Biblioteca del Congreso Nacional de Chile

**Artículo y perfil de autor:**
**Jürgen Habermas y el legado de la teoría crítica**

Serie Minutas Nº 19-26, 25-03-2026

*por Víctor Soto Martínez*

***Resumen***

*En este artículo, escrito para el boletín* Alerta de Libros *(boletín mensual elaborado por el Departamento de Producción de la BCN), se presenta un perfil del filósofo y sociólogo Jürgen Habermas, así como una revisión general de sus principales obras e ideas, con motivo de su fallecimiento el pasado 14 de marzo.*

Disclaimer: Este trabajo ha sido elaborado a solicitud de parlamentarios del Congreso Nacional, bajo sus orientaciones y particulares requerimientos. Por consiguiente, sus contenidos están delimitados por los plazos de entrega que se establezcan y por los parámetros de análisis acordados. No es un documento académico y se enmarca en criterios de neutralidad e imparcialidad política.

Departamento de Estudios, Extensión y Publicaciones - Biblioteca del Congreso Nacional
eMail: vsoto@bcn.cl, Anexo: 1877

## Introducción

El 14 de marzo recién pasado falleció a los 96 años de edad el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas. De él se dijo, un tanto hiperbólicamente, que era la «conciencia moral pública de la cultura política», el «último gran intelectual público de la vieja estirpe», o incluso un «faro intelectual de Alemania y Europa», entre muchos otros elogios. Tanto liberales como socialistas intentaron llevar, tras su fallecimiento, el río habermasiano a su propio molino. Peligrosa transversalidad que sirve más para ocultar su obra que para iluminarla. Por cierto, tampoco ilumina mucho el reproche que desestima su obra basándose simplemente en sus compromisos políticos concretos. En contraste con esas lecturas, en esta reseña me gustaría presentar, en términos muy generales, algunas de las ideas más relevantes del pensador alemán y proponer elementos de su legado teórico que podrían ser útiles para sus lectores.

## 1. La teoría crítica

El primer punto a destacar es la pertenencia de Habermas a una tradición de pensamiento muy concreta: la que se desenvolvió en torno al Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Tradición conocida como la *Escuela de Frankfurt*, o –si nos remitimos a su programa investigativo– como *teoría crítica*. Con este último nombre se suele entender una teoría que analiza la totalidad del proceso de la vida social orientándose hacia su eventual transformación, bajo la combinación de la filosofía y las ciencias sociales. La *teoría crítica* se define en oposición a la teoría tradicional, guiada por el modelo de las ciencias naturales y el ideal de un sujeto observador de la realidad social libre de valoración. Ella, en cambio, sostiene que «tanto los objetos observados como los sujetos observadores de la ciencia están constituidos socialmente y, por lo tanto, deben ser analizados e interpretados dentro de su contexto histórico-social»[1]. Se podría sostener que su raíz se encuentra en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, donde Marx sostuvo que los filósofos «no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*»[2].

En el caso particular de la Escuela de Frankfurt esta teoría se caracterizó además por una filosofía materialista, derivada de Marx, y por «un programa de investigación interdisciplinaria con el apoyo de las ciencias especializadas»[3], entendiendo por tales a la sociología, la economía o la antropología, entre otras. Este ambicioso programa fue fijado por el segundo director del Instituto de Investigación Social, Max Horkheimer, quien, junto a figuras como Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Eric Fromm, entre otros, marcó el desarrollo del

[1] FRANKENBERG, Günther. «Teoría crítica», *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, vol. 9, N° 17, 2011, p. 68.
[2] MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach», en: MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Obras escogidas. Volumen 2*, Editorial Akal, 2016, p. 428. Disponible también en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm
[3] FRANKENBERG, Günther. Op. Cit., p. 68.

pensamiento europeo de la segunda mitad del siglo XX. Jürgen Habermas perteneció a la segunda generación de esta famosa escuela filosófica.

## 2. La esfera pública

Nacido en Düsseldorf en 1929, Habermas se tituló de la Universidad de Bonn en 1954. Desde su época de estudiante despertó cierta atención mediática debido a sus cuestionamientos públicos al filósofo Martin Heidegger por su vinculación con el nazismo. Posteriormente, ganó una beca que le permitió trabajar como investigador del Instituto de Investigación Social, bajo la supervisión de Theodor Adorno. Al poco andar, sin embargo, sus diferencias políticas en torno a algunos estudios sociológicos elaborados por el Instituto lo terminaron alejando de su director, Max Horkheimer, quien lo consideraba excesivamente revolucionario[4]. Esto lo obligó a cambiarse a la Universidad de Marburgo, donde defendió en 1961 su escrito de habilitación, centrado en la transformación estructural de la «esfera pública» (publicado en español como *Historia y crítica de la opinión pública*). Este fue un trabajo pionero, porque en él conjugaba el interés práctico, el uso de las ciencias sociales y aquella «concepción teórica de la sociedad en su conjunto» que tantas veces habían pregonado Adorno y Horkheimer[5].

En el libro Habermas describe con detalle el surgimiento de la prensa y las noticias impresas y cómo ello decantó a fines del siglo XVII en la formación de una verdadera *sociedad lectora*, caracterizada por el constante flujo de periódicos, libros, cartas, diarios de vida y opúsculos políticos. Poco a poco, nos cuenta el autor, empezaron a surgir clubes y sociedades donde las personas se juntaban a discutir sobre la actualidad política y el avance de las artes. En el caso de Inglaterra, los periódicos cubrían en detalle las sesiones del Parlamento, donde se discutían los asuntos políticos de mayor importancia. Pronto, las opiniones vertidas por los periódicos más populares empezaron a influir en las discusiones de los representantes y se generó un diálogo directo entre el «público» –compuesto principalmente por la sociedad lectora, esto es, la sociedad burguesa– y los parlamentarios[6]. De esta forma, la esfera pública *literaria* devino pronto en una esfera pública *política*, que empezó a ser percibida como un espacio «libre de dominación», análogo al libre mercado que dicha sociedad preconizaba: neutral, espontáneo y racional, donde la ley era una simple manifestación de la razón. Sin embargo, en el siglo XIX, un nuevo actor irrumpió en tanto sujeto político organizado: el proletariado industrial. Así, de la mano

[4] Según Wolfram Eilenberg, el gatillante de esta enemistad fue un artículo de Habermas sobre la discusión filosófica en torno al marxismo. «Me parece que la palabra [revolución] aparece cien veces en el artículo», Horkheimer le escribió a Adorno con preocupación (EILENBERG, Wolfram. *Espíritus del presente. Los últimos años de la filosofía y el comienzo de una nueva Ilustración (1948-1984)*, Editorial Taurus, 2025, p. 172). Por otra parte, Rolf Wiggershaus establece como el punto de no retorno la elaboración, por parte de Habermas y otros investigadores, de un informe titulado *Estudiantes y política*, cuya publicación, de hecho, Horkheimer impidió activamente debido a sus implicaciones supuestamente revolucionarias (WIGGERSHAUS, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 692-693).

[5] WIGGERSHAUS, Rolf. Op. Cit., p. 695.

[6] HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. *La transformación estructural de la vida pública*, Editorial Gustavo Gili, 2009, pp. 65-103.

del sufragio universal se introdujeron nuevos tópicos en la discusión, lo que puso en entredicho muchas de las concepciones supuestamente «racionales» de la burguesía, como la separación tajante entre lo público y lo privado o la idea del mercado como esfera independiente de la dominación, entre otras. Los liberales, otrora creyentes en la opinión pública como expresión de la razón, comenzarán a denostarla y manipularla con propaganda política y comercial. Habermas contrapone esta publicidad manipulativa a una *opinión pública crítica*: instancia mediadora que legitima el poder, exigiendo consenso racional y accesibilidad. Para él, la medida en que esta *opinión pública crítica* logre imponerse a la publicidad manipulativa «es un índice del grado de democratización de la sociedad industrial constituida por el Estado social, esto es, del grado de *racionalización del ejercicio del poder político y social*»[7]. Esta convicción, si bien matizada y complejizada en libros posteriores, acompañó al filósofo toda su vida.

## 3. Polémica con el positivismo

Las reacciones al libro fueron mayoritariamente positivas. Habiendo renunciado al Instituto de Investigación Social, su nueva fama le permitió ser invitado a ocupar una plaza de docencia en la Universidad de Heidelberg, donde ejerció entre 1961 y 1964. Luego, gracias al apoyo de Adorno, regresó a la Universidad de Frankfurt (aunque mantuvo cierta distancia con el Instituto), donde fue docente entre 1964 y 1971. Durante este período se involucró en una intensa polémica con el positivismo, lo que decantó en la publicación, en 1968, del libro *Conocimiento e interés*. Su objetivo era realizar una crítica general al *cientificismo*, es decir, cuestionar «la fe de la ciencia en sí misma, o, dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como *una* forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia»[8]. Esto exigía una crítica radical a la teoría del conocimiento y un repaso –también crítico– de los autores de la Ilustración y la modernidad: Kant, Hegel y Marx. Asimismo, le demandó un repaso histórico del desarrollo del positivismo –principal rama de la ciencia donde se apreciaba esa «caída» en el cientificismo–, desde Comte hasta llegar a la filosofía analítica que primaba en las escuelas anglosajonas de mediados de siglo. Finalmente, la investigación le llevó a desarrollar el concepto de *interés*, entendiendo que el conocimiento se guía por diversos intereses, es decir, por «orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y la interacción»[9]. El interés propio del ámbito del trabajo sería, por ejemplo, el *interés técnico* (es decir, la *razón instrumental*: lo que mejor se adecúe a un fin determinado). En tanto, el interés propio del ámbito de las interacciones humanas sería el *interés práctico* (es decir, lo que Habermas acuñaría posteriormente como la *razón comunicativa*: la búsqueda del entendimiento entre los seres humanos). La ciencia positivista estaría orientada principalmente hacia el interés técnico y habría dejado de lado la *autorreflexión*, es decir, el interés por las condiciones que generan el conocimiento

[7] Ibíd., p. 257.
[8] HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*, Editorial Taurus, 1982, p. 13.
[9] Ibíd., p. 199.

mismo. Pero es justamente en la autorreflexión donde se da «un conocimiento por mor del conocimiento», que da cuenta de un tercer tipo de interés: el *interés emancipatorio* del ser humano[10]. Es decir, el interés por superar las condiciones limitantes de la situación humana bajo el dominio del capitalismo. Para Habermas, sólo en la autorreflexión se unen, por tanto, conocimiento e interés, teoría y praxis.

El libro estaba pensado como un simple prolegómeno a una crítica sistemática e histórica al cientificismo, pero la polémica en torno a sus contenidos, así como el surgimiento de investigaciones de otros autores en torno al mismo tema, lo llevaron a considerar superflua una continuación. Asimismo, estos intercambios le indujeron a introducir diversas modificaciones a su teoría y lo empujaron progresivamente hacia la elaboración de una *teoría de la acción comunicativa*, uno de sus principales aportes.

## 4. Problemas de legitimación en el capitalismo tardío

Mientras esto se desarrollaba, Habermas fue nombrado director del Instituto Max Planck, el cual dirigió entre 1971 y 1983, y se involucró en una nueva polémica, esta vez con el sociólogo Niklas Luhmann. El núcleo de esta polémica fue la crisis del capitalismo tardío y las posibilidades de legitimación del sistema social. Para Luhmann, el sistema de la sociedad se compone de diversos sistemas parciales –como el derecho, la política, la cultura– que se autogobiernan. Esto significa que cada sistema tiene su propio mecanismo de comunicación interna. En el caso del derecho, el sistema se codifica en torno a la ley; en el caso de la política, en torno al poder. Los sistemas también se comunican entre ellos; la comunicación social se da, por tanto, a nivel de los sistemas, no de los individuos que los componen. Para esta teoría, lo que Habermas entendía como «crisis» del capitalismo tardío, es decir, la falta de integración normativa de las diversas instituciones que componen la sociedad era simplemente «una forma adecuada de dominar los problemas de las sociedades industrializadas altamente desarrolladas»[11]. Es decir, lo que para uno era caos y desintegración social, para el otro era el funcionamiento *normal* del sistema.

El principal problema para Habermas era la falta de *legitimación* del sistema social. Es decir, en términos muy simplificados, qué es lo que hace que las personas adhieran a un sistema determinado. Mientras Luhmann reconducía el problema a la simple legalidad (donde basta que algo sea legal para que sea reconocido como legítimo), para Habermas tenía que existir una forma de integrar normativamente *todo* el sistema. No basta, por ejemplo, con la adecuación formal de una norma a un procedimiento, también es necesario que el sistema de poder en el cual opera la norma se encuentre legitimado: «un procedimiento sólo puede legitimar de manera indirecta, por referencia a instancias que deben ser reconocidas a su vez. Así, las constituciones burguesas escritas contienen un catálogo de derechos fundamentales, fuertemente protegido contra cualquier alteración, que posee virtud legitimante en la medida en que se lo entienda en conexión con una ideología del sistema de poder –y solo así»[12].

[10] Ibíd., p. 201.
[11] WIGGERSHAUS, Rolf. Op. Cit., p. 734.
[12] HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Ediciones Cátedra, 1999, p. 170.

Si no basta la legalidad para legitimar un sistema social, si el sistema descansa en principios más elevados compartidos por los ciudadanos y, por tanto, susceptibles de crítica, entonces se trata de un sistema abierto a la intervención de esos mismos ciudadanos y dispuesto a su propia superación. El creciente déficit de legitimidad del Estado social en el marco del sistema capitalista exigía para Habermas una ampliación de la esfera pública –de nuevo ese concepto clave–, una reivindicación de los movimientos de protesta y una mayor participación política de los diversos sectores de la sociedad. En el fondo, el interés de Habermas en toda esta disputa seguía siendo la emancipación humana mediante la superación de la dominación capitalista.

## 5. Teoría de la acción comunicativa

Después de esto, influido fuertemente por su amigo, el filósofo Karl-Otto Apel, Habermas se enfrascó en la elaboración de una teoría que estableciera las bases de la interacción e integración social. Así, en su libro *Teoría de la acción comunicativa*, publicado en 1981, intentó fundamentar –mediante un recuento crítico de múltiples áreas del pensamiento, como la lingüística, la sociología y la antropología– la existencia de *un tipo de acción humana orientada al entendimiento*[13]. En muchas ocasiones, los actores se orientan exclusivamente hacia el éxito, hacia la consecución de sus respectivos objetivos individuales. Este tipo de acción, denominada *acción estratégica*, contrasta con otro tipo de acción, la *acción comunicativa*, donde «los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y alcanzar sus objetivos, únicamente, a condición de que haya o se alcance mediante negociación un *acuerdo* sobre la situación y las consecuencias que cabe esperar»[14]. En este segundo caso, el acuerdo «depende de la aprobación racionalmente motivada al contenido, de una aseveración. No es posible imponer el acuerdo a la otra parte, ni se le puede imponer al interlocutor mediante una manipulación». El acuerdo «descansa siempre sobre una convicción conjunta»[15]. Esto supone, además, que los actores comparten el *mundo de la vida*, concepto que se refiere al ámbito de la interacción humana y el trasfondo cultural de los participantes. Así, los actores sacan sus argumentos y sus evidencias compartidas del mundo que ambos comparten. Por lo demás, añade Habermas, ellos «tienen que ponerse de acuerdo *sobre algo en el mundo,* si es que quieren ejecutar sus planes de acción sobre la base de una situación de acción definida conjuntamente». Este mundo compartido opera como sistema de referencia «con cuya ayuda pueden decidir lo que es cierto y lo que no es cierto»[16].

Es importante notar que, mediante esta teoría, Habermas no buscaba definir a la acción orientada por el entendimiento como un mero *horizonte regulativo*, como se suele argumentar (aunque ciertamente deviene en esto, pero sólo en un segundo momento). Su objetivo era más bien comprender la acción comunicativa como una estructura *presupuesta* en nuestras interacciones sociales más cotidianas: la idea, por

[13] «La cuestión teórico-social de *cómo es posible el orden social* se corresponde con la cuestión de la teoría de la acción, de cómo al menos dos participantes en la interacción pueden *coordinar* sus planes de acción». HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, 1985, p. 157. Los destacados son míos.
[14] Ibíd.
[15] Ibíd., p. 158.
[16] Ibíd., p. 160.

ejemplo, de que al conversar *presuponemos* la verificabilidad de nuestras aserciones y la posibilidad de llegar a un consenso con el otro. Esto, sin embargo, se encontraría actualmente amenazado por la paulatina colonización del mundo de la vida por parte de la lógica de los sistemas, es decir, por la expansión de la *acción estratégica*. Habermas argumenta que solo la acción comunicativa revela la contradicción inherente en la racionalización social moderna: entre la comunicación cotidiana del mundo de la vida –mediada por el lenguaje para alcanzar un entendimiento intersubjetivo con pretensiones de validez– y la complejidad creciente de subsistemas (dinero, poder) que coordinan acciones instrumentales orientadas al éxito. Esta «asimilación de la acción comunicativa a los ámbitos de acción formalmente organizados», se estaría dando «aun en los casos en que el entendimiento sigue siendo funcionalmente necesario como mecanismo de coordinación de la acción»[17], lo que incidiría precisamente en la crisis del sistema de legitimación social al que se había referido Habermas en sus libros anteriores. En definitiva, la teoría de la acción comunicativa le permitió a nuestro autor, por un lado, ampliar el limitado concepto de razón que empleaba la mayoría de los científicos sociales de su tiempo y, por otro, reintroducir una crítica radical a la sociedad moderna.

## 6. Reivindicación de la modernidad

Esta «nueva» comprensión de la razón lo llevó a reivindicar posteriormente a la alicaída modernidad. Así, en 1980, en su discurso de aceptación del Premio Adorno[18], Habermas sostuvo, contra el auge de la filosofía posmoderna, que *la modernidad es un proyecto inacabado*. En dicho texto tachó incluso a los posestructuralistas franceses de «jóvenes conservadores»[19]. Para precisar y fundamentar esta perspectiva crítica, escribió luego *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en 1985. El objetivo de Habermas era doble: por un lado, separar el concepto de modernidad del más restringido concepto de *modernización*. A su juicio, la confusión actual de estos términos «[d]esgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo»[20] y simultáneamente rompe «la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse *como* racionalización»[21]. Para Habermas, esta ruptura del concepto de modernidad respecto de sus propios orígenes culturales no sólo desdibujaba el concepto, sino que además hacía muy atractivo para los nuevos filósofos desprenderse del proyecto ilustrado y racionalista que los filósofos de la modernidad abrazaron. Por otro lado, Habermas buscaba reconstruir el discurso filosófico de la modernidad, especialmente a partir de Hegel, y luego analizar críticamente a cada uno de los filósofos que han cuestionado o dado por superado este

[17] HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Editorial Taurus, 1987, p. 572.
[18] Premio creado en 1977 para homenajear a su antiguo maestro, Theodor Adorno, que entrega la ciudad de Frankfurt cada tres años a personas destacadas de la filosofía, el teatro, la música y el cine.
[19] HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos*, Ediciones Península, 1988, p. 282.
[20] HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, 1989, pp. 12-13.
[21] Ibíd., p. 13.

concepto, desde Nietzsche hasta Derrida, pasando por Heidegger y Foucault, con el fin de demostrar que el paradigma moderno aún no ha sido superado.

## 7. Promoción de una democracia deliberativa

En los años noventa se suscitaron nuevos problemas, bajo el marco del fin de la Guerra Fría, la reunificación alemana y la consolidación de la dominación estadounidense en el mundo. Habermas decidió, pues, dar un paso adicional hacia la filosofía política. Así, en *Facticidad y validez* (1992) utilizó los conceptos que había expuesto en su teoría de la acción comunicativa para trazar una teoría del derecho como fuente de integración social. Ya sabemos que, para Habermas, la cohesión social sólo se logra si los diversos actores son capaces de cooperar y ponerse de acuerdo. Así, «la sociedad habrá de quedar integrada en última instancia a través de la acción comunicativa»[22]. Pero sabemos también que, en la práctica, las sociedades complejas están atravesadas por diversos conflictos que se producen en el marco de acciones estratégicas, orientadas exclusivamente hacia el éxito, por lo que se requiere una «regulación normativa de [estas] interacciones estratégicas» en la cual los propios actores puedan ponerse de acuerdo[23]. En otras palabras, las reglas del juego. Estas reglas deberían causar una obediencia basada simultáneamente en la coerción fáctica y en la validez legítima. Para Habermas era evidente que eso sólo lo podían lograr los derechos fundamentales en el marco de un sistema democrático[24].

En este contexto, Habermas entiende a la democracia como un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de decisiones, ya que ella establece una conexión interna entre consideraciones pragmáticas (compromisos, teorías de la justicia, etc.), y fundamenta la presunción de que, a partir de una información suficiente de los problemas y una elaboración de esa información ajustada a la realidad, se pueden conseguir resultados racionales y justos[25]. La base de este sistema no es ni un orden superior o supra legal ni un sujeto social global, sino que radica en la *intersubjetividad*, en los ámbitos públicos donde se forma de manera racional la opinión y la voluntad pública[26]. Es lo que Habermas defiende como *democracia deliberativa*.

Para Habermas se debe entender el sistema político actual como compuesto por tres elementos básicos: poder administrativo, dinero y solidaridad[27]. En este esquema, el poder administrativo no es otra cosa que la vieja tripartición entre poder legislativo, ejecutivo y judicial. A juicio del autor, las decisiones de estos órganos se han ido autonomizando cada vez más, y, poco a poco, han dado pie a la conformación de sistemas burocráticos y tecnocráticos desvinculados de la ciudadanía. Por otro lado, el dinero es el elemento que rige al poder económico, poder que no se sujeta a criterios democráticos sino a la ley del mercado. Finalmente, la solidaridad es el

[22] HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*, Trotta, 1998, p. 88.
[23] Ibíd., p. 89.
[24] Ibíd.
[25] Ibíd., pp. 372-373.
[26] Ibíd., p. 375.
[27] Ibíd., p. 375 y ss.

elemento propio de la sociedad civil, entendida como un entramado heterogéneo de grupos de interés, asociaciones ciudadanas y gremiales, sindicatos, medios de comunicación, colectivos culturales, etcétera. Se trata, para Habermas, de un elemento al mismo tiempo cooperativo y comunicativo. De estos tres elementos sólo la solidaridad puede ayudarnos a conformar una verdadera *esfera pública*.

Para Habermas, la legitimación del sistema democrático actual se forma en un movimiento dialéctico desde la sociedad civil no vinculada directamente con los agentes estatales o los poderes económicos hacia el centro. Pero esto supone romper la rutina del complejo parlamentario y conseguir un *funcionamiento extraordinario* del sistema político. La sociedad civil se estructura, así, en torno a una serie de organizaciones y movimientos sociales que sirven como una verdadera *caja de resonancia* de los problemas sociales, transmitiéndolos en el espacio de la opinión pública crítica[28].

Esto se lleva a cabo a través de *movimientos en escalada*[29]: movimientos donde la sociedad civil irrumpe en el espacio público. Es decir, mediante la protesta. Para Habermas, los movimientos de protesta producen una «coerción que empuja a plantear cuestiones de legitimidad»[30]. En este sentido, incluso la temida desobediencia civil es válida en principio, ya que el Estado democrático no exige de sus ciudadanos una obediencia incondicional, sino una obediencia «cualificada» a sus leyes[31].

## 8. Últimas décadas

Sobre la base de su teoría de la acción, Habermas fue interviniendo en diversos debates públicos. Así, por ejemplo, reivindicó el concepto de «patriotismo constitucional» frente a la idea tradicional de patria entendida como homogeneidad cultural y defendió la superación del nacionalismo estrecho propio de los Estados modernos por una visión internacionalista (promoviendo el fortalecimiento de la Unión Europea)[32].

También se enfrascó en un debate con el filósofo Peter Sloterdijk respecto de la manipulación genética en humanos –Habermas se mostró contrario[33]– y luego con el Papa Benedicto XVI –Joseph Ratzinger– respecto del fundamento del Estado democrático de derecho, donde Habermas defendió su base secular[34].

Su último gran proyecto teórico fue la elaboración del libro *Una historia de la filosofía*, que vio la luz el año 2019, aunque en los últimos años volvió a trabajar en el tema de la esfera pública a partir del auge de las redes sociales, lo que culminó en un

[28] Ibíd., p. 447.

[29] Ibíd., pp. 461-463.

[30] Ibíd., p. 464.

[31] HABERMAS, Jürgen. «La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho», en: *Ensayos políticos,* Op. Cit., p. 58.

[32] HABERMAS, Jürgen. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, 1997.

[33] HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, 2002.

[34] HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, 2008.

breve libro publicado el año 2022 y recientemente traducido al español: *Un nuevo cambio estructural de la esfera pública y la política deliberativa*.

## Conclusión

Como hemos visto, Habermas tuvo una larga trayectoria que atravesó diversos temas. Camino que recorrió sin hacerle el quite a los enfrentamientos intelectuales con los mayores pesos pesados de la filosofía y las ciencias sociales de su tiempo. Desde el punto de vista del contenido, los *leit motivs* a través de sus diversas etapas son evidentes: crítica de la ciencia, crítica de la acción estratégica e instrumental, conceptualización de la acción comunicativa, aplicación de este concepto para evaluar a la democracia liberal occidental, defensa de la modernidad, promoción de la democracia deliberativa.

Alrededor de su obra se erigen diversos debates, especialmente en torno a la acción comunicativa, su concepto central, y su capacidad para describir o no la realidad en la que efectivamente nos desenvolvemos, o las elevadas exigencias que –a partir de dicho ideal– se le imponen al Estado de derecho, o –desde otra perspectiva– la falta de radicalidad del último Habermas para criticar a dicho Estado, su persistente enfoque eurocéntrico, su ceguera hacia el multiculturalismo, o incluso su defensa, que algunos juzgarán anacrónica, de la razón moderna e ilustrada.

Pero el eje en el que me gustaría centrarme es en su *método*, pues es de aquí donde podemos extraer más aprendizajes. Como ha indicado Axel Honneth, principal discípulo de Habermas, en su reciente obituario[35], con la muerte de su maestro muere también el principal representante de la *teoría crítica*. En esto el pensador fue implacable: la integración de filosofía y ciencias sociales, por un lado, y la crítica del sistema de dominación de la sociedad moderna, por otro.

Este método, que combina el rigor del estudio interdisciplinario con la participación activa en el debate público, se conecta directamente con un *ethos* que bien ha definido Honneth: «una tradición filosófica que, como ninguna otra, se comprometió con la tarea de defender la razón contra todas sus amenazas capitalistas»[36].

Este último compromiso es lo que hace más destacable a Jürgen Habermas, incluso si no coincidimos con la mayor parte de sus postulados, porque es un compromiso que honró durante toda su vida, y lo honró a través de una obra que mantuvo, de nuevo según Honneth, un diálogo permanente e «inconcluso» con los fundadores de la teoría crítica (en particular con Adorno, su maestro) y –de paso– con los grandes filósofos de la modernidad.

[35] HONNETH, Axel. «Im unabgeschlossenen Dialog mit Adorno. Ein Nachruf auf Jürgen Habermas», *Soziopolis*, 19-03-2026. Disponible en: https://www.soziopolis.de/juergen-habermas.html [consultado el 24-03-2026]. La traducción del artículo fue elaborada mediante Perplexity AI.

[36] Ibíd.