostasun horrek beren erreferentzietako bat deustatzea badakar. Orduan, paradigma komunikatiboak mugarik gaindiezinenak aurkitzen ditu: argudio hoberearen aldeko apustua egiteko erabakia, abiapuntuko erabaki moral baten ondorioa da, eta ez du ematen subjektuak oso prest daudenik onartzeko. Hala ere, Habermasek, bere bizitza eta ibilbide osoan zehar, jarraitzen du entendimendua giza ahalmen arrazionalaren parte delako uste sendo horretan, eta, ondorioz, historian bidegurutzeak badiren arren, ez dago zertan uko egin bere irizpideei jarraitzeari, zeren, azken batean, irizpide horiek bakarrik bideratzen ahal gaituzte justizia unibertuala gauzatzera ahotsa sistematikoki isilarazita dauden galtzailerik gabe.

Habermasen eredu komunikatiboak irizpideak ematen ditu gaur egungo demokrazien erabaki irrazional eta injustuak epaitzeko. Habermasek iritzi publikoari buruz eta sistema parlamentarioei buruz egiten dituen analisiak ikusita, ematen du arrazionaltasun komunikatiboaren printzipioetan oinarrituriko demokrazia deliberatibo baten eskakizun formalak betetzea ezinezkoa dela, eta horrek mehatxuaren itzala jartzen du gizateriaren orainean eta etorkizunean. Era berean, ez du ematen giza askatasunaren ametsa bateragarria denik historian zehar izan dituzten agerpenak aztertu bezain laster beren mugak azaltzen dituzten ordena demokratikoak ezartzearekin. Habermasek horixe nabarmentzen du sistema demokratikoari eta nazio ondoko estatuari buruz egiten dituen analisi xeheetan.

Arrazionaltasunari eredu diskurtsiboa aplikatzeak eragin zuzena du “egia” kontzeptuaren gainean. Arrazoiak eta egia bereizi gabe lotuta egoteari uzten diote. Habermasek azken batean fede kontuei lotzen zaien egia kontzeptua ordeztzen du “baliotasun nahia” kontzeptuarekin, mundua kontatzen duten diskurtsuei buruzko interpretazioan gako berriak emanez.

Habermasek arrazionaltasunaren aurrean egia gizakiaren parte-hartze kritikorik gabeko errealitate absolutu gisa azaltzen delako ideia zabaltzen du, eredu diskurtsiboari deseroso egiten zaion transzendentalitate kutsu batekin. Zientzia jada ez da oinarritzen egia ukiezinak agertzearen gainean, baizik eta faltsuak direla egiaztatzen ez diren artean, baliagarritzat hartzen diren ezagupenen inguruan. Ezagutzaren aurreapena finkatzen joango zen aurreko ezagupenak ukatzen dituzten ezagupen berrien etengabeko ordezte prozesua balitz bezala, kate jarraitu eta bukaezinean.

Eredu horretan, egia bazterturik geldituko litzateke arrazoiaren aurkikuntzak orainak inoiz zigitatu ezin izango litzukeen prozesu gisa hartzen dituen arrazionaltasunaren zentzu batengatik. Agian oraindik imajina ere ezin dugun arrazoi hobez beteriko beste adostasun baten birtualitateari zabalik egon beharko dute beti. Beste modu batera esanda, arrazionaltasun komunikatiboan oinarrituriko komunikazioak, Habermasek ulertzen duen bezala, ez ditu inoiz egia emango, baizik eta baliotasun nahiak, definizioz, agindu izaerarik ez dutenak. Horrela, bidea ematen zaio beharrezkoa den indarkeriarik eta aginterik ezari, orokorrean, egia badirelako ustean oinarritutako argudiotik baitator agintea.

Egiaren kontzeptuari uko egitearen helburu nagusia arauen eremua elkarrizketara zabalik dagoen espazio bihurtzea da, eta orainaldi bakoitzean zigorturiko jarraibideak zuzendu eta hobetuko dituzten argudio

berriak agertzeko aukerari bidea ematea. Habermasek argumentaziorako arau bat sartzen du, arau bakoitza onartzeko baldintza banakako gizaki guztiak hura onartzea izan dadin. Bere argumentaziorako arauak gogora ekartzen duen unibertsalizazio printzipioak arau guztien ezarpena airean uzteko beharra dakar, zeren Habermasek onartzen baitu une historiko bakoitzaren testuinguruen partzialtasuna.

Habermasek balizko erabaki bat ezartzeko jartzen duen baldintza baliozko arauak inguruabarren aginduetara jartzea da. Inguruabarrak aldatzen ez diren artean, argumentazio arrazionalaren bidez definituriko arauak justutzat hartzen ahalko dira. Horrela, beren arrazoi mugatua erabiliz beren arau propioak aplikatzeko aurrekusi ezin izan zituzten etorkizuneko ondorioen errutik salbuetsiko dira subjektuak. Horregatik, egiak ez du lekurik etika diskurtsiboan, baliotasun nahiak berehala hartu baitu haren lekua.

Ez da oso urrutira joan behar azken ohar honen zentzua eta balio etikoa ezagutzeko. Erabakiak harterakoan egia azaltzen denean pisuzko argudio gisa, fundamentalismoa, Habermasi benetako kezka sortzen diona, arazorik gabe ezartzen da. Baita fundamentalismo demokratikoa ere, hainbat naziok gaur egun terrorismoari ematen dioten erantzunean dramatikoki adierazten den bezala. Egiaren eta justiziaren terminoetan egiten diren gerra ugaritako justifikazio erretorikoak, bereziki azken aldi honetakoak, ezbaian jarri ez den uste sendo transzendentaleko forma horren arriskuen adibide odoltsua dira. Bitxia bada ere, eta gizateriaren historiak halaxe frogatzen du, egiaren ahoa sendoa bezain ebakitzaila izaten da, eta horixe ikusten du Habermasek, justizia eta legitimitatearen etengabeko bilaketa nekazekin horretan.

*Historia y crítica de la opinión pública* (1962), izeneko gaikuntza lana egin zuenetik, arau-emaiaren eztabaidan ekarpen handiena den lanean (*Facticidad y validez*, 1992) eta bere oinarritzko lana denean ere bai (*Teoría de la acción comunicativa*, 1981), lanera, Habermasek kezka berezia agertu du publikoak diren gauzen destinoen inguruan. Erakundeen eta herritarren arteko komunikazio harremanak ezartzea presente dago bere hausnarketa guztietan, bereziki demokraziaren artikulazioaz ari denean.

Herritarren autonomiari eta subiranotasunari arreta ematen dion eskubidezko estatu sozialaren definizioak borondate kolektiboaren adierazpena demokrazia garatzeko jarraibide bezala ikustera eramaten du. Azken batean, estatu horien legitimitate demokratikoa beren arau multzoen eta herritarren borondate adierazien arteko doitasun mailarekin neurtzen da. Neurri handi batean, esan genezake estatu demokratikoa dela bizitza kolektiboaren antolamenduari dagozkion erabakien norabideari buruz adostasuna lortzera bideratzen dena. Habermasen ustez, zalantzarik gabe, hainbat jarrearen arteko eztabaida arrazionalaren ondorioz iritsitako adostasuna da osasun demokratikoaren adierazpen egokiena. Adostasun horrek argudio hoberearen ezarpenari men egin beharko lioke, mota guztietako indarkeriarik eta presiorik gabeko elkarriketa aske baten idealari lotuta. Soilik mekanika horrek bermatuko luke demokratikoki hartutako erabakien justizia. Hor datza egiazko demokraziarako eta oinarritzko giza eskubideen egiazko defentsarako aukera.

Kritika frankfurtarrak masa demokraziari egiten dion kritikari buruzko Habermasen bertsioak berriz ohar-tarazten digu munduko erosotasun materialaren arriskuez, geldiaraziko lukeelako asperduraz eta pasibitatez, adostasun justua, asegarria, eta azken batean arrazionala lortzeko helburua. Publikoak diren aferetan heldutasunez parte-hartzeak soilik konpon lezake herritarrek galdua duten duintasun politikoa.

Demokrazia artikulatzeko egiazko arazoaren aurrean, Habermasek proposamen garbia egiten du: diskurtso sendotuenean indarra mugatzen duen eta arau-eztabaiden garrantzia handitzen duen prozedimentalismo baten alde egitea. Subjektuen autonomia askatasunen berme bihurtzen da. Jakina, autonomia hori soilik uler daiteke jakintza praktikoa eta legegintzako erabakiekiko kritiketan edo laguntzetan parte-hartzearen alde egiten duen herritarren heldutasunetik.

Habermasek dioenez, herritarren parte-hartzea sustatzen duen eta etengabeko prozesu diskurtsibo baten ondoriozko arauen balioa ezartzen duen demokraziaren erradikalizazioa eskatzeak, gizarte bizitzaren dimensio politikoari erantzukizun berria gauzatzen duen protagonismo berri bat ematen dio: herritarrena, gizartearen kide guztiak bilduko dituen ordena eratzeko prestatu beharko direna, berdintasunez hartuak izateko eskubidea ukatu gabe. Horregatik nabarmentzen du, demokrazia erradikala sortzea ahalbidetuko duten baldintza formaletan, bizikidetzaren eredu bakar batek duela lekua: konstituzionalismo berriaren oinarritzko eta lehentasunezko arauen balioa sortzeko prozedura diskurtsiboekiko errespetuari fidelotasuna diona, hau da, teoriarik, bederen, gizakiaren eskubide unibertsalen balio utziezinezkoa bereganatu duena.

Habermasen uste politiko eta teoriko sendoenetan sustraituriko agintean, herritarrek beren portaeren egintzaz jabetzeko, araei buruzko eztabaiden ariketa kritikoa behar da, eta jasotako diskurtsoak zalan-tzan jartzea, horrelaxe soilik sendotu daitekeelako behar den autonomia.

Arauei buruzko erabakietan aplikaturiko arrazionaltasun komunikatiboaren ideiatik, Habermasek oinarritzko hausnarketa dakar zuzenbidearen praktikarako: legalitatea legitimitatearen mende jartzea. Legitimitatea legalitatearen gainetik egongo litzateke, gizakien borondate arrazionalan oinarrituko litzatekeelako, arrazionaltasun horrek argudio hoberenaren ezarpen dialogatuaren formula komunikatiboari men egiten diola ulertuta. Ulertzen da legezko arau bat ez dela errespetatua ez eta onartua ere izan behar, baldin eta gaitasun birtualik ez badu arauak ukitzen dituen gizaki guztiek onartua izateko. Kasu horretan, arauak ez luke behar den legitimitaterik izango, nazio jakin bateko legegintza taldeak eta juridikoak zigortua izan edo ez. Legitimitatearen nagusitasun hori ematen duen erreferente historikoa, berriz ere, Hirugarren Reich-eko Alemania eta bere Nurembergeko Legeak dira; izan ere, egiazko demokrazia batean, baztertuak eta ez obedituak izan beharko zirenak. Lege horien legezko aplikazioa erabat ez legitimoa zen. Hortik datorkio Habermasi legitimitatea nagusitzeko joera, arrazionaltasun komunikatiboaren defentsaren muinean definitzen duena. Noski, arauen legitimitatea bilatzeko lanak testuinguru demokratikoa du beharrezkoa, zeren bizitza politikoaren antolamendurako eredu gisa, formalki soilik demokraziak onartzen baitu herritar multzo osoaren protagonismoa eta alternatiben arteko eztabaidaren eta elkarriketaren garrantzia.

Holokaustoak Habermasen sentsibilitate teorikoan izan zuen eragina, argi ikusten da bere helburu batetan: gerrateko Europa eta Hirugarren Reich-eko Alemania fisikoki eta moralki suntsitu zuen moduko gertaera bat errepikatzea ezinezkoa izatea arauei dagokienez. Habermas ikuspegi horretan oinarritzen da tradizio partikular batzuen jarraipen historikoa azpimarratzen duen identitate nazionalaren edozein formari kritika egiteko (arrazionaltasun komunikatiborako funtsezkoa den oinarritzko arauen unibertsalizatorako bultzadarik izango ez dutenak). Habermasen ustez, arauen unibertsaltasuna da, ahalmenez bada ere, justizia ezpezifikoki betetzeko berme formala. Eta unibertsaltasun horrek, bistan denez, tradizio nazional jakin bat duten identifikazio kolektiboak eratzen dituzten erreferente irrazionalen balioa zuhurtziaz indar gabetzea dakar. Hortxe oinarritzen du identitate posnazionalekiko baliospen positiboa, izaera tradizionalagoa duten identitateekin alderatuta, azken hauek sarriago defenditzen baitute beren berezitasuna modu borrokalari eta eztabaidaezinean. Habermasek amesten duen etorkizunean identitate kolektiboek ez dute beren baieztapena elkarriketaren balioa baztertzen duen eta edozein kritikari aurre egiten dion egia narratiboaren defentsa sutsuaren esku utziko.

Habermasen justiziaren defentsarekin eta gizarte bizitzan aurre egiteko aurkitzen diren miseriekiko kritikarekin duen konpromiso moralaren adibide garbia dira humanismoaren balioenganako eta elkar ulertzera bideratutako arrazoiarekiko grina (eta ez soilik munduaren manipulazio teknikoarekikoa), bereziki indarkeria kolektiboaren iraunarazteari buruz, dituen forma guztietan, eta oinarritzko giza eskubideekiko errespeturik ezari buruz ari denean. Terrorismo mehatxatzaile eta hiltzailea eszena publikoko protagonista bihurtuta hasi eta justiziaren balioen araberako erantzuna hartu ez zuen gizaldi berri honetan, Habermasen irudi humanoa eta intelektuala sendotu egiten da ezinbesteko erreferente moral bezala, elkar ulertzera bideratutako arrazionaltasunaren eskakizunak betetzera uko egitearen ondorio dramatikoan ikustera iristeko. Paradoxikoki, bere neurri moral handituz doa, historiak eta politika errealearen praktikak bere baikortasun agortezinerako arrazoiak desagertzera doazela ematen duen neurrian.

Marta Rodríguez Fouz  
Iruñean, 2008ko maiatzaren 23an



