

***La Muerte vuelve a Starnberg:
un adiós español a Jürgen Habermas (1929-2026)***¹

*Death returns to Starnberg:
A Spanish farewell to Jürgen Habermas (1929-2026)*

Juan Luis Fernández Vega
SCHFE, IASS-AIS

Starnberg, villa lacustre a solo media hora al suroeste de Múnich, en el camino que, prolongado hacia el mediodía, nos conduciría a las cercanas alturas de Garmisch-Partenkirchen y a su célebre campeonato de saltos de esquí en Año Nuevo, es una localidad donde la Muerte ha realizado algunas visitas célebres. En 1886 arrebató en el lago Starnberger, en sospechosas circunstancias, al depuesto rey Luis II de Baviera, el mecenas de Wagner. En 1932 se llevó al otro mundo al austriaco Gustav Meyrink, autor de *El Golem* y para entonces convertido al budismo mahayana. En 1979, al filósofo y sociólogo Herbert Marcuse. En 2003, en el cercano pueblo de Pöcking, a la matusalénica cineasta Leni Riefenstahl. En 2012, al barítono Dietrich Fischer-Dieskau.

Y este frío sábado 14 de marzo de 2026, la Muerte quiso más titulares en la sección de Cultura y vino por Jürgen Habermas, de 96 años y 9 meses, uno de los principales filósofos contemporáneos. El año próximo se hubiesen cumplido 50 de su luego muy publicitada conversación veraniega con Marcuse, que precisamente falleció cuando, un par de años después, se dirigía a la localidad como invitado de Habermas para volver a participar en debates académicos. Para Habermas, pensador de Frankfurt como Marcuse, la sureña Starnberg fue su retiro de calidad de vida desde mediados de los 90, pero ya antes este hombre de Renania del Norte la había conocido cuando dirigió, en una etapa decisiva de su vida intelectual, durante la década de 1970, el Instituto Max Planck para el Estudio del Mundo

¹ Un buen número de referencias y noticias sobre Habermas, incluyendo los recientes obituarios, o el último artículo español del filósofo en noviembre de 2025, pueden consultarse online a través de los enlaces que ofrece la página web habermasforum.dk.

Científico-Técnico. Baviera lo sedujo tanto como para regresar definitivamente.

La Muerte ya venía atosigando al filósofo últimamente. En junio de 2025 falleció Ute Wesselhoeft, su compañera de 70 años de matrimonio y algún tiempo de noviazgo desde que se conocieron en la Universidad de Bonn. En su esquela, la familia insertó unos versículos del libro de Isaías referidos a la capacidad de protección y refugio ante las adversidades. En 2023, la pareja había tenido que llorar la prematura pérdida de su primogénita, la historiadora de la Universidad de Göttingen Rebekka Habermas, de 64 años. Todos ellos son ahora sobrevividos por sus respectivos hijos y hermanos, Tilmann y Judith, más resto de parentela.

ADN aparte, los “hijos” perdurables de la gente que escribe son sus libros. Habermas comenzó los suyos con la disertación doctoral de 1954 sobre Schelling y la historia (tenía cerca de 400 páginas; reciclará lo más sustantivo, años después, en el capítulo 5 de *Teoría y praxis*), y con su primera monografía propiamente dicha, de 1962, “Cambio estructural de la esfera pública”, tesis de habilitación que en español se tradujo como *Historia y crítica de la opinión pública* como título principal, porque el marketing es el marketing. Y ha terminado, en cuanto a obras grandes y no simples artículos o conferencias, en 2019 con los dos volúmenes (1.752 páginas en conjunto) de *Una historia de la filosofía*, impresionante genealogía de la racionalidad occidental en su relación con la religión. Prácticamente 60 años publicando sin cesar, pues, encuadran la admirable fertilidad de Habermas.

Ha sido un autor traducido casi por completo al español: su recepción editorial ha sido amplísima. Desde el punto de vista estilístico, todo traductor es también una especie de actor de doblaje, que proporciona su voz retórica al autor original en otro idioma. En español, sin duda hay que mencionar al profesor Manuel Jiménez Redondo: él puso al alcance del lector hispano-leyente las obras principales de Habermas, además de algunos textos introductorios y explicativos o críticos de muy alta calidad.

Redondo, la “voz” española de Habermas, falleció en noviembre de 2024, antes que Ute y Jürgen. Tenía 77 años y había traducido, en un plazo de 16 años a finales del siglo XX, doce obras de Habermas, entre ellas las indudablemente más importantes: *Sobre Nietzsche y otros ensayos* (1982, con Manuel Garrido), *Conocimiento e interés* (1982, con José F. Ivars, Luis Martín Santos y revisión de José Vidal-Beneyto), *Ciencia y técnica como “ideología”* (1984), *Perfiles filosófico-políticos* (1987), *Teoría de la acción comunicativa I y II* (1987), *La lógica de las ciencias sociales* (1988), *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (1989), *Identidades nacionales y postnacionales* (1989), *Pensamiento postmetafísico* (1990), *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1991), *Textos y contextos* (1996) y *Facticidad y validez* (1998).

En su introducción a *Facticidad y validez*, Redondo cuenta así la anécdota fundacional del inicio de esta gran corriente receptora:

Jürgen Habermas, Manuel Garrido, José Vidal-Beneyto, Gloria Conejero Cervera y quien esto escribe fueron los participantes en una reunión que tuvo lugar en una cafetería de Argüelles, en Madrid, el 20-N de 1981 (por la calle

discurría mientras tanto una estrepitosa manifestación) en la que se diseñó lo que sería la recepción de una buena parte de la obra de Habermas en castellano en los diez años siguientes.²

Los primeros escritos en castellano de Habermas, solo o interviniendo en volúmenes colectivos (como *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, tomo traducido por Jacobo Muñoz en 1973) habían ido asomando en Argentina y España desde mediados de la década de 1960, con algunos hitos como la publicación de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires, 1975), en traducción de José Luis Etcheverry. Pero son los 80 y 90 el periodo de recepción masiva en España de la obra habermasiana. Además de lo ya enumerado respecto a Redondo, registramos en 1980 *Conversaciones con Marcuse*, por Gustavo Muñoz; en 1981 *Historia y crítica de la opinión pública*, por Antonio Domènech y Rafael Grasa, y *La reconstrucción del materialismo histórico*, por Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. En 1987 apareció *Teoría y praxis*, en traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, supervisada por Jacobo Muñoz.

Solo en torno al milenio empiezan a desplegarse ya otros traductores más o menos habituales, como Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal, Juan Carlos Velasco Arroyo, Gerard Vila Roca, Luis Díez, Josep Monter Pérez, de nuevo Jaime Nicolás Muñiz y Francesc Hernández i Dobón. A ellos se debe la españolización de títulos habermasianos como *La inclusión del otro* (1999), *Israel o Atenas* (2001), *Verdad y justificación* (2002), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2002), *Entre naturalismo y religión* (2006), *El Occidente escindido* (2006), *¡Ay, Europa!* (2009) o los dos volúmenes de *Una historia de la filosofía* (2023).

Las editoriales dedicadas a esta labor receptora han sido sucesivamente Taurus, Tecnos, Paidós, Cátedra y Trotta, sin olvidar las revistas filosóficas, sociológicas, jurídicas y politológicas españolas, que han recogido frecuentemente artículos de o sobre este pensador centroeuropeo.

Habermas nació en Düsseldorf el 18 de junio de 1929. Acababa de concluir José Ortega y Gasset, recién dimitido de la cátedra en protesta contra la Dictadura de Primo de Rivera, su célebre serie de conferencias en teatros madrileños, lecciones que muchos años después se publicarán como *¿Qué es filosofía?* La larga vida del pensador alemán, pues, nos conecta con un tiempo que no parece tan remoto: su existencia infantil y juvenil se solapó con la de Ortega durante 26 años. Sin embargo, por propia confesión Habermas señaló en Oviedo, al recoger en 2003 el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, que su primera lectura española había sido el Unamuno de Don Quijote y Sancho. Si tenemos en cuenta el giro de los últimos veinte años de Habermas en torno a la posibilidad de tomar la religión, desde la filosofía, como una fuente de significados vitales (su postrera *Auch eine Geschichte der Philosophie* explora todo ello desde un repaso histórico enciclopédico), tendremos de nuevo que admitir que Unamuno es más importante de lo que la filosofía académica española ha

² Jiménez Redondo, M. "Introducción", en Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, p. 55.

querido reconocer siempre. Y es también una reivindicación de un pensamiento que a veces ha gustado menos en la recepción española de María Zambrano: su obsesión con lo sagrado, con lo que nos trasciende.

Pero si Ortega no tenía la pulsión hacia lo religioso, que se tomaba con indiferentismo liberal, sí que la tenía hacia la sociología. La razón vital e histórica de Ortega siempre estaba articulada socialmente: en la comunicación y la opinión pública, en el devenir de comunidades políticas, en el derecho y la legitimación de instituciones, en la dialéctica de las generaciones, en el gran número y el “hombre medio”. *El hombre y la gente* es uno de sus grandes proyectos finales, y sus conferencias de 1948 sobre Toynbee están repletas de consideraciones sociológicas. Y en la importancia de este aspecto sociológico de la comprensión filosófica del mundo también Habermas, en una generación más joven, caminó sobre las huellas de una concepción que ya en España se había manifestado igualmente, no en exclusiva, sino como una parte de la evolución del pensamiento contemporáneo hacia la praxis y lo social, desde una subjetividad trascendental neokantiana o fenomenológica a otra realmente de primera persona del plural y eminentemente pragmática. Habermas lo hizo con sus maestros propiamente alemanes: el marxismo de la Escuela de Frankfurt o el historicismo de su director Erich Rothacker, también la dimensión social e histórica implícita en el existencialismo de Karl Jaspers y en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, o simplemente rebuscando en la vertiente sociohistórica de grandes clásicos germánicos como Kant, Hegel o Schelling.

En la recepción española de Habermas, hemos de anotar como factor importante no solo las corrientes nacionales afines al pensamiento dialéctico marxista o neomarxista, o el vago interés sociológico de filosofías más tradicionales acostumbradas a mirar hacia Alemania, sino, *sobre todo*, su afinidad política con la socialdemocracia alemana, mentora del hegemónico PSOE de esos años. El socialismo democrático era, frente al decepcionante socialismo “real” de Europa del Este y Asia oriental, la referencia ideológica de nuevas generaciones de jóvenes académicos que, coincidiendo con la expansión humana inflacionaria de la educación superior (ya iniciada en el franquismo tardío por Villar Palasí y normalizada a partir de la Ley de Reforma Universitaria de Maravall en 1983), facilitaron la presencia de Habermas en el ámbito español de filosofía, ciencias sociales, derecho e historiografía. Así se proporcionó un abundante y ávido público español para la producción habermasiana. Otra cosa es que esta se pudiera leer fácilmente, pues todos los traductores destacaron la particular dificultad de la prosa de este autor.

Permítasenos un testimonio personal. Asistimos a ese ambiente histórico-cultural de recepción en España, en medio de la Transición Democrática, al presenciar una conferencia de Habermas en el Instituto Alemán de Madrid el martes 24 de noviembre de 1981. La expectación era máxima. Habermas acababa de publicar en Alemania su *Teoría de la acción comunicativa*. El autor de esta nota era entonces alumno de segundo curso de Periodismo en la Complutense y de primero de Filosofía en la UNED, y asistía a una clase semanal de alemán filosófico en el Instituto. En aquella juventud, prístina y poco formada aún, pero es de creer que igualmente en aquellos más

veteranos que habían seguido a Habermas como marxiano reformado, apenas se podía calibrar el cambio que suponía para él basar la teoría del conocimiento y de la sociedad en una teoría de la comunicación inspirada por anglosajones como Mead, Peirce, el Wittgenstein de Cambridge, Austin y Searle, y no al revés, es decir, no basando la comunicación en una teoría del conocimiento: ni en la europea clásica ni en la mediatizada por una teoría social como el marxismo o las unidades culturales del historicismo.

Como ha indicado Velasco (CSIC) en su espléndido ensayo sobre la recepción de Habermas en España,³ hay que ser realista y entender que buena parte de la misma se efectuó de manera indirecta, filtrada por introducciones y resúmenes, como los de Enrique Menéndez Ureña (1978), Raúl Gabás (1980) o un traducido Thomas McCarthy (1987). No era fácil, pues, evaluar en la España de 1981 el gran giro que estaba dando Habermas, al aproximarse a los anglosajones y basar todo en una filosofía del hombre intercomunicante.

En el exilio mexicano, el español Eduardo Nicol había dicho igualmente que no puede haber teoría del conocimiento sin teoría de la sociedad; cierto, pero tampoco puede haber teoría de la sociedad sin teoría de la comunicación. En el “nosotros” postmoderno en que se ha convertido el “yo” de la filosofía moderna, lo primero es la dimensión del “nosotros que estamos hablándonos y dirigiéndonos pretensiones de validez”. Esa validez puede ser cognitiva, sobre lo que creemos “verdadero”; o normativa, sobre lo que creemos “justo, bueno, legítimo”; o estética, sobre lo que creemos “bello” o “sublime”. Con su teoría de la razón simbólica y del logos, Nicol, en un nivel mucho más genérico y menos claramente apegado al debate contemporáneo en Occidente, tuvo que avanzar también, como Habermas pero desde una tradición diferente (una fenomenología matizada por la dialéctica), hacia la situación de comunicación social. Lectores estadounidenses de Nicol señalaron su afinidad con Mead; y Mead es el gran protagonista que abre el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa*. Sin embargo, falta en Nicol la profusa referencia a fuentes que es característica de los libros de Habermas. Nicol habla como quien descende del Sinaí con una revelación. Y sin embargo, la posición central del carácter lingüístico y comunitario de la pretensión de verdad, así como de la presuposición ética de los discursos orientados al entendimiento, era prácticamente coincidente en ambas filosofías (la *Crítica de la razón simbólica* de Nicol aparece solo un año después que la *Teoría habermasiana*).

La Modernidad filosófica se nos presenta como un triángulo cuyos vértices son (1) el sujeto individual que piensa en libertad, (2) la razón como autoridad suprema validadora de tesis, y (3) el progreso técnico (material e institucional, educativo) como senda temporal para la plenitud y felicidad del género humano. Pero tanto la evolución del conocimiento científico, que puso en crisis la antropología racionalista, como de la sociedad humana, con las consecuencias del industrialismo y el imperialismo belicista, obligaron a una nueva interpretación de ese triángulo. Ahora el sujeto ha de ser siempre

³ Velasco, J. C. (2022). “Habermas en España: contextos e hitos de una fructífera recepción”. *Enrahonar*, 60, pp. 169-188.

un “nosotros”, aunque no debemos privar al individuo de la libertad discutidora; por tanto, segundo paso, la razón ha de transformarse en un marco procedimental de pugna entre los mejores argumentos, por lo cual lleva asociada una ética del discurso, si no ha de ser mera retórica de una voluntad de poder; y por último, entonces, el progreso solo puede significar la regulación democrática de la convivencia para que los potenciales positivos de esa racionalidad puedan producir un mundo con menos injusticias y con una altura moral parangonable a las capacidades tecnocientíficas. Estas nos han llevado a la Luna, pero las moral-políticas nos pueden llevar al infierno.

En este giro hacia una comunidad de interlocutores que se expresan con libertad y que aceptan marcos jurídicos susceptibles de reforma pactada, Habermas ha sido no solo un pensador absolutamente protagonista, teórico del estado democrático y social de derecho, sino además una instancia teórica que nuestro país realmente llevó a la práctica, o según la cual pudo fácilmente interpretar su práctica, con una Transición en la que solo unas minorías no determinantes (golpistas y terroristas) se alejaron del marco liberal de un Estado en que las cuestiones se deciden hablando, argumentando en búsqueda de consensos y respetando el principio de igualdad entre los participantes. Que alguno de nuestros estadistas, como Aznar, tomara prestados de Habermas rótulos como el de “patriotismo constitucional” es lo de menos. Lo de más, es que el tipo de sociedad construida por los españoles después de la dictadura responde de cerca a la filosofía de Habermas.

También compartimos otra línea de pensamiento con el fallecido de Starnberg: Europa. Habermas fue siempre muy europeísta, y los españoles asimismo lo somos. Destacamos por este concepto en todas las encuestas que periódicamente se realizan en el espacio continental. Esto es muy singular: por nuestra historia postimperial, podríamos sentirnos más atraídos hacia la América hispana, con la que compartimos lengua, creencias, tipo de familia semiextensa, referentes literarios, y un intercambio humano, por migraciones y exilios, realmente excepcional. Nuestra vocación europea, sin embargo, posee un buen fundamento: como potencia débil y sometida a caprichos históricos desde 1808, conocemos el valor de la unión dentro de una escala mayor, y de una reglamentación en cierto modo externa (“Bruselas”, el mantra) que impida nuestras tendencias más anárquicas. Quizá Gustavo Bueno haya sido el único pensador contemporáneo relevante en poner en duda si nuestra dimensión europea debe prevalecer sobre la consecuencia de nuestra “hazaña” ultramarina de la Modernidad. Pero Ortega abogaba por unos estados unidos de Europa, y Unamuno por la unidad de la cultura europea. De nuevo hay aquí un rasgo del pensamiento de Habermas que concuerda perfectamente con el cauce central de la filosofía española.

Acaso en lo que nos hemos ido distanciando de Habermas es en que, al pasar de ser país reserva del catolicismo a uno abundantemente escéptico (ya hasta un 40% de los encuestados se declaran no creyentes, y del 53% que se dice católico la mayoría son no practicantes), la preocupación del filósofo alemán por la contribución de las religiones a la creación de sentido vital nos deja más bien fríos. Sin embargo, no podemos dejar de observar,

además de algún “revival” cristiano en las prácticas y de la incombustible adhesión popular a los ritos locales tradicionales, el creciente peso de la importación de tradición religiosa por medio de la inmigración: ciudadanos musulmanes, ortodoxos o cristianos hispanoamericanos. Así que es posible que Habermas sea leído ahora en España por un nuevo motivo, que no es ni la sustitución del marxismo por la socialdemocracia, ni de la razón tecnocrática por la deliberativa, sino la gestión de esas fuentes de significado vital que son las religiones, a las que ni la filosofía ni el arte han sido capaces de suplantar, de momento.

Habermas ha influido mucho durante cuarenta años en España a través de sus atractivos títulos-eslogan. Una de las primeras necrológicas en la prensa alemana, en *Die Tageszeitung* de Berlín, lo calificaba el sábado de autos como “*Der grosse intellektuelle Stichwortgeber*”, “El gran proveedor intelectual de palabras clave”. Efectivamente, releamos esas fórmulas felices, que casi enuncian ellas solas las tesis: “conocimiento e interés”, “ciencia y técnica como ideología”, “reconstrucción del materialismo histórico”, “teoría de la acción comunicativa”, “pensamiento postmetafísico”, “verdad y justificación”, “el Occidente escindido”, “la constelación postnacional”, “facticidad y validez”, “teoría y praxis”, “razón sin trascendencia”, etcétera. Todas estas fórmulas, tan incitantes, han ejercido sobre el público de España una influencia muy notable, incluso si no se leían detalladamente estas obras (en esto convenimos con la interpretación general de Velasco).

En cambio, la prosa de Habermas no ha resultado tan afortunada como el poderío bautismal de sus títulos. Por ejemplo, en la traducción de *Teoría y praxis* nos enfrentamos a un texto prolijo y por momentos tan *absconditus* como la divinidad de Schelling. Si bien Habermas ha procurado siempre claridad en la *divisio*, es decir, en la estructura de los índices temáticos, fruto de su mente ordenada, su estilo de comentarista predomina frente al de narrador o argumentador, excepto en polémicas señaladas, como la *Historikerstreit* de finales de la década de 1980, o en intervenciones de fuerte carga política. Ese estilo de glosista filosófico con un cierto nivel de abstracción siempre ha tenido dos riesgos. Por un lado, parece incluir al lector entre los que “saben” de qué se está hablando (es decir, como si conociera la bibliografía con la misma profundidad que el autor, lo que suele ser que no); por otro, al simular la descripción de un paisaje teórico nos aleja del núcleo argumental: viajamos de unas teorías a otras, pero no de unas premisas a unas conclusiones. Los artículos histórico-políticos, desde luego, son más breves y con más chispa literaria. Pero el estilo de comentarista bibliográfico produce en el lector un escepticismo relativista casi tan poderoso como la lectura del *Adiós a los principios* de Odo Marquard, pensador de la generación de Habermas (nació un año antes que este) y fallecido en 2015.

Esta no es solo impresión nuestra, sino opinión general. Uno de los primeros reseñadores de *Facticidad y validez* en Alemania, el profesor Fritz Loos de Göttingen, ya observaba en 1995 que Habermas

no facilita las cosas al lector”, porque “utiliza el estilo expositivo que Karl Löwith constató en Karl Marx y Max Weber, que hace surgir la posición propia a través de la extensa exposición de, y polémica con, otros autores.⁴

Sea como fuere, a los españoles también nos ha influido Habermas en sus aciertos y, como nuestro pastor, en sus desaciertos, a la hora de valorar determinadas corrientes o autores. Entre los primeros, la correcta promoción de la filósofa húngara Agnes Héller, también apegada a lo sociológico y a la filosofía de la historia. Héller, que falleció en 2019 a los 90 años (no a orillas de un lago como Habermas, sino dentro de un lago, donde nadaba), ha sido muy traducida en España, y ha de parecer sospechoso que no sea más estudiada entre nosotros. La emoción inicial de Habermas por Freud y el psicoanálisis (seguramente influido por Marcuse, entre otros) también fue compartida por un tiempo en la España tardofranquista y transicional, aunque el autor alemán acabó totalmente distanciado de ella. El poso que haya podido dejar es, no obstante, positivo, porque Freud quizá sobreviva mejor como filósofo de la cultura que como psicólogo de la irracionalidad humana.

Entre los (a nuestro juicio) desaciertos inducidos, hemos de computar aquellos pensadores de gran valía a los que Habermas tuvo en su día cierta ojeriza, por razones permanentes o pasajeras, pero no siempre filosóficas puras. Por ejemplo, Popper y sus seguidores alemanes, como Hans Albert, que no eran “positivistas” en ningún caso, por lo que aquella polémica resultó un fárrago considerable causado por la ligereza de Adorno, ya que el realismo crítico popperiano es perfectamente compatible con la pragmática trascendental de Apel y Habermas. Un segundo ejemplo: Niklas Luhmann y su sociología de la complejidad. Quien lea a Luhmann con ojo desapasionado se dará cuenta inmediata de estar ante un gran investigador de la sociedad y de la modernidad. Su teoría sobre la complejidad temporal de la vivencia histórica no solo abarca lo mismo que la teoría histórica de Koselleck, sino más aún. Por cierto, que Habermas también tiró algún dardo hacia Koselleck, aunque por fortuna en esto le hemos seguido poco, acaso porque también Koselleck ha sido muy traducido al español, no es tan abstruso y lo hemos podido valorar de primera mano. Todos estos defectos en la estimación eran menos filosóficos que políticos: fruto del dejarse vencer el combativo Habermas por cierto faccionalismo coyuntural.

Cierto es también que Habermas fue muy importante en Alemania, y por tanto en una España que había despertado de la clandestinidad con una considerable influencia del Partido Comunista, para rechazar el estalinismo, el izquierdismo radical y la violencia utopista de los marxismos varios de aquel tiempo. Les restó credibilidad como teorías históricas y sociológicas. Se diría que los eliminó filosóficamente, cosa que solo desde la izquierda frankfurtiana podía hacerse. Y en buena medida Habermas fue la “autoridad” con que se descartaron aquellas fantasías estatistas o ácratas. Sería mucho decir que fue un causante de la desaparición del comunismo

⁴ Loos, F. (2009). “Habermas, Facticidad y validez”. *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*, 5/2009, p. 240. Texto original en *Geschichte und Gesellschaft*, 21 (1995), p. 140.

europeo en 1990, pero no lo sería decir que fue uno de los principales inspiradores de que algo así pudiera ocurrir.

Otro tema de resonancia habermasiana es lo “post-nacional”, asunto delicado en un país como el nuestro, que reconoce en su Constitución “nacionalidades” y tiene varias regiones oficialmente bilingües, además de estar integrado en el proyecto europeo desde 1985. Al igual que Habermas últimamente meditó sobre la posibilidad de una sana relación entre marco racional y sentimiento religioso, también se plantea si la superación de la comunidad nacional como “nosotros” de referencia es posible, en la medida en que la entidad de integración (“Europa”) no sea capaz de generar el mismo grado de adhesión emocional. Pero un mundo con mucho protagonismo de afirmaciones religiosas y de afirmaciones nacionales tampoco parece que sea lo óptimo para la filosofía. La convivencia de lo racional y lo irracional no es sencilla.

La Modernidad es la fe en que la Verdad viene de la Razón y en que la Razón es Internacional. Un título-resumen para la obra de Habermas podría ser, entonces, “La salvación de la Ilustración”. Hay que superar a Kant, sí, pero constitución y diplomacia, educación y comunicación, siguen siendo los únicos gestores creíbles de la insociable sociabilidad, como alternativa a las puras coacciones. Se puede leer la filosofía política de Habermas como una reformulación en lenguaje más actual de esa convicción. Dicho más literariamente, hay que hacer algo con la parte oscura del alma humana para no caer en filosofías de la historia ni terrorísticas (“terroristische Vorstellung”) ni abderíticas (“Abderitismus”), por expresarlo en los términos de Kant. Parece que el Habermas tardío creía que la religión podía aportar algo aquí. Pero eso era confesar que la razón procedimental no es bastante en ausencia de una razón sustantiva.

¿Para qué aún la filosofía? En el tramo final de *Verdad y justificación*, al criticar la filosofía académica, subraya Habermas: “Lo que les falta a las estrechas formas de una filosofía académica que se agota en sí misma es (...) la perspectiva de que de sus enunciados salga una fuerza capaz de orientar la vida”. Pero para asumir esa proyección no basta con la voluntad de intelectual comprometido, sino que además se precisaría la evaluación del papel de la retórica. Para orientar la vida hay que llegar a sus oídos.

Habermas hubiese cumplido 97 años este 18 de junio de 2026. Hemos de despedirlo con gratitud por su titánico esfuerzo. Recibió muchos premios y reconocimientos nacionales e internacionales: un pensador merecidamente laureado. Entre los filósofos extranjeros que han influido en la vida de España desde el ecuador del siglo XX, Habermas ha sido indudablemente uno de los más importantes. Ello justifica un adiós con acento español. Adiós a la persona; pero sus escritos nos siguen acompañando, y él con ellos.