

JÜRGEN HABERMAS (1929-2026)

En la obra de Jürgen Habermas, la reflexión filosófica se entrelaza indisolublemente con la biografía personal y la historia social, política e intelectual de Alemania en el siglo xx. Nacido el 18 de junio de 1929, en Düsseldorf, vivió la mayor parte de su infancia y adultez temprana en Gummersbach, donde su padre dirigía la Cámara de Industria y Comercio de la localidad y fue, desde 1933, miembro del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán. Como lo recordaría más tarde el propio Habermas, su ambiente familiar estaba caracterizado por una adaptación burguesa a un entorno político con el que no se identificaba por completo, pero al cual tampoco se criticaba abiertamente.

Tres experiencias marcaron profundamente su desarrollo personal y filosófico: en primer lugar, las intervenciones quirúrgicas a las que fue sometido en su infancia por haber nacido con el paladar hendido; en segundo lugar, las dificultades para hacerse comprender a través del lenguaje debido a los problemas de dicción derivados de lo anterior y las experiencias de exclusión y humillaciones asociadas con ello condujeron a Habermas a buscar en la escritura una protección que no encontraba en otros ámbitos, sobre todo en una atmósfera como la que imperaba en la Alemania nacionalsocialista de su infancia. Finalmente, la experiencia del Nacionalsocialismo, la cual marcó de forma indeleble a toda su generación. En efecto, miembros de esta generación como Hans Robert Jauß, Walter Jens, Günter Grass, Niklas Luhmann, Martin Walser, Joseph Ratzinger y Ralf Dahrendorf tuvieron un pasado nacionalsocialista. Habermas mismo fue miembro del *Deutsches Jungvolk*, la organización de la *Hitlerjugend* para niños y adolescentes entre diez y catorce años de edad. Gracias a su clasificación como *Jungvolkführer*, pudo continuar en el *Jungvolk* más allá del límite de edad, sin tener que pasar así a la *Hitlerjugend*. A inicios de 1945, con quince años de edad, debía ser reclutado por la *Wehrmacht*, donde su padre se había alistado como voluntario. Sin embargo, Habermas se ocultó de la policía militar hasta que el ejército estadounidense ocupó la zona. Así, la reflexión, confrontación y crítica al Nacionalsocialismo se convirtió, para los nacidos en la década de 1920, en un tema inescapable para

la comprensión tanto de la historia y la cultura alemana, como de la propia biografía familiar y personal. Para Habermas, en particular, constituyó un punto de partida, no sólo para pensar la historia de Alemania, sino también para evaluar críticamente la barbarie del Nacionalsocialismo y el Holocausto, así como repensar el horizonte normativo desde el cual debía comprenderse y practicarse la filosofía para refrendar el compromiso irrestricto con los ideales de la *Aufklärung*.

Habermas comenzó sus estudios universitarios a finales de la década de 1940, primero en la Universidad de Göttingen (1949-1950), después en Zürich (1950-1951) y, luego, en Bonn (1951-1954), donde siguió especialmente los cursos de Erich Rothacker y Oskar Becker (ambos simpatizantes del Nacionalsocialismo). Justo en la Universidad de Bonn, Habermas conoció a Karl-Otto Apel, cuya influencia filosófica y personal fue decisiva en su trayectoria intelectual. En efecto, gracias a él, conoció y comenzó el estudio del pragmatismo estadounidense, en particular la obra de Charles Sanders Peirce, en quien Apel encontró el punto de partida para una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana.

La primera aparición pública de Habermas en la escena intelectual y filosófica alemanas fue el 25 de julio de 1953, con la publicación del artículo “Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”, en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, en realidad una reseña sobre la *Introducción a la Metafísica*, una conferencia impartida por Heidegger en 1935 y publicada por primera vez en 1953. En ella, Heidegger elogia “la verdad interna y la grandeza de este movimiento [nacionalsocialista]”. Habermas condenó con firmeza la “rehabilitación continuada” del Nacionalsocialismo y se preguntaba si el asesinato y exterminio planificado de millones de seres humanos se podía comprender como un equívoco del destino en la historia del Ser.

En 1954, Habermas concluyó su disertación doctoral titulada *Das Absolute und die Geschichte in Denken Schellings. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. En ella analiza la relación entre lo Absoluto y la historia en el pensamiento del Schelling tardío y estudia la posibilidad de pensar la historia en un sentido que permita analizar adecuadamente la historicidad de los seres humanos —lo cual conduciría a una pérdida de la trascendencia de lo Absoluto— o bien a pensarla, en el marco de la filosofía de la identidad, como algo totalmente desconectado de la acción humana. De acuerdo con

Habermas, el pensamiento de Schelling se desarrolló en el marco de estas dos propuestas irreconciliables, por ello su reflexión se caracterizaba por una ambigüedad irresoluble.

En 1956, Habermas se mudó a Fráncfort para trabajar como asistente de investigación de Theodor W. Adorno, quien había vuelto del exilio estadounidense en 1953. Al mismo tiempo, se desempeñaba como colaborador en el *Institut für Sozialforschung* —reabierto tres años antes— bajo la dirección de Max Horkheimer, quien, junto con Adorno, fue uno de los fundadores de la *Teoría Crítica*. Durante su etapa como asistente, Habermas se familiarizó con los escritos de dicha teoría, influido especialmente por los escritos de Freud y el joven Marx. Sin embargo, su participación política en el movimiento *Kampf dem Atomtod* y su introducción al estudio del Instituto titulado *Student und Politik* (elaborado con Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler y Friedrich Weltz, en el que se presentó un análisis de la conciencia política de los estudiantes de Fráncfort, en un estudio considerado pionero sobre la cultura política de la joven República Federal de Alemania) fueron interpretados como expresiones de radicalismo democrático por parte de Horkheimer, a pesar de la defensa de Adorno.

La eventualidad de un conflicto con Horkheimer condujo a Habermas a Marburgo, donde escribió su habilitación bajo la dirección de Wolfgang Abendroth, con una investigación titulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (traducida en 1981 como *Historia y crítica de la opinión pública*). Publicada en 1962, esta obra se convirtió rápidamente en un clásico, tanto en el ámbito de la filosofía, como en el de las ciencias sociales. En ella se ofrece una reconstrucción filosófica e histórico-sociológica de la idea y la práctica del espacio público burgués, analizando el surgimiento, despliegue y función de los ciudadanos que razonan en el interior del espacio público, donde puede reconocerse ya la idea de una comunicación libre de dominación, central en sus trabajos posteriores. Habermas analiza así la génesis, estructura y funcionamiento del espacio público, inicialmente un espacio público *literario*, del cual surgirá uno específicamente *político*, estudiando también su proceso de descomposición, cuyo inicio se sitúa en el último cuarto del siglo XIX, e intentando ofrecer una respuesta tanto al problema de la exclusión de diversos grupos como a la pregunta de si la política y la democracia podían seguir siendo pensadas en

las sociedades desarrolladas solamente a partir del concepto, la dinámica y la función del espacio público.

En 1964, Habermas fue nombrado titular de la cátedra de Filosofía y Sociología en la Universidad de Fráncfort que antes había ocupado Horkheimer. Su conferencia inaugural, impartida el 28 de junio de 1965 con el título *Erkenntnis und Interesse* (*Conocimiento e Interés*), remitió al ensayo de Horkheimer *Teoría tradicional y Teoría crítica*, publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Las ideas expuestas en esa conferencia fueron desarrolladas sistemáticamente en su segunda gran obra publicada en 1968, con el mismo título. El origen de los problemas tratados, tanto en la conferencia como en el libro, se remonta a la llamada “Disputa por el positivismo en la sociología alemana” que había tenido lugar en el congreso convocado por la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, en octubre de 1961, en Tübingen, a partir de las ponencias presentadas por Theodor W. Adorno y Karl R. Popper. El propósito de Habermas era desarrollar una crítica al positivismo que, en su opinión, significó el fin de la teoría del conocimiento, la cual, en lo sucesivo, se identificaría como una “teoría de la ciencia”, desentendida del esclarecimiento de las condiciones trascendentales del conocimiento que habían constituido el centro de la reflexión iniciada por Kant. Habermas analiza así la filosofía moderna que se había comprendido, de acuerdo con él, a partir de una de sus disciplinas rectoras, a saber: la teoría del conocimiento. Su análisis inicia con Kant y concluye, en un primer momento, con Marx. Así, según Habermas, la filosofía kantiana se había centrado en la forma específica de conocimiento suministrada por la ciencia moderna, en especial, por la Física de Newton, colocando en el centro de su reflexión la noción de un sujeto que opera como condición última de posibilidad del conocimiento científico y la experiencia objetiva del mundo. Habermas prosigue con la crítica de Hegel a Kant, según la cual el tipo de conocimiento que el filósofo de Königsberg había tomado como paradigmático sólo es una de las formas de aparición fenoménica de una forma de saber que aún no se sabe a sí mismo a través del concepto; en este mismo sentido, Habermas recuerda la insistencia de Hegel en que, para Kant, el sujeto trascendental se presenta como ya constituido en forma definitiva, mientras que, para Hegel, se constituye a través de un proceso histórico y en el horizonte de relaciones intersubjetivas que deben ser reconstruidos y expuestos en su organización y nexo sistemáticos. Posteriormente, Habermas se dirige a la crítica de Marx a Hegel para mostrar que el proceso de constitución

del sujeto ya no tiene lugar en el marco de una relación teórico-especulativa con el objeto, sino en el horizonte de una relación práctica con la naturaleza en el marco de lo que Marx denomina “trabajo”. Por tanto, en el centro del conocimiento no hay una conciencia trascendental en general, sino el género humano concreto que se exterioriza y objetiviza en la naturaleza a través de una relación práctica con ella. Sin embargo, anota Habermas, Marx no consiguió ver que su forma de comprender la relación práctica con la naturaleza a través del trabajo, la convierte en un objeto de disposición instrumental y, al saber sobre ella, en un saber de disposición técnica sobre los procesos naturales. Es aquí que Habermas desarrolla su crítica inicial a Marx por haber centrado el proceso de autoconstitución humana y el análisis de la sociedad sólo en la relación práctica en virtud de la cual transforma la naturaleza —esto es, en el trabajo— dejando de lado la dimensión de la interacción por la que los seres humanos se relacionan entre sí, el lenguaje, en un horizonte de normas compartidas.

En su crítica al positivismo, Habermas destaca el modo en que, ya para el siglo XIX, filósofos como Augusto Comte y Ernst Mach se concentraron en cuestiones estrictamente “metodológicas” sobre las reglas de construcción y verificación de las teorías científicas, dando lugar a una concepción objetivista y acrítica del conocimiento, la ciencia y la propia filosofía que era preciso criticar. Así, Habermas se propuso mostrar que todas las ciencias están vinculadas con intereses específicos que remiten a procesos de constitución y reproducción social de la especie humana. De acuerdo con esto, hay una relación indisoluble entre el desarrollo de las ciencias y las reglas que las rigen, por un lado, y los que él denomina *intereses rectores del conocimiento* (*erkenntnisleitende Interessen*), por el otro, que vinculan a la ciencia —y al conocimiento en general— con determinados procesos de reproducción de la especie humana bajo la forma de condiciones trascendentales de posibilidad. Habermas distingue así tres tipos de intereses rectores del conocimiento ligados a tres grupos de ciencias: en primer lugar, un interés *técnico* vinculado con procesos de disponibilidad técnica que operan en las *ciencias empírico-analíticas*, cuyos resultados se orientan a esclarecer y posibilitar la disponibilidad instrumental de la naturaleza. En segundo lugar, un interés *práctico*, con estructura y dinámica completamente distinta a las de la experiencia de las cosas y los objetos susceptibles de dominación técnico-instrumental, que se encuentra presente en las denominadas *ciencias hermenéuticas*, donde se tematiza la transmisión intersubjetiva de

contextos de sentido en el marco del lenguaje. Finalmente, un interés que Habermas denomina *emancipatorio*, orientado a la reflexión y esclarecimiento (*Aufklärung*) de plexos de sentido, interacciones e instituciones que se han vuelto opacos para los sujetos y que se expresan en formas de comunicación distorsionadas que vehiculan a su vez relaciones de dominación tanto en el interior de los individuos como en la sociedad, con el propósito de emanciparlos de toda forma de dominación ilegítima. Ese interés se encuentra a la base tanto de la *crítica de la ideología* que anima a la reflexión de Marx —y a la *Teoría Crítica*— como del psicoanálisis freudiano. Del mismo modo en que el psicoanálisis intenta esclarecer el proceso de desarrollo del sujeto para emanciparlo de las compulsiones neuróticas y los conflictos que se le presentan, tanto en el pensamiento como en la acción, y que escapan a su comprensión, la *crítica de la ideología* y la *Teoría Crítica* buscan reflexionar sobre el proceso de formación de la especie humana y de la constitución de la sociedad para emanciparlas de las relaciones de violencia y dominación, de contextos que se han objetivado y vuelto incomprensibles para los sujetos, sustraído a la crítica y vuelto contra ellos bajo la forma de relaciones de dominación.

En su postfacio a esta obra, Habermas señaló que la crítica filosófica a la comprensión positivista de la ciencia estaba siendo desarrollada en aquel momento dentro de Alemania por pensadores como Karl-Otto Apel, Friedrich Kambartel, Herbert Schnädelbach, Ernst Tugendhat y Albrecht Wellmer como una crítica inmanente a principios y propuestas centrales de la filosofía analítica bajo la forma de una reflexión trascendental sobre las condiciones de la posibilidad de la experiencia y de la argumentación. Habermas se refiere también a los trabajos de Paul Feyerabend, Stephen Toulmin e Imre Lakatos donde se muestra que la tarea de una reconstrucción racional de la historia de la ciencia no permitía una comprensión de ella limitada al análisis lógico del contexto de descubrimiento y empleo de las teorías científicas. En este postfacio, también analiza la manera en que se ha desarrollado la teoría de los juegos del lenguaje formulada por el segundo Wittgenstein, y el desafío planteado por el surgimiento de la lingüística generativa de Noam Chomsky al análisis del lenguaje practicado en el ámbito anglosajón. Menciona, además, a John Searle, quien, desarrollando ideas ya presentes en John L. Austin y Peter F. Strawson, avanzó en dirección de una teoría de los actos de habla que buscaba exponer e incorporar estructuras universales de situaciones lingüísticas posibles. Todas esas líneas de argumentación y reflexión filosóficas, afirma

Habermas, habían dejado prácticamente sin objeto a una crítica sistemática del cientificismo positivista. Es por ello que la reflexión debía ser dirigida a la elaboración de una teoría de la acción comunicativa, hacia la cual Habermas orientó su trabajo posterior que culminaría trece años más tarde con la que es considerada su gran obra, desarrollada entre 1971 y 1981, periodo en el que se desempeñó como director del *Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt* en Stranberg.

En la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981; *Teoría de la acción comunicativa*, 1987) se condensan los esfuerzos realizados por Habermas en la década de 1970, para colocar los fundamentos normativos de una *Teoría Crítica* de la sociedad en una base más sólida, ofrecida a través de una reflexión acerca del lenguaje y la argumentación. El potencial de la razón se coloca ahora en la *praxis* comunicativa cotidiana de los sujetos en el medio del lenguaje ordinario. Son tres los núcleos problemáticos de esta imponente obra: i) El desarrollo de un concepto de racionalidad no limitado ni dependiente de alguna forma de subjetivismo o alguna referencia a una conciencia trascendental, tal como había venido ocurriendo, según Habermas, desde Descartes hasta el siglo xx; ii) ofrecer un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto el del paradigma de “sistema” desarrollado por Niklas Luhmann, como el del “mundo de la vida”, elaborado en la línea de Alfred Schütz; iii) avanzar en una reflexión y crítica de la modernidad que analice las patologías que aquejan a éste y abrir así una vía a la *reformulación y defensa* —no de abandono y renuncia— del proyecto de la *Aufklärung*.

En relación con el primer núcleo de problemas, Habermas destaca cómo el paradigma cartesiano del sujeto solitario ofreció un marco que condicionó buena parte de la reflexión filosófica y social modernas. Él aparece asociado a una suerte de solipsismo metodológico que toma como punto de partida a un sujeto solitario y monológico, dando lugar de ese modo a dualismos difíciles de resolver: sujeto *vs.* objeto, razón *vs.* sentidos, razón *vs.* deseo, mente *vs.* cuerpo, el yo *vs.* el otro, etcétera. No obstante, a lo largo del siglo xx, surgieron una serie de empresas teóricas en ambos lados del Atlántico —desde el pragmatismo de Peirce hasta la hermenéutica de Gadamer, pasando por la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein— en las que se había delineado un tránsito desde el *paradigma de la conciencia* hacia el *paradigma del lenguaje*. Este desplazamiento no comprende al lenguaje tanto como un sistema sintáctico ni tampoco solamente en su nivel semántico, sino más bien en su dimensión

pragmática y en relación con determinadas estructuras de interacción e intersubjetividad y con el modo en que, en el horizonte del lenguaje, se coordina la acción entre los sujetos y se establecen consensos intersubjetivos por la vía de la argumentación. Habermas se dirige así al análisis de las estructuras de la intersubjetividad ancladas en el lenguaje, destacando el modo en que, a través de ello, es posible una reconstrucción de la racionalidad, en especial de la racionalidad *práctica*, que no la reduzca a meras cuestiones de carácter técnico y permita comprender adecuadamente las tareas de reproducción de la sociedad no sólo a partir de la actividad de elaboración y dominio de la naturaleza (trabajo), sino también de la praxis de la interacción social mediada por el lenguaje, localizando en esta última una dimensión fundamental de la identidad del individuo y, en general, del desarrollo histórico de la sociedad. Ello conduce a la elaboración de nuevos conceptos de razón y racionalidad vinculados ahora con el lenguaje, la comunicación y la argumentación o, como decía Habermas, con la “*zwangloser Zwang des besseren Arguments*” (coacción carente de coacción del mejor argumento). De este modo, la perspectiva utópica de reconciliación y libertad está ya anclada en el mecanismo lingüístico de la especie humana y dispuesta en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos.

Respecto al segundo conjunto de problemas, Habermas elabora un marco metodológico-analítico adecuado para una comprensión de la sociedad en una doble perspectiva: como *sistema* y como *mundo de la vida*. A partir de esta distinción categorial y metodológica, ofrece una teoría de la sociedad en un doble plano: por un lado, el del entendimiento comunicativo entre los sujetos en el marco del lenguaje, el cual permite la reproducción simbólica de la sociedad; por otro lado, el de esferas de acción liberadas de todo contenido normativo y por ello susceptibles de ser analizadas con ayuda de recursos provenientes de la *teoría de sistemas* que permitan esclarecer las formas sistémicas de la reproducción *material* de la sociedad. Habermas intenta articular ambas perspectivas y entender a la sociedad como una entidad que, en el curso de la evolución, se diferencia como *sistema* y como *mundo de la vida*. Así, lo que en principio parecía sólo una distinción metodológico-conceptual, parece convertirse a la vez en una suerte de dualismo ontológico entre *sistema* y *mundo de la vida*. De este modo, el desarrollo de una sociedad puede analizarse desde la perspectiva de la racionalización del mundo de la vida, o bien desde la del crecimiento de la complejidad sistémica.

Sobre la base de esta construcción dual, Habermas delinea el marco de su *diagnóstico* de la Modernidad. En efecto, la crisis del presente se explica para él no tanto por la existencia de formas de organización de la vida social configuradas por sistemas que operan de acuerdo con la racionalidad conforme a fines, sino más bien por la penetración de éstos en aquellos ámbitos de la sociedad que son constitutivamente dependientes de procesos de entendimiento comunicativo entre los sujetos en el mundo de la vida. Con esto se formula el tercer núcleo de problemas, relacionado con el diagnóstico y la crítica de época. En efecto, con la tesis de la *colonización del mundo de la vida*, Habermas formula un “diagnóstico de época” (*Zeitdiagnose*) que pretende ser una alternativa al esbozado en la *Dialektik der Aufklärung*: los complejos de organización autonomizados sistémicamente —que Adorno y Horkheimer localizaban en prácticamente todos los ámbitos del mundo social, viendo en ellos la fase culminante de una lógica de dominación que había acompañado a las sociedades occidentales prácticamente desde el inicio de su historia—. Así, las crisis y patologías de las sociedades contemporáneas se explican no por la existencia de formas de organización de la vida social de acuerdo con la lógica de la acción y racionalidad instrumentales, siguiendo por ello la lógica del funcionamiento de los sistemas, sino más bien por la penetración de ellas en ámbitos de la sociedad que dependen de procesos comunicativos para su mantenimiento y reproducción, dando lugar de este modo a una *colonización del mundo de la vida* por los imperativos sistémicos. Con ello se establece una diferencia en relación con la filosofía de la historia de corte negativo que permea las últimas reflexiones de Adorno y Horkheimer para, de este modo, abrir una perspectiva histórica, social y política para la crítica en y del presente.

Tras la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas formuló y fundamentó con mayor detalle y precisión la teoría del discurso en el ámbito de la ética. En este marco de una reflexión y de una discusión intensiva con el ya mencionado Apel, Habermas elaboró la ética del discurso (*Diskursethik*) que expuso en un artículo titulado “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” (*Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, 1983), la cual estaba orientada a reformular la ética kantiana en un horizonte postmetafísico, esto es, sin el recurso a los presupuestos metafísicos implícitos en las distinciones planteadas por Kant entre un mundo *fenoménico* y otro *nouménico*, con el propósito de ofrecer una fundamentación de normas morales con una pretensión de universalidad sobre las condiciones inmanentes a los procesos

de argumentación racional entre los sujetos. Años más tarde, Habermas se planteará, nuevamente en el ámbito de la ética, la necesidad de responder al desafío del impresionante desarrollo de la neurobiología y las ciencias cognitivas, así como por el auge de fuertes programas reduccionistas, empeñados en explicar los sucesos mentales y la acción a partir de condiciones fisiológicas observables, tal y como se presenta en los trabajos del investigador alemán Gerhard Roth en el campo de la neurobiología. Este desafío se refería especialmente al problema de la libertad, pues propuestas de esta clase han conducido a concepciones deterministas de acuerdo con las cuales no habría lugar alguno para la libertad en un mundo considerado como causalmente cerrado. El debate sobre la libertad y el determinismo debía ser planteado y proseguido, sostiene Habermas, como una discusión sobre el modo correcto de la naturalización del sujeto que conduciría a un naturalismo no-cientificista o naturalismo “blando”. La conciliación entre la *causalidad de la libertad* y la *causalidad de la naturaleza* no podía ser alcanzada siguiendo la vía de Kant y pagando así el precio de un dualismo insostenible entre un mundo sensible y uno inteligible, sino que debía desarrollarse sin el recurso a presupuestos metafísicos, buscando enlazar lo que Kant analizó como condiciones trascendentales del conocimiento con las enseñanzas de Darwin sobre la evolución natural.

Salvo algunas indicaciones, tras la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, quedó sin respuesta la cuestión de si —y cómo— los discursos prácticos que caracterizan al entramado de la acción comunicativa cotidiana podían institucionalizarse de tal manera que conduzcan no sólo a decisiones legítimas, sino también colectivamente vinculantes. Además, el diagnóstico de la época presentado en su obra de 1981, según el cual la colonización de las comunicaciones e instituciones del *mundo de la vida* por parte de los medios sistémicos del poder y del dinero, tenía lugar justamente a través del derecho desencadenando un amplio debate que sometía a crítica la comprensión y el lugar que Habermas tenía de esta disciplina. Ello colocó al derecho en el centro del interés filosófico de Habermas, había que reflexionar, pues, sobre su lugar y su función como medio de control sistémico y, a la vez, como institución de la vida cotidiana cercana a la moral y articulación institucional de un contenido normativo con pretensiones de universalidad. De esta manera, con los recursos materiales adquiridos con la obtención del *Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis* de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* en 1986, Habermas creó un grupo de investigación para estudiar la teoría y filosofía del derecho. Sus

reflexiones iniciales fueron presentadas en el marco de sus *Tanner Lectures on Human Values* impartidas en octubre del mismo año en la Universidad de Harvard con el título *Law and Morality*, y culminaron con la publicación de *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992; *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, 1998), donde analiza la autonomía del derecho frente a la moral y muestra la existencia de una relación interna entre la autonomía privada y la pública, así como el vínculo indisoluble entre el Estado de derecho y la democracia. Habermas ofrece en esta obra una interpretación de la soberanía popular en virtud de la cual el principio democrático y la moral son dos formas distintas de operacionalizar el *principio discursivo*, según el cual sólo podrán ser consideradas como válidas aquellas normas en la que todo(a)s lo(a)s posibles afectado(a)s puedan estar de acuerdo. Este principio democrático se distingue del discurso práctico-moral en que debe ser institucionalizado en el ámbito del derecho. De este modo, las autonomías privada y pública remiten a un mismo origen y mantienen un vínculo indisoluble: la democracia no es posible sin una configuración jurídica en el orden del derecho y, a la inversa, la forma jurídica depende de una legislación democrática. El sistema de derechos remite a y se complementa con derechos de participación democrática, por cuyo establecimiento el sistema de derechos puede adquirir su carácter jurídicamente vinculante. En este modelo de dependencia y remisión recíprocas, los destinatarios del derecho se convierten al mismo tiempo en sus autores.

En sus escritos tardíos, Habermas se preocupó intensamente por la relación entre la razón secular y la tradición religiosa. A partir de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, comenzó a reflexionar sobre la relación entre fe y saber y en torno a la persistencia de la religión en las sociedades secularizadas de Occidente. Un primer resultado de ello se presentó en su *Discurso de agradecimiento* con motivo del *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* en el 2001 con el título *Glauben und Wissen (Fe y saber)* donde expresa su convicción de que el mundo vivía en una *era postsecular*, en la cual se imponía la tarea de reflexionar sobre la “dialéctica inacabada del propio proceso de secularización occidental” que permitiera desarrollar “un lenguaje común” entre las diversas tradiciones religiosas (Habermas menciona a la cristiana, la judía y la musulmana) y escapar de este modo a la alternativa impuesta por

la muda violencia del terrorismo y el dogmatismo de la ortodoxia religiosa dentro y fuera de Occidente.

La reflexión sobre las relaciones entre fe y saber, razón y religión, culminarán en su última gran obra: *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019; *Una historia de la filosofía*, 2023-2024) en la que Habermas analiza las complejas relaciones entre la fe y el saber desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta la Edad Moderna, siguiendo especialmente las relaciones entre el universalismo moral del cristianismo y la filosofía, y el “proceso de aprendizaje” desarrollado a lo largo de siglos. El resultado, según Habermas, ha sido el de una traducción y migración del contenido teológico hacia el ámbito de lo secular. En el marco de este proceso se localizan el establecimiento del monoteísmo, el auge de las ciencias naturales, la libertad individual y la democracia liberal. Así, a pesar de que las sociedades occidentales posean profundos orígenes religiosos, la filosofía se ha ido separando gradualmente de su simbiosis con la religión en un proceso de secularización. En una entrevista con *The Nation* en julio de 2025, Habermas apuntaba que no era una casualidad que su libro concluyera con reflexiones dedicadas a las condiciones que hacen posible logros como la investigación cooperativa, las prácticas de la moralidad racional y la democracia constitucional que, al ser el resultado de largos procesos de aprendizaje filosófico, esos mismos logros podrían, en el peor de los escenarios, ser suprimidos, pero no sin dejar huellas en la historia a las que podrán recurrir las generaciones futuras para poder realizar una crítica ilustrada a su propio presente.

Su última obra publicada con el título *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (2022; *Un nuevo cambio estructural de la esfera pública y la política deliberativa*, 2025) está marcada por la preocupación por la manera en que el progreso tecnológico de la comunicación digitalizada y su sujeción a la desenfrenada lógica del mercado impuesta por las grandes empresas tecnológicas han impulsado especialmente dos tendencias: por un lado, una tendencia hacia la *disolución de límites* (*Entgrenzung*) del espacio público y, por el otro, al mismo tiempo, una tendencia hacia su *fragmentación* (*Fragmentierung*). Ambas tendencias apuntan hacia una preocupante transformación en la estructura y funcionamiento del espacio público que amenaza con cesar de ser un espacio de discusión, deliberación y argumentación racional entre lo(a)s ciudadano(a)s erosionando de ese modo a la democracia en las sociedades contemporáneas.

La reflexión y obra de Habermas siempre estuvieron ligadas con la actividad y a los debates políticos de su época. Intervino como intelectual público en prácticamente todos los debates relevantes desde la década de 1960. Criticó el movimiento estudiantil alemán cuando éste se encontraba amenazado por lo que él denominó *fascismo de izquierda* (*Linksfaschismus*); en el famoso “Debate con los Historiadores (*Historikerstreit*)” (1986-1987), se opuso a cualquier intento de relativización de los crímenes del Nacionalsocialismo, rechazó con vehemencia el abandono de la razón ilustrada que vio en las propuestas de algunos pensadores del postmodernismo y el postestructuralismo; defendió la integración europea, advirtió contra los peligros del nacionalismo alemán y reactivó el concepto acuñado por el politólogo Dolf Sternberger de “Patriotismo constitucional (*Verfassungspatriotismus*)” para subrayar que la lealtad nacional debía ser no a la sangre, la tierra o el origen, sino a los principios universalistas del Estado de derecho democrático. En las últimas décadas se pronunció en favor de la Unidad Europea, la cultura de la memoria y las exigencias normativas de la *Aufklärung* para evaluar y criticar al presente con posiciones que algunas veces fueron muy controvertidas, especialmente las relacionadas con la segunda guerra del Golfo en 1991 y con las expresadas en el documento titulado *Grundsätze der Solidarität. Eine Stellungnahme* (*Principios de solidaridad. Una toma de posición*), publicado el 13 de noviembre de 2023 a propósito del inicio del genocidio en Gaza por parte de Israel después del atentado de Hamas. Sin embargo, estos controvertidos posicionamientos no pueden ser comprendidos en abstracto, sin el trasfondo de la historia particular de Alemania, especialmente del Holocausto y, en general, de la barbarie del Nacionalismo, que ha llevado a que en ese país la solidaridad con Israel sea considerada como un principio fundamental, indiscutible y prácticamente inamovible.

Entre los muchos premios y galardones que Habermas recibió a lo largo de su vida se encuentran: el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes en 2001, el Premio de Kioto en 2004 y el Premio Holberg en 2005. Su compromiso irrestricto con los ideales de la *Aufklärung* en contra de su reducción cientificista y tecnocrática, su enorme esfuerzo en favor de una reconstrucción de la razón en el ámbito del lenguaje y la argumentación que impidiera su reducción a una razón instrumental vinculada con la dominación; sus esfuerzos por pensar y defender la democracia colocando en el centro de ella al espacio y a la argumentación y razón públicos y sus célebres debates con

Hans-Georg Gadamer, Niklas Luhmann, Michel Foucault, Jacques Derrida, Karl-Otto Apel, John Rawls y Joseph Ratzinger, entre otros, convirtieron a Jürgen Habermas en un referente central en los últimos sesenta años no solamente en el ámbito de la filosofía, sino también en el de las ciencias sociales y las humanidades en general, al igual que en el de la política. A pesar de las diferencias que podrían tenerse con algunas de sus ideas, teorías y posiciones políticas y, en general, con su proyecto y con la manera de realizarlo, su voz nos hará mucha falta en un mundo tan requerido de crítica como el presente.

GUSTAVO LEYVA

ORCID.ORG/0000-0003-0693-478X

Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa

g.leyvm@gmail.com

D. R. © Gustavo Leyva Martínez, Ciudad de México, enero-junio, 2026.