

“Nunca se ha sabido tanto sobre nuestra ignorancia”: Habermas



Entrevista publicada en el diario Kölner Stadt-Anziger, 3.4.2020

<https://www.ksta.de/kultur/interview-mit-juergen-habermas--so-viel-wissen-ueberunsernichtwissen-gab-es-noch-nie--36507420>

KSA: Sr. Habermas, ¿cómo vive usted personalmente, cómo vive la crisis del Covid-19?

J.H: Sólo puedo decir lo que está pasando por mi mente en estos días. Nuestras complejas sociedades se enfrentan constantemente a grandes incertidumbres, pero éstas se producen localmente y en diferentes momentos y son tratadas más o menos discretamente en uno u otro subsistema de la sociedad por los expertos pertinentes. En cambio, la inseguridad existencial se está extendiendo ahora a nivel mundial y simultáneamente, en las mentes de los propios individuos vinculados a los medios de comunicación. Se está educando a cada individuo sobre los riesgos para luchar contra la pandemia, el autoaislamiento de la persona individual es la variable más importante en vista de los sobrecargados sistemas de atención de la salud. Además, la incertidumbre no sólo se refiere a la forma de hacer frente a los riesgos de la epidemia, sino también a las consecuencias económicas y sociales completamente imprevisibles. A este respecto - hasta donde sabemos - a diferencia del virus, no hay ningún experto por el momento que pueda evaluar estas consecuencias con certeza. Los expertos en ciencias económicas y sociales deben ser cautelosos a la hora de hacer pronósticos imprudentes. Una cosa puede decirse: nunca se ha sabido tanto sobre nuestra ignorancia y sobre la compulsión de actuar y vivir bajo la incertidumbre.

KSA: He leído su nuevo libro "También una historia de la filosofía" en su tercera edición. Se trata de un éxito periodístico inusual para esta profesión, sobre todo porque el tema es todo menos simple: se trata de la génesis del pensamiento post-metafísico, de la relación entre la fe y el conocimiento en la tradición occidental del pensamiento, y de las complejas relaciones de herencia entre la religión y la filosofía en la modernidad. ¿Usted mismo se ha dado cuenta de este éxito?

J.H: No piensas en eso cuando escribes un libro como este. Sólo tienes miedo de cometer errores - con cada capítulo piensas en la posible contradicción de los expertos - que están mejor informados sobre los detalles.

Yo mismo he notado un movimiento didáctico - repeticiones, flashbacks, resúmenes – que distanciados estructuran la lectura y dan espacio para respirar. Parece que, a pesar de la complejidad de la materia, se quiere facilitar el acceso a la misma al público interesado.

Hasta ahora, los lectores de mis libros probablemente se encontraban principalmente entre colegas académicos y estudiantes de diversas materias, también y especialmente entre profesores, algunos de los cuales enseñan ética y estudios sociales. Pero esta vez, durante estos primeros meses desde que publiqué el libro, me he encontrado con un público de lectores completamente diferente - naturalmente aquellos interesados en el tema de la fe y el conocimiento, pero también personas que generalmente son reflexivas y buscan consejo, incluyendo médicos, gerentes, abogados, etc. Parece que todavía tienen algo de fe en la filosofía. Estoy satisfecho con esto, porque una cierta sobre-especialización, que es particularmente perjudicial para el punto de vista del filósofo y para el tema como tal, fue uno de mis motivos para unirme a esta empresa.

KSA: El título de su obra, que se remonta a Herder, la palabra "también" me irrita...

J.H: El "también" del título hace que el lector se dé cuenta de que ésta es sólo una - aunque nueva, interpretación de la historia de la filosofía - entre otras posibles interpretaciones. Este gesto de modestia advierte al lector contra el malentendido de tomar en sus manos una historia exhaustiva o incluso definitiva de la filosofía. Yo mismo sigo la línea de interpretación según la cual esta historia puede ser entendida como un proceso de aprendizaje desde la perspectiva de una cierta comprensión del pensamiento post-metafísico. Ningún autor puede evitar una cierta perspectiva; y en esta perspectiva, por supuesto, siempre se

refleja algo de sus convicciones teóricas. Pero esto es sólo la expresión de una conciencia falibilista y no pretende de ninguna manera relativizar el supuesto de la verdad [*Wahrheitsanspruch*] de mis afirmaciones.

Uno también puede entender este "también" de manera diferente: sugiere la cuestión sobre la relación entre la historia de la filosofía y la cuestión de la fe y el conocimiento. Tengo la impresión de que esta relación no está totalmente libre de tensión. Y esto puede deberse a que - especialmente en el segundo volumen - el tema de la fe y el conocimiento se pierde a veces de vista en favor de otros puntos focales, por ejemplo, la relación entre la moral y la moralidad.

No fue pretendido así. Como filósofo, me interesa la pregunta sobre lo que podemos aprender del discurso sobre la fe y el conocimiento. El problema de la relación entre la moral y la moralidad [*Moral und Sittlichkeit*], pendiente entre Kant y Hegel, ocupa un amplio terreno precisamente por esta razón; pues este problema ha surgido de la apropiación simultáneamente secularizadora y radicalizadora del núcleo universalista de la ética cristiana del amor. El proceso de la traducción conceptual de los contenidos centrales de la tradición religiosa es mi tema, en este caso, por lo tanto, la apropiación post-metafísica de la idea de que todos los creyentes forman una comunidad universal y a la vez fraternal y que cada uno de sus miembros merece ser tratado con justicia, teniendo en cuenta su individualidad única e inconfundible. Esta igualdad de todos no es una cuestión trivial, como vemos hoy en la crisis del Coronavirus. En el curso de la crisis hasta ahora, se ha podido y se puede observar que los políticos de algunos países dudan en basar su estrategia en el principio de que el esfuerzo del Estado por salvar todas y cada una de las vidas humanas debe tener prioridad absoluta sobre una compensación utilitaria de los costos económicos indeseables que este objetivo puede conllevar. Si el Estado diera rienda suelta a la epidemia para lograr rápidamente una inmunidad suficiente en toda la población, aceptaría el riesgo evitable del previsible colapso del sistema de salud y, por lo tanto, una proporción relativamente mayor de muertes. Mi "historia" también arroja luz sobre el trasfondo moral y filosófico de las estrategias actuales para hacer frente a tales crisis.

KSA: A la [pregunta] anterior le sigue la pregunta más general sobre la relación entre la historia de la filosofía y la filosofía de la historia en su obra. A largo plazo, el camino de

desarrollo de la filosofía occidental parece ser relativamente consistente para usted, a pesar de todas las rupturas y nuevos enfoques. La narrativa subyacente es la génesis del pensamiento postmetafísico. ¿Pero no se compra esta consistencia también a expensas de ciertas pérdidas?

J.H: Una historia convencional de la filosofía sin el irritante "también" se esfuerza por una completitud que, como dije, un solo autor no puede ni siquiera intentar. Sin embargo, la pretensión de buscar "procesos de aprendizaje" como si se tratara de una historia de las ciencias revela una perspectiva bastante inusual. Por un lado, esto va en contra de la convicción platónica de que todos los grandes filósofos siempre piensan lo mismo de maneras diferentes, pero, por otro lado, también va en contra del escepticismo supuestamente ilustrado históricamente que prevalece hoy en día hacia cualquier concepto de progreso. Yo también estoy lejos de un pensamiento histórico-filosófico de progreso. Si elegimos como guía el "aprendizaje" en el sentido de una "dependencia de camino", es decir, soluciones continuas a los problemas, esto no significa que a la historia de la filosofía se le impute una teleología. No hay ningún *telos* que pueda reconocerse con una "vista desde la nada", sino sólo "nuestra" vista de vuelta al camino de más o menos buenas razones, por las que suceden las soluciones provisionales y luego históricamente siempre cuestionadas de un cierto tipo de problemas.

KSA: ¿Pero no sugiere su libro la pregunta de si hay "progreso" en el pensamiento filosófico?
Preguntado torpemente: ¿Es Kant "mejor" que Aristóteles?

J.H: Por supuesto que no - al igual que Einstein no era "mejor" que Newton. No quiero desdibujar las considerables diferencias entre el pensamiento filosófico y el científico, y no quiero hablar de "progreso" en el mismo sentido. En ambos casos, de hecho, los enfoques y paradigmas teóricos "envejecen" de manera diferente. Pero los autores mencionados se han convertido en pioneros en cuanto a los problemas que han resuelto en su época a la luz de los temas en cuestión y de la información y las razones disponibles en ese momento. Han anulado las opiniones previamente válidas. Y se han convertido en pensadores clásicos, donde "clásico" significa: todavía tienen algo que decirnos. La filosofía moderna de la ciencia también se inspira todavía en las ideas del libro *Segundos Analíticos* de Aristóteles, y la ética

moderna en los conceptos de autonomía y justicia de Kant, aunque en el marco de los lenguajes teóricos transformados.

KSA: Una y otra vez usted muestra cómo los cambios de paradigmas en la historia del pensamiento - como la ruptura con la visión mítica del mundo en la Era Axial [¡Jaspers!] - fueron el resultado del procesamiento de disonancias cognitivas y también de cambios "materiales" en la vida social de las respectivas culturas. Uno recuerda de alguna manera el esquema marxista de base/superestructura. Lo que no está muy claro para mí, incluso después de leerlo: En su opinión, ¿cuál es la relación entre el curso de la historia filosófica y la historia real? ¿Hasta qué punto dependen de ella y hasta qué punto reivindican, o incluso se convierten, en una autonomía relativa (o incluso se convierten ellos mismos en "fuerzas productivas", por así decirlo)? Hay un pasaje revelador sobre este problema en el Volumen 2 (p. 111): allí, en el contexto de las discusiones sobre John Locke y el liberalismo temprano, con el rechazo implícito de Lukács y otros, usted se niega a reducir "la formación de la teoría racional a una mera reflexión [reflejo / *Widerspiegelung*]...".

J.H: Creo que la lectura funcionalista de la teoría de Marx, según la cual todos los cambios culturales y sociales se deben en última instancia a los imperativos de la autovalorización del capital, es errónea de todos modos. Marx quiso decir que estos imperativos impulsan el desarrollo social. Y, al menos para la modernidad social, hay cierta plausibilidad de que la economía capitalista haya asumido un papel de liderazgo evolutivo. Pero esto no significa que existan dependencias causales unilaterales en todo momento. Por otra parte, la historia de la filosofía no puede explicarse sólo por cuestiones internas y soluciones de problemas, como sugirió Nicolai Hartmann, por ejemplo, con su concepto de historia de los problemas. Desde el principio, la filosofía está entrelazada con la autocomprensión de su respectiva sociedad. En nuestras sociedades modernas, por ejemplo, la necesidad de legitimar el poder estatal secularizado, es decir, la forma constitucional del orden político debe ser discutida con razones filosóficamente plausibles - en última instancia, con la justificación de los derechos humanos. En la medida en que la filosofía también cumple funciones de integración social de esta manera, su desarrollo no puede considerarse independientemente de las crisis sociales. Esto se aplica principalmente a la filosofía práctica, mientras que la filosofía teórica depende del Estado y la forma del conocimiento empírico de la naturaleza y la sociedad

disponible en un momento dado. Durante mucho tiempo, esta acumulación de conocimiento mundial se ha procesado dentro del marco conceptual de la propia filosofía. Pero como las ciencias naturales modernas se han emancipado de ella, la filosofía ha tenido que reaccionar a los avances científicos en los que ya no participa activamente, es decir, a los avances en la física y la astronomía, en la teoría de la evolución y la genética y, finalmente, en las ciencias cognitivas y la cibernética. En estos flancos abiertos, el desarrollo del pensamiento, que de otra manera está determinado por sus problemas generados internamente, se encuentra repetidamente desafiado. La filosofía a veces incluso tiene que reaccionar ante esos desafíos reconstruyendo su marco conceptual básico.

KSA: ¿Qué relación ve usted entre su anterior libro filosófico-histórico "El discurso filosófico de la modernidad" y su nueva obra? El punto en común me parece que es en ambos la figura hegeliana del pensamiento de la "negación segura" [*bestimmte Negation*]: El progreso del pensamiento filosófico es una historia de negaciones. El "Discurso Filosófico" era sobre la salida de un callejón sin salida, al que conducía una crítica radicalizada de la filosofía de la razón centrada en el sujeto. La solución en ese momento, si recuerdo bien, fue la reorientación teórica de la comunicación del paradigma de la racionalidad. Así, su propia filosofía se convirtió en la salida de la aporía descrita anteriormente. Es comprensible, pero también lamentable, que ahora usted no continúe su presentación hasta el día de hoy. Sin embargo, su propia filosofía quiere aparecer al lector como una piedra angular - no nombrada como tal - en la bóveda de sus derivaciones filosófico-históricas.

J.H: No lo veo tan estrechamente. Entiendo la constelación de Hume y Kant, que explico a partir del discurso sobre la fe y el conocimiento, como una encrucijada de dos tradiciones. El uno se limita a un concepto más estrecho de la razón teórica adaptado a la verdad de las afirmaciones fácticas y, en su caso, a un concepto correspondiente de racionalidad práctica. La otra tradición también tiene en cuenta la obstinación racional de las cuestiones morales y jurídicas, éticas y estéticas y desarrolla un concepto global de la razón sobre la base de un intercambio discursivo de las razones correspondientes. Pero mi concepto de racionalidad comunicativa sólo lo trato en la segunda parte del epílogo, y lo señalo claramente. El libro termina con el curso establecido por Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Peirce después del colapso del sistema hegeliano en la trayectoria del siglo XIX. Lo que realmente me preocupa

aquí es el marco conceptual básico común en el que estos jóvenes y post-Hegelianos [*Jung-und Nachhegelianer*] iniciaron escuelas de pensamiento antropológicas, socio-teóricas, existenciales-filosóficas y pragmáticas bastante diferentes. No he seguido estos enfoques filosóficos que se desarrollaron en el siglo XX. Sin embargo, en mi tratamiento de Peirce, hice hincapié en la figura de pensamiento que es decisiva para el concepto de razón comunicativa al final: el contenido idealizador de las condiciones previas pragmáticas necesarias, que debemos hacer en el examen argumentativo de las reivindicaciones de verdad y otras reivindicaciones de validez, sobrepasa la realidad; pero al mismo tiempo, este contenido despliega su efecto operativo en nuestras prácticas sociales y deja - en forma de procesos de aprendizaje - huellas de la razón en la historia.

KSA: Noto en usted una fuerte simpatía por los procesos de pensamiento filosófico de la Edad Media cristiana, algo que no sospechaba al principio. ¿Esta simpatía es quizás el resultado de un proceso de aprendizaje que le sorprende incluso a usted mismo?

J.H: Ya había tratado con Tomás de Aquino en mi última lectura antes de mi retiro, que fue hace mucho tiempo. En ese momento ya estaba fascinado por el poder constructivo y la consistencia interna de este gran sistema. Ahora, leer a Duns Scotus y Guillermo de Ockham me ha impresionado de manera similar. Sí, estos son procesos de aprendizaje tardíos, pero si observo correctamente, sólo estoy entrando en una tendencia de investigación de una nueva revalorización de la Edad Media, que se ha acercado a la modernidad.

KSA: Sin embargo, respondería a la pregunta de qué figura de la historia de la filosofía en su presentación tiene el mayor potencial de identificación con usted mismo: Spinoza. Hay secciones en el capítulo de Spinoza donde yo diría espontáneamente: Allí se describe Habermas.

J.H: Eso me sorprende un poco. Pero el intérprete puede entender a un autor mejor que el autor puede entenderse a sí mismo. Hay algo que sólo he entendido ahora mientras leía a Spinoza. Con el trasfondo de la historia de los Marranos - aquellos judíos españoles perseguidos que se convirtieron a la fe católica bajo la coacción del rey español - entendí por qué Spinoza gozaba de una veneración casi mayor que Kant en las casas germano-judías burguesas de tantos intelectuales del siglo XX. Leo Strauss ha informado sobre esto en la

introducción de la traducción inglesa de su libro de Spinoza: Spinoza no fue el apóstata y ateo planetario que fue perseguido en su tiempo, sino el honesto ilustrador [*Aufklärer*] que, siempre que haya buenas razones para ello, no negó la sustancia de sus orígenes religiosos, sino que la "superó" [*Aufhebung*] en el sentido hegeliano. En realidad, tengo simpatías por eso. Desde el punto de vista de la historia de la influencia ["*Wirkungsgeschichte*"], el pensamiento de Spinoza, sobre todo a través de la filosofía natural del joven Schelling, también entró en los inicios del gran movimiento especulativo del idealismo alemán.

KSA: Usted expresa la comprensión prospectiva para los lectores que extrañan a Nietzsche en su libro. A los que pertenezco, francamente, también. Usted afirma la "brecha autopercptiva" con respecto a la "discusión estética", pero me parece que, especialmente en el contexto de la teología de "Dios ha muerto", Nietzsche habría encajado perfectamente en el tema central "fe y conocimiento".

J.H: Todo adolescente susceptible a la literatura habrá declamado alguna vez en voz alta su Nietzsche, yo también. Pero después de la guerra, Nietzsche, que había sido celebrado como filósofo del Estado durante la era nazi con su interpretación social-darwinista de la "voluntad de poder", estaba todavía demasiado cerca. Por esta razón política, fui inmune contra una succión constante de esta prosa. Incluso después de conocer mejor sus lados urbanos desde la perspectiva francesa, me mantuve alejado de este autor - excepto por sus pensamientos antropológicos epistemológicos. Además, por razones de hecho, la "Genealogía del Cristianismo" no me convence, ni siquiera como un impulso para pensar - Nietzsche revela en ella una relación demasiado libre con su sujeto. En realidad, sólo estoy interesado en un cierto aspecto de su historia de influencia [*Wirkungsgeschichte*], que, sin embargo, no habría encajado en el marco temporal de mi proyecto - a saber, la tendencia fatal de algunos filósofos a sublimar las experiencias religiosas suprimidas en la estética, por así decirlo.

KSA: Usted utiliza repetidamente la fórmula del "ateísmo de masas" en las sociedades occidentales modernas. No sé si es así, pero suena despectivo. Como si la masa de ciudadanos seculares no estuviera iluminada por la iluminación, como si no estuviera al nivel de lo que está "realmente" en boga. Esto me parecería interesante en la medida en que confirma su inclinación general a posicionarse de forma atravesada al espíritu de una época [*Zeitgeist*],

es decir, decididamente "mundano", cuando aún no era tan popular, y con una crítica igual de decidida cuando lo "mundano" se convierte en la corriente principal no reflejada.

J.H: Me siento incomprendido con eso. Con el término sociológico "ateísmo de masas" quiero referirme sólo al aspecto cuantitativo del decreciente poder vinculante de las iglesias, que observamos hoy en día particularmente en las sociedades de Europa Occidental y Central, y que se trata en el primer capítulo. Pero usted apunta a una actitud que yo mismo describiría con el término "secular", usado críticamente.