

# NEW LEFT REVIEW 108

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO - FEBRERO 2018

## ARTÍCULOS

ALEXANDER CLAPP	Rumanía rediviva	7
MARCO D'ERAMO	Geografías de la ignorancia	47
JACOB COLLINS	Pensar de otro modo	51
MELISSA MYAMBO	¿África en ascenso?	81
MIKE DAVIS	El año 1960	95
CHIN-TAO WU	La moda seduce al arte	129

## CRÍTICA

PETER OSBORNE	La historia de Habermas	139
FRANCIS MULHERN	Empson, sin igual	155
JOHN NEWSINGER	El héroe del laborismo	165

---

[WWW.NEWLEFTREVIEW.ES](http://WWW.NEWLEFTREVIEW.ES)

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO  
**25M**  
DEMOCRACIA

**ts**  
d traficantes de sueños

---

[SUSCRÍBETE](#)

## CRÍTICA

Stefan Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*,  
Cambridge, Polity, 2016, 598 pp.

PETER OSBORNE

### ¿LA REDENCIÓN POR EL DISCURSO?

«Después de nosotros, estrictamente hablando, no habrá nada», escribía Theodor Adorno a Max Horkheimer el 17 de agosto de 1954 desde el Hotel Reber au Lac de Locarno, donde pasaba sus vacaciones de verano. Hacía menos de un año que Adorno había obtenido un puesto de profesor permanente en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, un cargo al que tenía derecho de acuerdo con lo establecido en la ley que regía la compensación por actos de injusticia nacionalsocialista. La razón de su patetismo era que el joven Ralf Dahrendorf –recientemente encargado de dirigir un proyecto sobre las actitudes políticas de los estudiantes en el Instituto de Investigación Social– había dimitido para aceptar un cargo en Sarrebruck. Dahrendorf era una pérdida significativa, no solo por sus capacidades y sus intereses académicos (se había doctorado en Hamburgo con una tesis sobre la teoría de la justicia en Marx), sino también por su pedigrí antifascista. Hijo de un socialdemócrata diputado en el Reichstag anterior a 1933 encarcelado hacia el final de la guerra bajo la acusación de agitador clandestino, Dahrendorf había sido detenido a finales de 1944, a la edad de 15 años, por distribuir panfletos antinazis. Lo enviaron a un campo de concentración de Polonia. Casi una década después del final de la guerra, encontrar candidatos tan adecuados para un cargo de ayudante en el Instituto estaba resultando difícil.

Dieciocho meses después, Adorno consiguió por fin un sustituto para Dahrendorf: Jürgen Habermas. Este tenía la misma edad que Dahrendorf,

pero sus antecedentes familiares no podían ser más distintos. Como recuerda su biógrafo, Stefan Müller-Doohm, el padre, Ernst, había sido el director protestante de la Cámara de Industria y Comercio local de la pequeña ciudad de Gummersbach, situada en el norte del Renania. De orientación política nacionalista conservadora, se unió en la primavera de 1933 al Partido Nazi, que en esas elecciones había obtenido en la ciudad casi el 50 por 100 de los votos, y se convirtió en asesor económico de la sección del NSDAP en el condado. En Gummersbach se asentó la sede regional del Partido Nazi, y en 1934 comenzaron las actividades antijudías y las detenciones, intensificadas tras los pogromos de noviembre de 1938. A pesar de su edad (48 años en 1939), el padre de Habermas se presentó voluntario para el servicio militar en la Wehrmacht, tras haber participado en ejercicios de instrucción entre 1933 y 1937. Durante la guerra, sirvió en Brest, la mayor base de submarinos alemana en el Atlántico, como jefe de administración civil, con el rango de capitán, más tarde ascendido a mayor.

De niño, Jürgen Habermas perteneció a la *Deutsches Jungvolk*, la sección de las juventudes hitlerianas para niños de 10 a 14 años (se exigía por ley; Dahrendorf también había pertenecido a ella), y después a las Juventudes Hitlerianas propiamente dichas. En agosto de 1944, a los 15 años, lo vemos en una fotografía, con cara seria y uniforme de gala, marchando en un desfile de las Juventudes Hitlerianas poco antes de ser enviado a la Línea Sigfrido, durante la movilización final. Consiguió, sin embargo, eludir el despliegue y después, en febrero de 1945, por casualidad parece, los papeles de reclutamiento para la Wehrmacht. Los estadounidenses llegaron a la ciudad el 11 de abril. Su padre volvió después, tras haber permanecido en varios campos de prisioneros de guerra en Estados Unidos, catalogado como «seguidor pasivo» (*Mitläufer*) del nazismo, la segunda más baja de las cinco categorías de involucración política establecidas por los Aliados, que denotaba ausencia de colaboración activa. Esto le permitió recuperar su anterior puesto de trabajo, tras un periodo de espera forzosa hasta la fundación de la República Federal en 1949. El fluido proceso de «rehabilitación» en la Alemania de posguerra, que preocuparía a Adorno, Habermas y Hannah Arendt por igual, parece en este caso haberse producido sin obstáculos.

Como era lógico dada su procedencia, la experiencia académica inicial de Habermas distaba casi tanto de las tradiciones intelectuales que formaban el telón de fondo del Instituto en Frankfurt como su familia de la izquierda. Estudió filosofía en la universidad de Gotinga (1949-1950) y después en Bonn (1950-1953) —como su padre había hecho, aunque con mucho menos éxito, primero en Bonn y después en Gotinga— con un trimestre intermedio en Zúrich. En Bonn, las principales influencias sobre el hijo fueron los dos catedráticos, Erich Rothacker y Oskar Becker, quienes había estado situados en el núcleo del movimiento nacionalsocialista. Habermas

no llegó aparentemente a comprender en qué medida hasta 1956, pero aun así participó en el *Festschrift* [homenaje] de Rothacker en 1958, dos años después de empezar a trabajar en el Instituto. Becker no fue restablecido como catedrático hasta 1951, tras haber sido apartado de la enseñanza en los años inmediatamente posteriores a la guerra. La importancia de este para Habermas, de acuerdo con lo expresado por Müller-Doohm, fue que lo introdujo en la filosofía de Schelling. Rothacker, fascista activo durante quince años, desde antes de 1933, promovía una antropología cultural filosófica, y sus clases atraían a Habermas, se nos dice, en parte porque seguían una perspectiva interdisciplinaria. Rothacker dirigió un seminario sobre la filosofía del lenguaje de Humboldt, que fue importante para Habermas, y se convirtió en su director de tesis doctoral. De importancia más duradera para el pensamiento de Habermas, sin embargo, fue Karl-Otto Apel, entonces ayudante de Rothacker, que lo introdujo en el pragmatismo estadounidense y se convirtió en amigo de toda la vida y en pensador homólogo sobre el desarrollo de una pragmática trascendental (la aplicación del método filosófico de Kant al campo lingüístico de la pragmática). La propia orientación filosófica de Habermas en ese momento era ampliamente heideggeriana. Müller-Doohm la describe como caracterizada por su interés en la primacía del ser sobre el pensamiento y en la dominación de los medios técnicos sobre los propósitos prácticos: esos aspectos de la obra inicial de Heidegger, de hecho, se habían situado en primer plano en el intento por parte de Marcuse de forjar un marxismo heideggeriano a finales de la década de 1920, antes de la publicación en 1932 de los *Manuscritos de 1844* de Marx; aunque por aquel entonces Habermas desconocía los primeros escritos de Marcuse.

De nuevo, el heideggerianismo juvenil de Habermas no sorprende, puesto que el pensamiento de Heidegger era dominante en las universidades alemanas de la época. Pero fue también resultado de un interés literario y teatral por Sartre. He aquí lo que diría más tarde, en un desilusionado escrito de 1959 titulado «Heidegger: la gran influencia»: «El retorno de su influencia desde el otro lado del Rin tras la Segunda Guerra Mundial casi convirtió a Heidegger en una reimportación; por aquel entonces, *Ser y tiempo* llegó a la mayor parte de los estudiantes por medio de *El ser y la nada* vía *Las moscas* de Sartre. Un renacimiento de Heidegger surgido del espíritu de la Resistencia; ¡qué fuente de malentendidos!». La tesis doctoral —«El absoluto y la Historia: acerca de la ambivalencia en el pensamiento de Schelling»— escrita por Habermas en 1954 (todavía inédita), completada con poca supervisión a los 24 años, en el periodo de nueve meses inmediatamente posterior a su graduación universitaria, está registrada como un estudio sistemático del Schelling intermedio, centrada en *Las edades del mundo*. En ella, se le reprocha a Schelling el carácter ahistórico de lo que él presenta, en su mística historia de la creación, como la base primordial del

ser histórico finito. Concebida como crítica heideggeriana a Schelling, la estructura argumentativa de la tesis evoca en parte, sin embargo, la crítica de Adorno a Heidegger.

¿A qué se debió, entonces, que dos años después de terminada esta tesis, Habermas fuese elegido por Adorno para sustituir a Dahrendorf? ¿Y más tarde, de acuerdo con un relato generacional sancionado por el tiempo aunque problemático, fuese declarado heredero de la tradición de la propia Teoría Crítica de Frankfurt? La historia es intrigante, con muchos más recovecos, identificaciones, autoafirmaciones, desidentificaciones y repudios de los que sugiere la familiar versión esquemática proporcionada por la historia sinóptica de las ideas. Müller-Doohm lo explica en su estilo documental, evitando el vocabulario (y las explicaciones) del psicoanálisis. Tiende, de hecho, a evitar el juicio en general, excepto cuando cita las propias reflexiones retrospectivas de Habermas, aunque su relato lleva veredictos soterrados propios e ironiza en mayor o menor medida sobre el punto de vista del sujeto. Esta reticencia se debe en parte al hecho de estar escribiendo una biografía de una figura aún viva y culturalmente poderosa, que no solo está cooperando con entrevistas consentidas, sino también proporcionando documentos de otro modo inaccesibles, entre los que se incluye, de manera enigmática, el borrador de una autobiografía. «Todo lo puramente privado e íntimo está excluido», nos asegura Müller-Doohm al comienzo. Como resultado, Habermas parece a menudo ausente de su propia historia vital, de un modo similar al «desocultamiento ocultador» sufrido por el ser en la historia de la metafísica de Heidegger. En palabras de Müller-Doohm, en «el centro» del estudio se sitúan los «distintos tipos de textos»: el libro, escribe, trata «en primer lugar de los hechos y solo en segundo lugar de quien los realiza». Textos y hechos, por lo tanto, en el contexto de los debates públicos. Y ciertamente hay suficientes como para mantener ocupado al biógrafo: ya solo los *Kleine Politische Schriften* (Pequeños escritos políticos) ocupan doce volúmenes.

*Habermas: A Biography* es una crónica de la trayectoria dual de Habermas como filósofo y sociólogo académico, por una parte, y como periodista cultural y político («intelectual público»), por otra. La cuestión espinosa del lugar que Habermas ocupa dentro (o fuera) de la Teoría Crítica de Frankfurt solo la aborda ocasionalmente y con circunspección. Prefiere desplazar la cuestión a los márgenes de su relato, al comienzo, en el prólogo, como una especie de pista falsa anacrónica que no tuviese significado para el propio Habermas en sus primeros años en Frankfurt y que debiera considerarse, en el mejor de los casos, como una distracción de la posición individual ocupada por él en el pensamiento alemán de posguerra. Dado que esa posición dependió de la idea de transformación de la teoría crítica, sin embargo, podría decirse que se trata en cierta medida de un deseo de Müller-Doohm, relacionado en cierta medida con la penetrante ansiedad ante la idea de

que Habermas sea relacionado con cualquier cosa situada a la izquierda de la democracia liberal. La óptica dual del libro presenta, por el contrario, la vida de Habermas como un prisma a través del cual se refracta la vida de Alemania después de la guerra, no solo objetivamente (como en la historia contextual de las ideas escrita por Matthew Specter, *Habermas: Análisis Intellectual Biography*, 2010; *Una biografía intelectual*, 2013), sino como principal preocupación autorreflexiva de esa vida. Hay aquí una identificación personal con «Alemania», que conduce a lo que los críticos y oponentes de Habermas llegaron a experimentar, en momentos clave, cuando alcanzó su límite, como un moralismo político santurrón, si bien ese no es el punto de vista de Müller-Doohm. Aunque no deja de incluir las principales opiniones disidentes que se conocen, el libro es predeciblemente apreciativo; celebra en especial la importancia y los logros de Habermas en los planos de la edición y de las instituciones públicas establecidas.

Müller-Doohm es en buena medida un ciudadano de la escena de Frankfurt. Nacido y criado allí, empezó sus estudios universitarios en sociología en 1963 en el Instituto de Investigación Social, donde recibió clases de Horkheimer y Adorno, antes de trasladarse a Marburgo. Tras un corto espacio de tiempo en el sector editorial de Frankfurt, se convirtió en sociólogo académico, especializándose en teoría de la comunicación y obteniendo un cargo de profesor titular en la Universidad de Oldenburg. El libro escrito en 2003, *En tierra de nadie: Adorno, una biografía intelectual* (del que he tomado la imagen de Adorno pasando sus vacaciones en Locarno) es la obra de referencia. Y al igual que dicho libro fue precedido por un volumen más breve sobre la sociología de Adorno (1996), también esta biografía sigue a un libro más breve, *Jürgen Habermas: Leben, Werk, Wirkung* (2008). Más específicamente, es producto de dos proyectos colectivos sobre intelectuales públicos financiados por la Fundación Alemana para la Investigación, perteneciente al Centro Investigador de la Sociología de los Intelectuales de Oldemburgo, del que Müller-Doohm es director, el más general de los cuales es un análisis del discurso utilizado en sus intervenciones en «revistas de calidad».

Habermas cumplirá 90 años en 2019, y ha participado en los principales debates políticos de Alemania desde comienzos de la década de 1950. Nacido en la crisis de la República de Weimar, alcanzó su mayoría de edad en la posguerra inmediata, había encarrilado una exitosa trayectoria académica a mediados de la década de 1960 y se había convertido en una figura de renombre internacional cuando cayó el muro de Berlín en 1989, después participó activamente en los debates posteriores sobre la reunificación alemana, las dos guerras del Golfo, las llamadas sociedades «postseculares», la crisis de la Unión Europea y la gobernabilidad de las economías mundializadas; el suyo parece, pues, el epítome mismo del intelectual público. Y es aquí, para Müller-Doohm, donde radica la importancia de Adorno para

Habermas. Pronunciarse, como Adorno hizo acerca del pasado fascista a su vuelta a Alemania, no permanecer en silencio, parece ser para Habermas la principal virtud política y la base de una cultura y un sistema político democráticos. Para que Alemania dejara atrás su pasado fascista, creía Habermas, era esencial que se identificase políticamente con «el Oeste», lo opuesto a la posición sostenida por marxistas como Brecht y Bloch, que prefirieron vivir y trabajar en «el Este». Con este juego de prestidigitación, la historia del fascismo se expulsa de la historia de «el Oeste» (la historia del capitalismo), como un cuerpo extraño que arraigó en lugares determinados de ese Oeste pero no formó parte de la dinámica histórica del mismo. Esta premisa fundamental condicionó el curso del pensamiento político de Habermas: «el Oeste» es democrático, Alemania no lo fue; para salvarse debe, en consecuencia, integrarse en «el Oeste», cuyos aspectos democráticos exigen una mayor base normativa y una actualización para poder desarrollarse. Esta es la sociología política de la Guerra Fría y es sintomático que la filosofía de Habermas acudiese a la emergente disciplina de la sociología, y no a la historia, en busca de fundamentación empírica. Aquí se sitúan las virtudes y las limitaciones relativas del pensamiento político de Habermas. Es un pensamiento sometido a presión creciente desde comienzos de la década de 1990, cuando se hundieron las condiciones geopolíticas de la Guerra Fría.

¿Cuáles son entonces para Müller-Doohm los principales acontecimientos biográficos de la vida de Habermas? Hay tres que dan un significado y una justificación distintivos a su relato. El primero, el hecho biológico de haber nacido con paladar hendido, lo que le supuso someterse a cirugía de niño y le dejó cierta dificultad para hablar. En segundo lugar, la revelación pública, en la Alemania de posguerra, del judeicidio nazi. Finalmente, el hecho de que en 1953, cuando se publicaron las clases de metafísica impartidas en 1935, Heidegger fuera incapaz de reconocer la culpabilidad por su propio fascismo. Müller-Doohm considera que, juntos, estos tres hechos lo llevaron a adoptar una actitud de cruzado en la denuncia de la falta de autorreflexión pública sobre la historia del fascismo alemán; una autorreflexión que Habermas acabó considerando no solo condición necesaria para construir una cultura política democrática, sino también más o menos sinónimo de la cultura en sí. A este respecto, aunque Müller-Doohm no establece la conexión, su tesis de *Habilitation*, que publicada en 1962 se convirtió en su primer libro y que estudia la «transformación estructural de lo público ([publicness] Öffentlichkeit en alemán)», puede interpretarse como una renuncia polémica y directa al elitismo mostrado por Heidegger en *Ser y tiempo*, en el que la categoría de Öffentlichkeit es central, constituida por la «distancialidad, la medianía y la nivelación por abajo» como formas de ser de «los ellos». «Mediante lo público –escribía allí Heidegger– todo se oscurece, y lo que se ha ocultado de tal modo se hace pasar por algo familiar y accesible a todos». (La traducción de

Öffentlichkeit como *public sphere* en la edición en inglés del libro de Habermas titulado *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, oscurece esta conexión filológico-política y priva al concepto de la profundidad filosófica residual y negativa que ensombrece su traslado al discurso de la sociología histórica). En opinión de Habermas, reconstituir lo público era, al final de la década de 1950, la condición necesaria para que la Alemania Occidental de posguerra volviera a unirse a la historia de las sociedades burguesas, lo que al mismo tiempo le permitiría efectuar una autocrítica política efectiva; aunque los límites de esa autocrítica los establece, crucialmente, la categoría de la propia sociedad burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), *qua* lo público. La conexión *intrínseca* entre la sociedad «civil» burguesa y la economía política capitalista –teorizada por primera vez en la Ilustración escocesa– no se tiene en cuenta. La economía capitalista solo aparece, por el contrario, como fuerza externa que transforma lo público burgués: de una sociedad «que debate sobre la cultura» (*kulturräsonierend*) pasa a convertirse en una sociedad «que consume cultura», transmutando así la función del propio principio de lo público.

El paladar hendido puso a Habermas en una situación incómoda en las organizaciones juveniles nazis, puesto que esta era una de las tres afecciones citadas en los textos de biología del momento («junto con fotos y comentarios maliciosos») como enfermedades hereditarias; las otras dos eran la esquizofrenia y el pie equino. Habermas no recibió la notificación habitual que ordenaba unirse a la Jungvolk. Su padre tuvo que contactar con la oficina pertinente para conseguir que lo admitiesen. Incómodo con los agresivos rituales de iniciación, y habiendo expresado su interés por estudiar medicina, según nos informa Müller-Doohm, recibió formación para el servicio médico (y no para el de trabajo). En 2005, el propio Habermas sugirió que el sentimiento de dependencia experimentado en la niñez debido a su afección fue una «raíz biográfica» de «la percepción de la importancia que las interacciones con los demás» tienen para la existencia individual que se convertiría en un elemento central de su pensamiento. Quizá esta sea una explicación muy general y un esquema demasiado retrospectivo para tenerlo muy en cuenta, pero la distancia interna respecto a las actividades del movimiento juvenil nazi que su defecto de habla produjo (Müller-Doohm afirma que lo protegió «contra la identificación con la ideología dominante») ciertamente parece haber condicionado su respuesta a la rendición del Reich, recordada como «una liberación, tanto histórica como personal». Tras las revelaciones sobre los campos de concentración y la información que los juicios de Nuremberg pusieron a disposición de la ciudadanía, esta sensación de liberación, transformada ahora en determinación de participar en la reconstrucción de una cultura política democrática, desencadenó las actividades periodísticas verdaderamente prodigiosas de Habermas, que comenzaron cuando aún era estudiante.

Una de las cosas más llamativas de *Habermas: A Biography* es la contundente percepción de la fuerza formativa que el nazismo durante la guerra y la inmediata posguerra en Alemania Occidental tuvo sobre Habermas, miembro entonces de la llamada generación *Flakhelfer*: los nacidos a finales de la década de 1920, que eran demasiado jóvenes para cumplir un servicio militar pleno, pero que en muchos casos sirvieron como asistentes de armamento antiaéreo al final de la guerra. Hay cierta tendencia a contemplar el fascismo alemán como experiencia de la generación de izquierda durante la década de 1930, pero las principales figuras literarias y culturales de la generación de Habermas –Heinrich Böll, Hans Magnus Enzensberger, Günter Grass y Christa Wolf– percibieron con mayor profundidad las realidades cotidianas impuestas por la cultura política de ese fascismo.

Desde 1952 hasta comienzos de 1956, cuando asumió su cargo junto a Adorno en el Instituto de Frankfurt (entre los 23 y los 26 años), Habermas escribió más de setenta artículos para periódicos y revistas, la mayoría de los cuales fueron publicados. Llegó así a Frankfurt convertido ya en un consumado periodista intelectual y polemista. Fue el artículo de 1953 sobre Heidegger en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el que le abrió el camino. Como su título indica, «Pensando con Heidegger contra Heidegger» fue un ajuste de cuentas preliminar de Habermas con la figura que hasta entonces le había proporcionado orientación filosófica. Lo que escandalizó a Habermas de Heidegger en 1953 no fue que hubiera sido fascista (eso no era nada excepcional en la filosofía académica alemana, aunque en 1933 había pronunciado un discurso rectoral asombrosamente entusiasta), sino que decidiese publicar sus clases de 1935, *Introducción a la metafísica*, con el famoso comentario sobre «la verdad interior y la grandeza» del movimiento del nacionalsocialismo «(es decir [...] el encuentro entre la tecnología planetaria y el hombre moderno)», «sin anotación» (la expresión es de Habermas), dando a entender que su opinión no había cambiado, como de hecho así era en gran medida.

En ese momento, Habermas no relacionó todavía esta actitud política con la filosofía de Heidegger; por el contrario, la comprendió como un fallo moral personal en el presente, la incapacidad «de interrogar al pasado una y otra vez, como algo que todavía está por venir», como Habermas entendía que la propia filosofía de Heidegger nos «exige». Constituye un fallo moral que seguramente impregnó la cultura política en los años de Adenauer, y de la que la incapacidad de Heidegger se volvió emblemática. La crítica era por lo tanto inmanente a la dimensión histórica de la propia filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo*, que Habermas calificó en el artículo como «el acontecimiento filosófico más significativo desde la *Fenomenología* de Hegel». No obstante, a pesar de su insistencia en que «no me ocupó aquí del filósofo Martin Heidegger en cuanto filósofo» (un motivo defensivo

recurrente en sucesivos «asuntos» de Heidegger hasta la reciente publicación de *Los Cuadernos negros*), se había sembrado una semilla de duda sobre «la intensa aura escatológica» de la «exhortación» de Heidegger a oponerse a la «condición de la vida ordinaria». No mucho después, Habermas retrotraería estas preocupaciones a la función política de la concepción suprema por parte de Heidegger de la «historia del Ser» y el carácter necesariamente «profético» (esotérico), más que «comunicativo» (exotérico) del discurso filosófico que la transmitía. Las raíces políticas de la obra magna publicada por Habermas en 1981, *Teoría de la acción comunicativa* –en la que rompió definitivamente con la metafísica histórica de la primera generación de la Teoría Crítica, precisamente por su carácter metafísico– se encuentran aquí, en una reacción demócrata liberal contra Heidegger.

Adorno había dado clases sobre «Heidegger y la confusión lingüística» en Frankfurt en el trimestre de invierno del curso 1951-1952 y sin duda conocía el artículo de Habermas y el debate que había provocado, incluida la respuesta breve y altiva del propio Heidegger. Igualmente significativo para Adorno fue el primer gran artículo de Habermas, «La dialéctica de la racionalización», publicado en *Merkur* en agosto de 1954. Como señala Müller-Doohm, Adorno difícilmente pudo haber evitado ver en el título una alusión al argumento de *Dialéctica de la Ilustración*, aunque Habermas lo negase, admitiendo solo que había leído el libro «hace mucho». («Hace mucho», para un joven de 25 años no eran, por supuesto, tantos años. El libro se había publicado en 1947, dos años antes de que Habermas entrase en la universidad). De cualquier modo, a Adorno le impresionó lo que consideraba un ensayo sobre «el consumo compulsivo y el pseudoconsumo», a pesar de que los puntos de referencia del artículo –como Heidegger, Rothacker y Gehlen– seguían alejados de los suyos. En la apropiación de Habermas, apartada del marco de la historia del Ser, la crítica de Heidegger a la racionalidad tecnológica se aproximaba a la crítica de Horkheimer a la razón instrumental. Al mismo tiempo, Habermas había desarrollado un creciente interés por fortalecer sus críticas político-culturales con los resultados de la sociología empírica. Se convirtió en ayudante de Adorno en febrero de 1956, haciéndose cargo del proyecto sobre las actitudes políticas de los estudiantes que Dahrendorf había dejado estancado. Más tarde, recordaría que la obra del Instituto en aquel periodo estuvo definida por «dos dimensiones del tiempo» –el presente de posguerra, con el establecimiento de la sociología como disciplina académica, y la tradición intelectual germano-judía anterior a 1933– e insistiría en identificarse con la primera. La segunda la recordaba como algo estricto y «casi dogmático». Pero durante este periodo fue su propio trabajo sobre Marx y Hegel el que lo distinguió de sus homólogos y le dio fama de radical dentro del Instituto.

Fue de hecho la reseña de Habermas sobre Marx y el marxismo escrita para la nueva revista de Gadamer, *Philosophische Rundschau* en 1957 la que sirvió de ocasión para que Horkheimer, cada vez más conservador, expresase su ira contra Habermas y exigiese que Adorno lo expulsara del Instituto. El apoyo de Habermas a los movimientos contra el rearme y contra el armamento nuclear ya había irritado a Horkheimer, que los consideraba una ingenua connivencia con el bloque oriental. En 1957 acusó al estudio de Habermas sobre Marx de tratar la revolución como «una especie de idea afirmativa», incompatible con «lo que entendemos por crítica y teoría crítica». (Le preocupaba también la financiación del Instituto por parte de la industria alemana). A Gadamer, por el contrario, le gustó el artículo, porque «evitaba todo juicio político». Hay que reconocer que Adorno se mantuvo firme. Veía la conexión existente entre el modo en el que Habermas interpretaba a Marx y los propios ensayos iniciales de Horkheimer y, sugiere Müller-Doohm, comprendía que «la ira de Horkheimer estaba animada por el hecho de que Habermas le recordaba su propio pasado de revolucionario social». Adorno siguió defendiendo a Habermas cuando Horkheimer se negó a publicar el retrasado estudio empírico sobre la conciencia política de los estudiantes en la serie del Instituto, con la excusa de que la introducción de Habermas meramente sustituía la palabra «revolución» por «democracia social» (un cambio no tan pequeño a finales de la década de 1950, pensaría uno). Adorno, por el contrario, lo calificó de «joya» y de «obra maestra». Pero dado que Horkheimer era el director no sorprende que Habermas no se sintiese especialmente bien recibido en el Instituto. Dimitió en 1959, sin tener otro trabajo, pero con una beca concedida por la Fundación Alemana para la Investigación a su proyecto de habilitación. Volvería cinco años más tarde. En ese tiempo había conocido, en el seminario para conmemorar el centenario de Freud, a Marcuse, que le pareció «el espíritu político de la vieja Escuela de Frankfurt».

Los objetivos políticos anticapitalistas de «la vieja Escuela de Frankfurt» reaparecieron en el movimiento estudiantil de la década de 1960, pero ni Adorno ni, en último término, Habermas los igualaban en radicalismo, a pesar de todos los temores que Horkheimer manifestase respecto a este. Habermas acusó de manera airada y desafortunada en 1967 al líder estudiantil Rudi Dutschke de defender un utopismo convertido en «fascismo de izquierda», lo que perjudicó irreparablemente sus relaciones con la izquierda extraparlamentaria organizada. Pero mantuvo aun así un intenso diálogo crítico con los movimientos de protesta mediante la participación en una serie de debates que tuvieron lugar en 1967-1969. Müller-Doohm transfiere el tropo de «con y contra» del ensayo inicial sobre Heidegger a las relaciones de Habermas con los movimientos de protesta de la segunda mitad de la década de 1960. Y como en el primer caso, el «contra» superó

rápido al «con», al menos en el plano de la acción efectiva. Habermas acusó a los manifestantes de provocar la violencia estatal a la que se oponían, culpando así de hecho a las víctimas, al mismo tiempo que respaldaba sus objetivos. Sus denuncias personalizadas de los líderes estudiantiles de Frankfurt, incluidos Hans-Jürgen Krahl y su propio ayudante, Oskar Negt, a los que tachó de «pseudorrevolucionarios», se presentan en la biografía, en el seco lenguaje habermasiano, como participación ejemplar en una «clarificación de las cuestiones normativas referentes a los aspectos prácticos de la vida comunal». Este enfoque normativo no se extendió a la disposición a testificar en los tribunales a favor de los estudiantes que bloquearon la prensa de Springer, ni a apoyar a los estudiantes cuando, como es bien sabido, Adorno llamó a la policía para que los desalojase del Instituto. De hecho, habían ido a ocupar el edificio del Instituto, porque Habermas no les había dejado entrar en el departamento de Sociología, que era su base organizativa. Müller-Doohm registra escrupulosamente los acontecimientos.

Tras dejar el Instituto en 1959, Habermas no permaneció desempleado mucho tiempo. Presentó su habilitación sobre la transformación de lo público en Marburgo, con el respaldo del teórico del Estado marxista Wolfgang Abendroth, y Gadamer le consiguió una cátedra extraordinaria de filosofía en Heidelberg en el verano de 1961 (apoyando contra lo que sería de esperar su candidatura frente a la del más hermenéutico Apel). Habermas considera que fue *Verdad y método* de Gadamer, publicado el año anterior, el que le ayudó a «encontrar su camino de vuelta a la filosofía académica». En sus años en Heidelberg enseñó principalmente filosofía de la ciencia. Pero los cinco años alejado de Frankfurt –volvió en 1964– son más destacables por los brillantes ensayos iniciales recopilados en *Teoría y praxis* (1963) y por la primera fase del notable «debate positivista en la sociología alemana» (1961-1968) –iniciado cuando Dahrendorf invitó a Popper y Adorno a hablar en el mismo congreso en Tubinga– al que Habermas hizo dos polémicas aportaciones. Aunque Müller-Doohm se resiste a interpretar las cosas de esta forma, este fue el periodo más «frankfurtiano» en el pensamiento de Habermas; principalmente en su conferencia de 1960 titulada «Entre la filosofía y la ciencia: el marxismo como crítica» y en el artículo sobre «La teoría analítica de la ciencia y la dialéctica» (1963). Liberado de la opresiva supervisión y los impulsos edípicos defensivos de Horkheimer, durante un breve periodo Habermas exploró abiertamente los términos teóricos y la viabilidad todavía vigente del proyecto de la «Teoría crítica» planteado por Horkheimer en 1937. De hecho, la posterior transformación por su parte de la idea de teoría crítica de la sociedad siguió vinculada a dicho proyecto, en la medida en que Habermas interpretaba que el problema legado por Horkheimer (y que Adorno no solucionó) era el de aclarar su campo normativo.

Müller-Doohm renuncia a efectuar una exposición sostenida de estos textos. Interpreta el primero solo por su modesta conclusión política, que propone las perspectivas de «democratización progresiva» tras el debilitamiento histórico de la base de la conciencia de clase revolucionaria, descuidando la autoconciencia teórica programática de su atención al concepto de crítica. Y trata las repercusiones del debate positivista por la verosimilitud del relato habermasiano «alejado de la escuela de Frankfurt» con un reconocimiento franco de que se sitúa en neta contradicción con esta: «Las aportaciones de Habermas al debate positivista eliminaron cualquier duda respecto a si debería considerarse miembro del círculo de Frankfurt, porque respetaba plenamente la posición de Adorno». Esto contrasta por completo con un argumento planteado al comienzo: «La razón trivial por la que Habermas es, no obstante, percibido como uno de los representantes de esta escuela es simplemente porque, a finales de la década de 1960, ya había enseñado varias veces en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt como profesor ordinario de filosofía y sociología»; y el *non sequitur* «Habermas está conectado con el pensamiento radicalmente crítico, que identificamos con las interpretaciones que la Escuela de Frankfurt hace de Hegel, Marx y Freud, porque estaba presente como alguien que planteó temas cruciales y como uno de los principales intérpretes de los momentos de transición en las décadas que contemplaron la liberalización cultural y política de Alemania».

Aun sin ser exactamente un lavado de derechas, sin duda *Habermas: A Biography* resta importancia a la medida en la que desde finales de la década de 1950 hasta 1967 Habermas formó parte de una cultura intelectual de izquierda, que se inspiró en el marxismo de la década de 1930 y que como tal tenía una intención anticapitalista. Al restar importancia a la íntima relación teórica existente entre la Teoría Crítica y lo escrito por Habermas a finales de la década de 1950 y durante la de 1960, Müller-Doohm elimina el punto de vista desde el cual el significado del posterior paso de Habermas a una teoría general de la racionalidad comunicativa –transitando de una problemática interdisciplinaria a una renovación de la filosofía trascendental– adquiere toda su importancia política. Al mismo tiempo, debería reconocerse que las distinciones implícitas que Müller-Doohm moviliza para abordar con diplomacia el problema de la «teoría crítica» –entre «Escuela», «círculo», «Instituto» y posición teórica o «doctrinal»– son útiles para una historia intelectual más precisa; aunque no lo suficientemente precisa con respecto a las cuestiones teóricas. La reducción de un campo o una problemática de discurso teórico crítico a la unidad de una «doctrina» es un burdo acto polémico que permite a Müller-Doohm negar algunas conexiones muy obvias. (Sin duda no existió unidad «doctrinal» con la primera generación en sí). Es llamativo que en una bibliografía con más de cuatrocientos artículos secundarios falten los hitos más significativos en la historiografía de

la Escuela de Frankfurt: los libros de Martin Jay, *La imaginación dialéctica* (1972); Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (1979) [traducido al inglés en 1985 con el título de *Theory and Politics*]; y el escrito por Rolf Wiggerhaus en 1986, *La escuela de Frankfurt* (trad. 2010) no están incluidos.

También faltan puntos de referencia teórica comparativa inmediata más políticos, como el libro publicado en 1972 por Oskar Negt y Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit* [traducido al inglés como *Public Sphere and Experience: Towards an Organizational Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere*] –que constituye un contundente contrapunto de izquierda al primer libro de Habermas– a pesar de que Negt y Kluge sí salen en la biografía. Negt, cuya tesis doctoral fue supervisada por Adorno en Frankfurt, fue nombrado por Habermas como su ayudante en Heidelberg, y le acompañó en su regreso a Frankfurt. Redactó en 1968 la introducción a la famosa recopilación de textos confeccionada como respuesta al notorio comentario de Habermas sobre el peligro del «fascismo de izquierdas» en la política estudiantil, *Die Linke antwortet Habermas* [La izquierda responde a Habermas]. Kluge, que estudió derecho antes de convertirse en alumno de Adorno, ha sido un irónico crítico de los usos formales que se le pueden dar al derecho en el fascismo, tanto en sus películas y relatos como en sus innovadores escritos teóricos. Aquí, sin embargo, ambos aparecen principalmente desempeñando funciones formales en rituales de celebración, desde mediados de la década de 1980, escribiendo o dando discursos en honor a Habermas por sus cumpleaños y en las ceremonias de entrega de premios, o defendiéndolo contra las críticas vertidas desde la derecha. Cuando Habermas cumplió 60 años en 1989, Negt hasta publicó extrañamente una disculpa por haber coeditado *Die Linke antwortet Habermas*. Cuando cumplió los 70, le escribió otro elogio. En el octogésimo cumpleaños de Habermas, Kluge (habitual en las ceremonias de entrega de premios) aparece en una fotografía pronunciando el discurso oficial que inauguró la exposición de libros de Habermas en la Biblioteca Nacional de Alemania. De hecho, la última parte del libro de Müller-Doohm es una procesión acelerada de cumpleaños y premios, en la que el valor-prestigio de las invitaciones (en ocasiones efectuadas por presidentes de países extranjeros), instituciones y acontecimientos, y la importancia de las personas concretas que asistieron, se resaltan constantemente. La medida en la que la vida académica alemana parece girar en torno a los cumpleaños –tanto de vivos como de muertos– es sin duda extraordinaria. Hay algo verdaderamente ansioso en estas celebraciones del paso cronológico del tiempo; una necesidad profundamente asentada de registrar la gestión ordenada del mismo, de subordinarse a él y, al hacerlo, situarse dentro de una serie de pensadores que imaginariamente

se extiende hasta la posteridad. En ocasiones, la propia biografía de Müller-Doohm parece un panegírico en forma de *curriculum vitae* recopilado para una solicitud de admisión en la lista de grandes pensadores. Como el propio Habermas declaró hace mucho, de un modo inesperadamente adornado (en la conclusión del ensayo sobre Heidegger publicado en 1959): «Nuestra relación con la grandeza es una relación rota».

Los conflictos personales provocados en Frankfurt por los enfrentamientos políticos de 1967-1969 hicieron que Habermas estuviese en 1971 dispuesto a aceptar ofertas de otras partes. Aprovechó la oportunidad de convertirse en director del nuevo Instituto Max Plank en Baviera. Esos diez años en Múnich, «en la torre de marfil de la investigación en ciencias sociales», como dice la biografía, marcaron una vuelta a la dirección de proyectos empíricos interdisciplinarios así como la redacción del libro que sigue definiendo su posición dentro de la tradición de la Teoría Crítica, *Teoría de la acción comunicativa*. Sin embargo, no fue ni mucho menos una navegación institucional sencilla. Los miembros del gran equipo de investigación que reunió rivalizaban entre sí y Müller-Doohm ofrece una afligida crónica de los problemas de gestión académica a los que se enfrentó Habermas. Si había esperado tener su propia versión del Instituto de Frankfurt, se equivocó. El proyecto acabó en fracaso diez años más tarde y Habermas volvió otra vez a su puesto de enseñanza en Frankfurt, aprovechando las ofertas que le hacían del exterior como palanca para mejorar su situación allí.

Las partes más animadas del libro de Müller-Doohm son las narraciones de los debates ideológicos en los periódicos y los tejemanejes dentro de la editorial de Frankfurt, Suhrkamp Verlag, en la que Habermas ejerció durante décadas de influyente asesor de edición, además de convertirse en uno de sus autores vivos más famosos. El alcance y la intensidad política de los debates en revistas intelectuales populares y en los periódicos de Alemania desde la década de 1960 hasta finales de siglo es notable. Ahí es donde más se esmera el libro de Müller-Doohm, confeccionado a partir de extensos archivos periodísticos. Así, dedica por ejemplo cuatro páginas a contar la «pelea con Sloterdijk» sobre bioética, mientras que de *Crítica de la razón cínica* –un éxito de ventas publicado por Sloterdijk en 1983, que ofrecía un futuro alternativo y radicalmente no habermasiano para la teoría crítica, precisamente cuando Habermas estaba dando las clases que se convertirían en *El discurso filosófico de la modernidad*– se menciona solo en una nota a pie de página. (Superó enormemente en ventas a *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, cuyas cifras de ventas Müller-Doohm cita como prueba del atractivo extraacadémico de este). El ominoso giro a la derecha de la obra posterior de Sloterdijk ha eclipsado a la *Crítica de la razón cínica* en la recepción en inglés de su obra. Se trataba, sin embargo, del único libro que partió, sistemáticamente, de la crítica de los últimos ensayos de Adorno.

Curiosamente, la reseña de Habermas, publicada en el periódico de Cohn-Bendit, *Der Pfasterstrand*, fue extrañamente suave, reconociendo que no era un texto neoconservador, sino un ejercicio alternativo y literariamente brillante sobre la capacidad de reflexión de la Ilustración decepcionada, si bien un ejercicio que abandona «la comunidad comunicativa» de quienes practican la razón como universalidad discursiva. Esta opinión contrasta llamativamente con el tratamiento dado al nietzscheanismo en *El discurso filosófico de la modernidad*, lo cual indica el carácter en parte estratégico de la polémica de Habermas.

En la relación con Suhrkamp es donde podemos intuir a Habermas como individuo, más allá de sus textos: la amplitud de sus intereses y una ocasional dureza defensiva, en tensión con sus constantes llamamientos al diálogo público como espacio de formación de la voluntad democrática. Durante quince años, entre 1964 y 1979, Habermas colaboró como asesor de la serie *Theorie* y participó activamente en la dirección de la editorial hasta finales de 2003, incluido el rechazo de la «declaración interna» que en el otoño de 1968 proponía la democratización de la toma de decisiones internas en la empresa. Habermas aparece todo el tiempo como un firme aliado de Siegfried Unseld, el director, y aprovechó de hecho esta posición para su propio interés. Es asombroso leer que amenazó con retirar sus títulos en diciembre de 1971, cuando Suhrkamp publicó un poema supuestamente difamatorio escrito por el cubano Heberto Padilla. El artículo ofensivo dice lo siguiente:

A quienes lo conocían no les sorprendería  
Que Theodor Adorno se levantara de la tumba.  
En las dos partes de Alemania  
Todos lo esperan, excepto, por supuesto,  
Habermas y Ulbricht.

¿Difamación o leve ofensa personal? Unseld se disculpó por el acto de publicación supuestamente «inaceptable» por parte de Suhrkamp; aceptó no imprimir más ejemplares y destruir las hojas impresas que les quedaban. Adiós a la comunicación no distorsionada, podríamos decir.

Mucho más tarde, en un episodio relacionado pero políticamente más significativo, el historiador Joachim Fest repetía en su autobiografía, *Yo no* (2006), un relato apócrifo que afirmaba que en la década de 1980 Habermas se había comido un documento incriminatorio sobre su juventud. Habermas rechazó la oferta de que se insertase una corrección en los ejemplares existentes. Consiguió una orden judicial y hubo que destruir veintemil ejemplares. La absurdez de la anécdota no bastó para que Habermas soportase que siguiera circulando, ni siquiera admitiendo su falsedad. De nuevo, Müller-Doohm renuncia a la interpretación psicoanalítica. Políticamente, la gran ofensa en sí era el propio libro de Fest. Pero de nuevo,

¿qué oportunidades hay de establecer una comunicación en último término no distorsionada si este tipo de conflictos debe decidirse con censura previa? Hay aquí una sensibilidad de naturaleza puramente personal. Así entra el Habermas humano, a hurtadillas, en el libro de Müller-Doohm.

Con Habermas bien vivo, el final del libro es necesariamente un tanto arbitrario y descansa principalmente en las celebraciones y los homenajes por su octogésimo cumpleaños celebrado, en 2009. Esto también resulta conveniente, sin embargo, porque «La domesticación del capitalismo y la democratización de Europa» anunciada en el título del capítulo 12 parece un poco complaciente tras la crisis financiera mundial de 2008. (El libro de Müller-Doohm se publicó en alemán en 2014; tiempo suficiente como para que al menos hubiese planteado la cuestión). Habermas ha considerado ahora conveniente asumir el plan neoliberal de reforma de la UE presentado por Macron. Y es de hecho irónico en este contexto que con la publicación del último volumen de los *Kleine Politische Schriften* en 2013 –traducido al castellano en 2016 con el título *En la espiral de la tecnocracia*– Habermas se viese confrontado de nuevo por un alumno de sociología de Adorno, que se materializó en la mordaz crítica de Wolfgang Streeck a la ausencia del concepto de capitalismo en su análisis del presente. Cuando los debates políticos en Europa han vuelto a virar hacia la economía planetaria, se pone drásticamente de relieve la debilidad filosófica de acudir a una concepción puramente comunicativa de la acción e insistir en el consenso en la toma de decisiones políticas. En Frankfurt seguirán sin duda los homenajes de cumpleaños, pero la teoría crítica deberá buscar su futuro en otra parte.