

Jürgen Habermas (1929-2026)

“Leer a Habermas tiene un extraordinario parecido con leer a Lutero, salvo por la maravillosa prosa con la que escribía este último”. Así comienza el párrafo final de “Habermas’s Reformation”, la demoledora reseña que Quentin Skinner escribió a partir de una serie de nueve libros de y sobre Jürgen Habermas para *The New York Review of Books* en octubre de 1982. Con la excepción de una obra en alemán, todas las restantes eran, o bien traducciones al inglés de sus primeros trabajos, o bien ensayos sobre su sistema de pensamiento, escritos por expertos de habla inglesa. Por aquel entonces, Habermas ya era un filósofo social internacionalmente reconocido, no solo como el desconcertante heredero de la Escuela de Frankfurt (demasiado marxista para Max Horkheimer o demasiado liberal para la izquierda alemana), sino también, según recuerda Philipp Felsch, como toda una “marca registrada”: era autor de obras importantes y de un centenar de artículos, objeto frecuente de varias exégesis relevantes y un intelectual punzante que intervenía activamente en el mundo cultural y político de la República Federal Alemana (RFA).

Es más, en 1981, un año antes de que apareciese aquella reseña, había publicado su monumental obra maestra en dos volúmenes: *Teoría de la acción comunicativa*. Allí, tras condensar veinte años de investigaciones en filosofía y ciencias sociales, Habermas bifurcó la “razón” en “instrumental” (aquella derivada de sus maestros de Frankfurt y asociada con la eficacia y el control técnicos para alcanzar con éxito determinados fines) y en “comunicativa” (vinculada con las pretensiones de validez inherentes al discurso utilizadas para la coordinación del diálogo con los otros en el “mundo de la vida” con el fin de llegar a

un entendimiento no coercitivo). El problema central que Habermas ya venía detectando era, sin embargo, el modo en que el “sistema” estaba colonizando ese “mundo de la vida” a través de la lógica del mercado y la burocratización de ámbitos como la política, la ética o la convivencia cotidiana que, en verdad, deberían depender de la comunicación. Esta compleja y enorme pesquisa, que sentaría un giro pragmático definitivo en su concepción de la realidad social, contaba con un antecedente de primer orden: su tesis de habilitación (1962), traducida como *Historia y crítica de la opinión pública*, una obra capital con la cual marcó de forma perdurable el concepto de “esfera pública”, aquel espacio de intercambio deliberativo (diferente de la “opinión pública”) que permitió la autonomización de la sociedad respecto del Estado y cuyos orígenes rastreó en los cafés y los salones literarios de los siglos XVII y XVIII. En suma, su producción ya contaba con, al menos, un clásico de la teoría social, y acababa de publicar otro que no tardaría en serlo. Sin embargo, ninguna de esas dos obras contaba todavía con traducción al inglés y, por esta u otra razón, quedaron fuera de la mira de Skinner. De hecho, a juzgar por el tono de su ensayo (y en vista de la ingente cantidad de libros para reseñar), era evidente que Skinner no los había leído por completo y, si lo había hecho, prefirió atender a sus exégetas, sobrevalorar la letra habermasiana y, en definitiva, sesgar la crítica.

Pero ¿qué lo llevó a comparar la obra de Habermas con la de Lutero y a convertirlo en protagonista de una nueva “Reforma”?

Tras una reseña cuyo eco constante descansaba en la obra de Raymond Geuss (su futuro colega en la Universidad de Cambridge), Quentin Skinner convertía la teoría social ha-

bermasiana en “una continuación del protestantismo por otros medios” a partir de obras como *Conocimiento e interés* y *Ciencia y técnica como “ideología”* (ambas de 1968), pero también de *Teoría y praxis* (1971) y *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), que ya contaban con más de una década de discusión tras sus espaldas. Según Skinner, el supuesto de Habermas se reducía a un sujeto moderno atrapado en condiciones de distorsión ideológica y alienación social, incapaz de acceder plenamente a la verdad debido a las mediaciones estructurales de la falsa conciencia y cuya virtual emancipación dependía de la reflexión crítica. Así pues, allí donde, por ejemplo, Lutero veía una comunidad de creyentes, Habermas encontraba una “comunidad ideal de habla”. Lo mismo ocurría con la “acción comunicativa” basada en un discurso “libre de dominación” cuyas pretensiones de validez ya estaban implícitas en el lenguaje humano: para Skinner todo esto no era más que un remedo de la palabra divina. Esta analogía –de la que el eslabón más evidente bien podría ser la publicación en 1978 de su primera obra, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cuya segunda parte estaba enteramente dedicada a la “era de la Reforma”– respondía, en realidad, a una embestida que Skinner comenzó por aquellos años y que marca un giro en su derrotero intelectual. Como ha sugerido Kari Palonen, Skinner abandonará las viejas certezas que le ofrecía la filosofía tradicional en términos conceptuales y metodológicos por una filosofía del lenguaje cuyas coordenadas más fuertes serán los cambios sociales en los contextos de uso (Wittgenstein) y la dimensión retórica de los actos de habla (Austin). Este camino lo llevará a comprender la política de forma realista y contingente, los conceptos normativos como redescripciones retóricas no voluntaristas sujetas a cambios históricos, y la propia historia, en fin, como el complemento necesario de cualquier filosofía. En suma, a

partir de un contextualismo lingüístico, e historicista desde luego, muy reactivo a la “pragmática universal” habermasiana, la obra del alemán era leída como una “historia tradicional de la salvación en términos seculares modernos” que, además, se avenía etnocéntrica. Citando nuevamente a Geuss, Skinner, cuyas investigaciones jamás saldrían del cantón europeo, de pronto se pregunta cómo Habermas puede sentirse seguro con una teoría de la racionalidad humana tan general: “¿Pretende incluir a los egipcios predinásticos, a los siervos franceses del siglo IX y a las tribus yanomami de comienzos del siglo XX exactamente en los mismos términos, entre sí y con respecto a nosotros?”. Pero, al decir de James Tully, Skinner también proponía una “pragmática”, aunque “histórica”: puesto que los agentes cuentan con diferentes niveles de intencionalidad, discutir sin coerción no garantizaba que se llegaran a acuerdos con validez universal como Habermas proponía. De allí el cambio decisivo que llevó a Skinner a rechazar aquellos principios abstractos: la filosofía ya no está por encima de la política, sino que forma parte de ella.

Ahora bien, como era de esperar, la reseña de Skinner generó un profundo malestar y, según Felsch, selló para siempre la recepción de la obra habermasiana en suelo británico, afirmación que, desde luego, convendría matizar. Según advirtió el sociólogo William Outhwaite en *Habermas Global* (una obra colectiva monumental sobre su recepción en más de 15 culturas científicas de todo el mundo, publicada por Suhrkamp en 2019), la lectura británica de su obra nunca fue masiva, pero sí selectiva en ámbitos disciplinares específicos y asociada con cuestiones muy puntuales como, por ejemplo, el concepto de “esfera pública” en el campo de la comunicación. Esta recepción, además, siempre estuvo mediada por los debates locales y el típico empirismo del mundo inglés: ya sea por una cultura filosófica esencialmente analítica o por la *New Left*

de un Perry Anderson que miraba con cautela las simpatías que a Habermas le despertaba la democracia liberal. Pero esta extrañeza era recíproca: es bien sabido que a Habermas siempre le irritaron las jerarquías académicas de “Oxbridge”, las cuales solían identificarlo con un mero “sociólogo” o con un “liberal clásico” al estilo de Stuart Mill. Más tarde, esta incomodidad se extenderá a una explícita desconfianza hacia la política británica, sobre todo cuando impulse aquel “patriotismo constitucional europeo” que el Brexit terminó por hacer añicos.

Es por ello que la principal circulación de su obra en lengua inglesa ha procedido de Estados Unidos, donde siempre fue ampliamente estudiada. En buena medida esto se debió, en primer lugar, a los buenos oficios de Richard J. Bernstein quien, en un trabajo temprano y ya clásico, *La reestructuración de la teoría social y política* (1976), había dedicado nada menos que 50 páginas (sobre un total de 300) a su “teoría crítica comprensiva”, ponderación que tampoco pasó desapercibida para Skinner. Precisamente, uno de los primeros trabajos donde Palonen detecta su giro teórico, corresponde a la reseña de esta obra también publicada por Skinner en *The New York Review of Books*. Pese a que celebra la presentación general que ofrecía Bernstein en su libro, consideraba que su encomio hacia la Escuela de Frankfurt resultaba cuando menos dudoso: “¿No empieza a parecer que el proyecto de la ‘teoría crítica’ equivale a poco más que a una versión del famoso truco de la cuerda india?”. Sin embargo, el punto de mira estaba puesto en Habermas. Según Skinner, la determinación racional de las creencias era una tarea imposible porque, tal como lo demostró la filosofía analítica tras la caída del positivismo lógico, siempre partimos de pruebas que dependen de las creencias que ya tenemos. Por ende, si bien nada de esto conduce al irracionalismo, lo cierto es que no hay ninguna neutralidad posible en los

puntos de vista rivales. Asimismo, debe aceptarse que la dimensión contingente y controversial de la política obedece a cambios históricos de significado, de allí que encuentre aquel “consentimiento no forzado” de la acción comunicativa de Habermas (en ambas reseñas) como una “maniobra de despolitización propia de los contractualistas” –para los cuales el Estado siempre está en contraposición a los individuos–, mientras convierten la “situación ideal del discurso” en un nuevo “estado de naturaleza”.

Con todo, la recepción norteamericana de Habermas fue mucho más allá. El otro gran teórico que legitimó su obra por aquel entonces fue Martin Jay, en cuyo *Marxism & Totality* (1984) no solo consagró un extenso capítulo a su “holismo marxista”, sino que subtituló la obra con un elocuente *The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Aun así, ninguna contribución podía rivalizar con la de Thomas McCarthy, quien venía traduciendo buena parte de sus trabajos y en 1978 había publicado *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, un notable estudio interpretativo que, aún hoy, sigue siendo una referencia ineludible.

Precisamente, fue McCarthy quien salió al ruedo en enero de 1983 en la propia *The New York Review of Books* con una categórica refutación de la reseña de Skinner: “tras tanto recorte, poda y –sobre todo– omisión, lo que nos queda es la imagen de un pensador unidimensional que, durante tres décadas y a lo largo de miles de páginas, ha dado tumbos sin éxito en un vano intento por responder a las preguntas que Skinner, siguiendo a Geuss, cree que debería haberse planteado”.⁴ La cuestión es que si el historiador inglés pronto encontró una oportunidad para redimirse, Habermas reservó su estocada para el último acto. Recordemos que, en 1986, Skinner

⁴ Thomas McCarthy, “Defending Habermas”, en *The New York Review of Books*, 10 de enero de 1983.

compiló una obra compuesta por ensayos generales sobre las principales figuras intelectuales de moda (con Habermas entre ellas) cuyas ideas anunciaban el retorno de la “gran teoría” en las ciencias humanas, retorno frente al cual el inglés mantenía una distancia crítica elocuente. Si bien fue Anthony Giddens el encargado de redactar el capítulo sobre Habermas, en la introducción Skinner se mostró ambivalente cuando aludió a su obra: por un lado, asumió que “sin dudas” se trataba de “uno de los filósofos sociales contemporáneos más prolíficos y de mayor proyección, y sus intereses son de tan amplio espectro que desafían toda paráfrasis fácil”, pero, por otro lado, asociaba sus críticas morales y “marxistas” hacia el capitalismo liberal con las esgrimidas por neoconservadores como Roger Scruton, dado que ambos compartían los valores “hegelianos” de la comunidad, la lealtad y la deferencia. Pero es aquí donde, de algún modo, Skinner también se reencuentra con el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* (desde luego, con la traducción inglesa de McCarthy, publicada en 1984) donde reconoce su lectura de Talcott Parsons y su crítica del marxismo vulgar.

No obstante, como cabía esperar, la última palabra la tuvo Habermas, pero al cabo de más de cuatro décadas. En el segundo volumen de *Una historia de la filosofía* (2019) –la última y monumental obra que publicó para celebrar sus 90 años con una genealogía del pensamiento posmetafísico a través de las relaciones entre la fe y el saber desde los griegos hasta el siglo XIX– dedica varias páginas a Lutero y, desde luego, cita a Skinner, pero en las profundidades de una nota al pie para referirse, cómo no, a la servidumbre de la voluntad y a la completa indignidad del hombre. Skinner identificaba en aquel *servo arbitrio* el núcleo de la teología luterana, idea que, para Habermas, era una “generalización extrema y demasiado inespecífica” para definir a Lutero. Según afirma, el inglés necesitó cargar

las tintas en ese pesimismo antropológico (de larga duración en la tradición agustiniana) para que, en definitiva, funcionase el juego de oposiciones que establecía con el primer tomo de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, dedicado, justamente, a la virtud humanista del siglo XV italiano. En todo caso, esa colosal nueva obra de Habermas donde historizaba las vidas paralelas de la fe y el saber, ¿significaba que estaba haciendo las paces con el historicismo? Nada de eso.

Habermas seguía sospechando del historicismo, pero esto no suponía, desde luego, rechazar la “historia”. Recordemos que dentro de su clasificación tripartita (que tantas críticas ha provocado desde su formulación en los años 1960) las ciencias se dividían según los intereses del conocimiento: ciencias empírico-analíticas (basadas en el interés técnico), ciencias histórico-hermenéuticas (cuyo interés era práctico) y ciencias crítico-sociales (regidas por el interés emancipatorio). Así pues, para Habermas la historia no era una ciencia “social” propiamente dicha, sino un conocimiento de tipo “hermenéutico” cuyo fin era comprender sentidos, códigos y signos a partir de una investigación cualitativa y mediante una relación inevitablemente subjetiva con el objeto. Tomando parcialmente a Arthur Danto, consideraba que la historiografía era una empresa incompleta debido a que la narración histórica no podía prescindir de una mirada retrospectiva cargada de juicios y significados propios del contexto de quien la escribía. Pero esto no implicaba, según Habermas, ningún tipo de arbitrariedad, sino una de las virtudes de su costado hermenéutico. En el contexto de su discusión con Gadamer, señaló en 1970: “La interpretación del observador contemporáneo es el último peldaño de una escalera de interpretaciones que baja en dirección al suceso. Su primer peldaño es el sistema de referencias del historiador, que no puede ser independiente de su horizonte de expectativas en la medida en que él mismo es un sujeto agente

[...] Todo historiador ocupa el papel del último historiador [...] Todo lo que el historiador puede saber no puede aprehenderlo con independencia del marco de su propia vida”.⁵

Con todo, este aserto tampoco lo convertía en “presentista”, al menos, no en uno radical: que cada generación reescribiese la historia no volvía ese discurso automáticamente válido, porque se trataba de un tipo de conocimiento que no podía funcionar como una simple justificación (técnica) del presente, sino que debía erigirse como un espacio de deliberación crítica en busca de una verdad que, en última instancia, resultaría emancipatoria. De lo contrario, no podría explicarse su intervención durante dos años en aquella célebre *Historikerstreit* (1986-1987), ese punto de inflexión en la historiografía alemana que lo tuvo como protagonista. Quien siempre se consideró un “profano” en historia intervino allí como “ciudadano” ante la amenaza que representaba el revisionismo de historiadores neoconservadores como Ernst Nolte, Michael Stürmer o Andreas Hillgruber. Los temores de Habermas de que el nazismo se relativizara en aras de tranquilizar la conciencia nacionalista alemana y en detrimento de la “verdad histórica” lo llevaron a intervenir en los periódicos, a situar esta discusión de cara a la ciudadanía y a demostrar cuáles eran las variables que se jugaban tras el “uso público de la historia”, término de nuevo cuño, consonante con aquel otro que había difundido en 1962 y que dejó su marca en los estudios históricos sobre la memoria a partir de entonces.

Para Habermas, el único proyecto realmente emancipatorio (en términos ilustrados) era la modernidad, el verdadero antídoto que permitía no caer en las fauces de un irracionalismo con derivas autoritarias, en un relati-

vismo paralizante, en un contextualismo acrítico y en la postura meramente contemplativa de una realidad que debía ser transformada por la acción. En este sentido, haber defendido durante casi medio siglo la razón, la justicia, la democracia y la “acción comunicativa” como principios universales en un mundo incautado por el neoliberalismo y por su mano derecha posmoderna, supuso, prácticamente, una epopeya en sí misma. Eva Illouz definió esa cruzada de un modo acaso desmedido: “Nos salvó de Foucault”, pero en algo la socióloga franco-israelí no se equivocaba: Habermas resistió de un modo impasible el torbellino contra la razón y el progreso y, para muchos intelectuales, esa resistencia les permitió no sucumbir ante el conformismo y la desesperación nihilista. Porque si de algo no cabe duda es de que Habermas nunca fue un filósofo “cool”, dispuesto a la dramatización mediática y narcisista de sus ideas, ni tampoco un intelectual que buscara ganarse la simpatía de sus auditorios, y muchos menos con sus obras, donde todo suele discurrir de forma más lenta, más medida, más compleja y poco piadosa con el lector. Allí no encontramos ningún afán pedagógico que busque facilitar las cosas, ningún lenguaje literario que suavice las premisas, salvo (y solo en parte) cuando cambia el registro del filósofo social para encarnar la figura del intelectual público, sobre todo con su serie de doce ensayos titulados de forma general *Pequeños escritos políticos*, publicados entre 1981 y 2013. Y pese a todo ello, se convirtió en uno de los pensadores más citados, aquellos cuyo impacto ya no se mide por los usos y apropiaciones que se hacen de su obra, sino por la innumerable profusión de estudios que se publican sobre sus ideas y para los cuales es necesario acudir a otras obras que solo consiguan ese raudal bibliográfico.

Llegados a este punto y observando los cambios que se produjeron en el derrotero habermasiano, cabría preguntarse si, más allá de

⁵ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 243 y 246.

sus reduccionismos, Skinner fue del todo inexacto en aquella reseña de 1982. Como se sabe, al despuntar el nuevo siglo, y tras los atentados terroristas contra las Torres Gemelas, Habermas comenzó a incorporar la filosofía de la religión en el marco de su obra como un fenómeno cultural inevitable (aunque, por supuesto, sin ánimo de abandonar su ateísmo) en trabajos como *Israel o Atenas* (2001), *Entre naturalismo y religión* (2005), el segundo volumen sobre el pensamiento postmetafísico (2012), que Trotta tradujo al castellano como *Mundo de la vida, política y religión* y, por supuesto, en *Una historia de la filosofía*. Aunque el título original de esta última obra, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (algo así como *Otra historia de la filosofía*) fuese un guiño a *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) de aquel antivolteriano que fue Herder, lo cierto es que con ella termina por reafirmar su pasión ilustrada hacia una razón emancipadora que no puede ignorar sus raíces religiosas.

Sea como fuere, quien tal vez haya expuesto esta “conversión” de forma más palmaria fue el teólogo Friedrich Wilhelm Graf quien, el 20 de marzo de 2026, a seis días de la muerte de Habermas, pronunció en su funeral, en el cementerio de Söcking en Starnberg, el sermón de despedida. Allí, Graf recordó lo que Habermas había confesado en 1988: “No creo que, como europeos, podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y

emancipación [...] sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeocristiana”.⁶ ¿Cuánto pudo haber contribuido el ensayo de Skinner a tal presunción? Difícil saberlo. Sin embargo, si algo caracterizó el “arte de leer” de Habermas no solo fue su sistematicidad, su carácter interdisciplinar y su componente crítico y político, sino también la práctica dialógica y pluralista con diferentes tradiciones filosóficas. De hecho, ha sido uno de los pocos que intentó superar el clásico dualismo entre “analíticos y continentales”.⁷ En cualquier caso, Jürgen Habermas (quien practicaba lo que siempre había teorizado, es decir, una situación ideal de habla no distorsionada por la violencia en la que solo contaba la “coacción sin coacción” del mejor argumento), no podría haber sido más consecuente al reconsiderar, cual arcano inconfesable, la “Reforma” que Skinner le había atribuido.

Andrés G. Freijomil
Universidad Nacional de General
Sarmiento / CONICET

⁶ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, p. 25.

⁷ Camil Ungureanu y Daniel Gamper (eds.), *Jürgen Habermas*, Buenos Aires/Madrid, Katz, serie El arte de leer, 2019, pp. 7-17.