



Habermas como problema

SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT (UMICH/ARCIS)
16 DE MARZO DE 2026

El reciente fallecimiento de Jürgen Habermas ha desencadenado una cantidad considerable de intervenciones que sin dejar de reconocer el alcance de su proyecto intelectual, no dejan pasar la ocasión para recordar sus lamentables declaraciones en torno al genocidio del pueblo palestino y la conducta criminal del Estado de Israel. No olvidemos que Habermas, junto a un conjunto de intelectuales agrupados en el *Centre for Normative Orders* en Frankfurt, emitió (13/11/2023) una declaración de apoyo y solidaridad con el Estado de Israel frente a los ataques de Hamás. En dicha declaración, breve pero brutal, se homologaba, por un lado, el pueblo judío con el Estado de Israel, mientras que por el otro, se demonizaban los ataques de Hamás, sin reparar en las consecuencias que dichos ataques desencadenarían para el pueblo palestino. Al menos esto fue lo que, desde

diversos sectores, le enrostraron varios intelectuales críticos: su miopía política frente al genocidio palestino. Sin embargo, lejos de ser un error puntual, dicha miopía parecía delatar una contradicción estructural e insalvable en el corazón de su proyecto intelectual: si sus esfuerzos habían estado orientados a producir una fundamentación normativa de la democracia deliberativa, basada en una racionalidad comunicativa de alcance universal, por qué entonces Palestina aparecía como una anomalía que limitaba fuertemente sus aspiraciones. Por supuesto, las hipótesis esgrimidas fueron varias: por un lado, se le acusaba de haber convertido la teoría crítica de la primera generación de Frankfurt en una filosofía social orientada a producir criterios de legitimidad para las democracias europeas contemporáneas. Por otro lado, se le achacaba haber eliminado el contenido crítico y especulativo de la filosofía europea a partir de subordinarla a los desarrollos del pragmatismo norteamericano, más afín a las necesidades de una administración que parecía haber neutralizado las amenazas de una revolución social. Y, por supuesto, no faltaban ni faltan aquellos que explican su ceguera con respecto al genocidio del pueblo palestino apelando a la llamada culpa alemana (la llamada *Schuldfrage*), entendida como una experiencia constitutiva y fundamental en la reconstrucción de la República Federal después de la Segunda Guerra Mundial. Esto, para no mencionar aquellos que lo despachan rápidamente por eurocentrista, por reformista, por liberal, por sionista e, incluso, por aburrido.

Sin embargo, a mí me parece que el lamentable fallecimiento de Habermas nos deja un problema que es necesario atender, más allá de los posicionamientos venales y pirotécnicos que abundan hoy en las redes sociales. No quiero simplemente exculparlo apelando a su monumental trabajo intelectual. Quiero, por el contrario, interrogar, aunque sea someramente, la serie de decisiones que lo llevaron a desarrollar un sistema de pensamiento comprometido con la profundización de la democracia occidental, más allá de sus obvias limitaciones y omisiones.

En efecto, uno podría, aunque solo fuese tentativamente, reparar en una serie de decisiones que llevaron a Habermas a convertirse no solo en el exponente más importante de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt, sino en el “último filósofo” de la modernidad. Cabría mencionar acá su intervención pública contra el “escandaloso” silencio de Heidegger en los años 1950, a partir del develamiento del terror Nazi

y el impacto en la opinión pública de los Juicios de Núremberg. Más allá del mérito relativo de sus críticas a Heidegger, importa reparar en sus críticas públicas porque ellas expresan, en su propia performatividad, una decisión fundamental relativa a la forma en que Habermas entiende la herencia de la teoría crítica y la orientación social de la misma filosofía, en oposición a las pretensiones de privacidad del saber filosófico que, refugiado en la Selva Negra para salvaguardarse del ruido del mundo, no repara en sus consecuencias mundanas. A esto le siguió no solo su investigación fundamental sobre la estructura y crítica de la publicidad burguesa, sino su llegada a Frankfurt, primero como asistente de Adorno, y luego como director del Instituto. En este contexto, se hace patente una segunda decisión fundamental, expresada en *Teoría y praxis* y consolidada en la monografía titulada *La reconstrucción del materialismo histórico* (que sintomáticamente ha sido re-editada en español con el título *Después de Marx*). ¿Por qué esto es importante? Porque Habermas entiende que en las sociedades de la Europa occidental se había alcanzado niveles de bienestar que hacía inverosímil apostar por una revolución social, mientras que el ejemplo de los países de la Europa oriental terminaba por hacer indeseable la misma idea de una revolución de tipo soviético. Esto implica que para él, la filosofía mantenía una continuidad fundamental con la teoría social, y se constituía en una alternativa tanto a la figura del filósofo-rey, como a las pretensiones de totalización emanadas del cientificismo rampante de esos años (no solo los resabios del positivismo lógico, que habían sido cuestionados ya por Adorno en la famosa disputa del positivismo en la sociología alemana, sino la emergencia de la teoría de sistemas y, más en general, de la cibernética, como nueva expresión de la voluntad totalizante de dicho cientificismo).

Pero si esto explica la vocación social o pública de su elaboración teórica, el bienestar alcanzado por las sociedades europeas lo llevó no solo a desechar la vía revolucionaria por inverosímil, sino a revisar las tesis fundamentales de Marx (y del marxismo) desde los presupuestos de una teoría de la evolución social fuertemente basada en los desarrollos de la psicología social y de la teoría de la acción y de las instituciones. En otras palabras, Habermas, como un intelectual público alemán, dedicó su trabajo a la posible profundización de la democracia del bienestar, más allá de que dicha democracia aparecía como un modelo ideal sustentado en cruentos procesos de explotación y acumulación perpe-

trados más allá de Europa. En efecto, como un intelectual público y responsable, no dejó de ser un intelectual alemán enfocado en la reconstrucción de su país en la post-guerra.

En este mismo contexto (fines de los años 60), su disputa con la teoría de sistemas se vio complementada por su interrogación de las prácticas científicas y por la llamada crisis de legitimación de las sociedades del capitalismo tardío. Por un lado, había que resistir la auto-referencialidad de la ciencia y la técnica como ideología, sin caer en la narrativa terminal (Marcuse o Heidegger) relativa a la condición intrínsecamente perversa o irreflexiva de la técnica. Su pregunta era esta: ¿cómo desarrollar criterios normativos que fuesen capaces de resistir la auto-referencialidad de la racionalidad instrumental y que, mediante un debate público inclusivo, permitieran contrabalancear la tendencia gerencial de las sociedades del capitalismo tardío? Sobre todo porque dicho capitalismo no solo se expresaba bajo la lógica de la automatización del valor, sino bajo la supresión (sistémica) de la agencia humana, a partir de operaciones de recursividad autopoiética. En efecto, el debate en torno a la crisis de legitimación lo llevó a desarrollar su obra paradigmática, la *Teoría de la acción comunicativa*, en la que, en clara oposición a los enfoques sistémicos, se proponía una reconstrucción monumental del pensamiento filosófico y de la teoría social moderna, como base para la configuración de una teoría de la acción fundada en criterios normativos, intersubjetivos y comunicativos cuasi-trascendentales.

Por supuesto, dicha propuesta fue recibida con escepticismo, pues Habermas parecía olvidar la pregunta por las formaciones de poder y subjetivación (Foucault, Bourdieu); es decir, parecía omitir los efectos “normalizadores” del orden normativo, y parecía desconocer las formas performáticas de la acción (Goffman), mientras privilegiaba los presupuestos evolucionistas de la teoría sociológica norteamericana (no solo la fenomenología de Schutz que había emigrado a Nueva York arrancando del nazismo, sino el interaccionismo simbólico y, fundamentalmente, la teoría de la acción de Talcott Parsons). Todo esto, más allá del impacto editorial y de los usos indiscriminados (universalizantes, descontextualizados y, sobre todo, deshistorizados) de sus contribuciones. Sin embargo, su firma ya había alcanzado un rango preponderante y a eso debemos sus intercambios críticos y polémicos con Richard Rorty, John Rawls, y Peter Sloterdijk, entre otros. Mientras que los primeros estaban preocupados con el estatuto del pragmatismo como “fundamentación contingente” de las democracias occidentales, y con los límites del li-

beralismo desde el punto de vista de una democracia deliberativa e inclusiva, el indirecto debate con Sloterdijk anticipaba ya una preocupación con los desarrollos del pensamiento post-humanista y con lo que el mismo Sloterdijk llamó el fin de la teoría crítica, para señalar, no sin sarcasmo, el agotamiento radical del proyecto humanista-ilustrado que Habermas defendía.

En este mismo contexto (son los años noventa) Habermas había reorientado su trabajo hacia la configuración de un fundamento normativo para el derecho (*Facticidad y validez*) cuestión que parecía cobrar vigencia en el contexto de la reunificación alemana y del llamado fin de la Guerra Fría (*Identidades nacionales y post-nacionales*). Sin olvidar que la hebra iniciada con su trabajo en torno a *Conocimiento e interés*, era retomado a partir de la necesidad de elaborar las condiciones para un pensamiento post-metafísico capaz de confrontarse con el núcleo metafísico de la tradición, a partir de un desarrollo de la filosofía del lenguaje en clave intersubjetiva (ya anticipada en su teoría de la acción comunicativa). Ya en 1985 Habermas había declarado su animadversión a los exponentes del llamado neoestructuralismo (según le sopló Rebekka), y había declarado su defensa del proyecto inconcluso de la modernidad frente a los ataques de los viejos y nuevos conservadores. ¿Por qué esto es importante? Porque nos permite entreverarnos, aunque sea preliminarmente, con su último trabajo, expuesto monumentalmente en su historia de la filosofía (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2019). El *Auch* o “también” enfatiza no el deseo de totalización y la voluntad de obra de un filósofo que en ese momento bordeaba los 90 años, sino la insistencia en la filosofía como un tipo de discursividad que no puede ser reducida ni a la ciencia ni a la ideología. Si ya en sus reflexiones sobre el pensamiento post-metafísico Habermas había retomado el problema de la religión y su función social relativa no solo a las dimensiones imaginales o utópicas de los actores sociales, sino también relativa a los vínculos sociales más allá de los criterios meramente economicistas, ahora su historia de la filosofía insistía en la necesidad de pensar formas sociales post-seculares, en las que fuera posible armonizar, a través de formas deliberativas del derecho y la política, saberes científicos y creencias religiosas, de lo contrario, seguiríamos presos del modelo unilateral de racionalización y secularización que ya había asustado a Max Weber.

En sus últimas entrevistas Habermas no deja de apelar a la necesidad de una filosofía social de vocación democrática (y post-secular), frente los peligros que las nuevas formas de cientificismo adquieren, en el contexto del aceleracionismo tecnológico, la hipótesis cibernética y las nuevas expresiones de populismo de derechas que develan la condición frágil y contingente de la democracia. Si ya tuvo una posición crítica frente a la unificación alemana de los años noventa, reparando en la omisión de los procesos de duelo y reparación necesarios para la Alemania del Este, obliterados, por supuesto, por la euforia neoliberal de la Alemania del Oeste; ahora (2025), ya al final de sus días, seguía insistiendo en la necesidad de fortalecer la unidad europea para contrarrestar el naufragio del mundo; naufragio que veía materializado en la figura de Donald Trump. No sabemos cómo la actual conducta bélica israelí y norteamericana en Medio Oriente pudiesen haber recalibrado su lealtad incondicional con el Estado de Israel, ni tampoco podemos especular sobre esto. Pero, como advertía al principio, Habermas nombra un problema, un problema relativo no solo a los alcances sino también a la misma posibilidad de un pensamiento y de una imaginación histórica vinculada con la modernidad europea-occidental. En efecto, si los exponentes del pensamiento decolonial insisten en homologar capitalismo, colonialismo y modernidad, ¿por qué Habermas no se cansó nunca de insistir en la modernidad entendida no como un proyecto auto-fundado en la condición unilateral de la razón, sino como un espacio histórico abierto al discernimiento, la diferencia, y la capacidad de participar públicamente en la toma de decisiones y en el destino de la democracia? ¿Es suficiente, para descartar su trabajo, encararle su miopía y su concepción brutalmente europea, incluso alemana, de modernidad?

Si su trabajo fue monumental, también estuvo limitado por intereses y contextos muy precisos. Sin embargo, su pregunta por la democracia y por la posibilidad de la justicia, aun cuando pueda parecer fuera de moda y ajena a los énfasis definidos por el complejo editorial-universitario contemporáneo, no deja de ser pertinente. Esa pregunta, de hecho, se expresa en sus últimos trabajos (sobre todo en su historia de la filosofía) como una pregunta por la historia: ¿pueden las sociedades *aprender* de sus experiencias vividas, pueden establecer una relación deliberativa con su historia y con la misma configuración de esa historia, o estamos obligados a desechar esa historia para abrazar, con euforia o escepticismo, las ofertas superficiales de sentido que se diseminan mediáticamente bajo

el monopolio corporativo que organiza los afectos públicos según el guion de las nuevas derechas? ¿Podemos entender el aprendizaje más allá de su reducción individualista, cognitivista, funcionalista, como una forma de memoria social indispensable para oponer-nos a la estandarización cibernética que predomina en las llamadas sociedades de miseria simbólica? Si su intervención en el famoso debate de los historiadores (*Historikerstreit*) estuvo marcada por la necesidad de no simplificar el terror nazi ni blanquearlo en la producción de una narrativa superficial sobre el pasado, su pregunta por la posibilidad de un aprendizaje capaz de reorientar los procesos sociales y políticos se opone no solo al fin de la historia, sino también a las nuevas formas de política cultural que, en el ocaso de Occidente, se apresuran, investidas de un logocentrismo sustituto, a tomar su lugar. Quizás Habermas sea imperdonable (¿qué sé yo?), pero los problemas que su obra formula y actualiza, no parecen ser simples delirios y elucubraciones de un alma bella europea del siglo pasado. La tarea no consiste en descartarlo, sino en confrontarlo. Después de todo, nadie podría simplemente rechazar a Kant o Hegel apelando a su proveniencia o su provincialismo disfrazado de universalismo.