

“creatividad” se cotizan al alza. De ello nos advierte la autora en una de las últimas páginas de este texto: “Minorizar y molecularizar nunca jamás llevan asociada una absolutización. Gracias a ello, por un lado, apelan a una creatividad que no es la de los

mercados de ideas que nos desbordan y, por otro lado, nos da herramientas para pensar y resistir a nuestro presente tan complejo y molecularizado por los poderes” (p. 210).

*Rosa Jiménez Asensio*

CORCHIA, L., MÜLLER-DOOHM, S. und OUTHWAITE, W. (Hg.). *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlin: Suhrkamp, 2019, 894 pp.

Nos dice algo sobre la situación cultural de nuestra época —un tiempo de inundación informativa y de proliferación febril de congresos y revistas académicas— la publicación de un volumen de casi novecientas páginas sobre la recepción global de un autor vivo. Según los datos con los que los editores abren el prólogo, la bibliografía secundaria sobre Jürgen Habermas abarca no menos de ocho mil títulos, que un especialista ya ha recopilado en un informe de cientos de páginas. Su obra se ha traducido a decenas de lenguas, tal como refleja la última parte de este mismo volumen en una relación de títulos que, pese a ser incompleta, ocupa más de setenta páginas. No es sorprendente, dadas estas cifras, que para trazar la panorámica de la recepción global de Habermas haya sido necesario el trabajo de cuarenta autores procedentes de más de veinte países. Y la intención de este libro colectivo es mostrar las líneas por las que ha discurrido esa recepción, así como las principales controversias en torno a la obra de este filósofo en diferentes contextos nacionales y culturales.

Tras una larga introducción firmada por Stefan Müller-Doohm y Dorothee Zucca, la panorámica se organiza en nueve partes (subdivididas a su vez en varios capítulos) correspondientes a Alemania, Estados Unidos, Gran Bretaña, Escandinavia y Holanda,

Francia y Bélgica, Italia, España y Latinoamérica, Portugal y Brasil, y finalmente Asia. A fin de ofrecer una muestra representativa del contenido del libro, en lo que sigue nos atenderemos a algunos capítulos que nos han parecido especialmente interesantes: los que tratan la recepción de la obra de Habermas en España y Latinoamérica, los que se refieren a los países en los que la lectura de Habermas ha sido más fecunda (Estados Unidos) o más polémica (Francia), y por último el capítulo sobre China, uno de los contextos de recepción de la filosofía habermasiana políticamente más peculiares.

Juan Carlos Velasco firma el capítulo sobre la recepción de la obra de Habermas en nuestro país. Su estudio completa otras panorámicas publicadas hace décadas y ya un poco anticuadas, y presenta de un modo sintético tanto la historia de la introducción de Habermas en España como los temas a los que han prestado más atención los especialistas españoles. Velasco recuerda cómo Habermas se consolida desde finales de los años setenta del siglo XX como una figura de referencia no solo en el mundo académico, sino también en la sociedad de la Transición; un contexto en el que, por razones obvias, la sociedad española necesitaba actualizarse y apropiarse de las corrientes culturales y filosóficas de las democracias de su entorno. Pero de la expo-

sición de Velasco se desprende que en este caso la influencia política precedió incluso a la propiamente académica, puesto que Habermas ya era extraordinariamente famoso en España cuando la mayor parte de sus obras ni siquiera se había traducido. La victoria del PSOE en 1982 convirtió al filósofo alemán en uno de los referentes ideológicos de esa socialdemocracia postmarxista y europeísta con la que el nuevo Gobierno quería identificarse. Esta influencia de Habermas (un poco sorprendente, como señala Velasco, si se tiene en cuenta la complejidad y el carácter más bien técnico de sus escritos) quedó reflejada simbólicamente en el discurso que el filósofo pronunció en noviembre de 1984 nada menos que en el Congreso de los Diputados. En esa misma época las editoriales Taurus y Tecnos asumieron el compromiso de traducir sus libros al castellano (una labor que durante años desarrolló ejemplarmente Manuel Jiménez Redondo), y esto hizo posible que poco a poco los bueyes fueran poniéndose delante del carro, y que a la euforia política le siguiera una lectura más académica. Dicha lectura alcanzó su zenit en la última década del siglo XX, cuando el nombre de Habermas se mencionaba prácticamente en cualquier congreso, seminario o publicación filosófica española, ya fuera para elogiarlo, ya para criticarlo. Entre las principales líneas temáticas por las que ha discurrido la recepción de nuestro autor, Velasco trata la ética del discurso (desarrollada y criticada respectivamente por Adela Cortina y Javier Muguerza), la filosofía teórica (en la que destacan los trabajos de Cristina Lafont), los temas de filosofía social, política y jurídica (Francisco Colom, Juan Carlos Velasco) o la filosofía de la religión (José María Mardones, Juan Antonio Estrada).

El capítulo de Javier Aguirre y Eduardo Mendieta menciona algunas circunstancias peculiares que han condicionado la lectura

de Habermas en Latinoamérica. Entre ellas está el hecho de que unas pocas editoriales españolas (Taurus, Paidós, Tecnos) prácticamente monopolizaran durante décadas la traducción y publicación de los libros de Habermas. Los libros españoles son caros para buena parte del público universitario latinoamericano y también es costosa su distribución en la región, por lo que el monopolio editorial español ha resultado ser en este caso (y seguramente en otros) un obstáculo a la difusión del pensamiento de este filósofo. Otro impedimento ha sido la pervivencia, al menos hasta la década de 1990, de una izquierda marxista revolucionaria totalmente alejada de un enfoque político como el de Habermas, que sin dejar de ser de izquierdas tiene un carácter socialdemócrata y reformista. Solo la progresiva “desmilitarización” de la izquierda latinoamericana y la creciente disposición a solucionar los conflictos de clase en el marco del Estado democrático de derecho ha posibilitado que la filosofía política habermasiana haya adquirido presencia en un entorno académico y social que el propio filósofo, en una entrevista de 1984, interpretaba como muy ajeno a su obra. Desde entonces las cosas han cambiado, y libros como *Facticidad* y *validez* han tenido mucha influencia en la consolidación de procesos de constitucionalización o de reforma constitucional en los países latinoamericanos. Lo mismo sucede con la ética del discurso, que actualmente tiene una presencia académica notable, sobre todo en Argentina, gracias a la *Red Internacional de Ética del Discurso* fundada en 2011. No obstante, en Latinoamérica el pensamiento de Habermas ha sido objeto de una lectura atenta pero crítica, como lo refleja paradigmáticamente la figura del filósofo mexicano-argentino Enrique Dussel, partidario de una “filosofía de la liberación” que toma elementos de

la filosofía de Habermas y sobre todo de Apel, pero adaptándolos a las condiciones materiales de sociedades que mantienen una relación compleja con las tradiciones intelectuales procedentes de las potencias imperialistas (pasadas y presentes), y que están muy marcadas por grandes desigualdades socioeconómicas.

Pero para comprender la propia evolución del pensamiento de Habermas, resulta especialmente interesante el capítulo de Eduardo Mendieta y Benjamin Randolph sobre Estados Unidos. A finales de los años sesenta Habermas comenzó a impartir clases regularmente, como profesor invitado, en universidades norteamericanas, y esto dio lugar en las décadas siguientes a cierta simbiosis. Desde esa misma época sus libros se traducen regularmente al inglés y se publican (como sucede en España) en editoriales no universitarias, lo que ha favorecido su difusión entre un público amplio, no especializado. Por otra parte, en el ámbito propiamente académico profesores como Thomas McCarthy, Richard J. Bernstein o el propio Rorty han leído a Habermas aproximando su pensamiento a las tradiciones filosóficas específicamente norteamericanas, en particular el pragmatismo. Y esta lectura ha influido a su vez en Habermas, que desde la década de 1970 ha incorporado cada vez más temas, debates y enfoques norteamericanos a una filosofía cuyas raíces se situaban originalmente en un suelo inconfundiblemente “continental”.

Interesante es también la recepción de Habermas en Francia. Dada la tormentosa e interminable polémica de este filósofo con los postestructuralistas franceses, el lector se asoma con curiosidad casi morbosa a este capítulo, firmado por Isabelle Aubert. Y lo primero que uno descubre es que, en la lectura francesa de Habermas, hay un *antes* y quizás incluso un *después* de dicha

polémica. Traducidas al francés en la década de 1970, las obras de Habermas tuvieron una acogida favorable entre quienes en ese momento buscaban en la Teoría Crítica frankfurtiana alguna pista para desarrollar un marxismo alternativo al de Althusser, pero también fueron seriamente estudiadas por un filósofo hermenéutico como Paul Ricoeur. En los años ochenta, sin embargo, Habermas encuentra en Francia una acogida bastante menos favorable. En este cambio resultó determinante la crítica sociológica de la pragmática universal habermasiana que Pierre Bourdieu desarrolló en el libro *¿Qué significa hablar?* (1982), pero sobre todo las críticas a Nietzsche, Heidegger y sus continuadores postestructuralistas que Habermas presentó parcialmente en un ciclo de conferencias impartido en el Collège de France en marzo de 1983, y que más tarde desarrolló en el libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). La polémica se desencadenó en Europa y Estados Unidos, y solo remitió cuando, ya en la década de 1990, comenzó a declinar la influencia del postestructuralismo. A partir de esa época, los tópicos de la obra habermasiana que más han interesado en Francia han sido los mismos que en cualquier otro país: la teoría de la democracia deliberativa, la filosofía del derecho, las reflexiones sobre Europa y, más recientemente, la función de la religión en las sociedades actuales.

Los temas de filosofía política predominan también en la recepción de Habermas en China, que expone la sinóloga australiana Gloria Davies en uno de los capítulos más interesantes del libro. Aparte de algunos detalles curiosos (por ejemplo, que en China se conoce a Habermas como *Habeimasi* o también como *Ha shi*, es decir: “Señor Ha”), la lectura china de Habermas es, en general, muy sorprendente. Desde la década de 1990 existen traducciones de

sus principales libros, porque —de manera similar a lo que sucedió en los últimos años de la República Democrática Alemana— la China de Deng Xiaoping necesitaba referentes ideológicos inscritos en una tradición genéricamente marxista pero que pudieran representar una alternativa al pensamiento de Stalin y Mao. Sin embargo, el uso que se hace de esta filosofía en el mundo académico chino a menudo se orienta hacia un objetivo tan ajeno a su espíritu como es la legitimación del régimen comunista. Los intelectuales chinos aprecian, por ejemplo, la crítica habermasiana de la racionalidad instrumental dominante en las sociedades capitalistas occidentales, pero no extienden esa crítica a la burocracia comunista ni a las formas específicamente chinas del capitalismo. Del mismo modo, estudian en profundidad las teorías de Habermas acerca de la racionalidad comunicativa, la ética del discurso o la democracia deliberativa, pero no extraen de estas teorías sus evidentes consecuencias prácticas, es decir: no las aplican para elaborar un pensamiento que contribuya a una politización democrática de la sociedad civil ni a la reforma democrática de las instituciones chinas. Más bien al contrario, la democracia deliberativa se interpreta según un modelo “*top-down*” que reserva la deliberación a las élites sociales o administrativas del país, en una inesperada reedición de aquel paradójico republicanism sin democracia (e incluso sin República) que defendía Kant para la Prusia de finales del siglo XVIII. Ahora bien, pocas cosas hay menos habermasianas que una interpretación de la democracia deliberativa que defiende formalmente la deliberación pero no la democracia. Como son conscientes de estas tensiones, los intérpretes chinos de Habermas argumentan que, después de todo, la construcción de la modernidad en este país asiático sigue vías particulares

que un intelectual occidental no es capaz de comprender. Una visión ésta, tanto de China como de Habermas, que contrasta con la lectura que hacen de esta filosofía los intelectuales disidentes, quienes desde hace décadas ven en Habermas un referente para la defensa de los derechos humanos contra el discurso político oficial.

De la lectura de *Habermas global* cabe extraer algunas reflexiones. Una de ellas se refiere a los posibles destinatarios de este libro. Muchos de los datos que contiene sobre la recepción de Habermas en diferentes regiones del mundo son muy interesantes, pero en mi opinión no está del todo claro a quién puede ir dirigido el libro en su conjunto. A los especialistas pueden interesarles los detalles de la recepción del pensamiento habermasiano en el contexto cultural o nacional propio y en países que, como Estados Unidos o Francia, tienen tradiciones filosóficas que han influido de uno u otro modo en el pensamiento del filósofo. En cambio, difícilmente podrá interesar al especialista español la acogida de Habermas en, digamos, Bélgica o Noruega, como tampoco al especialista noruego le interesará especialmente la lectura española, italiana o japonesa de este filósofo. Cabría pensar que, pese a todo, el libro puede resultar útil como una especie de manual de consulta, puesto que reúne en *un* solo volumen las exposiciones de la recepción de la obra de Habermas en distintos países. Ahora bien, el libro solo podría cumplir eficazmente esa función si se hubiera publicado en inglés. Al haberse publicado en alemán, se reduce mucho el número de sus potenciales lectores y, curiosamente, se dificulta su proyección “global”, la única que tendría sentido para un volumen como éste.

Una segunda reflexión se refiere a la imagen predominante de la filosofía de Habermas que se desprende de la lectura de este

libro. Son impresionantes los datos con los que los editores abren el volumen, y que hemos mencionado también en las primeras líneas de esta reseña. Pero esos datos no son, por sí mismos, un indicador suficiente de que la obra de este autor vaya a sobrevivir a su contexto histórico y político natural (que se sitúa entre las últimas décadas del siglo XX y nuestro propio tiempo), ni aseguran que Habermas esté teniendo una influencia profunda en el pensamiento filosófico actual. El lector de *Habermas global* tiene más bien la impresión de que la recepción de este filósofo tiende a limitarse actualmente a su filosofía política, y en concreto a la teoría de la democracia, al tiempo que se olvidan otras vetas de sus textos, muy ricas pero más profundas, más complejas, y quizás no tan cómodamente accesibles como lo son las ideas políticas. Me refiero a la teoría de la racionalidad, a la filosofía del lenguaje, a la ética del discurso o a los análisis, a menudo magistrales, que Habermas ha hecho de otros filósofos y que pueden abrir vías fecundas para la lectura e interpretación de éstos. Sería una lástima que la vasta producción habermasiana quedase reducida a algunas ideas más bien inofensivas

sobre la Unión Europea o sobre la conveniencia de la deliberación en la política de las sociedades contemporáneas.

Pero quizás no está todo perdido para la recepción de esta filosofía en todo su potencial. A finales de 2019, ya con noventa años y en una pirueta que ha dejado asombrada y puede que incluso un poco descolocada a la comunidad habermasiana “global”, Habermas publicó una voluminosa obra en dos tomos titulada *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019). En ella repasa la historia de la filosofía occidental tomando como hilo conductor la relación entre fe y saber. Aún está pendiente la recepción de este inesperado y exigente fruto tardío, pero sería deseable que, sean cuales sean sus aportaciones, este último Habermas lograra sacudir algunas inercias de sus propios partidarios y reorientase el estudio de su obra hacia problemas más netamente filosóficos y hacia los estratos más fundamentales, y hoy cada más olvidados, de su filosofía.

José Luis López de Lizaga  
(Universidad de Zaragoza)

HEGEL, G. W. F. (2019). *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*. Traducción Alberto Ciria y Juan J. Padial, notas y estudio preliminar por Juan J. Padial, Sevilla: Thémata, 540 pp.

En septiembre de 2019 vio la luz *Leciones del espíritu subjetivo II*, el segundo volumen traducido de los cursos impartidos por G.W.F. Hegel en la Universidad de Berlín en la década de 1820. En este segundo volumen se recogen los apuntes de Heinrich Gustav Hotho en 1822, Karl Gustav von Griesheim en 1825, y de Stolzenberg entre 1827 y 1828. Los tres fueron alumnos de Hegel y asistieron a sus clases, anotando

las explicaciones pertinentes que el filósofo alemán daba acerca de la *Antropología* —la antropología es en el sistema hegeliano la primera ciencia del espíritu, es decir, lo que en el paradigma de la actualidad psicológica denominamos «preconsciente»—.

Para poder desarrollar correctamente la descripción de esta nueva obra, primero trataremos de mostrar la relevancia de tener una traducción al español de esta obra.