



EL AÑO DE LAS 93 VELAS DE JÜRGEN HABERMAS

JOSÉ FÉLIX BASELGA

La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados

<https://orcid.org/0000-0001-8848-1600>
jfelix.baselga@latorreldelvirrey.es

JÜRGEN HABERMAS, *Tenían que mejorar las cosas...* Conversaciones con Stefan Müller-Doohm y Roman Yos, trad. de Alejandro del Río Hermann, Trotta, Madrid, 2026, 180 pp., ISBN: 978-84-1364-365-6.

PHILIPP FELSCH, *El filósofo. Habermas y nosotros*, trad. de María Dolores Ábalos, Trotta, Madrid, 2025, 215 pp., ISBN: 978-84-1364-310-6.

Stefan Müller-Doohm¹ y Roman Yos mantuvieron dos reuniones con Jürgen Habermas, la primera a finales del año 2021 y la segunda en el mes de marzo de 2022, con la finalidad de fijar los parámetros entre los que se desenvolvería una serie de entrevistas, realizadas a través de cruces de correos electrónicos, que habían de versar tanto sobre aspectos biográficos como sobre las grandes cuestiones teóricas que han guiado el trabajo intelectual del mayor representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. El resultado es *Tenían que mejorar las cosas...*; un volumen que recoge seis conversaciones, así denominan a las entrevistas, en las que Habermas rememora momentos señalados de su itinerario vital, reflexiona sobre algunos de los motivos que

¹ Entre otras obras dedicadas a la Escuela de Frankfurt, Müller-Doohm ha publicado dos extensas biografías; una de Jürgen Habermas (STEFAN MÜLLER-DOOHM, *Jürgen Habermas. Una biografía*, trad. de Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2020) y otra de Theodor W. Adorno (STEFAN MÜLLER-DOOHM, *En tierra de nadie. Th. W. Adorno, una biografía intelectual*, trad. de Roberto H. Bernet y Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2003).



han guiado su trabajo durante decenios, desvela cuáles son las fuentes e influencias más determinantes en su trayectoria intelectual, revisa críticamente algunas ideas centrales de sus grandes obras y explica la evolución de sus planteamientos teóricos. Aunque los motivos autobiográficos y las reflexiones teóricas se entrevean a lo largo de todo el libro, las dos primeras entrevistas revisten un marcado carácter existencial. En ellas Habermas evoca experiencias singulares, que marcaron su trayectoria vital, como son las circunstancias que determinaron el tránsito en su adolescencia de su inicial interés por la medicina a su atracción por la filosofía, motivada por su deseo de contribuir a *cambiar el mundo*, su primer contacto con Karl-Otto Apel y la lectura de Martin Heidegger a la que este le invitó, su traslado a Frankfurt, su integración en el *Instituto de Investigación Social* y su relación con Theodor W. Adorno y, finalmente, su etapa en Heidelberg, donde se inició en las lecturas de Hans George Gadamer, Ludwig Wittgenstein, Ernst Nagel y Karl Popper. Será más adelante, ya en la última de las conversaciones, donde Habermas habla de su *experiencia americana* en los años 60, con motivo de la invitación que le cursó la New School for Social Research en Nueva York, y de la impresión que le causó Hannah Arendt, así como de sus viajes a Israel y de su trato con Gershom Scholem.

Si bien en la segunda conversación, dominada por el relato de algunas de estas experiencias, Habermas se extiende sobre su disertación académica a cátedra *El cambio estructural de la esfera pública*,² es en las tres siguientes entrevistas donde el enfoque se transforma, pues adoptan un marcado carácter teórico. En ellas Habermas comenta diversos aspectos de su trabajo, que según su propia interpretación entiende como eminentemente sociológico, aunque no privado de una dimensión filosófica. Los temas fundamentales que aglutinan sus reflexiones son estos: el enfoque participativo-crítico de su teoría de la sociedad, su concepción intersubjetiva de la razón y el giro lingüístico, su interpretación de los juicios morales, del derecho y de la democracia, la discusión sobre el concepto de *especie*, medular en *Conocimiento e interés*, y su reflexión, a modo de *coda*, sobre las prácticas eugenésicas, la doble articulación de su teoría de la sociedad en base a los conceptos de *sistema* y *mundo de la vida*, su noción de *pensamiento posmetafísico*, su forma de entender la relación entre ciencia y filosofía, su interpretación de la historia de la filosofía en términos de una genealogía del pensamiento posmetafísico, sus pretensiones universalistas y su postura en torno al multiculturalismo. Entre todo ello hay que destacar la quinta conversación, dedicada a su obra tardía *Una historia de la filosofía*, por su contenido teórico, dado que en ella ofrece ciertas claves que permiten entender más ajustadamente un texto relativamente reciente y, posiblemente, menos conocido, pero también por las interesantes reflexiones que en una digresión de unas cuantas páginas, favorecida, sin duda, por la dinámica de una entrevista no encorsetada, realiza sobre la recién iniciada guerra de Ucrania a raíz de la invasión rusa y acerca del papel de Europa y de la política exterior de Estados Unidos al hilo de unos acontecimientos que sacudían entonces, y aún lo hacen, las conciencias.

La última de las entrevistas está dedicada, como recoge su título, a las relaciones que mantuvo con sus *colegas* de profesión y con aquellos otros a los que llegó a considerar también como *amigos*. Ya a lo largo de las entrevistas anteriores Habermas ha ido mencionando puntualmente algunas de estas y otras conexiones intelectuales. Por el trato

² La obra ha sido traducida al español con el título modificado: JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de Antonio Doménech, Gustavo Gili, Barcelona, 1994.

dispensado en la entrevista destacan figuras, aparte de las ya mencionadas, como Thomas McCarthy, Richard J. Bernstein, Richard Rorty, Robert Brandom, John Searle, Hilary Putnam y John Rawls en el ámbito del pensamiento anglosajón, Albrecht Wellmer, Cristina Lafont y Ernst Tugendhat en el germánico y, finalmente, Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Jacques Derrida en el francófono.

Sin embargo, en ese mismo periodo centrado en el año de sus 93 velas, Habermas tuvo otro invitado con el que compartió, junto con otros, no pocos de los temas que abordó en estas conversaciones con Müller-Doohm y Yos. En lo que sigue algunos fragmentos de estas conversaciones van a acompañar como notas a pie de página, en calidad de testimonios en primera persona, en algunos casos para apoyar y en otros para contrastar o para servir de contrapunto, a algunos de estos temas que, tras sus conversaciones, Philipp Felsch destacó en un singular libro.

Efectivamente, el relato de Philipp Felsch de las impresiones que le causaron las dos visitas que realizó a un Jürgen Habermas nonagenario en su casa de Starnberg, la primera en junio de 2022 y la segunda poco más de un año después, en septiembre de 2023, enmarca, abre y cierra, *El filósofo. Habermas y nosotros*, otorgando cierto tono personal a una obra que ni pretende ser estrictamente una biografía, ni se centra en la producción genuinamente filosófica y sociológica del gran teórico alemán, sino que ofrece, desmintiendo su propio título, un retrato del *intelectual* que a través de su obra académica, pero, sobre todo, de sus publicaciones en periódicos y revistas y de sus intervenciones en la esfera de la opinión pública ilustrada, tan valorada por él, ejerció una inmensa influencia en la República Federal Alemana y, por descontado, en Europa desde los años 60 del pasado siglo.³

A lo largo de sus escasas 200 páginas, y apenas ateniéndose a un hilo cronológico, Felsch va desgranando en este libro los principales hitos de esa impronta que Habermas ha dejado en la autocomprensión de la modernidad europea. De ahí que el subtítulo del mismo, *Habermas y nosotros*, aporte posiblemente la indicación más precisa sobre su contenido, pues, al individualizar a Habermas respecto del *nosotros*, el nosotros de la cultura europea, un nosotros al que, sin embargo, pertenece, señala lo que puede haber aportado a su constitución. Las circunstancias y los avatares entre los que se ha producido esa impronta, desde la entrada en la escena de las discusiones de los intelectuales de la República Federal Alemana de Habermas, el representante más destacado de una generación, la del 45, en la que la fecha lo dice todo, cuyos miembros fueron “demasiado jóvenes para comprometerse en serio y lo bastante mayores como para ser plenamente receptivos a la ruptura de la época”,⁴ a mediados de los años 50, cuando Adorno lo señala

³ Valga a este respecto la confesión de Felsch acerca de su falta de comprensión de las teorías de Habermas en una de las primeras páginas del libro: “Sus obras principales siguen siendo tan desalentadoramente inaccesibles como yo las recordaba. A cambio, he descubierto al comentarista político, al crítico y al polemista Habermas” (FELSCH, *El filósofo*, p. 187).

⁴ FELSCH, *El filósofo*, p. 21. De la misma forma lo considera el propio Habermas, para quien su generación quedaba eximida de *cargos de conciencia*: “En 1949, mi generación podía echar la vista atrás y contemplar el final de la Segunda Guerra Mundial como una cesura históricamente revolucionaria. Cuando comenzamos los estudios, habíamos tenido cuatro años de tiempo para tomar conciencia, retrospectivamente, de la profundidad del corte que supuso la dominación nacionalsocialista, y para tener claridad sobre lo que se escondía detrás de la normalidad cotidiana en la que por entonces habíamos crecido y vivido. Esto nos resultaba más fácil que a muchos de los mayores. Porque, sin merecimiento ninguno, éramos a nuestra edad lo suficientemente sensibles como para percatarnos del carácter abismal de la fingida

al nombrarlo como su asistente en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, hasta prácticamente el final de su vida, son presentadas por Felsch en estas páginas.

Felsch no oculta la desconfianza, compartida por la mayoría de su generación, que de joven le producía una figura a la que consideraba un “pensador estatal”, cuya obra se orientaba a legitimar las instituciones de la Alemania occidental surgida de la posguerra, que, en buena medida, había renunciado a la carga crítica que distinguió a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Tal desconfianza juvenil, que rememora en las primeras páginas de *El filósofo*, se irá diluyendo con el paso del tiempo en favor de un desapasionado juicio que ve en la simbiosis que se da en Habermas del filósofo y el intelectual un paradigma del proceso de reflexión y de revisión histórica sobre el que se ha asentado la cultura alemana tras la derrota del nazismo. Pese a ello, son pocas páginas las que dedica Felsch al filósofo y muchas al intelectual.

Comienza Felsch señalando la temprana influencia de Martin Heidegger⁵ y la ambivalente relación que, desde su incorporación al *Instituto* de la mano de Adorno, Habermas mantuvo con los grandes maestros judíos vueltos del exilio, como Max Horkheimer, Ernst Bloch, Karl Löwith o Helmuth Plessner, y con el propio Adorno en particular.⁶ Se consideró, en su calidad de discípulo, heredero de una tradición de

normalidad que quedaba detrás de nosotros. No teníamos que dar cuenta de acciones u omisiones propias: recuerdos de situaciones de una implicación culpable que hubieran podido obstruir esa visión” (HABERMAS, *Tenían que mejorar las cosas...*, p. 9). Sin embargo, comprende claramente que su generación, por la presión misma de la cesura histórica en la que se encontraba, estaba abocada a una tarea: “[...] se conformó un perfil generacional común. Después de la corrupción de las propias tradiciones, todo se hallaba bajo la sospecha de envenenamiento, todo tenía que pasar por el filtro del escepticismo, la desconfianza y la crítica” (TMC 18).

⁵ Influencia que vino de la mano de Karl-Otto Apel: “Fue, al principio, una relación asimétrica con el mayor de los dos, ya doctor, que había tomado parte en toda la guerra como soldado. Cuando llegamos luego a conocernos mejor personalmente —más tarde, como doctorando, me dieron un despacho al lado del suyo—, fue para mí una especie de mentor de quien aprendí. Sobre todo, me expuso una lectura kantiana, con tonos existencialistas, de *Ser y tiempo* que me vino de perlas” (TMC 23). Y, más adelante: “No fue hasta que leí *Introducción a la metafísica* de Heidegger, que Apel puso en mis manos un fin de semana del verano de 1953, cuando se vino abajo de golpe la pared entre el estudio de la filosofía y el candente acontecer político del día a día —¡Heinemann contra Adenauer! —” (TMC 54).

⁶ No solo con ellos, sino con la tradición de la gran filosofía alemana. Así lo manifiesta Habermas: “Dijimos adiós a la carga de la enorme pretensión idealista de nuestros profesores, a la actitud de llavero filosófico. No es solo que amasáramos panecillos más pequeños, sino que éramos más proclives a trabajar y enseñar con una conciencia autocrítica. Incluso frente a profesores de izquierda y liberales como Adorno y Gadamer, es clara esta diferencia de mentalidad de los que vinimos después, menos en unos, más pronunciada en otros. Teníamos claro, además, que al currículum genuinamente alemán le faltaba algo. En especial, teníamos que aprender muchas cosas de la filosofía anglosajona: el estilo analítico de la argumentación, el valor de la conciencia falibilista, la sensibilidad al peso de la empiria, la apertura a las ciencias sociales, etc.” (TMC 22). En otras palabras, la retirada del terreno de las grandes construcciones filosóficas -esa *helada inmensidad de la abstracción*, en palabras de Adorno- que ha hecho suya la filosofía alemana ya desde antes de Kant en favor de un pensamiento de corte empirista con una fuerte pretensión objetivante. Pero, por otro lado, Habermas valora el *Instituto de Investigación Social* por su singularidad: “El Instituto era un mundo aparte, único en la primera República Federal, y esto no lo era para nada tan solo a causa de su pasado marxista y de su orientación, todavía de izquierdas y, en efecto, radical-reformista, en medio de un entorno reaccionario y posfascista. Se abría para mí un ambiente completamente nuevo para el que no estaba preparado. El contacto diario con “Teddie” y Gretel Adorno me sorprendió con la presencia, dada por descontado, de figuras literarias y constelaciones de ideas, de relaciones intelectuales entre personas históricas que para mí pertenecían a un pasado significativo pero, en realidad, distante. De repente, la época intelectual del periodo de Weimar, desaparecida hace tiempo y *aislada* de nosotros por la época nazi, devino

pensamiento anatematizada por el nazismo, que solo podía proseguir tras el horror bajo la forma de un entendimiento y de un diálogo en virtud del cual la tradición alemana había de incorporarse, sin disolverla, la tradición de pensamiento judío. Ello debía realizarse en la figura de un reconocimiento de lo judío alemán bajo el paraguas de una nueva identidad vertebrada por principios universalistas. Sin embargo, dio por liquidado el viejo estuche en el que se había venido dando esta tradición, ejemplarmente representado por la prosa y el estilo de Adorno, a la zaga del “sentido profundo” y de la “iluminación”, en favor de una escritura aséptica y neutra en la que “se ha producido realmente *la muerte del autor*” (FHN 40). La teoría, la teoría bajo un nuevo formato, que propugnaba y buscaba Habermas por los años 60, autoentendida como conciencia del presente, tenía que conciliar la filosofía con los procedimientos de investigación de las ciencias empíricas y con la praxis política. Felsch ve plasmada esta idea programática en su célebre lección inaugural en la Universidad de Frankfurt de 1965 *Conocimiento e interés*.

en *presente cotidiano* con un importante círculo de emigrantes. Pues ahora se hablaba *by first name* de figuras como Walter Benjamin y Bertolt Brecht, Siegfried Kracauer, Gershom Scholem y Ernst Bloch, Thomas y Erika Mann... Todo un cosmos de nombres y personas ausentes... ¡que en su mayoría aún estaban vivos!” (TMC 32-33). Ambivalente relación que cobra su máxima expresión con Adorno, mentor cuya admiración expresa: “Todo, la presencia de la genial fisonomía intelectual de Adorno: su habla esmerada, su inteligencia superlativamente despierta, su no-poder-no-pensar. Todo esto sólo subrayaba el carácter altivo —y para nosotros, colaboradores jóvenes, el aura— de este medio con sus manierismos desacostumbrados, sus expectativas de comportamiento a veces extrañamente autoritarias y sus tesoros intelectuales más presentidos que efectivamente conocidos por mí.” (TMC 33-34). Pero cuya obra considera ingenua y desfasada: “Y luego cayeron en mis manos, literalmente en el tren a Fráncfort, los *Prismas* recién publicados, en los que Adorno aplicaba sistemáticamente, con total inocencia, a los fenómenos del presente el legado de los conceptos marxianos, ya no, justamente, en la jerga amarillenta de los años diez y veinte, sino de manera contemporánea” (TMC 32). No solo ingenua; el aprecio que le merece *Minima Moralia* se debe a valores estéticos, antes que a filosóficos, pues lo mejor que aprecia en esta obra es su capacidad para desatar sentimientos: “Lo he mirado y veo que tengo el libro en su primera edición de 1951. Pero lo que no tuve al leerlo fue una *vivencia de despertar* digna de recuerdo. *Minima Moralia* tampoco es un libro que se lea una sola vez. Siempre se echa de nuevo mano de él en alguna ocasión. Lo único que sé es que la primera y la última frase del último aforismo fueron las que más me conmovieron...” (TMC 41). Habermas se refiere aquí al Adorno que conoció, no al reconocido más adelante por sus dos grandes obras, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. Pero respecto a ambos guarda distancias, pues, pese a ser asistente del primero, apenas acudió a sus seminarios, yendo cada uno a lo suyo, como afirma, y no dejó de considerar estas dos grandes obras tardías como magníficos documentos de una filosofía, como es la del paradigma del sujeto o de la conciencia, superada: “Yo mismo no acudía ya a las instituciones de enseñanza; sólo ocasionalmente asistía a los seminarios de sociología de Adorno” (TMC 34); “El Adorno que dejó en mí una marca más perdurable fue el de mi época de asistente en la segunda mitad de los años cincuenta; y ese, como acabo de decir, no era aún el Adorno de *Dialéctica negativa*, al menos en aquel entonces no lo reconocí como tal. Pues durante el tiempo como asistente, sólo asistí, si mal no recuerdo, en el semestre de invierno de 1956/1957, unas pocas horas a un curso suyo: ¡al fin y al cabo teníamos que trabajar! Y durante el tiempo de gestación de *Dialéctica negativa* yo estaba ya, como joven colega al lado de Adorno, ocupado con mayor dedicación en mis propias cosas” (TMC 36-37). No deja de sorprender que Habermas, universalmente reconocido como el gran representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, tan dado a explicitar sus filiaciones, apenas reconozca, en contra de las fácilmente detectables huellas presentes en sus grandes obras, empezando por *Teoría de la acción comunicativa*, los hilos que le vinculan con la primera. En *Tenían que mejorar las cosas...*, entre las páginas 66 y 69, Habermas realiza una serie de comentarios interesantes, pero no novedosos, de *Dialéctica negativa*, pues van en la línea de los que pueden encontrarse en *Perfiles filosófico-políticos* y en *Teoría de la acción comunicativa*.

Relata Felsch en *El filósofo* los sucesivos viajes a Norteamérica, iniciados en 1965, en los que trabó contacto con Daniel Bell y Hannah Arendt,⁷ que convirtieron Frankfurt a los ojos de Habermas en provincia y determinaron la costumbre, que mantuvo hasta el final, de aceptar la impartición de conferencias y estancias como profesor invitado en el extranjero. Y cómo en las revueltas estudiantiles de mayo del 68 decepcionó a los estudiantes –seducidos primero por la radicalidad de la primera teoría crítica de Horkheimer y Adorno y desencantados después por la negativa de estos a entrar en las arenas de la acción política–, que proyectaron sobre su persona la figura del padre teórico, pues por aquellos años Habermas había cobrado la certidumbre de que la función crítica había de ejercerse desde dentro del entramado institucional de la República Federal Alemana y no ponerse al servicio de su demolición. Narra las disputas con sus *enemigos alemanes*, entre los que se encontraban Carl Schmitt y Gottfried Benn, entre otros, y se detiene especialmente en sus controversias con los filósofos franceses, como Michel Foucault, George Bataille o Jacques Derrida en los que el movimiento estudiantil había encontrado los referentes que les habían sido negados en Alemania. Pero si entre estos avatares en cuyo medio fue discurriendo la vida académica e intelectual de Habermas durante las décadas de los años 60, 70 y 80 hay un acontecimiento al que Felsch otorga una importancia particular, este es la réplica que efectuó al artículo del historiador Ernst Nolte, aparecido en el verano de 1986 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, porque “dio un giro a la política cultural de todo un país y le estampó su sello para los siguientes decenios”(FHN 127). En su respuesta Habermas negaba la tesis de Nolte, que, al considerar el Holocausto como una imitación de los asesinatos llevados a cabo por el stalinismo, *de facto* constituía un intento de minimización y de normalización de las atrocidades nazis. Esta *disputa de los historiadores* se zanjó con la aceptación mayoritaria de la postura de Habermas, nada condescendiente con el pasado, pues señalaba la singularidad de la barbarie y de los crímenes perpetrados por el régimen de Hitler. Los atentados del 7 de octubre de 2023 de Hamás, la masacre de Gaza y el resurgir del antisemitismo, coincidentes con la redacción de *El filósofo*, han reactivado un debate en el que la condena de Habermas a los sentimientos antijudíos, acompañada, sin embargo, por su silencio ante una creciente islamofobia en Alemania y respecto a las acciones genocidas de Israel contra el pueblo palestino desmienten, a juicio de Felsch, los principios universalistas que convirtió en el sello de su teoría.

Las discrepancias de Habermas en torno a la naturaleza y función de las ciencias sociales y de la historiografía con Reinhart Koselleck y Wolfgang Mommsen y con Niklas Luhmann⁸ acerca de los mecanismos de integración social a lo largo de los años 70, su

⁷ A propósito de la consideración que le merecía el Instituto de Investigación Social a Arendt, señala Habermas: “Sabían naturalmente que yo venía de Fráncfort, y se interesaron, con tono cáustico y una nota ligeramente inquisitorial, por Horkheimer y Adorno, así como por la posición del Instituto de Investigación Social en el entorno de la República Federal. Sentí que me percibían como el representante póstumo de una institución que estos emigrantes habían conocido ya desde los tiempos de la República de Weimar; durante la emigración habían podido observar cómo los francfortianos habían sido hospedados por la generosa Universidad de Columbia y habían podido seguir trabajando ahí en condiciones privilegiadas en comparación. Y, naturalmente, yo conocía también la mirada recelosa, casi hostil, de Hannah Arendt hacia Adorno y la desafortunada competencia de ambos por la memoria de Benjamin” (TMC 143).

⁸ A comentar sus diferencias con Luhman, con quien desarrolló una estrecha relación, según afirma, pese a que era “más bien un solitario” (p. 21), dedica Habermas unas cuantas páginas de *Tenían que mejorar las cosas...* (TMC 74-78) en las que termina señalando el punto en el que considera superada su teoría de

oposición durante los años 80 a la reunificación alemana en base a su idea de una identidad posnacional, ya pasado el umbral del año 2000 la centralidad que cobra Europa en su pensamiento en tanto que entidad supranacional, liberada del tutor americano, que pueda salvaguardar de la toxicidad del nacionalismo en favor de un patriotismo constitucional y, finalmente, su apoyo a la ayuda militar a Ucrania en la invasión Rusa de 2022 y su apuesta por la negociación y la desescalada, a contracorriente de algunos movimientos belicistas surgidos en la opinión pública alemana,⁹ son recogidos por Felsch en este minucioso perfilado que efectúa en las páginas de *El filósofo* de la larga sombra de Habermas en la cultura alemana y continental, que alcanza 60 años y atraviesa un cambio de siglo.

Y en medio de todo ello, en los capítulos centrales de *El filósofo*, Felsch narra la gestación de la que considera la obra magna de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*.¹⁰ Llama poderosamente la atención la falta de referencias a su otra gran

sistemas por la teoría de la acción comunicativa en base al modo como esta interpreta la forma en la que se cohesionan las sociedades atendiendo a dos procesos diferentes que se conjugan: “Frente a esto, he desarrollado los conceptos fundamentales de *sistema* y *mundo de la vida* como los aspectos bajo los que es dable analizar desarrollos socioculturales sin tener que prescindir de la contribución de los sujetos socializados. Con ello toco el núcleo en cierto modo político de mi controversia con Niklas Luhmann. Considero que es contraintuitivo proceder a una elección de conceptos fundamentales como si las sociedades sólo pudieran reproducirse naturalmente, como un organismo individual o una especie en conjunto, esto es, sin las contribuciones que estamos habituados a atribuir a la iniciativa y, en última instancia, a la orientación normativa, y a la libertad de decisión de miembros de la sociedad capaces de aprendizaje y de cooperación, y que —si se me permite añadir esto como filósofo— también deberíamos atribuirles” (TMC 77-78).

⁹ Cuando se le pide que valore la situación actual en la quinta entrevista, Habermas responde, en el sentido señalado por Felsch, con las siguientes palabras: “Me inquieta que entretanto la conciencia de las elites políticas occidentales se deje absorber cada vez más por la lógica de la guerra. A la sombra del peligro de que Trump estuviera de vuelta, en la conferencia de seguridad de Múnich de este año predominaba un estado de ánimo nervioso, que casi traía ya recuerdos de ese estado ilusorio, grávido de guerra, de 1914. Claro es que Occidente está decidido, por buenas razones, a prestar ayuda a Ucrania, con dinero, logística y armas, contra la terrible agresión rusa, contraria al derecho internacional, para asegurar *a la larga su existencia estatal*. No critico el apoyo, jurídicamente autorizado y políticamente obligado, a esta nación formada, valga la expresión, *tardíamente* ante nuestros ojos, sino la cortedad de miras de un Occidente carente de visión, esto es, la falta de toda iniciativa propia *y a tiempo* ante la barbarie de una guerra de cuya perpetuación, atascada en un callejón sin salida ni perspectiva, Occidente es corresponsable [...] Lo que desde el principio me ha inquietado en Alemania de las reacciones a la invasión de Ucrania, contraria al derecho internacional, no es, naturalmente, la toma de partido espontánea y decidida en contra del brutal agresor, sino la constante recaída retórica en una mentalidad belicista. Me ha sorprendido lo rápido que entre las elites políticas y en la prensa se han deshecho los enfoques y actitudes conquistados con no poca dificultad desde la Segunda Guerra Mundial [...] ¿Acaso no habíamos creído aprender que la arcaica *violencia de la guerra* es un medio obscuro, y en todo caso superado en Europa, de solventar los conflictos internacionales? En una palabra: mi sensación es que aquello que, tras el estallido de la guerra, le faltó a la solidaridad vociferante y de banderas al viento con los agredidos inocentes fue un momento de espanto ante las consecuencias de *cualquier guerra*” (TMC 112-113). Lo que aterroriza a Habermas, y, posiblemente, a tantos de los pocos que quedan que vivieron la guerra, pese a abogar sin cortapisas por un apoyo logístico y militar a Ucrania amparado en el derecho internacional, es el poder de *seducción* de la guerra, tantas veces suscitado a la sombra de las banderas, que en momentos críticos como este se impone a la experiencia histórica en lo que parece un proceso de desaprendizaje por olvido.

¹⁰ Son interesantes los comentarios que Habermas efectúa al hablar de esta obra sobre la diferencia entre la actitud teórica meramente *descriptiva* y la *participativa* entre las páginas 60 y 63, acerca del concepto de razón que maneja en ella en la página 63 y sobre la diferenciación entre las diferentes pretensiones de validez entre las páginas 93 y 97.

obra, *Facticidad y validez*. Y no deja de sorprender cómo Felsch vincula, al menos como una plausible hipótesis, la teoría comunicativa que arma en ella, en lo que supone una *explicación psicologista*, con las dificultades en el habla de Habermas a causa de su labio leporino. Pese a las declaraciones que efectuó el propio Habermas en Kioto en el año 2004, más bien vagas apelando a lugares comunes, una tal hipótesis es absolutamente irrelevante a la hora de juzgar el valor epistemológico de un constructo teórico y, más bien, cae del lado de las *leyendas de santos*, como el mismo Habermas advirtió. *Teoría de la acción comunicativa* es la única obra de Habermas a la que se le dedican poco más de dos capítulos de *El filósofo*. En uno de ellos, el más interesante, describe su recepción en los medios intelectuales y las múltiples reacciones negativas que provocó. En el otro, que lo antecede, Felsch intenta enfocar muy esquemáticamente los temas centrales sobre los que se articula una obra que presenta la última gran teoría de *gran formato* habida hasta la fecha, pues abarca áreas como la teoría del conocimiento, la antropología, el derecho y la sociología. Ello da, sin duda, la medida del carácter y del alcance del trabajo integrador de Habermas, así como de su control enciclopédico de tantos campos del saber en un momento ya dominado por la especialización y la división del trabajo intelectual. No es de extrañar que Leo Strauss, como Felsch relata, declarara que le desconcertaba el trabajo teórico de Habermas, dadas las fuentes y las tradiciones filosóficas y sociológicas plurales, diversas y hasta contrarias que manejaba y que terminaría compilando en esta monumental obra, en la que “como si se tratara de un aplicado botánico [...] hizo una especie de ramo de muchas flores distintas” (FHN 78). La estrategia de *apropiación teórica* de Habermas, y esto es algo que Felsch no dice, es análoga a la que despliega Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, y, al igual que en esta encontramos personificada en el Estado prusiano la realización en la historia de la libertad, la gran obra de Habermas, junto a *Facticidad y validez*, constituye la explicación genealógica, la descripción y la fundamentación normativa, fallida,¹¹ por lo demás, del Estado democrático y social de derecho surgido en Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Y, justamente, he aquí su límite, pues constituye la descripción de una figura histórica que fue posible gracias a las condiciones que se dieron en la Europa occidental de posguerra y que empezó a entrar en crisis justo en los años que Habermas se dedicaba a escribirla a causa de una nueva oleada de la globalización, capaz de reconfigurar una realidad que ha terminado por desbordar el marco teórico que urdió.

En varias ocasiones a lo largo del libro, Felsch habla de las relaciones y de la deuda de Habermas con Adorno; posiblemente más de las que a Habermas le hubieran gustado. Son especialmente interesantes, dada la falta de referencias en su obra a su mentor de un autor tan proclive a ellas. Ello resulta sospechoso y sugiere la idea de que tal vez Habermas puede haber estado interesado en no facilitar algunas de las claves fundamentales de su trabajo, que pueden rastrearse hasta Adorno, a causa de su obsesivo interés por sacudirse cualquier residuo de una filosofía del sujeto y reafirmarse en una constelación de conceptos ajena a la de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. A este respecto,

¹¹ A este respecto, la crítica que realiza Manuel Jiménez Redondo a la pretensión de Habermas de deducir el sistema de los derechos fundamentales contenidos en las Constituciones de las democracias liberales, provenientes de la tradición de pensamiento liberal y de la tradición democrática, de lo que denomina la *libertad comunicativa* da la medida de la insuficiencia de la teoría de la acción comunicativa. Véase MANUEL JIMÉNEZ REDONDO, *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre democracia y liberalismo*, (<https://revista.latorredelvirrey.es/nexofia/article/view/2007>), Nexofia, l'Elia, 2025, pp. 197-215.

la conferencia *Conocimiento e interés*, mencionada por Felsch, es paradigmática, pues en ella ya está sugerido el salto al paradigma comunicativo dentro del marco de una filosofía del sujeto marcada por la impronta de Adorno y Horkheimer.¹² De esto no dice nada Felsch. Sin embargo, *El filósofo* sí que ofrece unas reflexiones interesantes sobre el abismo que Habermas abrió con la primera generación de la Escuela de Frankfurt y, en especial, con Adorno; un abismo cuya profundidad mide la diferencia de estilo en la escritura entre ambos. En el *estilo* de Habermas, donde, en palabras de Felsch cargadas de razón, *desaparece el autor*, se evidencia su pretensión de “superar el *ejercicio iluminador* de la dialéctica negativa de Adorno mediante la eficacia del trabajo científico” (FHN 41). Precisamente ese ejercicio iluminador encuentra su estuche en una escritura, como la de Adorno, en la que la componente expresiva del lenguaje se realiza con plena conciencia en un discurso que a través del concepto, en ello se diferencia del arte, apunta a una realidad que quiere significar; en un discurso, en suma, orientado por la verdad. Pero por esta misma razón, por la pretensión cientifista que lo dirige, el ejercicio teórico de Habermas no alcanza las cotas a las que llega un pensamiento, como el de Adorno, que desde un declarado respeto a la ciencia,¹³ supo encontrar su propio territorio en una “tierra de nadie entre dos mojones llamados ser y nada”.¹⁴ Es este el territorio que ha habitado la filosofía desde Platón. Incluso Wittgenstein lo ha transitado, pues fue incapaz de renunciar a hablar de lo que, según su propio dictamen, propiamente no puede hablarse. Habermas renunció a ello al autocomprenderse como un pensador posmetafísico, esto es, como aquel que renuncia a un *absoluto*;¹⁵ en esta medida negó la

¹² Las huellas de *Dialéctica de la ilustración* son evidentes en ella, pese a las declaraciones en contra del propio Habermas: “...no vine a Fráncfort sin ninguna preparación. Con ello no me estoy refiriendo a mi lectura de *Dialéctica de la Ilustración* —el libro me lo compré, estando aún en Bonn, en la primera edición de Querido, la editorial creada por emigrantes en Ámsterdam—, pues esta *negra manera* literaria no encontró resonancia en mi convicción de que teníamos que darle la vuelta a la situación en la República Federal. Si mal no recuerdo mi primera lectura del libro, encontré extraño el capítulo de Horkheimer sobre *Juliette*, y las experiencias norteamericanas de Adorno con la industria de la cultura no pude comprenderlas del todo en mi calidad de estudiante que escribía críticas de teatro serias para *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y *Frankfurter Hefte*” (TMC 31). Sin embargo, nada dice de ‘Concepto de ilustración’, el capítulo más importante de la obra en el que se articula su entramado teórico, que es, a su vez, un supuesto de *Dialéctica negativa*. La concepción instrumental de la razón que se arma en este capítulo está en la base del sistema de los intereses de la razón expuesto por Habermas en *Conocimiento e interés*.

¹³ THEODOR W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, trad. de José Luis Arantegui, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 86 y ss.

¹⁴ THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda, Taurus, Madrid, 1975, p. 381.

¹⁵ La *almendra universalista* que, según afirma, hereda su concepto de razón comunicativa articulado sobre el sistema de las pretensiones de validez es demasiado débil, pues no remite sino al difuso horizonte de un consenso posible. Señala Habermas al respecto: “También *tras* la metafísica, las encarnaciones históricas, lingüísticas y sociales de la razón tienen que ser concebidas de tal manera que no contradigan la universalidad de las pretensiones de validez de la razón. La almendra de lo absoluto está contenida en la exigencia de universalidad —y fluidificada en el proceso— de la verdad” (TMC 30). Y añade: “Por otro, se llega a un concepto de razón destrascendentalizado sin tener que renunciar a su almendra universalista. La razón está *destrascendentalizada* en la medida en que opera en condiciones contingentes y deja tras de sí huellas en la historia” (TMC 123).

Entiende Habermas que la *almendra* del sistema de pretensiones de validez es universal: “Dado que las razones están lógicamente vinculadas unas con otras, este espacio es universal, es decir, es básicamente accesible desde todas las lenguas. Y puesto que las culturas están lingüísticamente constituidas, también están abiertas unas a otras en la moneda de las razones” (TMC 133). Sin embargo, también afirma que “un discurso multicultural que fuera hasta el fondo y que mereciera ese nombre probablemente traerá la

filosofía, aun perteneciendo a una tradición que fuera de ella no es nada.¹⁶ Adorno afirmó su solidaridad con la metafísica en el momento en el que esta se viene abajo.¹⁷ Por este motivo, Adorno interpelará también a las generaciones venideras. Por esta razón, Adorno es un clásico y Habermas no.¹⁸ Felsch nos ayuda a comprender esto.

necesidad, en aspectos distintos y por encima de todas las revisiones poscoloniales de nuestra auto-comprensión históricamente fundada, de cambiar las interpretaciones de nuestros conceptos posmetafísicos de racionalidad y libertad racional” (TMC 132). Pero precisamente este concepto postmetafísico de racionalidad tiene su núcleo en el sistema universal de pretensiones de validez que Habermas acaba de suponer como absoluto.

¹⁶ Una filosofía, tal como la concibe Habermas, reducida al cometido de un análisis de los presupuestos subjetivos ineludiblemente implícitos en el quehacer de las ciencias empíricas, esto es, a la teoría de los intereses cognoscitivos: “En general, la filosofía se caracteriza por un giro reflexivo de la mirada: quiere saber lo que el saber del mundo, en crecimiento dinámico, *significa para nosotros*” (TMC 82).

¹⁷ ADORNO, *Dialéctica negativa*, p. 405.

¹⁸ Para una crítica a la tesis del Habermas del agotamiento del paradigma del sujeto, personificado en la filosofía de Adorno, el giro lingüístico y la filiación de conceptos nucleares de la teoría de la acción comunicativa véase JOSÉ FÉLIX BASELGA, *Autorreflexión y lógica de la diferencia. Sobre la posibilidad y el sentido del saber filosófico en T. W. Adorno*, Nexofia, l’Elia, 2010.

<https://revista.latorredelvirrey.es/nexofia/article/view/1960>