



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



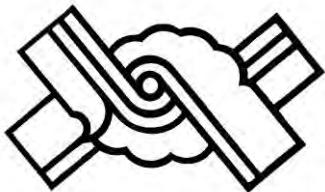
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**RECONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE LA
HISTORIA A PARTIR DEL PARADIGMA
LINGÜÍSTICO DEL ACUERDO Y LA ÉTICA
DEL DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS**

**TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA**

**ASESOR
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR**



CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F. 2012



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (Méjico).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

«Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento». (Isaías 65, 17)

«Y vi un cielo nuevo, y una tierra nueva: porque el primer cielo y la primera tierra se fueron, y el mar ya no es... Y limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor: porque las primeras cosas son pasadas... He aquí, yo hago nuevas todas las cosas». (Ap 21, 1-4)

«... Allí [cuando se consume la historia] descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ved aquí lo queharemos al fin sin fin; porque **¿cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin?** Me parece que auxiliado de la divina gracia, ya he cumplido la deuda de esta grande obra; a los que se les hiciere poco, o a los que también mucho, les pido que me perdonen, y a los que pareciere bastante, no a mí, sino a Dios conmigo, agradecidos, darán las gracias. Amén».

(San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXII, 30)

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a mi hermosa familia: Argelia, mi mayor inspiración, Nadesdha Anawim e Isaiah Yeshua, quienes contribuyen como «agujón» e impulsan mi pensamiento en esa perspectiva «hacia mejor». Sirva esto como gratitud por el apoyo sigiloso, por los sacrificios y privaciones voluntarias e involuntarias para que esta investigación se pudiera realizar.

También lo dedico a la otra gran familia que ha compartido mi vida: la familia Rivas García (Jesús, Daniel, Ana María, Raúl, Lilia, Pilar, Josefina, Fernando, Arturo, Elia y Areli), especialmente ofrezco mi gratitud a Modesta García, quien con su esfuerzo constante y su sacrificio me enseñó, desde que era yo un niño, la vivencia -atemática, prelógica y preconceptua- de la búsqueda de un sentido responsable y solidario, desde la negatividad pero también desde la esperanza y la fe. Así mismo, lo dedico y agradezco a Francisco Cabral Fajardo, por su testimonio siempre discreto pero solidario. Incluyo en esta dedicatoria a Paquito y a la familia Cabral Delgado).

A mis maestros, a mis alumnos y a mis amigos, quienes de algún modo comparten este logro y el tránsito por la vida ha dejado un estímulo en mi persona: Gracias.

Agradezco a los miembros de mi comité de tutores, Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Dra. Dora Elvira García y Dra. María Teresa Muñoz Sánchez, por todo su apoyo, su paciencia y disposición. Así mismo, quiero agradecer la minuciosa revisión crítica que llevaron a cabo las profesoras Dra. Leticia Flores Farfán y Dra. Elisabetta Di Castro Stringher. Agradezco también al CONACyT por la beca concedida para la realización de esta investigación.

Pater Deo gratulor, propter hoc tempore, quod novus “Kairós” est. Verbo, a quo omnia facta sunt propter eius sapientiam et amorem. Spiritui sapientiae, propter vim ac inspirationem ne spes decedat. (Recaredus)

ÍNDICE

Reconstrucción del sentido de la historia a partir del paradigma lingüístico del acuerdo y la ética del discurso de Jürgen Habermas

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I	
<i>Marco contextual y conceptual del paradigma lingüístico y de la ética del discurso</i>	16
1.1. El ocaso como contexto: la posmodernidad como efecto del agotamiento de la metafísica	16
1.2. Metafísica y ontología (diferencia, identidad y reciprocidad)	22
1.3. Tres paradigmas metafísicos	24
1.4. ¿Cuál es la metafísica que se ha agotado, según Habermas?	28
1.5. Los desafíos de la crítica a la razón y a la metafísica: la ontología hermenéutica y la primera teoría crítica	31
1.5.1. Respuesta al desafío hermenéutico	38
1.5.2. Respuesta a, y superación de la primera Teoría crítica	40
CAPÍTULO II	
<i>Reconstrucción del pensamiento postmetafísico en la perspectiva habermasiana</i>	48
2.1. El pensamiento postmetafísico como continuación del proyecto moderno e ilustrado en el ámbito teórico y práctico	48
2.2. El <i>paradigma lingüístico del acuerdo</i> como síntesis de los motivos de la Modernidad	50
2.2.1. Pensamiento postmetafísico y racionalidad procedural	50
2.2.2. Pensamiento postmetafísico y carácter situado de la razón	52
2.2.3. El <i>linguistic turn</i> en el pensamiento postmetafísico	55
2.3. La racionalidad práctica de la acción orientada al entendimiento (conocimiento y emancipación)	59
2.4. De los intereses cognoscitivos a la reconstrucción de los universales del diálogo como fundamento de una teoría de la sociedad	66
CAPÍTULO III	
<i>La ética del discurso: coincidencias, diferencias y desafíos comunes</i>	78
3.1. La ética del discurso en la versión de Apel: «fundamentación última» en tiempos postmetafísicos	79
3.2. La transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana	83
3.3. Coincidencias entre Habermas y Apel: el paradigma lingüístico y la racionalidad situada	91
3.4. Trascendentalismo («débil»): divergencias entre Habermas y Apel	97
3.5. La síntesis de la ética del discurso en un mismo frente	110
CAPÍTULO IV	
<i>Reconstrucción del sentido de la historia en clave materialista, evolucionista y comunicativa</i>	119
4.1. Una conceptualización paradójica de la filosofía de la historia	120
4.2. La reconstrucción del materialismo histórico y la evolución social	129
4.3. Universalismo e historia ‘sin’ sujeto	147
4.4. Aclaraciones y remiendos a la teoría de la historia	151

4.5. Evolución moral: algunas aportaciones de Apel	156
CAPÍTULO V	
<i>El sentido de la historia: utopismo y optimismo trágico</i>	161
5.1. Conceptualización de la utopía	161
5.1.1. Las críticas del marxismo clásico a la utopía como ideología	162
5.1.2. Acotaciones sobre utopía e ideología	164
5.1.3. El fin de la utopía	166
5.2. Nuevas posibilidades para la utopía	168
5.2.1. La utopía, la esperanza y la posibilidad, entre la religión y la filosofía de la historia	169
5.2.2. La ética del discurso y su carácter utópico	175
5.2.3. El alcance utópico de la ética del discurso	176
5.3. La reconstrucción del sentido de la historia como «optimismo trágico»	178
5.3.1. Conceptualización del optimismo	180
5.3.2. La dialéctica «optimismo-pesimismo» en el sentido de la historia	183
5.3.3. El progreso hacia el mejor de los mundos posibles, como optimismo trágico	186
5.4. Posibilidades para el optimismo trágico	190
EPÍLOGO Y ACOTACIONES FINALES	193
BIBLIOGRAFÍA DE JÜRGEN HABERMAS	
1. Referencias originales de J. Habermas	217
2. Principales monografías y compendios de artículos de J. Habermas	262
3. Bibliografía de J. Habermas en castellano	265
BIBLIOGRAFÍA DE KARL-OTTO APEL	
Referencias originales de K.-O. Apel	270
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	
	279

INTRODUCCIÓN

Dos son los problemas centrales que esta investigación pretende abordar, a saber: ¿En la teoría de la sociedad de Habermas encontramos los elementos para una teoría de la historia asentada en su teoría de la racionalidad comunicativa y en la ética que de ella se desprende? La segunda gran interrogante es la siguiente: ¿Es posible una reconstrucción del sentido de la historia, no desde la racionalidad fracasada -instrumental positivista-, sino desde la teoría de la racionalidad propuesta por Jürgen Habermas (junto con K.-O. Apel), como racionalidad discursiva, situada lingüísticamente?

Si bien coincidimos con el planteamiento de la hermenéutica en cuanto que no hay un único sentido, sino pluralidad de sentidos -como pluralidad de perspectivas-, el «sentido de la historia» que buscamos, a partir de la ética del discurso, no puede ser otro que el sentido ético para tal reconstrucción. Esto es indicativo, por un lado, de que el sentido no está dado o predeterminado, sino que es responsabilidad de los seres humanos construirlo o configurarlo; y por otro lado, hoy más que nunca se torna una exigencia hacerlo éticamente. Para ello nos apoyamos en la misma racionalidad humana, situada hermenéutica y lingüísticamente para que, al reconocer sus límites y alcances, se asuma el compromiso de responsabilidad compartida y solidaria que las condiciones de este incipiente siglo XXI nos impone. La perspectiva de la ética del discurso, nos permitirá superar la negatividad y el pesimismo de la crítica frankfurtiana y al mismo tiempo el apriórico antiprogresismo, el relativismo o el irracionalismo promovidos por los críticos de la racionalidad.

Los filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) y los posmodernos (Lyotard y Vattimo) han hecho ver que la historia no tiene sentido y si lo tiene se debe a una fuerte

carga ideológica y legitimadora. Lyotard y Vattimo¹ hacen ver que los acontecimientos catastróficos del siglo XX les «conceden razón» y les «hacen justicia» a quienes han abjurado desde finales del siglo XIX de la Razón. Lyotard hizo ver que los metarrelatos que han marcado a la Modernidad, tales como: «emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva del trabajo, enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia...», se articularon en el llamado «proyecto de la modernidad», orientado indefectiblemente hacia el futuro. Dicho proyecto no sólo no ha sido llevado a su término sino que, según la declaratoria de Lyotard, es un proyecto destruido, liquidado.

En este trabajo compartimos las observaciones críticas antes señaladas, sin embargo, consideramos que los planteamientos de varios de los pensadores denominados «posmodernos» no ofrecen un criterio para discernir las injusticias históricas y sociales, nos dejan a merced de lo existente y sin posibilidades de crítica racional; por eso J. Habermas no duda en denominarlo «pensamiento neoconservador». Si Lyotard² declara que «Auschwitz» es el nombre paradigmático del fracaso de la Modernidad, la historia no puede resignarse únicamente a su contemplación; no podemos dejar que la injusticia, parafraseando a Theodor Adorno, «tenga la última palabra». Hay una exigencia ética en esa declaración: buscar que las cosas sean de otro modo o que al menos la barbarie no se repita.

La única manera de superar las contradicciones de la Modernidad ilustrada y de su noción de razón como mero instrumento es llevar a cabo una crítica sobre ella y esto sólo es posible desde una filosofía que busca la articulación entre teoría y praxis, esto es, una filosofía que no renuncie a la crítica y que al asumirla no rehuya a la denuncia y a la toma de posición.

Haciendo eco de los planteamientos de Horkheimer y Adorno³, es necesaria la desmitologización y desescatologización de la Ilustración y de su proyecto emancipador de

¹ LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987. G. VATTIMO, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.

² LYOTARD, J. F., *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 30.

³ Cf., HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998.

la historia⁴. Es preciso considerar críticamente este proyecto, con todo y sus inherentes limitaciones, lo cual implica el reconocimiento de su incapacidad para responder a las cuestiones del sentido último de la existencia, que permita abrirse a otros discursos y recuperar las aportaciones que sobre esta cuestión ofrecen. En contra del irracionalismo de la postmodernidad, consideramos que no se puede renunciar a la racionalidad, en tanto racionalidad crítica, pero abierta también a otras formas y dimensiones del pensamiento. El error de la Ilustración fue el blindarse a sí misma contra toda posible crítica y autocritica y también el reducir la razón a una sola dimensión, la instrumental⁵ y olvidar que la racionalidad parte de la vida y la experiencia y que la verdad a la que aspira está arraigada en lo que Edmund Husserl llamó *Lebenswelt*: el mundo de la vida. Esa condición situada de la racionalidad permite resarcir la dicotomía entre teoría y praxis en la existencia intramundana, como se ha venido pugnando desde la escuela de Frankfurt⁶.

Aquí es donde vemos la necesidad de restaurar el sentido de la historia, una historia que no es sagrada, sino profana, laica o secular, que tiene no una visión desmesuradamente optimista, sino que está apoyada en la constante autocritica y en la esperanza de que la buena voluntad humana pueda hacerse efectiva, es una historia con un sentido emancipador.

Este sentido de la historia no puede inspirarse sino en los ideales propugnados por la misma Ilustración, en donde se seculariza la idea de la dignidad del ser humano y en la que éste se considera como valor absoluto. Pero ello implica replantear a la Ilustración, como ya antes habían dicho Horkheimer y Adorno, someterla a crítica, «ilustrar a la ilustración sobre sí misma»⁷, acotar los alcances de la racionalidad que se propugnaba y entenderla también en sentido profano.

⁴ Cf., HABERMAS, J. *El Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 136.

⁵ «Hoy... la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar los medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso... La razón se realiza a sí misma cuando niega su propia condición absoluta –razón con un sentido enfático- y se considera como mero instrumento [con arreglo afines]»: HORKHEIMER, M. *Critica de la razón instrumental*, (prefacio a la segunda edición alemana [1967]), Buenos Aires, Sur, 1973, p. 5.

⁶ Cf., HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000; ADORNO, T., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1999; ADORNO, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005.

⁷ Cfr., HABERMAS, J., *El Discurso filosófico de la modernidad*, p. 136.Cf., *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53.

Pero esto no es posible si no partimos de otro paradigma distinto al de la Ilustración: el paradigma de la conciencia, del pensamiento objetivante y del solipsismo metódico, ya que éste ha sido el principal factor de la autodestrucción de la Ilustración, de su transformación a dogma y de su reducción a razón instrumental que ejerce voluntad de dominio.

Para apoyarnos en otro paradigma será importante contar con las aportaciones de las orientaciones que ha tomado la filosofía contemporánea: el giro lingüístico, en la vertiente pragmática, y la hermenéutica reconstructiva del sentido. K.-O. Apel echa mano de estas orientaciones para comenzar por transformar la filosofía trascendental kantiana, con tal de mantener la autonomía moral de los individuos, por un lado, y con el fin de superar el solipsismo moral al que evidentemente conducía. Sólo con las herramientas proporcionadas por estos planteamientos filosóficos es posible elaborar un nuevo paradigma: el acuerdo intersubjetivo. Sumado al proyecto apeliano, J. Habermas propone como pensamiento postmetafísico la racionalidad comunicativa que haga frente al irracionalismo que domina en la llamada postmodernidad: es un esfuerzo que reivindica a la Modernidad y conduce a hacer valer el principio ético discursivo de la universalización como la medida de la claridad racional, democrática y humana, sin caer en las acusaciones de etnocentrismo, fundamentalismo, uniformización de las diversas formas de vida, sometimiento de los diversos tipos de racionalidad a uno sólo, imposición de grandes relatos en nombre de la emancipación, etc.

Esta propuesta de racionalidad ética sostiene una universalidad procedural y no sustantiva, que debe mantener el respeto al pluralismo de las formas de vida. Es una práctica intramundana, y no meramente académica, pues el mundo de la vida se nutre de la práctica comunicativa y ésta es alimentada por aquél.

Desde este punto de vista, todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido, debe respetar esas condiciones a priori trascendentales del acuerdo. El lenguaje, que siempre es lenguaje común, según el juego lingüístico del acuerdo, no puede prescindir de exigencias críticas y normativas en la racionalidad comunicativa. La condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes

potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional. El sentido de la verdad consiste en que siempre que entremos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un acuerdo fundamentado, pero las condiciones de tal acuerdo racional no dependen de un consenso sino que son condiciones *a priori* supuestas en él.

La racionalidad dialógica hace derivar dos máximas para la ética que prescriben su marco normativo, a saber: 1) la conservación del género humano como comunidad *real* de comunicación, como comunidad de sujetos hablantes, y 2) el esfuerzo por realizar las situaciones ideales de habla –la comunidad *ideal* de comunicación- en las situaciones fácticas y reales –comunidad *real* de comunicación.

La transformación de la filosofía propone la transmutación del desinterés de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad «siempre en camino y a lo largo de él», en la disposición a la argumentación intersubjetiva que busca la transubjetividad de la defensa de intereses comunes. No se trata de suprimir la autonomía individual y los intereses finitos, se trata de trascenderlos en aras de intereses comunes, siempre y cuando se argumente su exigencia y necesidad.

La racionalidad comunicativa o dialógica soporta una dimensión alterativa innegable. Esto es lo que da pie a la fundamentación de una ética del discurso, como propuesta postmetafísica, que se suma a las ciencias crítico-reconstructivas (o emancipatorias⁸) de las que habló Habermas y que se tornan en alternativa para la reconstrucción del sentido, de la verdad y validez.

Esta ética tendrá como presupuestos los mismos del diálogo y del entendimiento recíproco, las condiciones trascendentales y de posibilidad del acuerdo intersubjetivo. Y sus principios son: a) autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que en razón de su limitación no pueden imponerse como únicos; b) reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de comunicación de exponer sus argumentos con su consecuente obligación de justificarlos; c) compromiso en la búsqueda de la verdad, porque

⁸ Cf., HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1990.

sólo a través de los dialogantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; d) esperanza en el consenso, no como ilusión vana, sino esperanza crítica que garantice los consensos fácticos; e) consenso solidario en una perspectiva teleológico-moral.

La ética del discurso, aunque se planteó desde comienzos de la segunda mitad del siglo XX, puede entenderse como un proyecto futuro, que reconstruya el sentido de la historia, en el que se realice la comunidad ideal de comunicación en la real y que se apoye en la esperanza de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad. Desde el punto de vista de este proyecto se puede seguir defendiendo el programa ilustrado de la universalidad, al menos formal, de la razón y de su importancia para una vida más racional, justa y humana. Aunque esta universalidad deberá adecuarse a la pluralidad de formas de vida concretas y tendrá que buscar vías de mediación con las tradiciones culturales concretas: el diálogo y el acuerdo intersubjetivo (e intercultural). La universalidad de la razón se asienta sobre estructuras a priori de la razón comunicativa o dialógica.

Es posible, entonces, proponer esta reconstrucción de un sentido de la historia, tomando como marco epistemológico la ética del discurso. La historia era entendida por los ilustrados como sometida a una ley necesaria que conducía a los seres humanos hacia la felicidad terrena. Se concebía como un sentido real, cuya ley estaba inscrita en el orden natural de las cosas; continuo, irreversible y acelerado; y que necesariamente se dirigía hacia mejor, emulando las capacidades humanas, especialmente la razón, que son ilimitadamente perfectibles. Esta reinterpretación, en sentido moral, de la historia no se puede hacer al margen de la razón:

Si el sentido de la historia se identifica con el de la razón que se despliega, y ésta lo hace a partir de la praxis comunicativa -de acuerdo a la reconstrucción de la propuesta que desarrollaremos (habermasiano-apeliana)-, entonces podemos reconsiderar un sentido a partir de una lectura postmetafísica, para postularlo como exigencias en el terreno de la moralidad y la eticidad. La historia y su sentido tiene que replantear sus premisas: la razón continuamente amplía sus horizontes, pero ella no puede seguir siendo pensada como razón

monológica, autosuficiente, insolidaria y solipsista; es ante todo razón situada, mediada hermenéuticamente, y principalmente es razón comunicativa o dialógica. Sólo puede desplegarse efectivamente a través del ejercicio comunicativo, en el que se exponen argumentos, se defienden y justifican, pero también en donde pueden ser interpelados, refutados o perfeccionados; en suma, en donde es posible alcanzar la verdad. Este despliegue de la razón, así visto, es un indicio de sentido. Sólo que no es un movimiento inexorable, sino finito, limitado, contingente, que requiere de la buena voluntad y de la solidaridad humanas, también finitas y falibles.

En la Ilustración, la razón que impulsaba al desarrollo histórico adquiría una conciencia crítica de su autonomía, cada vez mayor, frente al irracionalismo. Podemos decir que la afirmación de esta autonomía, según la propuesta de la ética discursiva, no exime de responsabilidad social; por el contrario, compromete en la medida en que el ser humano, en tanto racional es-en-el-mundo y es-con, por lo que la autonomía tiene la exigencia ética de autotrascenderse hacia una responsabilidad que nuestra condición social anticipa. Esto también se constata en la praxis comunicativa que busca el entendimiento mutuo y no sólo imponer egoístamente los intereses individuales.

Según los ilustrados, la razón haría al hombre mejor moralmente, no sólo de manera individual sino social y colectivamente, lo que está supuesto en los postulados anteriores. Esto se postula en la ética del discurso, como una propuesta en la que «dirigirse hacia mejor» es un imperativo ético y axiológico, porque esto es más deseable que dirigirse hacia lo negativo o hacia lo peor.

El sentido de la historia dependerá del sentido de la razón práctica y comunicativa, y como ésta razón es indefinidamente perfectible, también lo será la historia. Sin embargo, cabe decir, ese sentido que se propone construir, tanto de la razón como de la historia, al depender del ser humano, será un sentido discontinuo, no lineal y menos metafísicamente necesario. Y sin embargo sí será *éticamente* necesario como sentido emancipador de la historia.

El sentido de la historia es un postulado de la razón práctica y comunicativa, no es un hecho evidente; en tanto postulado, el que se alcance es humanamente imposible. Nada

ni nadie garantiza que ese fin llegue. Sin embargo eso ratifica su carácter normativo. Proponemos un «hacia dónde» debe dirigirse la historia. Pero supone la libertad y la buena voluntad humana y la responsabilidad solidaria para que se siga sosteniendo. Porque la naturaleza humana es contingente, falible, mortal y finita, no debemos creer que ese sentido de la historia desterrará definitivamente la injusticia, la desigualdad, la violencia, ni la irrupción de un paraíso terrenal. El mal seguirá existiendo porque es parte de la condición humana; sin embargo, a su vez, hace vigente y éticamente necesario tal construcción y reconstrucción del sentido, y desde esta perspectiva es postulado como ideal regulativo que reclama siempre la buena voluntad, para recomponer el curso de las cosas. En ello radica la radical intención utópica de esta propuesta, apoyada en la ética del discurso.

Como se podrá anticipar, el objetivo de esta investigación es revisar a fondo la producción filosófica de Habermas (y secundariamente de Apel) para fundamentar desde la ética del discurso (o de la razón comunicativa) la necesidad ética de proponer la reconstrucción de un sentido para la historia, que permita orientarnos éticamente en la transformación teórico práctica del estado de cosas en nuestra sociedad y cultura en crisis. También pretendemos sostener nuestra hipótesis de que en la ética del discurso subyace una teoría de la historia heredera de la tradición crítica y en diálogo con el historicismo.

Si bien compartimos la actitud de sospecha y reserva sobre el concepto de historia como progreso lineal, ascendente y emancipador, imperante desde la Ilustración hasta el siglo XX, no pretendemos repetir las críticas que ya han sido vertidas a lo largo de todo el siglo pasado.

Apoyados en Habermas, se busca argumentar sobre los riesgos que están implicados en la crítica posmoderna a la historia. Revisaremos críticamente el planteamiento del supuesto «fin de la metafísica», y las implicaciones que esto tiene en el terreno epistemológico y en la crítica al pseudo *logos* que presuntamente ha determinado la regularidad y el sentido de la historia. También buscamos desarrollar un análisis sobre la imposibilidad de una ausencia de racionalidad en el decurso de la historia. Para ello partiremos del concepto de «razón situada» de la ética del discurso, una razón que se puede corregir a sí misma en su unilateralidad, para completar el proyecto moderno, superar los

límites de la modernidad y recuperar su interés emancipatorio. Lo anterior nos permitirá recuperar como postulado ético de la razón práctica el sentido ético y emancipador de la historia que se halla intrínseco a la teoría de la racionalidad dialógica y a la ética del discurso.

La estructura del trabajo es la siguiente: lo hemos dividido en cinco capítulos. En el primero de ellos se hace una contextualización a partir de la crisis cultural y moral que ha dominado durante todo el siglo XX y que motivó a la denuncia de las pretensiones de la razón moderna. En el segundo capítulo analizamos el concepto de pensamiento postmetafísico, acuñado por Habermas para designar el tránsito hacia un diferente concepto de racionalidad, la racionalidad comunicativa o dialógica, que, a decir de Habermas, ha estado presente y ha sido factor de la evolución histórica. En el tercer capítulo tematizamos sobre la noción «ética del discurso», misma que nos permite retomar las aportaciones de K.-O. Apel a la articulación de este cuerpo doctrinal. En el cuarto capítulo hacemos un análisis de la teoría de la historia y de la evolución social que es inherente al proyecto filosófico de la ética del discurso. En este mismo capítulo señalamos los complementos que viene a aportar Apel a la visión materialista y comunicativa de Habermas, además de señalar algunas implicaciones críticas. En el último capítulo señalamos dos rasgos que analizamos en nuestra interpretación del proyecto filosófico de la ética del discurso, a saber: la teoría de la historia es falibilista, es una teoría débil, por tanto mantiene pretensiones *utópicas* al mismo tiempo que transpira un *optimismo* que hemos denominado «trágico», en tanto que las posibilidades de realización del proyecto emancipador de la historia son a su vez finitas y falibles. Cerramos este trabajo con cuatro de las muchas cuestiones problemáticas que la ética del discurso pone en la mesa de discusión: a) su formalismo, que pretende salvaguardar las particularidades sustantivas de las múltiples formas de vida; b) sus pretensiones universalistas, ceñidas a los universales (formales) del diálogo y de la acción comunicativa social; c) el tránsito, especialmente en Habermas, de la ética del discurso –formalista y universalista- hacia una ética de la especie –sustantiva y prescriptiva sobre cuestiones de contenido-; d) una propuesta de reconstrucción del sentido de la historia no puede quedarse en ese ámbito meramente formal, sino que debe plantear modelos ideales sobre una determinada concepción de la vida buena.

Antes de entrar en materia, quiero agradecer a los profesores que orientaron este trabajo, Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Dra. Dora Elvira García y Dra. María Teresa Muñoz Sánchez por todo su apoyo, su paciencia y disposición. Así mismo, quiero agradecer la aguda revisión crítica que llevaron a cabo las profesoras Dra. Leticia Flores Farfán y Dra. Elisabetta Di Castro Stringher. Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca concedida para la realización de esta investigación.

CAPÍTULO I

Marco contextual y conceptual del paradigma lingüístico y de la «Ética del discurso»

En este primer capítulo haremos algunas precisiones conceptuales que permitirán ubicar el problema de la vigencia del pensamiento metafísico y algunas de los motivos de su desencanto y de la crítica de la que ha sido objeto. Mencionaremos también la circularidad que hay entre metafísica y ontología, con todo y que en la filosofía moderna se han intentado separar ambos conceptos. Precisamente, de esos intentos de separación nos apoyaremos para mostrar los tres paradigmas metafísicos que han aparecido en la historia de la filosofía. Por último, observaremos que las ontologías no metafísicas no logran sustraerse de las pretensiones metafísicas. Sobre este último punto apoyamos el planteamiento del pensamiento posmetafísico en la versión habermasiana (y apeliana).

1.1. El ocaso como contexto: *lo posmoderno* como efecto del agotamiento de la metafísica

Nos encontramos en un clima cultural desfavorable para el pensamiento filosófico en general y para la metafísica en particular. Este clima bien puede definirse como escepticismo epocal: no hay posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto de la estructura íntima de la realidad, del saber, de la verdad, menos aún del sentido de la vida ni de la esencia del hombre y su destino; la ciencia en nuestro tiempo no habla de leyes sino de teorías, aproximaciones, probabilidades, falibilismo e incertidumbre.

Este escepticismo cultural provoca un pesimismo no heroico y descomprometido; ésta es una época de evasión, distracción, superficialidad, desencanto, apatía, indiferencia y pasividad. Este entorno genera una actitud perpleja que alimenta la trivialización de las

dimensiones profundas de la realidad y las somete al criterio de funcionalidad. Nos encontramos en medio de un cansancio cultural que desmotiva cualquier posibilidad de interrogarse por la realidad y, paradójicamente motiva la búsqueda de la satisfacción inmediata del tener, acaparar, poseer y dominar.

Entre ciertos filósofos contemporáneos existe la premisa común según la cual el llamado «proyecto de la Modernidad» es responsable de tal estado cultural, y que este proyecto está cimentado sobre una metafísica de la identidad; una metafísica que se ha empecinado en uniformizar la pluralidad y la heterogeneidad del ser, y se ha empeñado en envasar la contingencia en la presencia y el azar y el devenir en la inmutabilidad. Esta obsesión por la unidad y la permanencia sería la causante de la decadencia cultural.

En las últimas décadas del siglo XX se acuñó el término postmodernidad aplicado a la sociedad y a la filosofía. La palabra refleja la situación de crisis que ha caracterizado todo el siglo pasado y la perplejidad que le es propia, puesto que se sabe bien lo que queda atrás, pero no tanto qué puede venir por delante. En una conferencia publicada en 1997,¹ Jürgen Habermas, citando al historiador marxista Eric Hobsbawm, ha calificado al siglo XX como el siglo más breve de la historia, porque puede resumirse como el siglo de las catástrofes; ese periodo que inició con la Primera Guerra Mundial y que parecía concluir con la caída del Muro de Berlín, aunque el ataque a las Torres Gemelas en 2001 y la política de combate al terrorismo por los Estados Unidos han mostrado al mismo tiempo la prolongación y síntesis de ese breve siglo. Un músico inglés -Yehudi Menuhin- se refiere al siglo que recién terminó con estas palabras: «Si tuviera que resumir el siglo XX, diría que despertó las mayores esperanzas que haya concebido nunca la humanidad y destruyó todas las ilusiones e ideales».²

La posmodernidad, como ha sido definida por los teóricos, como una época de frustración y fracaso de todos los ideales emancipatorios heredados de la ilustración,³ es

¹ HABERMAS, J., «Learning by Disaster? A Diagnostic Look Back on the Short 20th Century», en *Constellations*, 1997, vol. 5 núm. 3, pp. 307-320.

² AGOSTI, P. y G. BORGESE, *Mi pare un secolo. Ritratti e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Turín 1992, citado por HOBSBAWM, E., *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 12.

³ Cfr., LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987; VATTIMO, G., *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987; BAUDRILLARD,

una etapa respecto de la cual existe conciencia de transición: lo viejo ya no vale y se anda a la búsqueda de lo nuevo.⁴ Se vive con la conciencia de hallarse en una encrucijada cultural, aunque no se sepa muy bien, en realidad, hacia dónde se dirige.⁵ La postmodernidad se articula en razón de múltiples cambios en diversas direcciones, desde el nivel económico hasta el ideológico, que ponen de manifiesto la crisis de la modernidad. Sin embargo, no debemos perder de vista que el germen de esta época, por lo menos en lo teórico, puede encontrarse en Nietzsche, cuyo pensamiento es considerado plataforma de entrada a la posmodernidad, con su diagnóstico nihilista premonitorio de la crisis cultural, moral y filosófica del siglo pasado.⁶ La modernidad terminó renunciando a la tarea de fundamentación trascendental propia de la metafísica, radicalizándose hasta los extremos de un irracionalismo y nihilismo epocal, simbolizado por la declaratoria de «la muerte de Dios» del parágrafo 125 de *La Gaya ciencia*,⁷ la muerte de todo posible fundamento.

Si algo caracterizó a la modernidad fue la confianza en la razón, esa razón concebida como autónoma y universalista, capaz de sustentar sus pretensiones desde sí misma. Tal confianza fue la que sostuvo el proyecto emancipatorio de la historia.⁸ Paradójicamente el siglo XX, en el que nace la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y en el que más se ha impulsado su defensa y promoción, puede calificarse por su irracionalidad y barbarie como el más destructivo en la historia de la humanidad, también como el siglo de la crisis de la razón y de la filosofía. Sabemos que el siglo se inauguró con un gran optimismo, aún traía aires provenientes del positivismo y de la ilustración y se manifestaba en el continuo desarrollo y diversificación de las ciencias. Pronto se vio cuestionado por la Gran Guerra, a la que siguieron luego acontecimientos traumáticos: la Gran Depresión, la Segunda Guerra Mundial, la barbarie nazi, los regímenes totalitarios, la Guerra Fría, la amenaza nuclear, las guerras étnicas tras la caída del muro de

J. et al., *La postmodernidad*, Kairós/Colofón, México, 1988; VATTIMO, G. et al., *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.

⁴ Cfr., «Historia del término —postmoderno»», en QUEVEDO, A., *De Foucault a Derrida*, Pamplona, Eunsa, 2001.

⁵ Cfr., MUGUERZA, J. *Desde la perplejidad*, Madrid, 1990, p.334.

⁶ Cfr., HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 109ss. [ed. orig. (1985h) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main]

⁷ Cfr., VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Anthropos, Barcelona, p. 148.

⁸ Cfr., HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 29.

Berlín y la Cortina de Hierro, la amenaza terrorista, la reciente crisis financiera, etcétera. Lo que en principio se presentaba como el siglo de grandes logros humanos, acaba siendo el de las grandes crisis, lo cual colocó a nuestra civilización occidental de nuevo frente al dilema: «civilización o barbarie».

Durante el siglo que recién concluyó, la crisis cultural dio pie para hablar de crisis de la filosofía. Ésta se ve cuestionada desde diversos frentes; además de los acontecimientos que acabamos de señalar, ante los cuales la filosofía no siempre ha estado a la altura que debiera, se ha visto obligada a replantearse su quehacer y función.⁹ En la posmodernidad se ven cuestionados esos rasgos que perfilaban un determinado concepto de razón y la autocomprensión de sí misma. En esa línea, se acusa el entredicho en el que queda la propia razón autónoma, de vuelta de sus excesos por pensarse incondicionada; se percibe cierto cansancio de la crítica, se pone en duda el paradigma de la conciencia debido a la crisis del sujeto y a las insuficiencias patentes del solipsismo metódico;¹⁰ se aprecia el trasfondo mitológico que supuso la noción de progreso y, en consecuencia, se pone en tela de juicio el sentido emancipador de la historia, con el que se secularizó la concepción providencial de la historia de épocas anteriores. Puede haber una relación directa entre la crisis de la cultura contemporánea y lo que Heidegger llamó el «olvido del ser», en cuanto que dicha crisis ha revelado el agotamiento de las pretensiones de totalidad y necesidad del racionalismo y del científicismo.¹¹ Tal olvido del ser ha obligado a proclamar el «final de la metafísica, el fin de la historia, el fin de los metarrelatos, el fin de las utopías», no porque estos proyectos hayan dado cumplimiento a sus aspiraciones y metas, sino por la

⁹ En ese punto incide todo el proceso de desarrollo de las ciencias y de especialización del saber; pero además, la filosofía constata su propio agotamiento en lo que hasta el momento habían sido temas, enfoques y paradigmas muy asentados. Lo que supone para la filosofía esta época posterior a la modernidad, podrá valorar si nos fijamos en algunos rasgos definitorios de esa modernidad: consolidación de la razón en su autonomía, actitud de sospecha y crítica por parte de esa razón autónoma que todo lo hace comparecer ante su «tribunal»; paradigma de la conciencia, viéndose todo desde ese prisma del sujeto, considerado en términos del racionalismo e idealismo, concebido como sede de la razón; afirmación del sentido emancipador de la historia, haciéndolo gravitar sobre la idea de progreso. Junto a ello, otros rasgos de su perfil como desarrollo acelerado de las ciencias, fragmentación del saber, ambigüedad del desarrollo económico y sociopolítico. Para un análisis comparativo entre modernidad y posmodernidad, véase el trabajo de ROA, A., *Modernidad y postmodernidad. Coincidencias y diferencias*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1990.

¹⁰ Sobre este punto, cabe mencionar la crítica que desde Nietzsche, pasando por Heidegger y hasta el estructuralismo de Foucault, conduce definitivamente a la desaparición del sujeto. Véase FOUCAULT, M., *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid, 1985, pp. 14-18.

¹¹ Cfr., HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, §6 (trad. José Gaos) FCE, México, 1998, pp. 32-33.

imposibilidad de tal cumplimiento. Parafraseando a J. F. Lyotard, el perjurio no se ha debido al olvido de la promesa de emancipación, sino que el propio *progreso* impide cumplimentarla.¹² La modernidad y su concepto de racionalidad han fracasado. Todo ello aguijoneó el diagnóstico pesimista que caracterizó a este tiempo. Pero la responsabilidad de las catástrofes aludidas líneas arriba debe atribuirse de modo exclusivo al hombre, no sólo al hombre ilustrado, -un sujeto racional, autosuficiente, poseedor de la razón omniabarcante, instrumental y omnipotente -, también al hombre de esta modernidad tardía, decadente, inmerso en la estrategia y en la administración del sistema postindustrial (un sujeto decepcionado, condenado al escepticismo, arrojado al vacío que provocó, precisamente, la muerte de Dios, es decir, la ausencia de fundamento, de proyecto, de horizonte, de ideales).

En ese tenor, puede entenderse que la decadencia intelectual nos obligue a dar el paso hacia la superación deseable y problematizar, en la perspectiva de la ética del discurso representada por Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, sobre la *reconstrucción* de la racionalidad y aplicar tal reconstrucción hacia el sentido de la historia, del utopismo, del pesimismo sin tragedia y del optimismo trágico. Conviene que recordemos la inteligente diferenciación terminológica que Habermas hace entre los conceptos de «restauración» (*Restauration*), «renacimiento» (*Renaissance*) y «reconstrucción» (*Rekonstruktion*). El segundo de ellos, el renacimiento, alude a la renovación de una tradición que ha desaparecido durante algún tiempo y que, en una fase posterior, «vuelve a nacer» de acuerdo con criterios similares a los originales. Y éste no es, evidentemente, el caso de la racionalidad que se busca rehabilitar. El primero, la «restauración», implica la vuelta a una situación inicial, partiendo del supuesto de que ha sido viciada en fases posteriores. Habermas, como él mismo señala, no pretende hacer ninguna revisión «histórico-filológica» de la racionalidad, de la Modernidad ni del materialismo histórico, con lo que se aleja de esta segunda denominación. Habermas quiere «reconstruir» la racionalidad, los ideales del proyecto de la Modernidad y el materialismo histórico, las posibilidades de una ética universalista, pretensiones monumentales pero comprometidas, y ello orienta casi intuitivamente su trabajo intelectual. Más precisamente, para Habermas reconstruir

¹² LYOTARD, J.F., *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 110.

significa «tomar aparte una teoría y volverla a poner en una nueva forma con el objeto de alcanzar más plenamente la meta que se ha establecido a sí misma». ¹³

Desde este punto de vista, es irrenunciable para tal propósito un replanteamiento y hasta una rehabilitación de la racionalidad, tal y como el proyecto filosófico en el que convergen Habermas y Apel lo afrontan, y ello se debe a que resulta nada menos que imposible poder desembarazarse de la razón en esta época de la ciencia y la tecnología. Pero, más allá de esta coacción de la razón, por el predominio de la ciencia y la tecnología, la cuestión perentoria es la necesidad de superar las contradicciones de nuestro tiempo, lo cual no es posible llevarlo a cabo desde la emotividad o desde los sentimientos positivos, aunque estos sean indicadores de valor. Como lo planteó Kant y más tarde Marx, sólo la razón crítica puede ofrecer criterios de validez y justificación sobre lo moralmente deseable. Desde esta perspectiva está planteada la vuelta a la racionalidad, o mejor dicho la tarea de un replanteamiento del concepto de racionalidad, con las implicaciones universalistas que conlleva, como recurso indispensable para la superación de la crisis cultural y de pensamiento en nuestra época.

Paradójicamente, sobre las ruinas del universalismo moderno se levantó el más nefasto de los relativismos, aquel que privilegia la indiferencia e insolidaridad, en el contexto globalizado y del imperio de ciencia, la tecnología y el consumo. Esto continuó amenazando con la instrumentalización y objetivación del hombre, que termina imponiendo una intransigente orientación estratégica en los diversos ámbitos de la vida y de la sociedad. Parece que el pluralismo y relativismo posmodernos promueven una universalización de la estrategia, la administración y la insolidaridad, la cual carece de criterios comunes de convivencia -ahí la paradoja-, abriendo así la posibilidad de un relativismo universal que conduce al escepticismo, la desconfianza o a la imposición de la voluntad de dominio.

Por ello, uno de los núcleos conceptuales de este trabajo es el siguiente: sólo el respeto a una racionalidad universal, situada pero común, válida para todos y fundada en principios no estratégicos, sino autónomos, valiosos por sí mismos, podría frenar la deshumanización acechante y la ruptura de la integración social. Este nodo está formulado

¹³ HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 7. [ed. orig. (1976k) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main].

a partir del pensamiento reilustrado de Habermas y Apel, tal propuesta está enmarcada en el denominado «pensamiento posmetafísico». Tal categoría ha sido acuñada por Jürgen Habermas y resume las tentativas por ir más allá de la metafísica, denunciar sus pretensiones y sus excesos pero sin renunciar a la racionalidad. Paradójicamente, la prensión posmetafísica de superar lo metafísico no es un camino hacia un más allá, más allá de los límites de lo posible, sino hacia un más acá, en el más acá de lo intramundano; la superación de la metafísica es un camino no de ida hacia el más allá de la idealidad, sino de regreso hacia el más acá de la facticidad. A continuación haremos una primera conceptualización sobre la que apoyaremos nuestras reflexiones posteriores.

1.2. Metafísica y ontología (diferencia, identidad y reciprocidad)

Conviene hacer una primera distinción entre ontología y metafísica un tanto arbitraria, pero que para los fines de este escrito será pertinente para el análisis de lo que Habermas denomina —pensamiento posmetafísico¹⁴“. Entenderemos por ontología, en primer lugar, una teoría de la realidad, del ser o de la totalidad de lo existente, algo así como una *Weltanschauung*, como el conjunto de suposiciones acerca del ser del todo (sea de la constitución de lo real en su totalidad, sea del hombre en particular) que conforman una cosmovisión¹⁴. En segundo lugar, entenderemos la metafísica, ya sea en sentido aristotélico, es decir, como *protophilosophia*, como el saber que indaga por los principios más generales de las cosas; ya en sentido cartesiano, como búsqueda del punto arquimédico sobre el que es posible sostener todo saber de la realidad y a la realidad misma. El sentido kantiano se ajusta a esta última acepción de la metafísica, como análisis trascendental de las condiciones últimas de posibilidad de todo conocimiento válido acerca de lo existente. A final de cuentas la metafísica busca -o encuentra- mediante un proceso trascendental, crítico, reflexivo, ese punto de partida absoluto e incondicionado, que sirve de evidencia primera para fundar toda verdad y certeza tanto en el ámbito de la realidad como del conocimiento y la acción.

¹⁴ Cfr., SÁEZ RUEDA, L., «Acerca del conflicto entre los discursos —Metafísico”, —Posmetafísico” y —Teológico”», en *Daimon. Revista de Filosofía*, 1994, no. 8, pp. 63-82.

Quizá las nociones anteriores parezcan sinónimos, pero el punto que me permite destacar para diferenciar una de otra es que la segunda, la metafísica, lleva a cabo una tarea de justificación y fundamentación última, más aún, en esta tarea se resuelve su ser. Mientras que en la primera, en la ontología, dicha tarea no es una exigencia sino que la fundamentación puede estar supuesta, se obvia, es implícita o no requiere problematización.

De acuerdo con la anterior distinción podemos sostener lo siguiente: toda metafísica supone, circularmente, una ontología. En toda búsqueda de fundamento último e incondicionado acerca de la realidad o del conocimiento cierto de ésta se encuentra ya presupuesta una concepción de esa misma realidad que se busca fundar con un sentido de ultimidad. No es que la ontología sea a-problemática y la metafísica problematice; la cuestión es que la ontología asume tal concepción de la realidad como punto de partida, para ir –digamos- —hacia delante”, tal y como lo hace la ciencia, por ejemplo. Mientras que la metafísica busca un punto de partida trascendental -diríamos —hacia atrás”, irrebasable, como condición última o primera. La metafísica lleva a cabo un proceso trascendental como —desandar el camino andado”. Aplicándolo al punto en cuestión podemos decir que sobre la ontología -en tanto suposiciones fundamentales- —seanda”, mientras que la metafísica —des-anda el camino andado”. Este —desandar el camino andado” no tiene mayor propósito que llegar al fundamento último o primero de las cosas¹⁵. El recorrido reflexivo, crítico y analítico de la metafísica ha mantenido desde sus orígenes pretensiones de validez universal, absoluta e incondicionada. Y la meta que busca alcanzar, el fundamento, tiene esos mismos atributos.

Históricamente, la metafísica surgió del asombro por aprehender en su profundidad el sentido y la verdad de lo que la experiencia nos presenta. Ha formulado categorías para simplificar y aprehender –en la doble acepción de atrapar e intelectar- la totalidad de los fenómenos. Estas categorías suministran una ordenación de la experiencia frente al caos y una unidad de la razón frente a la pluralidad de los fenómenos. Y tal orden canónico sirve de criterio normativo para orientar la acción con sentido (ya sea último o inmediato). La

¹⁵ De allí que la metafísica haya sido superada, según el proyecto heideggeriano, por la vía de la destrucción, deconstrucción, genealogía o arqueología histórico-semántica del lenguaje, como veremos adelante.

metafísica ha sido, siguiendo a J. Conill, la búsqueda de un fundamento (*Grund*) frente al abismo (*Ab-grund*), un sentido frente al absurdo.¹⁶

Una cuestión importante es que a lo largo de la historia del pensamiento occidental se han presentado diversos modos de entender la unidad, el fundamento y el sentido, lo que ha dado lugar a una pluralidad de concepciones o interpretaciones metafísicas, aunque todas ellas convergen en su pretensión sustantiva. Como señalábamos, esa pretensión es la indagación del fundamento, de los presupuestos más universales, necesarios, últimos, comunes e incondicionados que garanticen la existencia de lo real, su conocimiento cierto y la orientación de la acción.

Esto nos hace ver que no hay una sola metafísica sino varias metafísicas, diferentes entre sí no sólo por los procedimientos formales para acceder al fundamento último (en lo cual se salvarían aún ciertas similitudes), sino respecto de lo que se considera en sí como fundamento último de la realidad. Ahora bien, la concepción de algo como fundamento dependerá a su vez de la concepción de la realidad que está presupuesta. De allí que habrá tantas metafísicas cuantas concepciones del fundamento se formulen, y a su vez, habrá tantas concepciones del fundamento cuantas concepciones de la realidad -ontológicas- se presenten.

1.3. Tres paradigmas metafísicos

Heidegger ha identificado la historia de la filosofía con la historia de la metafísica, en la medida en que ésta se ha comprendido a sí misma a lo largo del tiempo como el intento por alcanzar ese saber originario, universal, necesario y con carácter de ultimidad; ha planteado la pregunta fundamental y fundacional. Sin detenernos por el momento en este autor, cierto es que la filosofía ha asumido desde su nacimiento la tarea inherente de encontrar los fundamentos de la realidad, de nuestra comprensión de ella y de nuestro actuar sobre ella, en ello reside su superioridad y anterioridad en el orden de los saberes.¹⁷ Aristóteles definió la filosofía primera como ese saber que indaga sobre las causas y los

¹⁶ Cfr., CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 17.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Met.* I 2 982b 5. (Trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 2000, p. 65).

primeros principios más universales y por tanto anteriores o presupuestos a todo saber ulterior. Ahora bien, en la historia de la filosofía occidental las respuestas sobre el lugar en el que se encuentran tales principios y causas han sido entendidas de diversas maneras. Hemos observado distintas respuestas acerca de cuál es ese fundamento, ese punto arquimédico sobre el que es posible sostener todo el universo. Podemos decir, pues, que tampoco hay una sola filosofía primera. Las diversas respuestas dadas a lo largo de la historia de la filosofía han dado origen a varios paradigmas metafísicos, los cuales podemos resumir en los tres siguientes:

En primer lugar tenemos el paradigma ontológico, representado por el mismo Aristóteles, en el que se pone como fundamento la inteligibilidad canónica del ente en cuanto ente. Para Aristóteles la filosofía primera versa sobre principios y causas de las cosas, «lo que es en tanto que algo es y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen». ¹⁸ En este paradigma ontológico la metafísica es entendida como ciencia de lo real. ¹⁹

El segundo paradigma es el de la conciencia, inaugurado por el *ego cogito*, en tanto *fundamentum certum et inconcusum* de Descartes, sobre el cual es posible apoyar todo el edificio del conocimiento. La autoridad de Aristóteles, en materia de filosofía primera y fundamentación última, no se cuestionó hasta que apareció publicado *El Discurso del método* de Descartes, con quien la filosofía primera cobró una nueva connotación: el punto de partida para todo posible saber son las ideas claras y distintas, que por supuesto, se encuentran en el *ego cogito*. ²⁰ Kant es quien da la puntilla a este paradigma al darle un carácter trascendental, en tanto búsqueda de las condiciones de posibilidad de todo saber y de toda acción, y al mismo tiempo al precisar sus límites y alcances. El fundamento último e incondicionado estará en la unidad de la conciencia, como evidencia fundante y como primer principio de toda verdad ulterior. ²¹

¹⁸ *Met*, IV 2 1003a 20ss (149ss).

¹⁹ Dicho sea de paso, en Aristóteles y la tradición escolástica metafísica y ontología se identifican. Con la salvedad de que en la tradición escolástica la metafísica no se agota en el ente finito y creado, sino que trasciende más allá de éste y llega al primer principio, como su fundamento, *—in strictu sensu—* infinito e incondicionado: *—.et hoc omnes intelligunt Deum*"; *—.quam omnes Deum nominant*"; *—.et hoc dicimus Deum*". (*S.Th. q.II a.3*)

²⁰ DESCARTES, R., *Discurso del método*, IV, en Webbiblioteca del pensamiento, <http://www.webbiblioteca.com.ar/occidental/delmetodo.pdf>; Argentina, 20-05-2010.

²¹ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A XX; A XXI, B XIV (Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1997).

Después de un tiempo en que predominó el positivismo y el materialismo, perspectivas hostiles hacia la metafísica, a principios del siglo XX la exigencia de una fundamentación de carácter trascendental aparece con E. Husserl, pero éste no se aparta del paradigma inaugurado anteriormente por Descartes. La pregunta metafísica de la antigüedad sobre si algo es (*¿an sit ens?*), presupone para los modernos una pregunta previa; la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento cierto. De ésta pregunta dependía la de los antiguos: antes de problematizar para justificar la existencia de algo como algo, estamos obligados justificar la validez de la facultad que nos permite tal problematización y justificación. Así se pasó del paradigma ontológico al paradigma epistemológico, al paradigma de la conciencia, el cual fue elevado a la categoría de criterio de verdad. El fundamento y primer principio de la ontología metafísica -la inteligibilidad de lo que es, en tanto que es- se desplazó a las formas puras del entendimiento, a la conciencia trascendental, resultando así una metafísica del conocimiento.

Ahora bien, algunas corrientes y escuelas filosóficas que se presentaron desde el último tercio del siglo XIX venían afirmando que el pensamiento no contiene cosas sino ideas, las cuales son de naturaleza lingüística y, en consecuencia, las palabras y los pensamientos serán reducidos a signos lingüísticos. Para el siglo XX la filosofía da un vuelco en su preocupación por la fundamentación, y pasa del problema epistemológico al problema lingüístico. Se trata ahora de justificar no la facultad de conocimiento cierto, sino la facultad que hace posible el lenguaje, pero no cualquier lenguaje sino el lenguaje cierto y válido, el lenguaje significativo, con sentido. Esto vuelco de la filosofía se puede simplificar en la pregunta: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible que nuestras palabras nos conecten con el mundo? Dicho de otro modo, no preguntamos por las condiciones de posibilidad tanto de lo que es ni tampoco de nuestro conocer, sino por las condiciones que hacen posible el lenguaje «con sentido», es decir, aquel que nos comunica con el mundo y que aceptamos como válido entre individuos racionales y hablantes.

Este planteamiento nos coloca frente al problema de la lingüisticidad de la realidad: «El ser que puede ser pensado es el lenguaje»²²; Así las cosas, el problema del lenguaje no escapa a la pregunta por la trascendentalidad, entendida ésta como la búsqueda de dichas condiciones de posibilidad, o la búsqueda de lo incondicionado, que sea a su vez condición para lo demás. Lo que ha sido denominado *linguistic turn* o *giro lingüístico* si bien se muestra con claros tintes antimetafísicos o postmetafísicos, por su radical desafío a las pretensiones universalistas y totalizantes de las metafísicas tanto de la realidad como de la conciencia, mantiene compromisos de justificación trascendental y apriorística, al menos en las tentativas por responder aquella pregunta. Entre esas tentativas encontramos la versión de K.-O. Apel, la cual permite entender ahora la filosofía del lenguaje –y no la del conocimiento o la del ser- como filosofía primera, tal como lo apuntaremos más delante.²³

Los tres paradigmas metafísicos quedan reducidos a alguno de los tres ámbitos de lo real ya problematizados en las tres aporías de Gorgias (que algo exista; que algo pueda ser conocido, que algo pueda ser comunicado).²⁴

De lo anterior podemos obtener una primera tesis: hay varias concepciones de la metafísica, -como búsqueda de los principios universales de lo existente, como criterio de validez de nuestro conocimiento de lo existente y como principio unificador y orientador de la praxis-. Pero cada concepción de la metafísica presupone su propia ontología, su teoría de la realidad o cosmovisión y de hecho, parte de ella misma para afirmar tales principios y sostener los procedimientos formales de acceso a los mismos. Históricamente, esas concepciones metafísicas pueden resumirse en los tres paradigmas antes mencionados, el paradigma ontológico, el paradigma de la conciencia y el paradigma lingüístico. Los tres paradigmas suponen ontologías que tienen en común, independientemente en dónde se funden, el orden y la inteligibilidad.

²² —El lenguaje es la casa del ser. En la morada que ofrece el lenguaje habita el hombre". HEIDEGGER, M., «Carta sobre el Humanismo», en HEIDEGGER, M./ SARTRE, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pp. 65-121

²³ APEL, K.-O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, (trad. Guillermo Lapiedra), Editorial Síntesis, Madrid, 2002.

²⁴ —Así, en su tratado *Acerca del no ser o acerca de la naturaleza*, [Gorgias] dispone en orden tres cosas capitales: una y primera, que nada existe; segunda, que aunque exista, es incomprensible para el hombre, y tercera, que aunque sea comprensible, ciertamente es incomunicable e inexplicable al vecino". (SEXT., *adv. Math*, VII 65 y ss.)

1.4. ¿Cuál es la metafísica que se ha agotado, según Habermas?

Antes de pasar a exponer el concepto de *«pensamiento posmetafísico»* conviene confrontar las características y los rasgos que definen su antítesis, el pensamiento metafísico. A continuación veremos lo que Habermas articula bajo el epígrafe de *«pensamiento metafísico»*.

Mientras que J. Conill ve con «buenos ojos»,²⁵ Habermas ve con sospecha, que entre las cenizas y los escombros de la destrucción de la historia de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger, hay en el pensamiento contemporáneo tentativas pluriformes de renovación de la metafísica.²⁶ Indistintamente Habermas entiende por *«metafísica»* aquella tradición de idealismo filosófico, que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo, de san Agustín y santo Tomás, de Nicolás de Cusa y Pico de Mirándola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel. A pesar de la pluralidad y diversidad de los planteamientos filosóficos de estos autores existen algunos motivos filosóficos comunes significativos que permiten unificarlos bajo este rótulo.

a) En primer lugar, la metafísica es el pensamiento identitario por excelencia. La filosofía antigua hereda del mito la mirada al todo; se distingue del mito por el nivel conceptual en que refiere todo al Uno. Lo uno y lo múltiple, concebidos abstractamente como relación de identidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica y ontológica: el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y origen. De él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen. Y, derivado de este origen unitario, se reproduce como una diversidad ordenada. La metafísica disuelve la pluralidad y el devenir de lo real en la unidad e inmutabilidad.²⁷

²⁵ CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, pp. 11-27; pp. 339-342.

²⁶ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 39. [ed. orig. (1988j) *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main]

²⁷ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 40.

b) En segundo lugar, toda metafísica es idealismo. En la filosofía presocrática comienza darse la división entre los ámbitos de la realidad: el de las apariencias, que tiene su correlato en la experiencia y los sentidos que la captan, y el de la verdadera realidad, captada por la razón. Pero es definitiva la aseveración de Parménides (la cual se prolonga hasta Hegel), quien categóricamente establece una relación interna entre el pensamiento abstractivo y su producto, el Ser. Hay en la metafísica una ineludible equiparación entre ser y pensamiento y esto sirve de fundamento de las apariencias mudables y de la opinión.

c) En tercer lugar, el decantamiento de la filosofía primera como filosofía de la conciencia. No es sino una derivación de lo anterior; en un primer momento, el pensamiento nominalista devaluó las *formae rerum* que la escolástica había heredado del platonismo y las convierte en *signa rerum* que el sujeto cognoscente se limita a poner a las cosas, las convierte en nombres que el sujeto fija a los objetos. En un segundo momento, las cosas particulares que el nominalismo había dejado tras desustancializarlas el empirismo las disuelve en impresiones sensoriales, con las cuales el sujeto construye su representación de los objetos. Desde esta base comienza a tener preponderancia el sujeto y a firmarse el potencial de su conciencia y de su capacidad representativa.

Con el racionalismo, la conciencia del sujeto, en tanto autoconciencia, o bien cobra una posición fundamental como fuente espontánea de operaciones trascendentales, o, en su carácter de espíritu, queda elevada a Absoluto. Las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de tal modo que ahora, en su particular giro reflexivo, todo queda referido al Uno de esa subjetividad generante (la *natura naturans* de Spinoza). En cualquier sentido, si se entiende la razón en términos *fundamentalistas*: como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto (Kant), si se le concibe en términos *dialécticos*: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da lugar a sí mismo en ese proceso en que consiste su despliegue (Hegel), en ambas variantes la razón sale confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora.²⁸

²⁸ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 42.

d) En cuarto lugar, la metafísica encierra un concepto fuerte de teoría. La filosofía heredera del mito recomienda como camino de salvación específico la vida dedicada a la contemplación –el *bios theoretikós*.²⁹ Ese camino ocupa la cúspide de las formas de vida antiguas, por encima de la vida activa del estadista, del pedagogo o del médico. La teoría misma queda afectada por esta inserción en una forma ejemplar de vida. Abre a los pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que el camino al conocimiento teorético queda cerrado a los muchos. La teoría exige desprenderse de la actitud natural frente al mundo y promete el contacto con lo extra-cotidiano.

Si bien en la edad moderna la *theoria* pierde su carácter sacro, lo que se mantiene es la interpretación idealista del distanciamiento respecto al plexo de experiencias e intereses cotidianos; esto se refleja en la actitud metódica, que tiene por objetivo proteger al científico de todos los prejuicios locales y salvaguardar la neutralidad y objetividad de la investigación. En la metafísica, entonces, es evidente el primado que tiene la teoría sobre la praxis.

Con lo anterior se cierra el círculo de un pensamiento “identitario” que se incluye a sí mismo en la totalidad que aprehende y que, por tanto, trata de satisfacer a la exigencia de fundamentar a partir de sí mismo todas las premisas. La autarquía del modo de vida teórico se sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamente absolutamente a sí misma.³⁰ Pero este pensamiento comenzó a ser socavado desde diversos frentes, algunos de los cuales hemos expuesto brevemente en la primera parte. Lo fundamental para Habermas será superar la crisis, lo cual sólo podrá lograrse si se parte de los mismos criterios de orientación. La Modernidad, si quiere superar las aporías de la metafísica y de los planteamientos antimetafísicos más recientes, “tiene que extraer su normatividad de sí misma..., no tiene otra salida que echar mano de sí misma”.³¹

²⁹ ARISTÓTELES, *Met.* I, 2, 982b 10-25 (pp. 64-65).

³⁰ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 43.

³¹ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 19.

1.5. Los desafíos de la crítica a la razón y a la metafísica: la ontología hermenéutica y la primera Teoría crítica

No siempre se aplica la convertibilidad de la siguiente fórmula —“toda metafísica supone una ontología = toda ontología es metafísica”. No toda ontología es metafísica, en tanto que no toda concepción de la realidad se toma el trabajo de justificarse, de hacer ese proceso trascendental para llegar a la condición última e incondicionada. Hay ontologías cuya naturaleza, sentido de argumentación, razones y objetivos, desautorizan cualquier posibilidad de realizar tal análisis; hay ontologías que por definición son contrarias a la metafísica, en cuanto que todo posible acceso a ese ámbito de lo incondicionado está cancelado o simplemente tal ámbito es considerado como carente de sentido.

Es posible observar en el pensamiento moderno y contemporáneo ontologías no metafísicas —abiertamente antimetafísicas o posmetafísicas-, por ejemplo, la ontología materialista, para la cual no hay más ser que la materia y las leyes que rigen a ésta. También la positivista, que reduce la realidad a hechos. Estas ontologías no se dan a la tarea de justificar tal reducción porque recaerían en metafísicas, lo cual es inadmisible y autocontradicitorio dentro de su propio *corpus*. Lo mismo podemos decir de la ontología de ese mismo corte que subyace a la filosofía analítica del lenguaje —representada por el Círculo de Viena-, para quien los enunciados o proposiciones con sentido y validez son aquellos que guardan correspondencia con hechos empíricos, para los cuales podemos ingeniar un método de comprobación —de “verificación”— y así confirmar que poseen significación. Como únicamente los enunciados científicos pueden pasar con éxito esta prueba, todos aquellos que no pertenezcan al dominio de las ciencias, como las proposiciones de la metafísica que no son empíricamente constatables, carecen de significado y serán descartadas como pseudoproposiciones. En cuanto a los enunciados lógicos y matemáticos no verificables, no plantean problema: son fórmulas analíticas, tautologías, cuya verdad —o, mejor dicho, validez o, acaso, aplicabilidad— depende únicamente de su estructura formal. Además, la matemática se reduce a la lógica, de modo que el conocimiento consiste en enunciados empíricamente verificables, formulados en un lenguaje cuyas reglas sintácticas son fórmulas lógicas, obtenibles por medio de reglas de

inferencia. Para esta posición filosófica la metafísica es pseudociencia y es algo que debe ser superado.³²

La fenomenología postidealista de Husserl y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger hacen notar el carácter fragmentario y parcial de la ciencia natural, ya que éste es un saber parcelario, que pierde la visión de conjunto; esto provoca que se pierdan las relaciones entre los distintos campos del saber, lo cual puede conducir a un relativismo, pues cada disciplina construye sus propios códigos de validez. Husserl considera la necesidad de una ciencia estricta, que sirva de subsuelo para todo posible saber; esta ciencia es la fenomenología, entendida como filosofía primera, la cual puede llevar a cabo esa tarea de fundamentación del más auténtico y originario trasfondo trascendental para las ciencias particulares. El lema de la fenomenología de Husserl, —*ria las cosas mismas*” (“*Zurück zu den Sachen selbst!*”), alude a dicho trasfondo, que es el asunto mismo del pensar, a la cosa que debe ser reconquistada mediante la eliminación de los múltiples estratos de sentido, de los cuales le han recubierto las teorías científicas.

Ahora bien, la cosa puede ser expresada mediante formas lógico-sintácticas del lenguaje científico, pero en su ipseidad autárquica es independiente de dicho lenguaje. La cosa misma es atemática, prelógica; lo que se predique de ella será una operación lógica *a posteriori*. La fenomenología quiere despojar a las cosas de su ropaje lógico conceptual para presentarlas, lógicamente desnudas (*Sachen selbst*), a la mirada —*pur*” del filósofo. Husserl pone al descubierto en este problema que toda teoría científica, incluida cualquier teoría del lenguaje científico, es una interpretación y, por tanto, se encuentra viciada, prejuiciada. Por ello considera la necesidad de aplicar la *epokhē*.

Por otra parte, la fenomenología aporta la noción de *mundo*, como el *a-priori* precategorial de toda inteligibilidad, como —*horizonte de sentido*” previo, como condición de posibilidad de toda experiencia. El *mundo* constituye el —*horizonte de sentido*” de los diferentes y novedosos modos de darse de los objetos a la conciencia. Y de aquí se va

³² Cfr., CARNAP, R., «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en AYER, A. J., *El positivismo lógico*, FCE, Madrid, 1993. —4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)”. (Antes la proposición 2.04.): WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, (Trad. E. Tierno Galván), Alianza, Madrid, 1973; Cfr., RIVAS, R., «Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica», en *Avatares*, 2005, Vol. VIII, núm. 24, pp. 9-26.

apoyar la crítica heideggeriana a la metafísica y a la ciencia, para quien ambas representan dos rostros de una misma realidad, a saber: el encubrimiento y subsecuente olvido del ser.

Con antelación a cualquier actividad cognoscitiva o predicativa, los objetos se encuentran a nuestra disposición en calidad de objetos válidos para nosotros, antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectado por ellos es previo a su captación conceptual; afección que no tiene lugar de modo aislado, sino como acto surgido en un contexto y bajo un interés determinado.³³ El mundo como horizonte es realidad pre-donada de modo apriorista, que condiciona la realización del existir. Cualquier proyecto de existir se inscribe en el mundo, —*en-el-mundo*”, en cuanto horizonte de posibilidades.³⁴ Es sabido que Heidegger afirma que el —*en-el-mundo*”, es estructura del existir del *Dasein*,³⁵ éste presupone al mundo como horizonte de su autocomprensión e interpretación. El mundo es condición de posibilidad de la comprensión del *Dasein*. De aquí que no sólo el —*en el mundo*” es parte de la estructura ontológica del —*Dasein*”, sino que configura el modo propio de ser del —*Dasein*” y es el *a priori* para toda posible comprensión e interpretación.³⁶

Desde luego que tanto en la fenomenología como en la hermenéutica puede fácilmente inferirse una concepción ontológica, una concepción de la realidad, pero en el nivel de la facticidad, de la vivencia y de la experiencia vital en el mundo, allí es donde se hace presente la cosa misma, donde es posible una comprensión del sentido del ser. El

³³ GÓMEZ HERAS, J., «Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husseriana», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1987, núm.14, pp. 5-36.

³⁴ GÓMEZ HERAS, J., «Vía hermenéutica de la filosofía...», pp. 15.

³⁵ «Es forzoso que estas determinaciones del ser del —*seahí*” se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del —*seahí*” que llamamos el —*ser en el mundo*”. El justo punto de partida de la analítica del —*er ahí*” está en la interpretación de esta estructura”. M. HEIDEGGER, *SZ* §12 (p. 65).

³⁶ Cfr., GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, vol. I, Sigueme, Salamanca, 1999, pp. 12. Heidegger lo pone en estos términos: «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar [...]. El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existenciaria [sic] estructura del —*previo*” peculiar al —*serahí*” mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vittiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original [...]. El —*círculo*” del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existenciaria del —*seahí*”, en el comprender interpretativo. El ente al que en cuanto —*en el mundo*” le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular. Mas advirtiendo que el —*círculo*” es inherente ontológicamente a una forma de ser del —*seante los ojos*” (el ser ideal), habrá que evitar en general el caracterizar ontológicamente con este fenómeno nada que se parezca al —*serahí*”». *SZ* § 32 (pp. 171-172).

ámbito de la vida, de la facticidad, puede ser considerado como la ciencia originaria sobre la que reposa la actividad de todo posible saber y de toda posible acción; esta ciencia originaria precede y es el suelo nutriente de cualquier otra ciencia. Esta concepción de la realidad puede definirse como ontología de la contingencia u ontología de la finitud, como se podrá ver más adelante.

Sin embargo, como parte de las objeciones al científicismo de corte positivista encontramos también tanto en la fenomenología como en la hermenéutica ciertas pretensiones que pueden ser sospechosas de metafísica, porque hay una cierta tarea de búsqueda arqueológica (o deconstrutiva), como pregunta que interroga por los orígenes y por el principio originario del sentido. En la indagación de qué sea esa ciencia estricta, esa ciencia originaria, hay un procedimiento que si bien pasa de ser análisis trascendental a exégesis y hermenéutica, a final de cuentas se busca llegar a ese subsuelo irrebasable que sirve de condición de posibilidad de la comprensión y de la acción, lo que podría tener forma de fundamentación.

Es conveniente decir que esta *«ciencia»* originaria, paradójicamente sería una ciencia *«preconceptual»*, *«precategorial»* o hasta *«precientífica»*, lo que nos obliga a precisar que tal ciencia no debe entenderse en el sentido moderno, sino como *«saber originario»* y en ello radica su carácter fundante. Este saber originario tiene como objeto de estudio la experiencia originaria, ésta no puede ser otra sino la vida misma. Es en la vida donde se encuentran las fuentes originarias de sentido. Por esto, para la fenomenología y la hermenéutica existe la necesidad de regresar a la experiencia y la fuente originarias de sentido. A ello queda reducida la filosofía; debe moverse en el ámbito de la vida misma en su facticidad más propia, porque ésta constituye el horizonte último y primero de inteligibilidad.³⁷

En este punto es para la hermenéutica donde se disuelve cualquier sospecha de metafísica, ya que el recurso a las fuentes originarias de sentido no puede trascender más allá de la vida fáctica y no puede pretender alcanzar el nivel trascendental e incondicionado. La vida fáctica funda toda comprensión, discurso y acción, pero ella no se

³⁷ Cfr., RIVAS, R., «Replanteamiento crítico de la ciencia...», pp. 17-18.

funda en nada, se justifica a sí misma. La vida tiene dos características, a saber: la autosuficiencia es la primera de ellas, en tanto que es un conjunto de tendencias, un movimiento sin sustrato, autotélico –un movimiento cuya finalidad es él mismo–; la vida no puede comprenderse sino sólo desde ella misma. La segunda característica es significatividad autorreferente, en cuanto que toma de ella misma también los presupuestos para cualquier teoría sobre la vida³⁸. Hace referencia a la situación del hombre que se encuentra a sí mismo en un mundo, es decir, una realidad dada que funciona a modo de precomprensión de su actividad teórica y práctica, en donde a él le es donado su sentido. La vida —el mundo, el horizonte de sentido— expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta, aunque no tematizada, que sin embargo, condiciona y determina la verdad y el sentido de cada cosa enmarcada en ella.³⁹

Podemos decir que la vida es fundamento sin fundamento, no alcanza a tener el carácter de ultimidad que busca la metafísica, ya que éste sería el ámbito de lo absoluto, incondicionado, universal, necesario, trascendente -atributos de la divinidad-, pero esto queda fuera o más allá de la vida misma.⁴⁰ El reducto de la de-strucción o deconstrucción no es el *Grund*, sino el *Ab-grund*, mientras que las posibilidades de alcanzar el primero quedaron relegadas al *Unter-grund*. Así la ontología fenomenológica –que Heidegger identificará con la hermenéutica- se sacude cualquier resabio metafísico y pasa de la trascendentalidad a la deconstrucción y desocultamiento del sentido.⁴¹

³⁸ Cfr., GÓMEZ HERAS, J., «Vía hermenéutica de la filosofía... », p. 19.

³⁹ De allí el apelativo onto-teología para la metafísica de cuño platónico cristiano. Cfr., HEIDEGGER, M., «La determinación del nihilismo según la historia del ser», en *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 283, 284 y 285.

⁴⁰ En otro trabajo analicé el pensamiento de Nietzsche, en quien podemos encontrar similitudes con lo expuesto acerca de la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana. A partir del análisis de su concepto de cultura revisé cómo para Nietzsche no hay más sentido que el azar, el caos, la contradicción y el sinsentido que experimentamos en la vida. No hay más realidad que la vida, una vida que arrastra ciegamente a querer vivir, una vida que es voluntad de vivir. Pero como esta voluntad es fuerza ciega sin intencionalidad alguna, provoca horror en los animales humanos. De allí que, como mecanismo zoológico derivado de su instinto de supervivencia, el ser humano haya desarrollado su capacidad creativa para superar el miedo, y haya creado múltiples metáforas, entre las cuales se encuentra la razón y el orden moral y metafísico del mundo y de la vida misma, anulando arbitrariamente todas las posibilidades de ésta. De allí que la postura antimetafísica nietzscheana, que dicho sea de paso, supone una ontología, esté más comprometida con la destrucción de los ídolos e íconos que la razón y la metafísica han erigido para encubrir la trágica realidad, que con buscar un fundamento último, y es que en este trabajo de demolición Nietzsche mostrará precisamente la ausencia de todo fundamento: el lugar vacío que Dios dejó con su muerte y que nada puede ocupar. Cfr., RIVAS, R.,

La crítica heideggeriana a la historia de la metafísica –y de la ciencia moderna- por su responsabilidad ante el olvido del ser, cuyas consecuencias se estaban ya padeciendo a principios del siglo XX, viene a representar el anuncio del fin de la metafísica, homologándolo al *dictum* de la muerte de Dios. En ese sentido, esta crítica, alimentada por la fenomenología de Husserl, el historicismo diltheyano y también por el pensamiento nietzscheano, dio pie para hablar de crisis de la metafísica, no porque estuviera tambaleando este pensamiento sino por la inaptitud para conducir al hombre a nuevos estadios de autoafirmación. Finalmente, las catástrofes del siglo XX confirmaron tal crisis y agotamiento de la metafísica.

Desde el plano mismo de la reflexión filosófica, Habermas y Apel sospechan que dos de los proyectos filosóficos más importantes de la filosofía continental del siglo XX constituyen más un obstáculo que una solución a la crisis moral e intelectual de nuestro tiempo, pues ambos, siendo críticos de la situación actual tanto en el ámbito del pensamiento como en el de la historia, han negado la posibilidad de que el proyecto ilustrado y universalista pueda efectivamente realizarse, y desembocan en una crítica total y autorreferencial a la razón y al proyecto moderno. Nos referimos a la Hermenéutica, por un lado, y la Teoría Crítica de la sociedad, por el otro.

La amenaza hermenéutica, en primero lugar, ha sido caracterizada por estos pensadores re-ilustrados como propia de un complejo dispositivo de tendencias en el que participan no sólo Heidegger y Gadamer, sino también el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, que de algún modo sirve como estímulo teórico a las varias formas de pensamiento —postmoderno”, por ejemplo en G. Vattimo o en el mismo Lyotard. La conceptualización de las relaciones entre estos rostros del pensamiento actual y el intento de desmoronar su común crítica total a la razón ha sido tema de múltiples trabajos por parte de los nuevos Habermas y Apel.⁴¹ En términos generales, su análisis sobre los

«Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche», en *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, 2008, Vol. XIII, núm. 29, pp. 101-114.

⁴¹ Cfr., HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989 (ed. orig. 1986) y APEL, K.-O., «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 1989, núm. 29, pp. 63-95 (ed. orig. 1987).

desafíos a la racionalidad crítica representados por estas dos tradiciones filosóficas se reduce a lo que esbozaré a continuación.

En su crítica a la tradición metafísica de la modernidad, llamada metafísica de la identidad, Heidegger denunció, como mencionamos anteriormente, el olvido del ser característico de toda la tradición occidental. Ese propósito heideggeriano tuvo muchos méritos, claramente reconocidos por Habermas y Apel, como por ejemplo el poner en tela de juicio el objetivismo tanto de la metafísica tradicional como del científicismo positivista que también amenaza nuestro tiempo. Como señalamos en apartados anteriores, *Ser y Tiempo* pone en claro que el ente es accesible y significativo para nosotros en la medida en que es aprehendido desde el horizonte de una comprensión previa, una comprensión en virtud de la cual es abierto el sentido de los objetos, es decir, una determinada interpretación de su ser. Con ello, pone un límite, entre otras cosas, a la pretensión científica y tecnológica del conocimiento, señalando la facticidad del mundo de la vida como el origen y el suelo nutriente de nuestras imágenes del mundo. Sin embargo, Heidegger entendió que esta dimensión preconceptual de la comprensión del sentido coincide con un acontecer temporal en el que emergen plexos de sentido heterogéneos entre sí, un acontecer, además, indisponible, pues rebasa toda intervención de la conciencia y de la intencionalidad humana. De modo que, finalmente, negó la posibilidad de una razón universal, al mismo tiempo que convertía en fábula la aspiración ilustrada a la autonomía racional. En términos gadamerianos, tal aspiración está plagada de prejuicios que precondicionan el modo como comprendemos el mundo y el sentido de la historia.⁴² Lo anterior tiene consecuencias éticas y sociológicas nefastas, pues no puede conducir más que a un abandono de la responsabilidad del hombre, que ha de hacerse a sí mismo, en favor de una entrega al destino del ser.⁴³ El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* no hizo más que reforzar semejante crítica a la razón al suponer que no existe un marco genérico y universal del lenguaje, sino una incommensurable multitud de juegos de lenguaje y de formas de vida, cada uno de los cuales se halla entrelazado con interpretaciones específicas

⁴² Cfr., GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. I, Sigueme, Salamanca, 1999, pp. 331ss.

⁴³ Cfr., HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?*, (Trad. J.L. Molinero), Madrid, Narcea, 1978, p. 97.

de sentido y con prácticas y usos relativos a la multiplicidad de formas de vida.⁴⁴ La hermenéutica gadameriana se alimentó de la perspectiva de Heidegger, y derivó en una concepción de la historia en virtud de la cual sólo se puede hablar de comprensiones diferentes del mundo y nunca de un progreso uniforme.⁴⁵ El pensamiento francés de la diferencia (en el que ubicamos a Derrida, Foucault, Lyotard) finalmente, recoge las aportaciones de Heidegger y de Wittgenstein y las radicaliza, de tal modo que la promoción de la heterogeneidad se convierte en meta deseable para una época en la que —siguiendo a Nietzsche— «Dios ha muerto», desenmascarando a todo universalismo como expresión de una voluntad de poder y de un igualitarismo coactivo.⁴⁶

1.5.1. Respuesta al desafío hermenéutico

En ese marco, la respuesta de Habermas y Apel⁴⁷ al primer tipo de crítica total posee una radicalidad y contundencia equivalente a las del desafío. En primer lugar, para ambos filósofos, una crítica total a la razón es sencillamente imposible. Y ello porque, para hacerse valer a sí misma, dicha crítica se ve obligada a presentar razones convincentes universalmente, lo que lleva a caer en una autocontradicción performativa o a presuponer

⁴⁴ Cfr., LYOTARD, J.F., *La condición posmoderna*, caps. 3 y 10; Cfr., CONILL, J., «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?» en *Pensamiento*, 1992, vol. 48, núm. 189, pp. 3-31.

⁴⁵ Cfr., GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. I, pp. 361ss.

⁴⁶ SAEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 409ss.

⁴⁷ Aquí menciono a ambos autores, Habermas y Apel, ya que son deudores convencidos del pensamiento heideggeriano. Aunque en el diseño de su propio proyecto filosófico, ambos toman distancia y son motivados por el imperativo «*Mit Heidegger gegen Heidegger denken*» («pensar con Heidegger contra Heidegger»). Cfr., HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, p. 58 [ed. orig. (1953a) «*Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 de julio. Reimpreso modificado en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ed. ampliada, 1981h), pp. 67-75. También (1959c) —*Die große Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70 Geburtstag*», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26 de setiembre. Reimpreso en (1971h) *Philosophisch-politische Profile*, pp. 76-85, (1981h), pp. 72-81 y HABERMAS, J., *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 77-78 y pp. 98-99 [ed. orig. (1989i) «*Martin Heidegger-Werk und Weltanschauung*», en FARÍAS, V., *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main, pp. 11-37. Reeditado en (1991g) *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 49-83; APEL, K.-O., «*Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica*» y «*La radicalización de la —Hermenéutica*» en Heidegger y la pregunta por el —*crítrio del sentido*» del lenguaje», ambos artículos aparecen en APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, vol. I, Taurus, Madrid, pp. 217-264 y pp. 265-321 respectivamente. (Véase también GIL MARTÍN, F.J., «*Racionalidad tras la metafísica. Jürgen Habermas y la superación de la filosofía*» *Revista de Filosofía*, [online]. ene. 2004, vol.22, no.46 [citado 21 Junio 2010], pp. 35-72. Disponible en http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712004000100002&lng=es&nrm=iso.

un *Logos* universal incuestionable, que en la versión de ambos filósofos es un *Logos* discursivo o dialógico.

Esta simple descripción de la respuesta nos coloca sobre la base del concepto de universalidad racional al que Habermas y Apel se están refiriendo y que mantiene conexión con el concepto ilustrado de la universalidad de una *razón autónoma*, que es fuente de convicciones fundadas. Pero para ambos filósofos esta razón autónoma y universal tiene una faceta práctica y no meramente teórica: está vinculada al ejercicio de la inteligencia, a esa *praxis* en la que consiste el ser-racional. Toda concepción del mundo, toda comprensión de la verdad o de la moral, comportan, no sólo un cuerpo doctrinal determinado, sino, al mismo tiempo, una pretensión de validez universal. Esta última es un presupuesto pragmático y tácito de cualquier toma de posición explícita que se proponga como una propuesta seria, pues al pensar con seriedad, el hombre en cuestión está ofertando una comprensión (ontológica, epistemológica, moral...) para la cual reclama una adhesión incondicional y universal por parte de cualquier otro ser racional. Las concepciones explícitas de los hombres pueden cambiar o mostrarse inadecuadas, pero en cualquier caso han ido e irán unidas inexcusablemente a una aspiración a ser válidas incondicionalmente.

Este es, *grosso modo*, el comienzo sistemático e intuitivo del nuevo pensamiento ilustrado: existe un *Logos* universal y éste ha de coincidir con los compromisos racionales a los que estamos remitidos por el hecho de que, al ejercer nuestro ser-racional, tengamos por fuerza que mantener pretensiones de validez incondicional.

De lo que acabamos de comentar se derivan al menos dos consideraciones. En primer lugar, que el *Logos* universal que se pretende rehabilitar es dialógico: la racionalidad comunicativa, discursiva o dialógica. En efecto, el pretender validez es un acto pragmático que posee un carácter comunicativo: está orientado al otro y reclama de él su asentimiento. Si hay una racionalidad universal, ésta ha de coincidir, pues, con la del intercambio y coordinación interpersonal de pretensiones de validez.

En segundo lugar, se deduce que la crítica total a la razón es autocontradicatoria, pues predica la imposibilidad de una razón universal al mismo tiempo que pretende validez universal para sí, presuponiendo, en consecuencia, a tal racionalidad dialógica. Estas dos

consecuencias permiten precisar el sentido global del planteamiento habermasiano-apeliano: se trata de recuperar la ilustración amenazada, reconstruyendo los rasgos de una racionalidad inexorable. Pero a diferencia de los rasgos de la racionalidad monológica y autosuficiente, los rasgos de esta racionalidad son las reglas de juego del diálogo, en el que se encuentran y se articulan las pretensiones de validez. Más adelante retomaremos esta cuestión.

1.5.2. Respuesta a, y superación de, la primera ‘Teoría crítica’

En cuanto al segundo desafío a la crítica total a la razón que presenta la Teoría crítica de la primera escuela de Frankfurt, Habermas⁴⁸ particularmente criticará que Horkheimer y Adorno identifican la razón con la racionalidad con arreglo a fines o también llamada teleológica, estratégica o más conocida como instrumental; esto es, aquella racionalidad orientada por el espíritu de autoconservación, de tal modo que, según tal identificación, en cualquier uso de ella no es posible escapar de la racionalidad estratégica y en ese sentido no cabría hablar de (y esperar) una racionalidad emancipadora. Esto lo considera Habermas un análisis simplificador de la modernidad.

Esta identificación, sostiene Habermas, pasaría por alto los tres fenómenos constitutivos de la diferenciación de las esferas de valor que, en la perspectiva de Max Weber definen a la modernidad y que estarían orientadas no por un interés instrumental y sí por un interés emancipatorio, a saber: la ciencia moderna, las ideas morales y jurídicas universalistas y el arte autónomo, como cita a continuación Habermas: «A causa de las simplificaciones que este cuadro practica, la *Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al

⁴⁸ Aquí se desataca sólo la crítica de Habermas hacia la primera Escuela de Frankfurt y a la Teoría crítica de la sociedad, ya que únicamente él tiene como parte de sus objetivos filosóficos, revisar la metodología de esta teoría y sacarla de las aporías en que cayó después de la paradigmática *Dialéctica de la Ilustración*. En Apel no hay un tratamiento directo de las problemáticas abiertas por la teoría crítica, más bien es objeto de crítica la nueva versión que pretende fundamentar Habermas desde la pragmática universal: Cfr., «¿Se puede fundamentar normativamente la —teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmático trascendental para pensar con Habermas contra Habermas», en HONNETH, A., MCCARTY, TH., OFFE, C. (eds.), *Zwischenbetrachtungen. In Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1998, pp. 649-699; (vers. cast. en APEL, K.-O., *Apel versus Habermas*, (ed. Norberto Smilg), Comares, Granada, 2004, pp. 33-91; también en DUSSEL, E., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994, pp. 207-253).

contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos). Me refiero a la específica dinámica teorética que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, por encima de la generación de saber técnicamente utilizable; me refiero a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado también encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los Estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convenciones de la percepción cotidiana».⁴⁹

Habermas cuestiona la reducción de la modernidad a racionalidad autoconservadora por las implicaciones que tal reduccionismo tendría, particularmente en lo que se refiere a la renuncia de la propia razón a sostener sus pretensiones fundamentadoras de validez y también en cuanto al fracaso del objetivo autorreflexivo y crítico que persigue el proyecto de la Ilustración sobre sí misma que se proponía la *Dialéctica de la Ilustración*.⁵⁰ A juicio de Habermas, sólo con la consolidación de la modernidad y lo que ello implica (desvinculación del mito y la religión como esferas totalizadoras de sentido) pueden llegar a constituirse esferas de valor diferenciadas con un potencial emancipatorio intrínseco y cada una con su pretensión de validez. Y solamente a partir de esta diferenciación moderna puede surgir la crítica ideológica encargada de sacar a la luz los intereses de poder ocultos tras todo discurso social, porque, precisamente, lo que ya definía a la crítica ideológica marxiana era el desenmascaramiento de las relaciones de poder que están siempre subyacentes tras una aparente interpretación del mundo.⁵¹

Lo que ve Habermas es que la *Dialéctica de la ilustración*, cuando lleva a cabo una autocrítica de la razón está obligada a hacerlo desde algún horizonte crítico, el cual por otra parte se encuentra invalidado por la identificación de razón, poder y autoconservación.

⁴⁹ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 143.

⁵⁰ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 146.

⁵¹ Cfr., CARRETERO, A. «Jürgen Habermas y la Primera Teoría Crítica: Encuentros y Desencuentros», en *Cinta Moebio*, 2006, núm. 27, pp. 11-26 (especialmente p. 14).

Incluso aceptando que la Ilustración se torne mitología, como lo hacen Horkheimer y Adorno, cuando denunciamos esta perversión lo hacemos desde los propios medios de la Ilustración, o lo que es lo mismo, sin desligarnos de una idea implícita de racionalidad. «La razón en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica -éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Más ésta se ve en la precisión de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos paradójicos, porque en el instante en que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. Denuncia la conversión de la Ilustración en totalitaria con los propios medios de la Ilustración».⁵²

Habermas señala la autocontradicción en la que se incurre con la crítica total y autorreferencial a la razón. Pero tal autocontradicción, o quizás convenga llamar paradoja, se puede sostener en su radicalidad como en el irracionalismo radical de Nietzsche: «Como pueden ambos ilustradores [Horkheimer y Adorno], pues lo siguen siendo, menospreciar el contenido racional de la modernidad cultural, hasta el punto de sólo ver en ella una aleación de razón y dominio, de poder y validez? ¿No estarán dejándose inspirar también por Nietzsche en el aspecto de extraer los criterios de la crítica que hacen a la cultura, de una autonomización de la experiencia básica de la modernidad estética?». ⁵³ Para Habermas, la semejanza entre los planteamientos de Horkheimer y Adorno y los de Nietzsche se observan especialmente en su crítica a la racionalidad científica, como resultados históricos de la dominación de la naturaleza, y en el desvelamiento, que en forma de voluntad de poder, Nietzsche establece como fuente última sobre la que descansan las pretensiones de verdad y universalidad moral propias de la modernidad.

La paradójica situación en la que se encuentran los primeros frankfurtianos consistiría en que para desenmascarar a la propia razón debe pervivir al menos un criterio de racionalidad desde el cual poder rechazar la propia racionalidad. Ante esta aporía Adorno y Horkheimer, a decir de Habermas, mantienen abierta esta contradicción, pero siguen manteniéndose firmes respecto a la necesidad de una crítica ideológica, aún cuando renieguen del intento de fundamentación teórica de ésta.

⁵² HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 150.

⁵³ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 151.

Habermas considera que Horkheimer y Adorno han sido inspirados por la crítica a la *cosificación* que desarrolló G. Lukács, y que introduce en nomenclatura neomarxista los conceptos de *razón subjetiva* y *pensamiento identificante*.⁵⁴ Desde esta perspectiva, simplificando, el pensamiento identificante del sujeto cosifica la naturaleza para apropiársela y le da forma de mercancía generando así una relación primigenia entre sujeto y objeto en la que el sujeto orienta su relación con el objeto de manera instrumental para garantizar la autoconservación de la especie. De este modo opera, según Horkheimer y Adorno, la racionalidad instrumental.

La génesis de la cosificación pasa a ser ahora la racionalidad instrumental y queda explicada en clave antropológica a partir de la propia constitución de la especie que necesita reproducirse a través de la categoría de trabajo, tal como cita Habermas a continuación: «Adorno y Horkheimer dan una versión tan abstracta de las estructuras de la conciencia cosificada, que ésta puede hacerse extensiva no solamente a la forma teórica del pensamiento identificante, sino también al enfrentamiento del sujeto que actúa teleológicamente con la naturaleza externa. Este enfrentamiento queda bajo la idea de autoconservación del sujeto; el pensamiento sirve a la capacidad de control técnico sobre, y a la ilustrada adaptación a, una naturaleza externa objetivada en el círculo de funciones de la acción instrumental. Es, pues, razón instrumental lo que subyace a las estructuras de la conciencia cosificada. De esta forma Horkheimer y Adorno anclan el mecanismo causante de la cosificación de la conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo. Con ello anulan parcialmente el paso abstractivo que habían dado al principio, es decir, el pensamiento ya no queda desligado del plexo de la reproducción. La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto».⁵⁵

Lo que critica Habermas de la posición de sus predecesores es, por una parte, que la explicación de la cosificación por la génesis del pensamiento identificante abstrae de la dimensión social el problema, y lo convierte, a través de la idea de dominación de la naturaleza, en la historia de una patogénesis de la racionalidad. De esta forma, la

⁵⁴ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, p. 482.

⁵⁵ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 483.

problemática de la cosificación quedaría desligada del contexto histórico y social determinado por el sistema económico capitalista, para convertirse en un problema vinculado a la historia de la especie, es decir, pasaría a ser comprendido en clave de una filosofía de la historia universal, lo cual le parece excesivo a Habermas: «Horkheimer y Adorno no entienden el dominio sobre la naturaleza como metáfora; bajo la rúbrica —dominación” reducen a un común denominador el control sobre la naturaleza externa, el mando sobre los hombres y la represión de la naturaleza interna, de la propia naturaleza subjetiva». ⁵⁶ Y aunado a la inspiración de la obra de Lukács, se observa nuevamente el influjo nietzscheano en los autores de la *Dialéctica de la ilustración*.

Ahora bien, si la racionalidad se convierte siempre en *pensamiento identificante*, difícilmente podría seguir sosteniéndose una racionalidad crítica, lo que implicaría el reconocimiento de la renuncia a la teoría, al análisis científico. Desde la perspectiva de la *Dialéctica de la Ilustración*, cualquier trabajo científico especializado quedaría automáticamente desacreditado por su identificación como planteamiento instrumentalista y positivista. En esta situación, el papel de la filosofía quedaría relegado a un espacio intelectual en donde no debería de *contaminarse* del espíritu de la ciencia, cuando precisamente los supuestos teóricos de la Teoría Crítica de los años treinta, en la inspiración marxista original, consistían en la intrínseca relación entre filosofía y ciencia.⁵⁷

Por otra parte, en la crítica que hace Marx a Kant y Hegel, encontramos ya una tematización *positiva*, o quizá ambigua, de la racionalidad instrumental, según Habermas. Marx defiende que el sujeto de conocimiento ni es un *yo trascendental* ni un *espíritu absoluto*, sino, más bien, la concreta especie humana que reproduce su vida a través de los procesos de trabajo social. El trabajo es concebido como una mediación entre el hombre y la naturaleza con el fin de alcanzar un dominio de ésta. Por tanto, es una categoría antropológica, pero también una categoría *epistemológica*, ya que si el trabajo es la forma de relación fundamental del hombre con la naturaleza entonces se convierte en un auténtico esquema de obrar y comprender el mundo. Mediante esta definición de trabajo en clave *epistemológica*, Marx lleva a cabo una radical crítica tanto de la antropología como de la

⁵⁶ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 484.

⁵⁷ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 488.

teoría del conocimiento kantiana y hegeliana. La caracterización antropológica de la esencia humana ya no puede venir dada desde una filosofía de la conciencia en la que un yo trascendental estructure el mundo, ya que es el proceso de trabajo, al modificar la naturaleza externa, el que genera la autoconstitución de la naturaleza del sujeto.

Ahora bien, desde la perspectiva habermasiana, el materialismo marxiano entronizará la unilateral *acción instrumental*, aquella expresada a través del trabajo, como vértice angular de una nueva teoría del conocimiento de corte materialista. «En su propio proceso de producción es donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social. De la producción, es decir, de la actividad que Marx califica como trabajo y creación, continuos y materiales, provienen a la vez las formaciones concretas de la naturaleza, a las que el sujeto social se ve confrontado al igual que, por otra parte, las fuerzas productivas, que ponen al sujeto en condiciones de transformar por su parte la naturaleza frente a la que se encuentra, creando con ello su propia identidad. La identidad de la conciencia, que Kant comprendió como unidad de la conciencia trascendental, es una identidad producida por el trabajo. La conciencia no es una facultad inmediata de síntesis, una pura apercepción, sino un acto de la autoconciencia en sentido fichteano. Por esta razón un sujeto social, en sentido estricto, no llega a la autoconciencia más que cuando en su producción entiende el trabajo como acto de autoproducción de toda la especie humana y se sabe él mismo producido por el trabajo de toda la historia universal anterior».⁵⁸

Sin embargo, Marx representa una oportunidad perdida de radicalizar el proyecto epistemológico. Marx concibe la reflexión epistemológica desde el modelo de la producción. Desde este modelo, las ciencias naturales, cuyo saber se define por ser técnicamente utilizable, quedarían validadas por su instrumentalización al servicio de la producción. Para Habermas Marx radicaliza la emancipación desde la perspectiva de la acción instrumental. Desde esta perspectiva, mediante el desarrollo del saber técnico, propio de las ciencias de la naturaleza, se conseguiría la liberación de la sujeción del hombre a la naturaleza.⁵⁹ Habermas piensa que esta versión marxiana de la emancipación resulta unilateral. Desde su propia perspectiva la emancipación pasa también por el hecho

⁵⁸ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1990, p. 49. [ed. orig. (19680) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, (ed. ampliada, 1973h)]

⁵⁹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, p. 51.

de alcanzar una organización social cuyo objetivo se dirija hacia la superación de una comunicación distorsionada y que persiga una comunicación libre de dominio.

Por lo tanto, a manera de síntesis, el error de Marx fue identificar la emancipación con el dominio técnico de la naturaleza e incremento de la productividad, puesto que esta concepción, en última instancia, entiende la emancipación desde el paradigma reduccionista de la acción instrumental como único modelo de acción.⁶⁰ «Toda sociedad –sostiene Habermas- debe su emancipación del sometimiento exterior a la naturaleza a los procesos de trabajo, es decir, a la producción de saber técnicamente utilizable (incluida la transformación de las ciencias de la naturaleza en maquinaria); la emancipación de la coerción de la naturaleza interna se logra en la medida en que las instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación»⁶¹

Finalmente, para Habermas, el problema reside en que Adorno y Horkheimer, aún cuando hayan denunciado la “teoría tradicional” como el paradigma que legitima la instrumentalización, tal y como el positivismo y el pragmatismo lo ejemplifican, siguen sujetos a una concepción basada en la filosofía de la conciencia, el cual consiste en que hay un sujeto que representa los objetos y que conforma su identidad a través de esta confrontación. Este paradigma, a decir de Habermas, es un paradigma agotado, y es el que ha conducido justamente a la instrumentalización del hombre en la sociedad capitalista.

Pero para mantener vivos los objetivos que configuraban los esfuerzos de la primera Teoría Crítica, los cuales estaban enfocados en la afirmación de la libertad y en la reconciliación entre hombre y naturaleza, sólo cabe plantear, según Habermas, un nuevo modelo de racionalidad fundado sobre un entendimiento intersubjetivo entre individuos o grupos que establecen vínculos relacionales, en definitiva un paradigma de la comunicación, del acuerdo, de la argumentación y del entendimiento recíproco. «Y tal interpretación implica, por un lado, un cambio de paradigma en teoría de la acción: mudar de la acción teleológica a la acción comunicativa; y, por otro lado, un cambio de estrategia

⁶⁰ Cfr., McCARTHY, Th., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 76-77.

⁶¹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, p. 62. Esta es la base de la teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas, que recuperaremos más adelante.

en la tentativa de reconstruir el concepto moderno de racionalidad que la decentración de la comprensión del mundo hace posible. El fenómeno que hay que explicar no es ya no es ya el *conocimiento y sojuzgamiento* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del entendimiento posible, y ello, tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico. El foco de la investigación se desplaza entonces de la racionalidad *cognitivo-instrumental* a la racionalidad *comunicativa*. Para ésta, lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo».⁶²

A continuación vamos a esbozar los rasgos del pensamiento posmetafísico, que en la línea de Apel se ve como una reivindicación de la trascendentalidad desde un a priori pragmático, mientras que en la línea de Habermas, la propuesta se asienta también sobre una base pragmática pero que no tiene carácter trascendental sino cuasi-trascendental porque se arraiga en la facticidad del mundo de la vida. La propuesta de estos autores concluye en la definición del paradigma lingüístico del acuerdo, que se encuentra a la base de la ética del discurso, y que sería el resultado de la reformulación de la racionalidad moderna.

⁶² HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 499.

CAPÍTULO II

Reconstrucción del «pensamiento postmetafísico» en la perspectiva habermasiana

Comenzaremos este segundo capítulo con la explicación de lo que Habermas entenderá por la alternativa posmetafísica que él propone. Una alternativa que acepta las críticas a las que ha sido sometida tanto la metafísica como la racionalidad moderna. Sin embargo, tal alternativa no abjura de la racionalidad sino que busca reivindicarla, sin reproducir los mismos excesos y errores, y acotándola a los plexos de sentido en los que se encuentra ya siempre situada.

2.1. El pensamiento postmetafísico como continuación del proyecto moderno e ilustrado en el ámbito teórico y práctico

Habermas considera necesario culminar el tránsito de la historia y de la filosofía hacia un pensamiento postmetafísico, más de carácter práctico,¹ desde una nueva teoría de la racionalidad –como teoría de la acción comunicativa o como ética de la racionalidad dialógica-, en donde se tomen en cuenta: a) las exigencias procedimentales de la racionalidad, que cuestionan todo saber unitario totalizante y cualquier presunto privilegio cognitivo de la filosofía; b) las aportaciones de las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen hincapié en el carácter situado de la razón finita, así como de la hermenéutica de la

¹ Este privilegiar a la praxis sobre la teoría, parte del concepto marxiano que se enuncia en la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. (Cfr., HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 17). No obstante, la postura que asume Habermas es de interacción entre ambas dimensiones: «...el primado clásico de la teoría sobre la práctica no logra resistir la evidencia de unas interdependencias entre ambas, que se tornan cada día más patentes. La inserción de las operaciones teóricas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación». (HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 44).

sospecha que ha desenmascarado los condicionamientos e intereses en juego que inciden en tal situación; c) el cambio de paradigma lingüístico del «acuerdo» impuesto como necesario tras constatar las aporías y límites insuperables del paradigma de la conciencia; y d) el reconocimiento de la interdependencia entre teoría y *praxis*.²

Pero tal pensamiento posmetafísico, que explicaremos a continuación, pertenece aún a los marcos del espíritu de la Modernidad.³ Habermas sostiene que en la historia de la filosofía, que podemos llamar clásica, hubo cuatro movimientos filosóficos -platonismo, aristotelismo, racionalismo y empirismo- que mantuvieron vigencia durante varios siglos. En la actualidad han aparecido otros movimientos que han representado una superación de los anteriores; estos movimientos -representativos de los tiempos modernos-, son: el marxismo occidental, la fenomenología, la filosofía analítica y el estructuralismo. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX comenzó a aparecer el prefijo «post» primero para referirse a muchas transformaciones y rupturas con modelos y estructuras tradicionales, especialmente en las artes, pero estos modelos y estructuras que se quieren dejar atrás eran provenientes no de la Antigüedad sino del espíritu de la Modernidad. Esto significaba que los modelos del arte moderno estaban envejeciendo e iban siendo superados por los movimientos que empleaban dicho prefijo.

En los movimientos filosóficos contemporáneos se aplicó de pronto el prefijo «post»; así se oía hablar del postmarxismo, del postestructuralismo, de la filosofía postanalítica,⁴ lo cual significaba un tránsito, una superación de esos movimientos modernos que habían superado a su vez los movimientos clásicos. La cuestión es que para Habermas, con todo y la utilización de ese prefijo, estos movimientos forman parte del caudal de la Modernidad,⁵ en el sentido de encarnar una ruptura con la tradición, cualquiera que ésta sea, y su modernidad se observa en los motivos que les dan fuerza y dinamismo. Como ejemplo, aunque bien podría servir de tema para otro ensayo, Habermas considera como característica de la Modernidad la superación de la visión religiosa del mundo, en ese

² HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, pp. 40-59.

³ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, pp. 16 ss.

⁴ No hubo tal cosa como «postfenomenología», aunque la fenomenología fue superada -o radicalizada- por la hermenéutica.

⁵ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 15-23

sentido puede hablarse incluso de «postcristiandad»; ese nombre podría tomar el proceso de secularización vivido desde hace cinco siglos.⁶

2.2. El paradigma lingüístico del acuerdo como síntesis de los motivos de la Modernidad

Habermas caracteriza la Modernidad a partir de cuatro motivos que constituyen a su vez sus rasgos, a saber: a) pensamiento postmetafísico, b) giro lingüístico, c) carácter situado de la razón y, d) inversión del primado de la teoría por la *praxis* –o superación del logocentrismo-, mismos que orientan su tránsito. De ellos, los tres primeros pueden identificarse y asociarse mutuamente en muchos de los movimientos filosóficos actuales, los cuales de entrada se definen como postmetafísicos: razón situada y giro lingüístico como superación del antagonismo entre sujeto y objeto, superación de la oposición entre teoría y *praxis*, superación del logocentrismo y del racionalismo occidental; superación de la metafísica identitaria y metafísica de la presencia. A continuación haremos una breve descripción.

2.2.1. Pensamiento posmetafísico y racionalidad procedural

El pensamiento totalizante, dirigido al Uno y al Todo, queda puesto en cuestión por un nuevo tipo de racionalidad procedural que se impone desde el siglo XVII con el método experimental de las ciencias de la naturaleza y desde el siglo XVIII. Este tipo de racionalidad también va aponer en cuestión el *privilegio cognitivo* que se había autoatribuido la *filosofía*.

La filosofía permanecía fiel a sus orígenes metafísicos mientras podía partir de que la razón cognoscente se reencontrara a sí misma en un mundo racionalmente estructurado o pudiera suministrar ella misma a la naturaleza y a la historia una estructura racional, ya sea

⁶ Cfr., HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pp. 249ss.; Cfr., MARDONES, J. M., *El discurso religioso de la Modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos/UIA, Barcelona, 1998, pp. 21-29; ESTRADA, J. A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 145-169.

en forma de una fundamentación trascendental o por la vía de una penetración dialéctica del mundo. La racionalidad era pensada como racionalidad material, sustantiva, como una racionalidad que organizaba los contenidos del mundo o que era legible en tales contenidos. La razón metafísica era una razón del Todo y sus partes.

Sin embargo, con el desarrollo de las modernas ciencias experimentales, esta racionalidad se autonomizó y se concentró en la racionalidad de sus procedimientos, en el método del conocimiento científico para resolver los problemas empíricos o teóricos, independientemente de los contenidos materiales. La racionalidad se encogió, reduciéndose a racionalidad formal tan pronto, como la racionalidad de los contenidos se evaporaba y se convertía en validez de los resultados. La racionalidad procedural es un rasgo del pensamiento moderno que no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos.

La intromisión de factores históricos, sociológicos y psicológicos, la admisión del principio de incertidumbre en las teorías científicas, van definiendo uno de los rasgos más característicos del saber moderno: el falibilismo (como condición para el progreso en el conocimiento científico). Esto es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se autoatribuye. Todo sistema comprehensivo, cerrado y definitivo de enunciados, para pretender ser definitivo tendría que estar formulado en un lenguaje que no requiriese comentario y que no permitiese ya corrección alguna, ninguna innovación, ninguna interpretación que hubiese de tomar distancias respecto de él; tendría, por así decirlo, que detener su propia historia de influencias y efectos. Ese sería un saber categórico, apodíctico e indubitable, ese sería el saber perenne, el cual no es posible alcanzar. Ante esta inminente aurora del escepticismo cultural y de la irracionalidad, como lo declaró Heidegger,⁷ la filosofía tuvo que dejar indeterminado su *status*. Las determinaciones positivas se han tornado imposibles porque todo producto cognitivo sólo puede ya acreditarse por la racionalidad del camino por el que se ha obtenido, por los procedimientos, y en última instancia por los procedimientos que implica el discurso argumentativo. La racionalidad se

⁷ HEIDEGGER, M., «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en HEIDEGGER, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, pp. 61-81. [Trad. Cast. de A.-P. Sánchez Pascual : «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza , 1970 (primera edición: 1968), pp. 130-153].

«desmaterializó» y adoptó la vía *apofática* o negativa en el discurso filosófico de la Modernidad.

La filosofía moderna no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le sea exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le sea peculiar. No asume ningún privilegio cognitivo respecto de otros saberes. Habermas cree que sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, en el conjunto de la transdisciplinariedad, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí, a saber: su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico de sujetos hablantes.⁸ La filosofía se mueve en el círculo del mundo de la vida; recibe de este horizonte de saber cotidiano sus insumos, le precede siempre, y retrocede siempre que ella trata de apresarlo; sin embargo sólo la filosofía posee la fuerza subversiva de la reflexión, del análisis, clarificador, crítico, disector y anticipativo.

Este rasgo recomienda a la filosofía como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad y que a su vez sirve de base para la formulación de una teoría crítica de la sociedad y de la historia.

2.2.2. Pensamiento posmetafísico y carácter situado de la razón

En el siglo XIX, al fragmentarse el pensamiento hegeliano por las múltiples direcciones que tomaron sus seguidores, comienza difundirse de manera acelerada la crítica a la cosificación y funcionalización de las formas de interacción y formas de vida, así como a la autocomprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que incrusta todo en relaciones sujeto-objeto. Esta crítica favorecerá un cambio de paradigma, desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, y conllevará una replanteamiento de la razón omnicomprensiva y totalizadora para dar lugar a un nuevo concepto de razón situada.

⁸ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, pp. 48-49.

Un adecuado concepto de razón situada llegó a cuajar gracias a la lógica interna de otro tipo de crítica dirigido contra las variantes fundamentalistas del pensamiento ligado a la filosofía del sujeto y a los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental. En la segunda mitad del siglo XIX el historicismo y la filosofía de la vida confirieron al proceso de mediación que representa la tradición, a la experiencia estética, a la existencia corporal, social e histórica del individuo un significado similar al que antes habían tenido las categorías de la teoría del conocimiento. El lugar de la síntesis trascendental pasó a ocuparlo la productividad de la —ida”, una productividad concreta en apariencia pero carente de estructura.⁹

Bajo el título de *Dasein* la subjetividad generadora queda de manera definitiva arrancada del reino de lo inteligible y entregada, si no al acontecer de la historia, sí a las dimensiones que representan la historicidad y la individualidad.¹⁰ Esta historicización e individuación del sujeto trascendental impone un cambio en la arquitectónica de los conceptos básicos. El sujeto pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre muchos, pues el sujeto en tanto conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad de objetos susceptibles de experiencia, y a la vez, en tanto conciencia empírica, el sujeto aparecía en el mundo como una entidad entre muchas entidades.

Heidegger trata de entender a la subjetividad misma proyectora de mundo como ser-en-el-mundo. La conciencia trascendental, sin menoscabo de su originalidad fundadora de mundo, ha de quedar sometida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana. El lugar de la distinción trascendental entre *constituens* y *constitutum* lo ocupa ahora una distinción distinta: la diferencia ontológica entre proyección de mundo, que abre el horizonte para encuentros posibles en el mundo, y aquello con que fácticamente nos topamos o encontramos en el mundo.

En cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, se plantea el problema de cómo desde el punto de vista

⁹ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 52. Husserl hace una traducción del Yo trascendental como conciencia fáctica de cada fenomenólogo individual.

¹⁰ HEIDEGGER, M., *SZ* § 2, (p. 17).

de ellas puede quedar constituido un mundo intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo. Pero este problema de la intersubjetividad resulta insoluble bajo la premisa de que se parte, de un *Dasein* que sólo en la soledad puede con autenticidad proyectarse en lo concerniente a sus posibilidades. Esto conduce a un problema del ensimismamiento de la subjetividad del *Dasein*, que podrá pensar el ser como lenguaje, y en tanto pastor del ser, pero no logra sustraerse a las aporías de la filosofía de la conciencia.¹¹

Habermas reconocerá que es el mismo Heidegger quien descubre la vía para salir de este atolladero, sin embargo éste no logra salir librado por el carácter conservador e insolidario de su filosofía.¹² El cambio de ontologías se cumple en el *medium* del lenguaje como un acontecer situado más allá de la historia óntica. El problema de la intersubjetividad se convierte con ello en algo sin objeto. El último Heidegger eleva la potencia creadora de sentido que es el lenguaje al rango de absoluto. Pero de ello se sigue un ulterior problema. Pues, en este planteamiento de Heidegger, la fuerza que la apertura lingüística del mundo posee de prejuzgar lo intramundano devalúa todos los procesos de aprendizaje intramundanos. La precomprensión ontológica dominante en cada caso constituye para la práctica de los individuos socializados en el mundo un marco *fijo*. El encuentro con la intramundano se mueve, en términos *fatalistas*, por las vías de plexos de sentido de antemano regulados, de suerte que éstos no pueden verse a su vez afectados por las soluciones logradas de problemas, por el saber acumulado, por los cambios en la situación de las fuerzas productivas y por la evolución de las ideas morales. Con ello se torna inexplicable el juego dialéctico entre el desplazamiento de horizontes de sentido y aquello en que tales horizontes fácticamente han de acreditarse.

Todas esas tentativas de destrascendentalizar a la razón se ven aún atrapadas en las predecisiones conceptuales de la filosofía trascendental, a las que siguen apegadas. Estas falsas alternativas sólo desaparecen con el tránsito a un nuevo paradigma, el paradigma

¹¹ Cfr., HEIDEGGER, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. [Trad. Cast.: «Carta sobre el Humanismo», en HEIDEGGER, M./ SARTRE, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1949, pp.65-121].

¹² HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 53.

lingüístico del acuerdo intersubjetivo. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para su propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica. Ambos momentos son co-origenarios.¹³

Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelante. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entrelazan las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de posturas autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez, somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta a una continua *prueba de acreditación*. Entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desaparecido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno. Empero, sólo el giro lingüístico de la filosofía ha suministrado los medios conceptuales con que poder analizar la razón materializada en la acción comunicativa.

2.2.3. El *linguistic turn* en el pensamiento postmetafísico

El tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje ofrece no sólo ventajas metodológicas sino también de contenido. Gadamer hizo ver que la autoconciencia no puede considerarse en absoluto un fenómeno originario, pues la espontaneidad de la

¹³ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, pp. 155ss.

vida consciente se da en medio de un plexo de relaciones significativas estructuradas lingüísticamente. Ese plexo es el que denominamos, con Husserl, *Lebenswelt*: mundo de la vida¹⁴, y precede a la conciencia, más aún es la condición de posibilidad de toda comprensión llevada a cabo por la conciencia subjetiva y la comprensión que de sí misma pueda tener. Este plexo es un entramado socialmente constituido. De ahí que las aporías derivadas de los intentos de descentrar a la razón, provenientes de la fenomenología y agudizadas por la hermenéutica de la facticidad y la de-STRUCCIÓN (o deconstrucción) de la metafísica, sólo pueden desaparecer si se da un cambio de paradigma: más allá de la filosofía del sujeto, del paradigma de la conciencia, tenemos que abrir la puerta al paradigma lingüístico que trascienda el enclave de la subjetividad. Este paradigma no puede ser otro más que el de la contrastación intersubjetiva mediante el entendimiento recíproco; es el paradigma de la acción comunicativa o del acuerdo intersubjetivo:

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica, ambos momentos son originarios. Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta... por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entrelazan las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.¹⁵

Este paradigma constantemente se actualiza en toda práctica intramundana que se orienta por pretensiones de validez: a) como pretensión de verdad, para el contenido de nuestras proposiciones lingüísticas; b) como posibilidad de corrección para el contenido de dichas proposiciones cuando se busca realizarlas o llevarlas cabo mediante acciones; c) pretensiones de veracidad en la intención del discurso vertido en un acto comunicativo; d) y pretensiones de sentido o inteligibilidad- que somete los avances de sentido a una continua

¹⁴ Cfr., HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 51.

¹⁵ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 54.

prueba de acreditación y corrección y que constituyen las condiciones de la comunicación.¹⁶ El mundo de la vida es entendido en una doble vertiente, a saber: como recurso del que se nutre la acción comunicativa y como producto de esa misma acción.

A decir de Habermas, sólo el giro lingüístico de la filosofía, con todo y lo desafiante que es para la razón, ha ofrecido los insumos conceptuales con los cuales se puede plantear este nuevo paradigma del entendimiento, de la racionalidad comunicativa y dialógica, situada lingüísticamente. El vuelco que dio la filosofía hacia el lenguaje en el siglo XX comenzó distinguiendo las proposiciones con sentido de aquellas que no lo tienen, estableciendo como punto de referencia último y criterio la correspondencia a los hechos del mundo. Esto supuso la existencia de estructuras isomórficas entre pensamiento, lenguaje y mundo. Aunque el pensamiento y el lenguaje fueran entendidos como sistema, no obstante la realidad se imponía al sistema simbólico, de tal modo que un buen sistema simbólico, aquel que presente proposiciones con sentido, sería el que refleje correctamente la realidad. De acuerdo a esto, sólo las proposiciones protocolares de la ciencia podían merecer el honor de ser proposiciones con sentido.

Sin embargo, gracias a las rectificaciones de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, sin pasar por alto los aportes de la fenomenología y la hermenéutica de la facticidad, es puesto en entredicho tal isomorfismo. Según estas rectificaciones, no existe ninguna razón natural para que el lenguaje se constituya de una forma determinada: se constituye a través del uso. El uso del lenguaje no está determinado por el azar, sino por un conjunto de reglas o principios no naturales sino convencionales o pragmáticos de reconocimiento tácito.

Este ir y venir de ideas ha contribuido al afianzamiento del escepticismo, del relativismo, del perspectivismo. Al no haber principios universales ontológicos, epistemológicos, éticos ni lingüísticos, se presenta el reto para esta razón situada,

¹⁶ Para Habermas, la racionalidad comunicativa es un plexo de pretensiones de validez con cuatro clases de pretensiones, que son cooriginarias: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad. Cfr., HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 121ss. [ed. orig. (1973e) "Wahrheitstheorien" en Helmut Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullingen, pp. 211-66. Reimpreso en (1984j) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 127-83 Cfr., HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, pp. 351-386.

racionalidad comunicativa, de no renunciar a las pretensiones universalistas y de validez. Hoy en día, la versión reciente de escepticismo —restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos de lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer, que asimila todo estándar de racionalidad a usos y costumbres, a convenciones sólo válidas en el lugar en que se esté”.¹⁷ Para Habermas, esta posición puede conducir a la afirmación de *lo otro* de la razón.

Por tanto, para reivindicar a la racionalidad y al mismo tiempo superar el logocentrismo occidental,¹⁸ la filosofía posmetafísica debe volver la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, donde opera ya la racionalidad en la práctica cotidiana de la comunicación. En esta práctica hay pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de verdad subjetiva, que se entrelazan dentro de un horizonte mundial concreto y lingüísticamente alumbrado. Estas pretensiones de validez, que son susceptibles de crítica, trascienden los contextos y hablan de una racionalidad comunicativa, que articulada en dimensiones distintas, ofrece criterios para entenderse, establecer acuerdos o consensos y para enjuiciar las comunicaciones falseadas o distorsionantes del mundo de la vida.¹⁹

¹⁷ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 60. Remitimos a la obra de RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995; Cfr RORTY, R., «Solidaridad u objetividad», en *Contingencia, Ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991. Conviene precisar que Rorty representa otra vertiente del giro pragmático-hermenéutico, «neopragmatismo» o hermenéutica «no normativa». Cfr., RORTY, R., *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996. La vertiente «normativa» tanto del pragmatismo como de la hermenéutica está justamente representada tanto por Apel como por Habermas.

¹⁸ Cfr., SMILG VIDAL, N., «La reivindicación de la racionalidad en K.-O. Apel» en *Diálogo Filosófico*, 1990, núm. 18, pp. 322-334.

¹⁹ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, pp. 61-62. El mundo de la vida es el mundo en el que todos vivimos, en el que todos nos movemos, donde se realizan tanto las operaciones vitales como las cognoscitivas —como parte de aquéllas—. La comunicación en todo momento se refiere al mundo de la vida, aunque, de todas maneras, éste es mucho más amplio que aquélla: el mundo de la vida es mucho más de lo que se puede decir de él. Ahora bien, sin el propósito de problematizar, sino únicamente de enunciarlo, Habermas encuentra en el concepto de “mundo de la vida” un punto de divergencia respecto a Apel. Para Apel, al mundo de la vida no puede pedírselle servir de fundamento para una «teoría crítica» de la sociedad. Por ello Apel reclama la apertura a lo trascendental. Sin embargo Habermas considera que el mundo de la vida se justifica así mismo y sirve de presupuesto tanto para la teoría crítica de la sociedad como para una filosofía materialista de la historia con intención práctica, puesto que el mundo de la vida es la base material de la filosofía. Para esta polémica puede revisarse el artículo: «Se puede fundamentar normativamente la —Teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas» en APEL, K.-O., *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, 2004, pp. 33-91. (Este artículo apareció traducido por primera vez al castellano en: DUSSEL, E., (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI/UAM-I, 1994). Puede revisarse la posición de

2.3. La racionalidad práctica de la acción orientada al entendimiento (Conocimiento y emancipación)

El análisis realizado hasta aquí se ha limitado a delinear el proyecto global de la reilustración habermasiano-apeliana. Hemos comentado que el propósito ilustrado viene ya motivado por la necesidad de hacer frente a una situación real y que gran parte de su génesis lógica radica en el imperativo de superar la crítica total a la razón. El carácter autocontradicitorio de dicha crítica iluminaba ya la inexorabilidad de una razón dialógica inherente al mundo de la vida, y que ésta es procedural y normativa. La inmanencia misma del proyecto obliga, como hemos visto, a una reflexión filosófica orientada a reconstruir los presupuestos pragmático-universales de la interacción comunicativa. Debemos ahora aproximarnos a los resultados de este proyecto, es decir, a la tematización de los presupuestos aludidos y de las consecuencias normativas concretas que de ello se derivan. Con ese propósito examinaremos aspectos fundamentales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, a la que corresponde el mérito de haberse convertido en la columna vertebral de la filosofía dialógica.

Comenzaremos explicitando la estructura sincrónica y sistemática de este nuevo concepto de la racionalidad dialógica, una estructura quasi-trascendental de la que se ocupa la pragmática universal. Para ello será necesario mostrar cómo dicho análisis es el logro de una trayectoria que parte de la teoría de los intereses del conocimiento y conduce, trascendiéndose a sí misma, a una teoría de la acción. Ahora bien, este análisis lógico posee el reverso de un análisis dinámico, mediante el cual los presupuestos sincrónicos de la racionalidad son descritos como resortes subyacentes a los procesos reales de la acción comunicativa. El objeto de este amplio preámbulo es conectar la teoría de la racionalidad comunicativa con la teoría de la evolución social y las implicaciones que tal conexión tiene para la idea del sentido de la historia.

Habermas en: HABERMAS, J., *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 2005. [ed. orig. (1992h) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main]. También: HABERMAS, J., *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 181-220 (especialmente «La verdad en el discurso y en el mundo de la vida»: pp. 223-303), [ed. orig. (1999a) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main].

Es de todos sabido que *La teoría de la acción comunicativa* constituye el cuerpo doctrinal central que explicita y da forma a la racionalidad dialógica, en la versión de Habermas. Pero la lúcida y compleja articulación que esta teoría proporciona supone una génesis larga y paciente en el pensamiento de este autor. Lo más característico de esa trayectoria concierne a la primera gran obra éste, a saber: *Conocimiento e interés*²⁰, y a los avances que obligaron a trascender las tesis allí expuestas hacia una concepción más abarcante y fundada, cuya expresión cabal fue lograda en el marco de una pragmática universal.

Esa primera gran obra de Habermas, *Conocimiento e interés*, constituye la síntesis de un conglomerado de propósitos en los que Habermas se vio embarcado en la década de los sesenta. Motivacionalmente, el horror de la experiencia nazi representó un profundo aguijón para que el autor se comprometiera con la elaboración de una Teoría Crítica capaz de desenmascarar, no ya sólo aquella concreta barbarie, sino las patologías de la modernidad en su conjunto, patologías que interpretaba como una realización deformada, distorsionada, de la razón en la historia. Pero el proyecto de una reflexión crítica sobre la sociedad tropezaba con el retén del positivismo, que en aquella época parecía haber invadido la teoría del conocimiento. Pues para el positivismo la misión de la teoría se agota en la descripción «objetiva» de hechos y en la explicación nomológica, es decir, en la aclaración de las presuntas leyes que rigen cualquier tipo de acontecimiento.

Frente a ese paradigma, la vocación crítica debía recuperar la capacidad normativa de la reflexión. Semejante empeño se confrontaba, además, con el predominio de la racionalidad estratégica, ese tipo de acción racional cuyo auge había diagnosticado Max Weber. Se trata de una racionalidad interesada en el hallazgo de los medios eficaces tendentes a un fin, pero que abandonaba la forja de los fines mismos a la esfera irracional y subjetiva de la decisión privada. Así, pues, si la teoría crítica fuese posible, habría que encontrar una razón origen de valores válidos en sí. Y la filosofía hermenéutica, que Gadamer desplegaba, no parecía ofertar más que criterios relativizables en función de la historia y la cultura, si bien resultaba aprovechable, por otro lado, en la medida en que

²⁰ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1981 [ed. orig. (1968) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ed. ampliada 1973h)].

ponía un límite al positivismo: mostraba cómo la experiencia primordial se forja, no en la ciencia objetiva, sino en la praxis de la comprensión.

Finalmente, la tradición marxista, que la Escuela de Frankfurt había transmitido, constituía un valioso andamiaje teórico para la crítica social, pero sus fuertes presupuestos dialécticos implicaban una desvalorización de la conciencia, que era comprendida como reflejo de la praxis, una praxis, por lo demás, dirigida teleológicamente por el rigor de las leyes dialécticas. Es fácil contemplar ya la ambición del proyecto habermasiano. El autor no quiso ser ingenuo rechazando estas diversas aportaciones. Por el contrario, se comprometió a distinguir diversos tipos de saber, integrando así parcialmente las reivindicaciones del positivismo, de la hermenéutica y del marxismo, pero superando su unilateralidad.

El resultado de esta voluntad mediadora y superadora fue una teoría social con fundamentos epistemológicos. La tesis central se cifra en la distinción entre tres intereses cognitivos irreductibles, inherentes a tres tipos de conocimiento y arraigados, cada uno de ellos, en una dimensión de la existencia social humana. Aunque Habermas no hace referencia alguna, el antecedente remoto para los tipos de conocimiento y sus respectivos intereses lo encontramos en Aristóteles, para quien no existe una sola ciencia dialéctica (como en Platón), sino que cada campo del saber tiene sus propios principios. Todo conocimiento (*episteme*) es, según Aristóteles, «productivo (*episteme poietiké*), práctico (*episteme praktiké*) o teórico (*episteme theoretiké*)» (*Met.* 1025b). El saber productivo es la técnica de saber hacer cosas, como el arte, la agricultura, la retórica y la poética. El práctico es el saber que mejora la conducta humana: la ética y la política. El teórico no tiene otro objeto que la búsqueda de la verdad, en uno mismo y en las cosas. Habermas, por su parte, definirá la noción de «interés» de la forma siguiente: «Llamo interés a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones *fundamentales* de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general».²¹ Son orientaciones generales básicas, o estrategias cognoscitivas generales que guían los

²¹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, p. 199.

distintos tipos de investigación. Como tales tienen un estatuto quasi-trascendental, en tanto que son «condiciones necesarias de la posibilidad de toda experiencia que pueda pretender cierta objetividad».²² A diferencia de la clasificación aristotélica, Habermas identificará tres intereses básicos: interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio, los cuales preceden a las tres grandes categorías de la ciencia.

Habermas clasifica los procesos de investigación científica en tres categorías: a) *ciencias empírico-analíticas*, que comprenden las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales en la medida en que su finalidad es producir un conocimiento nomológico; b) las *ciencias histórico-hermenéuticas*, que comprende las denominadas ciencias del espíritu, es decir, las humanidades y las ciencias históricas y sociales, en la medida en que su objetivo es una comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y las ciencias *de orientación crítica y reconstructivas*, que abarcan el psicoanálisis (como crítica a las patologías aplicables a fenómenos sociales y culturales) y la crítica a las ideologías (que se encuentra en el marxismo y en la teoría crítica de la sociedad), así como la filosofía entendida como disciplina reflexiva y crítica (es decir, no metafísica). Hago un breve paréntesis sobre este último punto, puesto que, ciertamente, uno de los propósitos del marxismo era la superación de la filosofía. Habermas reivindica la tarea de ésta como «guardiana e intérprete», tal y como ha insistido sobre este doble compromiso.²³ Por un lado, evita las asimilaciones de la filosofía con ciencias modelo o con programas de una ciencia unitaria, así como los distanciamientos radicales que le conceden un estatuto especial al margen de las ciencias o la sitúan frente a éstas en una contraposición abstracta. Por otro lado, entiende que la intimidad de su saber especializado con las formas de saber

²² HABERMAS, J., «Introducción a *Teoría y praxis*» en *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 16 [ed. orig. (1963n) *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, (ed. ampliada 1971i, con los once textos y el Apéndice publicados entre 1957 y 1968), Suhrkamp, Frankfurt am Main].

²³ Para una revisión de la consideración de la filosofía como parte de las ciencias críticas véase HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 251-254 [ed. orig. (1985h) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 244-247]; *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 31-32 [ed. orig., (1985i) *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 59-60]; *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 16-17, 18, 24, 48-49 [vers. orig. (1988j) *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 14, 16, 21-22, 45-46]; *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 156-158, 186 [vers. orig. (1990i) *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main pp. 108-10, 129-30]; *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 159 [vers. orig. (1991g) *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 137-138]; *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 199 [ed. orig., (1991i) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 193-194].

de lo cotidiano no libera a la filosofía de la inevitable actitud subversiva y reformista hacia el sentido común, si bien deslinda esa provocación ilustrada con respecto a la indagación en lo extracotidiano que nos procuran la literatura y los discursos teológicos. Si, en tanto que intérprete que entra hermenéuticamente en los ámbitos simbólicos, ha de buscar la continuidad de la razón entre sus momentos escindidos y la traducción mundana de contenidos esenciales de las culturas de expertos; en tanto que guardiana tiene que defender la universalidad de la racionalidad mediante la explicación de las estructuras del habla y la acción humanas. A final de cuentas, «sin ciencia sólida tampoco es posible (que los filósofos hagan) un sólido diagnóstico del presente».²⁴ Cerramos aquí el paréntesis sobre la inclusión de la filosofía, y no su supresión, dentro de las ciencias críticas o reconstructivas.

Habermas pretendía con esta clasificación de los saberes y sus correspondientes intereses cuestionar la pretensión positivista de la ciencia de ser una descripción objetiva del mundo e independiente de la praxis social. No hay neutralidad en el conocimiento científico y en cualquier tipo de conocimiento. Hay en todo saber un interés básico y, en este caso, dicho interés surge de la dimensión social del trabajo.²⁵ Haciéndose eco de la tradición marxista, Habermas invita a considerar que esta esfera de la existencia social constituye una praxis cuyo horizonte es el de la reproducción material del género humano. Y el trabajo, así concebido, lleva en sí la necesidad de una racionalidad estratégica capaz de organizar el ámbito de lo útil y, por ende, también un interés técnico que necesita de la ciencia para la investigación de regularidades nomológicas y la predicción de acontecimientos. Ahora bien, el interés técnico no es autosuficiente, sino que presupone la existencia de otro segundo tipo de interés, el práctico, que corresponde a las ciencias hermenéutico-históricas. Al calificarlo de este modo no está pensando Habermas en el ámbito de una pura practicidad en sentido manipulador. Más bien, pretende con ello hacerse eco, como Gadamer, de la distinción aristotélica entre *Techné*, que es un tipo de

²⁴ HABERMAS, J., *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 107 [ed. orig. (1995g) *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 88].

²⁵ Cfr., la lección inaugural de 1965 en la Universidad de Frankfurt que da título a esa obra [ed. orig. (1965b) «Erkenntnis und Interesse» (lectura inaugural, Frankfurt, 28 de junio), -la cual apareció publicada previamente en *Merkur*, núm. 213, diciembre 1965, pp. 1139-1153, y en 1968 fue publicada en (1968p) *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, (*Ciencia y técnica como «Ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984)].

acción fabricadora de objetos, y *praxis*, que es el tipo de acción ligada a la *lexis*, el habla. Esta dimensión la vincula Habermas a la práctica comunicativa y lingüística dirigida al entendimiento. Toda acción manipuladora, técnica, se desarrolla en el contexto más profundo y amplio de una acción intersubjetiva, pues todo saber supuestamente objetivo sobre el mundo debe ser comunicable. La esfera de la existencia social aquí involucrada ya no es la de la reproducción material del género humano, sino la de su reproducción simbólica. Las ciencias hermenéuticas fomentan la comprensión y la interpretación del mundo en el ámbito de una existencia cultural del hombre. Ésta se despliega históricamente a través del entendimiento comunicativo, que constituye el acicate de una cooperación social arraigada en la tradición y en una forma de vida. Es en este punto donde se vislumbra la necesidad propia del tercero de los intereses, el emancipatorio, inherente a las ciencias sociales críticas. Y es que, si el conocimiento de los fenómenos y la manipulación suponen la comunicación intersubjetiva, esta última, a su vez, no podría esperar un cumplimiento de sus expectativas de entendimiento a menos que se libere de las distorsiones siempre acechantes a las que está expuesto.

La interacción comunicativa es susceptible de ser deformada mediante la intervención de fuerzas heterónomas que no favorecen el sano y libre entendimiento, sino que imponen interpretaciones determinadas. Esta constatación es lo que permite a Habermas afirmar que a la existencia humana pertenece también la dimensión del dominio. El interés emancipatorio, pues, no se añade simplemente a los dos anteriores, sino que viene requerido desde ellos. Se trata del interés por una comunicación no distorsionada, libre de dominio. Las ciencias encargadas de rendir homenaje a semejante interés incorporan, por tanto, una metodología orientada a la «crítica de las ideologías», de inspiración materialista y al desenmascaramiento de patologías. Es ésta la razón por la cual Apel, que ha colaborado en la arquitectónica de esta teoría —aunque con matices propios que deberemos aclarar más adelante— clarifica el interés emancipatorio como un interés orientado a «superar los momentos irracionales de nuestra existencia histórica» a través de una «autoterapia de la humanidad». ²⁶

²⁶ APEL, K.O., *La transformación de la Filosofía*, II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 119-120; pp. 91-145.

Habermas fundamenta la noción de saber crítico y ciencia emancipatoria recurriendo a Kant²⁷ y sobre todo al idealismo de Fichte. El descubrimiento del interés emancipatorio, inscrito en la razón, le sirve a Habermas para reactualizar el proyecto de razón ilustrada como instrumento de consecución de la autonomía del sujeto. La razón ilustrada kantiana era una razón decididamente orientada hacia la emancipación humana a través del uso de una reflexión enfrentada a una acrítica asunción de los dogmatismos en que se sostiene la autoridad y la tradición. Fichte, asimismo, en una línea similar, concebía el ejercicio de la razón como una actividad reflexiva vuelta sobre sí misma, otorgando preeminencia a la razón práctica sobre la razón teórica. La razón será fundamentalmente práctica, vinculada a la intención práctica de un sujeto que persigue su propia autonomía. Desde el idealismo de Fichte, el interés por la autonomía es constitutivo de la propia razón, puesto que, como acto de libertad, el interés precede a la reflexión y se realiza en la fuerza emancipatoria de la autorreflexión. Así pues, el interés por la autonomía se inscribe, para Fichte, en la razón misma. Esto contrasta, para Habermas, con el concepto contemplativo de razón propio de la teoría pura, en donde el proceso cognoscitivo y los contextos de vida se hallan disociados. Desde el punto de vista de su idealismo, Fichte concibe a la razón como intrínsecamente práctica, intrínsecamente ligada a la intención práctica de un sujeto que se afana por su propia autonomía.²⁸ En el concepto de autorreflexión fichteano, enfatizará Habermas, el interés, sin embargo, pasa a ser algo constitutivo del conocimiento y no adquiere realización más que en virtud del propio conocimiento:

«Autonomía es la única idea de que somos dueños en el sentido filosófico tradicional. Quizá sea por esto por lo que el uso del lenguaje del idealismo germano, de acuerdo con el cual —razón— contiene ambos momentos: voluntad y conciencia, no es empero totalmente obsoleto. Razón significa a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento, viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal. Por eso mi cuarta tesis se enuncia así: En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno».²⁹

²⁷ Cfr., HABERMAS, J., *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999, p. 84 [ed. orig. (1997e) *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main]; *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 107-108 [vers. orig. (1995g) *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine politische Schriften VIII*, p. 88].

²⁸ Cfr., HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, p. 253; McCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 102.

²⁹ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, p. 177.

El riesgo de dogmatismo que se deriva del concepto fichteano de autorreflexión, del yo absoluto, queda superado por la autorreflexión fenomenológica de Hegel, quien reconstruye reflexivamente el proceso de autoformación del espíritu. La reflexión crítica no es punto de partida, sino que depende de algo que le precede, a saber: la conciencia natural de la vida diaria en la que ya nos encontramos, lo que Habermas llamará, siguiendo a Husserl, y con las adendas derivadas de Marx, el «mundo de la vida».³⁰

Tanto la crítica de la ideología marxiana como el psicoanálisis freudiano representan, a juicio de Habermas, dos modelos de ciencia orientados por la autorreflexión guiada por un interés emancipatorio. En virtud de ello, son catalogados por Habermas como ciencias críticas. Mediante ambos, el sujeto, haciendo uso de la autorreflexión, se liberaría de poderes hipostasiados, es decir que aparecen ante la conciencia como un «poder en sí» e independiente de la voluntad del sujeto. En este sentido, la autorreflexión, partiendo del idealismo fichteano, sería el retorno del yo sobre sí mismo por medio del cuestionamiento de una realidad presentada como connaturalizada. De esta forma, existiría, para Habermas, un vínculo esencial entre la emancipación y la consecución de una comunidad de libre dialogo, puesto que la emancipación posibilitaría la conquista de una autonomía de los sujetos que sería el requisito necesario para alcanzar como objetivo la constitución de un diálogo libre de dominación favorecedor de un verdadero consenso. La emancipación implicaría, pues, el desenmascaramiento de las condiciones que imposibilitan el diálogo y convierten la comunicación en una relación entre sujetos bajo condiciones de coacción y de dominio.

2.4. De los intereses cognoscitivos a la reconstrucción de los universales del diálogo como fundamento de una teoría de la sociedad

De acuerdo con lo anterior, podemos confirmar el propósito integrador que posee la teoría de los intereses del que hablábamos al principio. Como vemos, en ella quedan recogidos y «superados» tanto los requerimientos del positivismo y de la racionalidad

³⁰ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, pp. 27-28. Así como con Hegel fue superado el idealismo absoluto y dogmático de Fichte, con Marx –según Habermas- será consumada la inmanencia e historización del absoluto que se inició con él.

estratégico-instrumental como los de la hermenéutica. Ahora bien, Habermas se percató más tarde de las insuficiencias y limitaciones que esta teoría arrastraba y de que el proyecto allí contenido exigía ser trascendido hacia el espacio de una teoría de la acción comunicativa que, recogiendo las nuevas aportaciones de la filosofía del lenguaje, debía incorporar una pragmática universal y, al mismo tiempo, un análisis de la dinámica de las sociedades capaz de integrar los aportes más importantes de la sociología. Entre los diversos aspectos problemáticos que ofrecía la teoría de los intereses, señalaremos uno fundamental.³¹

El problema esencial con que se topaba esta concepción tiene que ver con su orientación epistemológica y con sus compromisos excesivamente fuertes con el trascendentalismo kantiano. Los intereses de los que hablamos están inscritos en la praxis empírica, pero, por otro lado, están concebidos como ingredientes no contingentes de esa praxis, sino como *aprioris* constitutivos e inevitables de la capacidad cognitiva del hombre, lo cual aproxima mucho esta teoría a los planteamientos de la *Crítica de la razón pura*.

Ciertamente, el estatuto quasi-trascendental que Habermas otorgaba a los intereses estaba propiciado por un objetivo que no ha abandonado en toda su obra: el de superar la estricta distinción kantiana entre lo apriórico y lo empírico, lo ideal y lo sensible y alcanzar un equilibrio entre ambos extremos;³² *Conocimiento e interés* lo consigue en cierta medida. Los intereses tienen una función trascendental no reductible a las necesidades pragmáticas y volitivas de los individuos; pero, al mismo tiempo, están enraizadas en estructuras fácticas de la existencia humana, en sus procesos de autorreproducción y socialización. Ahora bien, el enfoque allí adoptado estaba dirigido hacia el ámbito epistemológico. Y ello implicaba que la inclinación determinante se vinculaba excesivamente a lo que después llamaría Habermas «filosofía de la conciencia», «filosofía del sujeto» o «metafísica de la subjetividad», es decir, a una perspectiva filosófica que se alimenta del giro cartesiano hacia la subjetividad y de la presuposición de una racionalidad perteneciente a la conciencia de cada sujeto. Desde tal punto de vista se pervierte la idea de intersubjetividad, en la

³¹ Cfr., GIDDENS A., *et al.*, *Habermas y la postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 29-50; (Habermas, 1968a: epílogo de 1973).

³² Cfr., HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, pp. 193-215.

medida en que sugiere que el problema principal es el de comprender cómo pueden interrelacionarse los sujetos autosuficientes.

La dificultad a la que acabamos de referirnos obligaba a un giro que la *Teoría de la acción comunicativa* culmina. Se trata ahora de priorizar, no la dimensión cognitiva, sino la dimensión práctica, la acción comunicativa misma de la que todo interés cognitivo depende. Una acción comunicativa que es anterior a la constitución de los sujetos concretos, pues concierne primariamente a la interacción en cuanto tal. Con ello, el horizonte de la razón dialógica, que esbozamos al inicio, aparece de un modo cabal: el tejido interno de esta razón no está dinamizado por intereses gnoseológicos, sino por pretensiones de validez. Esto explica, al mismo tiempo, que la teoría de la acción se conciba ahora como una teoría del lenguaje. Pues Habermas descubre que las pretensiones de validez son elementos de la acción comunicativa justamente en la medida en que dicha acción está articulada como un intercambio de actos de habla. Mediante el habla, los miembros de la praxis social comunican contenidos y, al mismo tiempo, se presentan unos a otros como agentes portadores de un punto de vista que reclama la adhesión de los demás. La *Teoría de la acción comunicativa* adopta, así, la forma interna de una teoría del lenguaje, que ha conducido a Habermas a una discusión con la mayoría de las corrientes que conforman el giro lingüístico de la época contemporánea.

En la introducción de su *Teoría de la acción comunicativa* menciona Habermas dos tareas básicas insertas en su propósito e imbricadas una de otra. La teoría, en primer lugar, ha de reconstruir los universales de la racionalidad característica de la interacción, los presupuestos de la competencia comunicativa.³³ En tal sentido, la investigación toma el rumbo de una lógica de la praxis dialógico-lingüística, es decir, de un análisis sistemático y sincrónico de aquello que hemos reconocido ya siempre en virtud de nuestra pertenencia a la racionalidad comunicativa. Pero esta perspectiva sistemática, pretende mostrar Habermas, está inextricablemente unida a un análisis de la dinámica de dicha racionalidad. Se trata, en este segundo enfoque, de mostrar cómo los presupuestos universales aludidos constituyen auténticos resortes movilizadores de la acción real en la sociedad, cómo la vida social resulta encauzada por ellos en la dirección de un proceso de racionalización y de

³³ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pp. 24ss.

progreso. Esta óptica ofrece una teoría de la evolución social que se ejemplifica en la transición de lo premoderno a lo moderno.

El proyecto de reconstrucción de la lógica inmanente a la acción comunicativa está desarrollado y presente a todo lo largo de *Teoría de la acción comunicativa*.³⁴ Pero fue sintéticamente elaborado con antelación en el trabajo «¿Qué significa pragmática universal?», un estudio emblemático en el conjunto de la obra habermasiana, publicado originalmente en 1976³⁵ e incluido en el volumen dedicado a complementos y estudios previos³⁶.

Antes de revisar los planteamientos centrales, es necesario aclarar el estatuto y el proceder propio de la tarea que aquí nos ocupa. En consonancia con la adhesión habermasiana al giro lingüístico, a la que ya hemos aludido, la teoría de la acción incorpora la forma de una pragmática universal. Pragmática, porque se trata de un análisis de aquellos presupuestos que todo agente social ha reconocido como hablante. La acción comunicativa puede ser entendida, efectivamente, como una racionalidad inherente al intercambio de actos de habla y lo característico de este fenómeno lingüístico reside, precisamente, en que se funda en la dimensión pragmática del lenguaje, en el ejercicio de la lengua. Universal, porque los presupuestos a los que nos referimos pertenecen a la racionalidad común al género humano. Pues bien, con el objetivo de detectar y comprender dichos presupuestos, la pragmática universal procede de modo reconstructivo y no trascendental.³⁷

Ello es así porque los universales del habla no son productos de una teoría, sino presupuestos de la acción con sentido, compromisos que los hablantes han adquirido de modo necesario por el hecho mismo de ser humanos. La teoría, pues, no propone ciertos patrones de racionalidad, sino que se limita a dar cuenta de ellos. Pero como pertenecen a un fondo trascendental del que los actores no son conscientes explícitamente, la

³⁴ Especialmente en los capítulos I y III del primer volumen.

³⁵ HABERMAS, J., «Was heißt Universalpragmatik?» en APEL, K.O., (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 174-272. También aparece publicado en (1984j) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 353-440.

³⁶ HABERMAS, J., «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 299-368, [ed. orig. (1984j) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, pp. 353-440].

³⁷ HABERMAS, J., «¿Qué significa pragmática universal?», p. 307.

investigación debe embarcarse en una tematización o explicitación de la racionalidad implícita, es decir, en una reconstrucción filosófica y reflexiva de aquello que es ya suelo irrebasable de la praxis racional.

Claro está que semejante reconstrucción no sería posible si los hablantes no estuviessen en disposición de un saber implícito o de trasfondo acerca de los universales del habla. Los sujetos poseen un saber preteórico sobre aquello que ya siempre han aceptado y, por eso, la filosofía reconstructiva tiene por misión traducir dicho saber intuitivo a un saber explícito y temático. Si añadimos a esto que el saber tácito del que disponen los agentes sociales opera, de hecho, en la praxis cotidiana orientándola desde semejante profundidad, comprenderemos que la reconstrucción traduce un *know how* (–saber-como”) a un *know that* (saber-que). Y esta consecuencia nos invita a considerar dos rasgos centrales de la pragmática universal que aquí sólo mencionaremos, pues constituyen motivos arquimédicos de las distancias entre la perspectiva habermasiana y la apeliana, que analizaremos con mayor detalle más adelante.

El primero de los rasgos concierne a la relación de la pragmática universal con el tipo de investigación que desarrolla Noam Chomsky.³⁸ Se trata de la reconstrucción de reglas generativas, es decir, de reglas pertenecientes a la estructura profunda de una competencia (en este caso la comunicativa) y generadoras de una estructura superficial, concreta, en la que quedan plasmadas de modo efectivo (en este caso, las formas de integración social, los procesos de aprendizaje o las formas diversificadas de la acción). Este análisis generativo oscila entre la investigación pura y la empírica, pues supone tanto una aproximación a condiciones a priori de la acción, como la elaboración de hipótesis reconstructivas que deben ser contrastadas con el criterio de explicación que el propio hablante proporciona. El segundo de los rasgos se cifra en el carácter falible de la reconstrucción filosófica, dado que el paso del saber de fondo al saber temático y explícito implica, según Habermas, un componente interpretativo que pone un límite a la pretensión

³⁸ Cfr., CHOMSKY, N., *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Aguilar, Madrid, 1970. Véase: McCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 317-318.

de una teoría irrefutable. Dicho esto, se comprenderá, finalmente, que Habermas le atribuya a su análisis el estatuto de un —~~transcendentalismo~~ débil”.³⁹

Pues bien, ¿cuáles son los presupuestos de la acción comunicativa, los universales del habla o, en definitiva, los rasgos de la racionalidad dialógica? La pragmática universal discierne tres fundamentales: el presupuesto del acuerdo, la orientación al entendimiento de la praxis comunicativa y la anticipación de una situación ideal de habla que posee una naturaleza contrafáctica y una función normativa y regulativa.

El primero puede ser llamado también principio de la base de validez del habla y su aclaración filosófica dictamina que, por el hecho de ser racionales, somos partícipes de un acuerdo en el mundo de la vida cuya estructura interna consiste en la aceptación recíproca de pretensiones de validez. Para justificar esta especificación del acuerdo es preciso partir de la tesis de la doble estructura del habla. Por medio de una transformación de la concepción lingüística de Austin y Searle,⁴⁰ Habermas invita a considerar que todo acto de habla está conformado por dos dimensiones simultáneas y cooriginarias: una dimensión proposicional y explícita, que es aquella representada por el contenido de una afirmación ($\neg p$ ”), y una dimensión performativa e implícita, que vehicula una pretensión de validez universal. Como hemos señalado ya, cualquier sujeto es portador, lo sepa o no, de ciertas convicciones. Éstas pueden ser expresadas en forma de proposiciones; al mismo tiempo se puede decir, que el sujeto está “convencido” respecto al contenido así expresable y que, por tanto, pretende que es válido universalmente y debería recibir la adhesión de los demás. Pues bien, no parece cuestionable, por otra parte, que la existencia de una comunidad humana implica, al menos, un entendimiento mínimo entre sus miembros (en la medida en que comparten ciertas creencias y normas). Sin presuponerlo, la idea misma de sociedad se convierte en un absurdo. Ahora bien, un acuerdo tal supone un entendimiento simultáneo

³⁹ Maeave Cooke señaló que la reivindicación de la racionalidad que lleva a cabo Habermas tiene cinco rasgos, a saber: a) el concepto de racionalidad comunicativa está definido de modo formal y procedimental; b) está construido falibilistamente; c) está situado históricamente y deriva de las prácticas cotidianas de comunicación y, en ese sentido, d) trasciende el paradigma de la subjetividad fundante; finalmente, e) es un concepto multidimensional. Cfr., COOKE, M., *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, Cambridge Mass, 1994, pp. 37-43. Véase también: WELLMER, A., *Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 1994.

⁴⁰ Cfr., SEARLE, J. R., *Speech Acts*, Cambridge, 1969 (ed. cast. *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980); Austin, J. L., *How to Do Things With Words*, Cambridge Mass, 1962 - Paperback: Harvard University Press, 2nd edition, 2005, (ed. cast. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1982).

de los agentes en los dos planos del acto de habla a los que nos hemos referido. Deben compartir cierta comprensión del mundo y de la sociedad y, precisamente por ello, deben haber aceptado, tácitamente y de modo recíproco, las pretensiones de validez de las que cada uno de ellos es portador. Así, la aceptación recíproca de pretensiones tiene que ser supuesta si hemos de dar sentido al hecho de que los hombres poseen una existencia social.

Completa esta tesis la apuesta habermasiana según la cual son precisamente cuatro las pretensiones de validez que en un acuerdo mínimo han debido ser recíprocamente aceptadas. Una comunicación exitosa exige, en primer lugar, que los hablantes hagan comprensibles sus posiciones, es decir, que hayan concedido mutuamente asentimiento a la pretensión de comprensibilidad de cada uno de ellos. Siguiendo este razonamiento se verá que es necesario, en segundo lugar, que hayan aceptado entre sí la pretensión de verdad que acompaña a aquello que afirman o creen. Asimismo, en tercer lugar, han aceptado recíprocamente la pretensión de corrección, que es una demanda de tipo normativo: habitan en un mundo social regulado mediante normas y, si el acto de habla no implicase una pretensión de adecuarse a tales criterios, no habría entendimiento alguno. Por último, es obvio que aceptan la pretensión de veracidad de cada uno, pues cualquier asomo de conducta mentirosa destruye el entendimiento.⁴¹

No quiere decir Habermas que el acuerdo constituya una base social invariable. Es trivial constatar que la vida en sociedad está atravesada por un disenso siempre acechante y revitalizado de modo constante. Lo que el autor sostiene es que esta realidad incuestionable del desacuerdo presupone el punto de partida de un entendimiento, tal y como Wittgenstein, en su *Sobre la certeza*, hace valer la sencilla idea de que sin las articulaciones de ciertas certezas compartidas no sería posible la germinación de la duda. La aclaración del segundo de los presupuestos de la acción comunicativa arranca de esta simple constatación de que el acuerdo, siendo siempre un presupuesto, está expuesto sin tregua al riesgo de su ruptura. Una investigación de la lógica inherente a la interacción debe proseguir entonces preguntando: ¿qué rumbo emprende la acción racional en este ir y venir del perpetuo

⁴¹ Cfr., HABERMAS, J., «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 113-129.

cuestionamiento? ¿A qué se ve obligada la interacción en tal caso y en virtud de su propia inmanencia racional? La reconstrucción habermasiana prosigue del modo siguiente.

Cuando se rompe el acuerdo, alguna de las pretensiones de validez ha sido, necesariamente, puesta en tela de juicio. Se ha quebrado el nexo interpersonal en lo tocante a la aceptación recíproca de pretensiones. Pero la estructura de la acción interpersonal impele a una restauración de la ruptura. En efecto, al sentido del acto de pretender validez pertenece el compromiso del hablante de resolver su cuestionabilidad. Una aspiración a la validez implica la deuda de su defensa en caso de ser puesta en tela de juicio. Pues bien, cuando son cuestionadas la pretensión de comprensibilidad y o la pretensión de veracidad, tal resolución sólo puede llevarse a cabo en la praxis inmediata del mundo de la vida. El hablante debe buscar una expresión más inteligible, para el primer caso; en lo que concierne al segundo, que sea realmente veraz es cosa que él debe mostrar también de modo expresivo. Sin embargo, cuando es la pretensión de verdad o la de corrección la que es cuestionada, la resolución ha de seguir un camino distinto. Una afrenta que afecte a cualquiera de estas dos pretensiones exige una respuesta que sólo puede adoptar la forma de una justificación argumentativa.⁴² Desde luego, los agentes de la interacción pueden, en este punto, bien abandonar la comunicación, bien resolver el conflicto mediante el uso de la fuerza. Pero en tales casos, no es la razón la inspiradora, sino el dogmatismo, la cobardía o la prepotencia. La fuerza motivacional de la razón impele, pues, a continuar la interacción a través del discurso.

De este modo, la investigación habermasiana descubre dos rostros de la racionalidad dialógica y un vínculo necesario entre ellos: la racionalidad comunicativa inscrita en el mundo de la vida de la praxis inmediata se ve conducida, por su propia lógica interna, al espacio de la racionalidad discursiva. Ésta última es la que caracteriza a una interacción expresamente reflexiva, mediante la cual se confrontan entre sí diversas pretensiones de validez y se ponen en juego, consecuentemente, una pluralidad de justificaciones argumentativas, tendentes a la defensa de pretensiones previamente cuestionadas. Su

⁴² HABERMAS, J., «Teorías de la verdad», p. 121; Cfr., RIVAS, R., *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción moderna de progreso en la Ética del discurso*, Universidad Intercontinental, México, 2009, p. 113.

estructura implica, al mismo tiempo, una diversificación en los cauces de un discurso teórico (para el caso de la verdad) y de un discurso práctico (en el que se discuten cuestiones relativas a la normatividad necesaria en el mundo de la vida). En cualquier caso, una vez que el discurso argumentativo ha sido requerido por la racionalidad de la acción, la misma lógica del entendimiento que regía en el mundo de la vida reaparece investida de otro modo: como un entendimiento al que se tiende mediante la búsqueda de un acuerdo fundado capaz de hacer valer el mejor de los argumentos. No hay otra alternativa racional. En primer lugar, porque para dirimir la disputa no existe otro espacio que el del discurso. Cualquier más allá empírico puede constar como crédito justificativo si y sólo si se presenta en la forma de un argumento. En este sentido, no es el lenguaje lo irrebasable, sino el discurso; no hay posibilidad de una perspectiva externa al discurso -o más allá de él- desde la cual el hombre pudiese comparar las ofertas discursivas con una presunta realidad metafísica. La verdad y la moral, así, están consagradas a la lógica interna de la racionalidad discursiva. Y si, en segundo lugar, el discurso ha de hacer honor a la razón, entonces debe atenerse al principio fundamental del respeto a aquél o a aquellos argumentos que con mayor fuerza han merecido la adhesión de los interlocutores.⁴³ En consecuencia, el entendimiento reaparece bajo otra fisonomía: la victoria argumentativa se funda en la capacidad para suscitar la adhesión colectiva y se traduce, obviamente, en el restablecimiento del acuerdo, del entendimiento que había sido desahuciado.

Nos encontramos ahora en un punto crucial de la reconstrucción, que afecta al tercero de los universales del *Logos*, el de la anticipación de una situación ideal de habla. La orientación al entendimiento de la racionalidad discursiva contiene en sí una aspiración que resulta, al mismo tiempo, inevitable y desbordante. Cuando un argumentante pretende validez no reclama simplemente la adhesión de un grupo humano particular, ni defiende una convicción limitada a un contexto histórico o cultural concreto. Si su apuesta es seria, presupone una vocación de incondicionalidad. Aspira a una validez que, hipotéticamente, tendría que ganarse la adhesión de todo ser racional. Se coloca, así, virtualmente ante una comunidad ideal de comunicación que rebasa todo contexto. Pero, además, presupone que semejante comunidad aceptaría sus ofertas en virtud de su propia fuerza vinculante y no por

⁴³ Cfr., RIVAS, R., «Razón, progreso y utopía...», p. 115.

desidia, por el efecto de una persuasión retórica, por el temor a un poder coactivo o al amparo de determinados autoengaños capaces de limitar la conciencia lúcida. Dado que, por otro lado, la historia fáctica de los hombres incorpora inexcusablemente tales limitaciones, se coloca virtualmente en una situación ideal de habla que es contrafáctica (nunca realizable en la realidad fáctica) y cuyas propiedades formales permiten la superación absoluta de todos los obstáculos al triunfo y aceptación universal del mejor argumento. Tales condiciones excluirían cualquier distorsión del discurso y se articulan sintéticamente como propiedades formales de una completa simetría en las posibilidades de argumentación: iguales posibilidades para: a) utilizar actos de habla (con el fin de perpetuar el juego «preguntas-respuestas»); b) para problematizar pretensiones de validez (lo que permitiría tematizar todas las precomprensiones y enjuiciarlas críticamente); c) para expresar tomas de posición, sentimientos e intenciones (para garantizar que los participantes se hagan transparentes a sí mismos y puedan saber qué sostienen y qué quieren realmente); y, obviamente, d) para emplear actos de habla normativos. Esas son las condiciones que debe cumplir la situación ideal de habla, en palabras de Habermas:

- 1) Todos los participantes potenciales en el discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas.
- 2) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas [...]
- 3) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes, es decir, en los contextos de acción, tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos. Pues sólo la recíproca sintonización de los espacios de expresión individual y la complementariedad en el juego de proximidad y distancia en los contextos de acción garantizan que los agentes, también como participantes en el discurso, sean también veraces unos con otros y hagan transparente su naturaleza interna.
- 4) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla. Pues sólo la completa reciprocidad de expectativas de comportamiento, que excluye privilegios [...], puede garantizar la equidistribución formal de las oportunidades de abrir una discusión o proseguirla.⁴⁴

⁴⁴ HABERMAS, J., «Teorías de la verdad», pp. 153-154.

Las anteriores condiciones formulaen presupuestos de la situación ideal de habla, que han de cumplirse si es que, en general, han de tener lugar discursos. Convienen hacer unas pequeñas acotaciones sobre la propuesta de Habermas. En particular, es necesario subrayar que la situación ideal de habla no es una instancia trascendente, en sentido metafísico, sino que posee un estatuto trascendental, en el sentido de ser un «presupuesto» irrecusable: es condición de posibilidad de la acción comunicativa e inmanente a ella⁴⁵.

Hay que añadir también que el modo en que opera dicha situación en el seno de la racionalidad dialógica no se comprendería si no se pone el acento en la circunstancia de que constituye un ideal regulativo anticipado.⁴⁶ Anticipar es un acto (contra fáctico) y no la afirmación de un hecho. Es el acto mediante el cual el agente de la acción racional se sitúa virtualmente en la situación ideal —lo sepa o no conscientemente—, vinculándose así a un patrón de racionalidad con el que ya siempre se ha comprometido y que, por tanto, asume como norma para orientar el progreso en todas sus dimensiones.⁴⁷

Por otro lado, no está de más insistir en que la textura interna del ideal anticipado es formal: no prescribe una forma de vida determinada o un conjunto de valores preciso, sino las condiciones procedimentales a las cuales ha de atenerse el juego recíproco de las perspectivas histórico-culturales y las demandas particulares. Finalmente, es importante percibirse de que el ideal, ni constituye un estadio fáctico posible en la historia (en sentido hegeliano), ni es exclusivamente apriorístico (como las ideas regulativas en Kant):

La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. (...) aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. (...) Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la

⁴⁵ Aquí encuentra particular relación con la teoría apeliana, que expondremos brevemente más adelante. Sin embargo, mientras que Apel atribuye a su pragmática trascendental, Habermas renuncia a cualquier intento de fundamentación trascendental última. Cfr., RIVAS, R., «Aproximación a la —ética del discurso» de Apel y Habermas, como ética de la racionalidad ante la crisis de la razón» en *En-claves del pensamiento*, año 1, núm. 1, México, 2007, pp. 63-89; Cfr., APEL, K.-O., «¿Se puede fundamentar normativamente la —teoría crítica» recurriendo a la eticidad del mundo de la vida?» en APEL, K.-O, *Apel versus Habermas*, Comares, Granada, 2004, pp. 33-91; Cfr., HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000 [ed. orig. (1991i) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main]; Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002 [ed. orig. (1999a) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main].

⁴⁶ Cfr., RIVAS, R., «Razón, progreso y utopía...», p. 114.

⁴⁷ Cfr., RIVAS, R., «Aproximación a la —ética del discurso»...», pp. 73-74.

pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado⁴⁸.

Con el objetivo de complementar la reconstrucción de la racionalidad llevada a cabo por Habermas, me propongo, en el capítulo siguiente, exponer las aportaciones de Apel a este proyecto, mismas que de hecho inspiraron el trabajo de Habermas, como él mismo lo ha reconocido. Aportaciones que podemos considerar sinópticas en cuanto a los planteamientos medulares de la «Ética del discurso».⁴⁹

⁴⁸ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 155.

⁴⁹ Cfr., HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, especialmente los capítulos I, V y VI. También Cfr., el artículo con motivo del homenaje a Apel en «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación» en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona (2^a ed. corregida); también Trotta, Madrid, 2008. [ed. orig. (1983i) (1992i) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main].

CAPÍTULO III

La «Ética del discurso»: coincidencias, diferencias y desafíos comunes

El concepto «ética del discurso» fue acuñado por Apel, quien desde un principio ha intentado elaborar una concepción de la racionalidad coincidente con la de Habermas, en la medida en que su filosofía adoptó la forma de una pragmática no empírica destinada a indagar los universales del diálogo como presupuestos de la interacción mediante actos de habla, que sirven de *a priori* moral. Sus propias aportaciones incluyen, en este sentido, una intensa discusión con la teoría de Austin y Searle.¹ Asimismo, ha reconocido expresamente estar de acuerdo con los principios básicos de la teoría de la dimensión dinámica de la acción comunicativa llevada a cabo por Habermas,² quien, por cierto, suscribió su filiación al mismo concepto, transitando de concepción de la racionalidad práctica comunicativa hasta una ética discursiva, de interés emancipatorio.³ En este capítulo abordaremos, en primer lugar, la aurora metafísica que se levanta con la propuesta de Apel, quien comparte con Habermas el programa de restauración del potencial crítico del logos, pero que no renuncia a la tarea filosófica y metafísica originaria: la búsqueda de un fundamento trascendental que oriente el conocimiento, el lenguaje y la acción con sentido. Esto nos permitirá apuntar las coincidencias de estos dos autores en el proyecto de reconstrucción de la racionalidad y del sentido de la historia. Posteriormente veremos las discrepancias más ostensibles entre ambos, las cuales han generado distancias críticas pero han contribuido a la revaloración de este proyecto reilustrado. Finalmente mencionaremos algunos de los

¹ Cfr., APEL, K.-O., *Semiótica filosófica*, Almagesto, Buenos Aires, 1994.

² APEL, K.-O., *Auseinandersetzung in Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, p. 651 ss.

³ Cfr., HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000 [ed. orig. (1991i) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main].

compromisos o desafíos, así como algunas cuestiones problemáticas, ya previamente denunciadas por sus detractores.

3.1. La Ética del discurso en la versión de Apel: «fundamentación última» en tiempos posmetafísicos

Para Habermas la filosofía posmetafísica sólo podrá autoafirmarse y sostenerse como instancia crítica; ya no puede suponerse en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta o la vida feliz, menos aún como poseedora exclusiva de la verdad, ya que ese mundo de la vida, mundo no objetual, significativo, escapa a todo intento de objetualización en términos teóricos.

En el último tercio del siglo pasado la filosofía posmetafísica ha aparecido con un compromiso abiertamente trascendental, esto lo encontramos en el pensamiento de K.-O. Apel y en lo que él denomina «semiótica trascendental», con lo que trata de consolidar ese nuevo paradigma, el paradigma lingüístico del acuerdo intersubjetivo o paradigma de la comunicación, diferente del realismo ingenuo de Aristóteles y también diferente del cartesiano que conducía al solipsismo metódico. La propuesta apeliana recupera la tarea originaria de la filosofía, al mismo tiempo que es instancia crítica ante lo que se admite como *‘dado’*, lleva a cabo ese ejercicio de fundamentación trascendental, aunque con pretensiones más modestas que las anteriores metafísicas.

Pero en este contexto posmetafísico, como lo hemos visto con Habermas, han predominado movimientos filosóficos que de forma radical cuestionan la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último y consecuentemente cuestionan cualquier posible fundamento trascendental. Apel, en un punto que marca una abierta distancia teórico metodológica con Habermas, es consciente del desafío que representa esta tarea de fundamentación, pero considera necesario enfrentarlo con el objeto de poder transformar efectivamente la filosofía. Para Apel, transformar la filosofía (especialmente la filosofía trascendental kantiana, que puede ser considerada paradigmática de la Modernidad) no significa renunciar a la fundamentación trascendental, sino a los presupuestos de los que parte aquella, para buscar otros, que sean capaces de resistir la

crítica contemporánea contra todo intento de fundamentación trascendental. Apel se resiste a renunciar a esta tarea de fundamentación, por lo que propone una transformación de la filosofía,⁴ como teoría de la racionalidad, «desde el paradigma dialógico del lenguaje, desde el cual se asegure el punto de apoyo normativo, entre otras cosas, para la afirmación de ese sentido emancipador de la historia que, postulado desde un teleologismo ético, ha de permitir seguir pensando la modernidad como proyecto inconcluso».⁵

Es Apel quien tiene el mérito de aportar una determinación lingüística y semiótica de la trascendentalidad, para construir un marco racional de argumentación intersubjetiva. No hay una reducción trascendental que nos conduzca hacia un *a priori* fundamentador. Sin embargo, en todo proceso de comunicación, en todo acto de habla, se suponen ciertas reglas que permiten el entendimiento. Estas reglas van a constituir ese *a priori* buscado por Apel, pero no es un *a priori* lógico formal. Es un nuevo marco racional lingüístico: semiótico –en su doble dimensión: pragmático y hermenéutico- trascendental, con el que pretenderá abordar la problemática de la fundamentación última, sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento, del entendimiento mutuo y de la formación del consenso.

Consciente de que la filosofía poco ha podido contribuir a la transformación de la sociedad, Apel reconoce a su vez que esta «impotencia» es reconfortante en cuanto que permite su propia transformación. Apuesta por la fuerza de esa misma filosofía, conservada a pesar de y gracias a su «impotencia» como discurso libre de la carga de la acción, cuya imposible plena «realización» salvaguarda precisamente sus dimensiones crítica y utópica.⁶ La apuesta conlleva en su caso la preservación de la especificidad de la filosofía como discurso argumentativo que reflexivamente aborda lo «irrebasable» ya presupuesto en el propio ejercicio de la racionalidad dialógica. Justamente salvando esa especificidad, que implica llevar adelante las tareas propias de fundamentación, es como la filosofía puede cumplir la necesaria función de mediación entre teoría -incluidas las ciencias particulares- y

⁴ Cfr., APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, I-II, Taurus, Madrid, 1985.

⁵ PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p. 117.

⁶ Cfr., APEL, K.-O., «Introducción», en *La transformación de la filosofía*, I, p. 9.

praxis, en aras de la más efectiva emancipación de los hombres, como ideal de una «Ilustración inacabada».⁷

Para que la filosofía reivindique su potencial crítico que subyace a un interés emancipatorio, Apel lleva a cabo la transformación hermenéutico-pragmática de la misma. Y la filosofía que busca transformar es la filosofía kantiana, la filosofía trascendental de la conciencia, por una pragmática trascendental del lenguaje; pues, como dice Adela Cortina: «el punto de partida de la reflexión no serán ya los juicios sintéticos *a priori* de la física y las matemáticas o los imperativos como proposiciones prácticas sintéticas *a priori*, sino el hecho irrefutable del lenguaje, expresivo de la intersubjetividad humana».⁸ Esta transformación semiótica-pragmática-hermenéutica de la filosofía permite situar la propuesta apeliana en el marco del pensamiento postmetafísico sin rehuir a la tarea de fundamentación, la *quaestio iuris* con la que queda comprometida la racionalidad moderna.⁹

Ahora bien, para Apel la fundamentación de la validez del conocimiento, entendimiento y consenso, tiene que apoyarse sobre las posibles evidencias de conciencia de los sujetos cognoscentes competentes y sobre las reglas *a priori*¹⁰ intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias tienen que lograr validez

⁷ Apel, a diferencia de Habermas -de formación marxista este último-, no busca que la filosofía transforme la realidad, sino que la realidad sea transformada filosóficamente, no en sentido platónico en donde todos los seres humanos realicemos la *polis* ideal en la medida en que seamos filósofos, sino en cuanto que esta realidad sea transformada racional y críticamente, con la base que pueda ofrecer esta filosofía «transformada». Cfr., CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1988.

⁸ CORTINA, A., «Introducción» en APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 19-20.

⁹ Cfr., APEL, K.-O., «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant» en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 147ss.

¹⁰ Resulta pertinente aclarar qué significa lo *a priori* en Apel: Desde el s. XVII, el término *a priori* se ha aplicado en la historia de la filosofía cuando se considera la manera como llegamos a saber la verdad de una proposición: son *a priori* aquellos enunciados cuya verdad se origina en la misma razón. *A priori* significa, por tanto, con anterioridad a la experiencia, o independientemente de ella, no en sentido psicológico, sino en sentido lógico y hasta metafísico: no es necesario recurrir a la experiencia para conocer que un enunciado es verdadero. Los enunciados cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia, por sólo la razón, son al mismo tiempo enunciados necesariamente verdaderos (no pueden ser falsos y su opuesto es una autocontradicción). Lo necesario puede conocerse a priori. No se precisa recurrir a la experiencia para saber con certeza que «cuando alguien es A, entonces no es B», basta con conocer sólo el significado de los términos. Lo *a priori*, en Apel, se entiende como aquellos presupuestos, no lógicos ni metafísicos, sino preteóricos, pertenecientes al ámbito de nuestra facticidad constituyente y por tanto irrecusables. Lo *a priori* es fáctico, más aun, pragmático. No obstante, en tanto irrenunciables, tienen un carácter trascendental, puesto que son condiciones de posibilidad de cualquier cosa que se derive de, o se apoye en, ellos.

intersubjetiva. Esto quiere decir que estas evidencias no son tomadas acríticamente o como verdades incuestionables, sino que siempre estarán sujetas a nuevas comprobaciones por parte de la comunidad dialogante. Esto permite a Apel seguir manteniendo vigente el falibilismo, en su versión peirceana, pero con algunas reservas.

La fundamentación se garantiza por el entretejimiento *a priori* (pragmático trascendental) entre evidencias paradigmáticas (cognoscitivas) y reglas del uso del lenguaje. Estas condiciones se deben reconocer siempre que en un juego lingüístico de argumentación se pretenda decir algo con sentido o validez.¹¹

En ese tenor, Habermas dirá que esto constituye una prueba pragmático-trascendental, que básicamente consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios, en identificar los presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Pues todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado esas condiciones, que son normativas, para que haya entendimiento. De otro modo no es posible la comunicación. Por ello, estas condiciones son inexcusables. Si el discurso argumentativo busca el entendimiento mutuo o el acuerdo, debemos presuponer esas condiciones de antemano en la *praxis*.

Apel trae a colación al segundo Wittgenstein con su crítica al lenguaje privado, para quien el juego lingüístico es una forma de vida que no puede jugarse solipsistamente, por lo que será imprescindible la concertación lingüística o dialógica. Dada la imposibilidad del lenguaje privado, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo.¹² —No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *sí mismo* como persona... sin participar ya, junto con la ‘producción intencional’, en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo”.¹³ La evidencia de los acuerdos sólo puede ser considerada como verdad en el marco del consenso interpersonal.

¹¹ En esto Apel encuentra supuestos de fundamentación última para la ética, que enlazan teoría y praxis. Cfr., APEL, K.-O., «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, II, pp. 341ss.

¹² Cfr., APEL, K.-O., «Introducción: La transformación de la filosofía», en APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, I, p. 55. Esta será considerada por Apel como «estructura anticipativa del comprender» y como «*a priori* del acuerdo intersubjetivo» o «*a priori* de la comunidad *real* de comunicación».

¹³ APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, I, p. 56.

La filosofía primera transformada semióticamente (pragmática-hermenéutica) parte «del *a priori* de una *comunidad real de comunicación*, que para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad». Y como cada individuo debe poder darse cuenta con «evidencia» de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación «-y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia- entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación* que todavía tiene que construirse en la comunidad real».¹⁴ Aquí aparecen dos categorías que serán fundamentales en la propuesta de Apel, a saber: la «comunidad *ideal* de comunicación» (situación ideal de habla) y la «comunidad *real* de comunicación», categorías compartidas por el mismo Habermas (aunque después ampliamente cuestionadas por él, especialmente la «comunidad ideal de comunicación»).

Para Apel, mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión se puede alcanzar el punto arquimédico para la fundamentación última filosófica: las condiciones «*a priori de la argumentación*», las cuales hacen posible el entendimiento recíproco, la comunicación con sentido, la justificación de nuestras proposiciones y acciones y la configuración lingüística del entramado significativo que es nuestro *mundo de vida*.¹⁵

Para complementar lo anterior, veremos ahora como ciertos rasgos metodológicos del planteamiento apeliano le dan una configuración peculiar y diferenciada del habermasiano.

3.2. La transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana

La pragmática trascendental, como reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del acto de argumentar, es convergente con la perspectiva habermasiana en lo que respecta al esclarecimiento de los universales de la racionalidad dialógica. En efecto, de esta reflexión se sigue, en primer lugar, que quien argumenta presupone ya su

¹⁴ APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, I, pp. 56-57.

¹⁵ APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, I, p. 58.

pertenencia a una comunidad real de comunicación sustentada en un acuerdo mínimo, cuya estructura es la de la recíproca aceptación de pretensiones de validez. Presupone, en segundo lugar, el compromiso de justificar con razones sus pretensiones cuando sean cuestionadas y acepta, al mismo tiempo, que la resolubilidad de tales pretensiones cuestionadas sólo puede llevarse a cabo mediante un discurso fundado que propicia la victoria de los mejores argumentos y que está orientado, consiguientemente, al entendimiento. Finalmente, anticipa una comunidad ideal de comunicación. Esta última es el equivalente de la situación ideal de habla habermasiana. El reconocimiento de tales presupuestos puede ser aprehendido mediante una autorreflexión *in actu* del argumentante y su aprioridad se confirma, además, en que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa.

Ahora bien, tal y como hemos anunciado, la aproximación metódica específica que asume la pragmática trascendental incorpora matices cuyo análisis es completamente necesario para una comprensión de la actual filosofía dialógica. Todos ellos conciernen a una transformación semiótica de la filosofía trascendental. Apel ha llegado a caracterizar esta transformación como paradigma definitivo en el que ha de culminar el esfuerzo histórico por elaborar una filosofía primera.¹⁶ Tras el paradigma pre-moderno, que fundaba los principios del ser en una metafísica realista y pre-crítica, el giro copernicano kantiano instauró un nuevo espacio en el que la comprensión del ser quedaba vinculada a las condiciones formales del conocimiento, siendo lo real comprendido, así, como ser-para el sujeto. Pero este segundo paradigma, sin embargo, adolece de las deficiencias características de la filosofía de la conciencia o del sujeto. Pues no se ha percatado todavía de que la conciencia está inserta en el tejido de las relaciones interpersonales. Es el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX el acontecimiento que permite rebasar tales limitaciones. Pues el lenguaje es una instancia comunicativa, allende la subjetividad autónoma de los sujetos particulares. La pragmática trascendental desplaza el análisis kantiano de las condiciones universales de la racionalidad hacia a la comunicación lingüística. Ahora bien, el lenguaje es un fenómeno inscrito en la praxis del mundo de la

¹⁶ APEL, K.-O., —Trascendentale Simiotik un die Paradigmen der *prima philosophia*”, en E. v. Bülow/ P. Schimitt (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1979, pp. 101-139.

vida, y es por ello también el medio en el que se despliegan las interpretaciones del mundo desde la tradición y las formas de vida. Por eso, según Apel, la pragmática trascendental no puede ser separada de una hermenéutica trascendental, capaz de dar cuenta de las condiciones de lo que llamaba Heidegger comprensión del sentido. Ambas están entrelazadas en el marco general de una semiótica trascendental, genuina destinataria de la transformación del trascendentalismo.

Estas dos perspectivas complicadas en la semiótica están contempladas en el central concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, una de las aportaciones apelianas más influyentes y determinantes en el escenario actual de la filosofía. Parte esta concepción¹⁷ de que el acuerdo, que es un presupuesto trascendental, es asimismo un proceso que se desarrolla lingüísticamente y que, por tanto, involucra aceptar el carácter trascendental de aquella dimensión del lenguaje en la que toma asiento. Dicha dimensión es, al mismo tiempo, pragmática y hermenéutica. Se trata de una dimensión pragmática en la medida en que el entendimiento arraiga en la interacción mediante actos de habla que vehiculan pretensiones de validez. Ahora bien, se trata también de una dimensión hermenéutica. Como sabemos, la hermenéutica heideggeriano-gadameriana ha insistido en que el encuentro primordial del hombre con los objetos del mundo es interpretativo. Quiere decir esto que la idea de una aprehensión pura de hechos no es más que una falacia que el positivismo (y, tras él, lo que Heidegger llama metafísica de la representación o de la presencia) ha difundido injustificadamente. Los entes del mundo no son primero representados asépticamente en la conciencia y ulteriormente interpretados. Son accesibles sólo desde el horizonte que proporciona una determinada comprensión interpretativa de su ser. De un modo más conciso: lo real se hace presente al hombre siempre en cuanto algo interpretado. Este en cuanto o como de la presentación del ente es a lo que, de Husserl a Gadamer, es llamado *‘sentido’*. Pues bien, la comprensión del sentido de lo real es precisamente lo que Apel, en honor a esta tradición, vincula con la dimensión hermenéutica del lenguaje. Con ello, el acuerdo que es presupuesto en la comunicación adquiere una dimensionalidad ontológica fundamental: «porque ésta no puede reducirse a la comunicación lingüística de informaciones sobre estados de cosas pensados, sino que, en

¹⁷ APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, II, pp. 315-341.

tanto que *‘acuerdo sobre el sentido’* es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras».¹⁸

Tal vez resida aquí la clave para entender la especificidad del aporte apeliano a la filosofía dialógica desde el punto de vista, no de los rasgos metódicos, sino de la caracterización de los contenidos. Pues en Habermas, esta incidencia hermenéutico-ontológica de la acción comunicativa, no estando del todo ausente, queda diluida en una orientación más sociológica. No en vano dedica Apel el primer volumen de *La transformación de la filosofía* a un encuentro crítico con la herencia heideggeriana, una herencia a la que no ha dejado de prestar escucha a lo largo de toda su trayectoria, como el propio autor manifiesta en una entrevista.¹⁹ Sin considerar esta clave cabe el riesgo de perder de vista el carácter determinante que en el proyecto de este pensador posee la voluntad de mediar dos tradiciones que parecen irreconciliables: la ilustrada y la existencial-hermenéutica, la crítico-emancipatoria y la fenomenológica.

Volviendo a la caracterización apeliana de la comunicación, podemos confirmar esta relación. De ella se desprende, en efecto, que la racionalidad dialógica está dinamizada por una tensión entre dos compromisos polares inherentes a ella. Por un lado, el acuerdo es siempre un horizonte aspirado, cuya orientación regulativa recibe de la comunidad ideal de comunicación, anticipada en todo acto argumentativo. Por otro, dicho acuerdo es siempre un acontecimiento inscrito en la facticidad de la existencia. Y esto último quiere decir, no sólo que está contaminado por las circunstancias contingentes de la existencia finita humana. Más allá de ello, significa que la facticidad de la existencia es una condición de posibilidad positiva de la acción racional. Los elementos que articulan la pertenencia del hombre a la vida finita e histórica, a los que Heidegger dio el nombre, en *Ser y Tiempo*, de existenciarios del *Dasein*, son, atestigua el autor, condiciones constituyentes de la comprensibilidad de los significados y, así, condiciones también con estatuto trascendental.²⁰ Tal tensión entre idealidad y facticidad, que anida en el tejido interno del

¹⁸ APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, II, pp. 321.

¹⁹ APEL, K.-O., *«A priori de la facticidad y a priori de la idealización. Opacidad y transparencia»*, entrevista con Luis Sáez Rueda, en BLANCO FERNÁNDEZ, D./PÉREZ TAPIAS, J.A./SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *Discurso y realidad. En diálogo con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid, pp. 251-270.

²⁰ APEL, K.-O., «*¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado (existencialismo, platonismo o pragmática trascendental del lenguaje?)?*», en *Estudios filosóficos*, 1992, núm. 117, pp. 199-214.

ser-racional, pone en juego, según Apel, ese doble y simultáneo rostro de la *conditio humana*. Un rostro dual y problemático, en la medida en que supone, por un lado, una posicionalidad céntrica del hombre, que lo convierte en un miembro del mundo inmediato, y una posicionalidad excéntrica, por otro, que le impele a desafiar dicha pertenencia a través del distanciamiento reflexivo.²¹

La relación entre las tradiciones hermenéutica e ilustrada, así como las tensiones entre centralidad y descentramiento, facticidad e idealidad, encuentran expresión en la forma en que Apel considera necesario transformar semióticamente la filosofía trascendental clásica. La investigación kantiana se había dejado guiar exclusivamente por la *quaestio iuris*, por la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de un conocimiento justificable como válido. De modo unilateral, había obviado la cuestión que, más tarde, erigirían como central las corrientes fenomenológico-hermenéuticas: la pregunta por las condiciones de posibilidad de la constitución del sentido, es decir, por las condiciones que hacen posible la comprensión humana de la realidad como sentido. Por ello, la filosofía trascendental debe ser transformada de modo que interroguen, tanto por las condiciones de posibilidad de la justificación de la validez, como por las de la constitución del sentido. Apel pone esto en claro en la introducción comprehensiva que acompaña a *La transformación de la filosofía*, y por tanto, como producto de una mirada sintética dirigida retrospectivamente a los trabajos allí reunidos y escritos años atrás²² Pero la formulación más acabada se encuentra en un artículo posterior.²³

Aclaremos esta arquitectónica profunda de la transformación apeliana del kantismo antes de concluir aludiendo a sus implicaciones fundamentales. En la *Crítica de la razón pura* Kant intenta descifrar el enigmático proceso del conocimiento humano. Primero muestra cómo la facultad de la sensibilidad permite la percepción de fenómenos, articulando la rapsodia de datos que recibimos por los sentidos con la ayuda del armazón formal que proporcionan las intuiciones puras espacio y tiempo. Nos hace reparar a

²¹ APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, II, pp. 93 y 374.

²² APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, I, pp. 33- 49.

²³ APEL, K.-O., «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en Navarro Cordón, M./Rodríguez, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, Madrid, 1993.

continuación en el hecho de que los fenómenos así aprehendidos espacio-temporalmente son insertados en juicios. Para la formulación de juicios, continúa, la facultad del entendimiento hace uso de estructuras a priori (las categorías). Finalmente, para explicar el hecho de que podamos realizar síntesis de juicios cada vez más globales, orientándonos así hacia una totalidad de la experiencia, hace intervenir a las ideas regulativas, presupuestos formales de la facultad de la razón. Pues bien, ¿qué cambios debería experimentar esta aclaración cuando comprendemos el *Logos* como racionalidad discursiva y lingüística?

Uno de los aspectos fundamentales de la respuesta es el siguiente. Los juicios ya no pueden ser entendidos como operaciones de una conciencia trascendental, sino como funciones que se ejercen en el medio del discurso intersubjetivo. En tal sentido, enjuiciar no es otra cosa que argumentar, lo que significa más concisamente: justificar argumentativamente pretensiones de validez. Pero la competencia discursiva es para Apel, como hemos visto, el suelo y el horizonte de la racionalidad en general y no una facultad cognoscitiva concreta. Por tanto, en la transformación del trascendentalismo clásico, el análisis de los presupuestos del acto de argumentar, que ya hemos perfilado, sustituye no sólo al kantiano análisis de las condiciones del entendimiento, sino a la arquitectónica entera de la razón. Pues bien, llegados a este punto, se impone la consideración de otro aspecto esencial. Las justificaciones argumentativas de una comunidad determinada no operan desde un punto de vista aséptico y puro. Presuponen una comprensión previa que los argumentantes portan como miembros de un mundo de la vida. Tales precomprensiones están incorporadas en la justificación discursiva de opiniones concretas. Y lo que es más importante: los contenidos mismos sobre los que se aplica el juicio argumentativo han adquirido significatividad para los interlocutores en el seno de una cultura viva que los ha interpretado ya de un modo determinado. La justificación de la validez, presupone, pues, una constitución del sentido previa de todo aquello que es objeto de acuerdo en el discurso. Respecto a Kant, esto implica que los fenómenos no son meramente una articulación de datos sensibles mediante estructuras formales de la conciencia. Por ello, carecería de sentido aclarar su constitución haciéndola arrancar de la facultad de la sensibilidad, como facultad de un sujeto anterior a la relación interpersonal. La aprehensión humana de fenómenos comienza hundiendo sus raíces en la existencia pre-reflexiva, en la que habita

una comunidad entera. Los fenómenos adquieren un sentido-para-nosotros al ser interpretados en el seno de ese acuerdo comunicativo y lingüístico de cuya dimensión hermenéutica hemos hablado ya. Así es como alcanzamos la afirmación realizada más arriba: es preciso completar la indagación kantiana interrogando, al mismo tiempo, por las condiciones de la constitución del sentido. Y entre ellas incluye Apel las siguientes:²⁴ en primer lugar, la finitud de la existencia y la historicidad, de las que habla Gadamer; en segundo lugar, el a priori corporal, que se refiere a la articulación pre-lógica de la experiencia, que, según Merleau-Ponty, se opera desde nuestra corporalidad; en tercer lugar, las formas de vida y prácticas sociales que, según el Wittgenstein de las *Investigaciones*, están entrelazadas con el uso de las palabras en diversos juegos de lenguaje; finalmente, dice Apel, en la noción de una constitución del sentido se puede incluir sin violencia el concepto de praxis de un neomarxismo inspirado fenomenológicamente y el concepto de interés cognoscitivo, del que hablase Habermas inicialmente. Se ve ahora, dicho sea de paso, que desde un principio Apel impregnó esta última noción habermasiana con una inspiración hermenéutica y no sólo sociológica: los intereses del conocimiento son también elementos de la facticidad existencial.

Esta transformación de la interrogación trascendental implica corregir a Kant y Heidegger, haciendo valer recíprocamente uno frente al otro. Hemos comprobado que el logro de un conocimiento válido no depende sólo de la justificación argumentativa, en la que queda anclada la capacidad de enjuiciar a la que se refiere Kant, sino, al mismo tiempo, de la apertura de sentido que, de acuerdo con Heidegger, acontece en el seno de la existencia. Ahora bien, Heidegger entendió dicha apertura como el desvelamiento de la verdad. Frente a ello, Apel insiste en que la precomprensión del mundo que tiene lugar en la apertura de sentido histórica es una precondición de la verdad, pero no su fundamento suficiente. Las precomprensiones del sentido sólo merecen el calificativo de —válidas” en la medida en que son pasadas por la criba de la justificación discursiva. Superando ambas perspectivas en una síntesis global y expandiendo la mirada a esa dimensionalidad ontológica que posee nuestra inserción en el lenguaje, es preciso concluir que, no ya sólo la

²⁴ APEL, K.-O., «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», pp. 18-19.

verdad como proceso epistémico, sino la dinámica entera de la interpretación del sentido del ser de las cosas, tiene lugar mediante un acuerdo en el que comprensión y justificación se entrelazan. Apel habla de un «círculo hermenéutico», en virtud del cual la constitución del sentido de la que la comunidad parte es corregida mediante la justificación argumentativa de la validez y en el que esta última, a su vez, revierte sobre el mundo de la vida configurando nuevas comprensiones del sentido.²⁵

En este tenor, reaparece el concepto kantiano de idea regulativa. El trabajo de un entendimiento, en el que apertura y justificación se remiten recíprocamente, es un proceso histórico, en el que el acuerdo es siempre puesto en cuestión y renovado, de tal forma que se ve forzado a un progreso en el tiempo. La comunidad ideal de comunicación, anticipada en todo acto argumentativo, cumple ahora la función de una idea regulativa que orienta la persecución perpetua de un entendimiento definitivo. El carácter regulativo de la razón, que Kant situaba en la conciencia trascendental, es desplazado ahora al amplio espacio de la historia. La genuina conciencia ya no pertenece al sujeto precomunicativo, sino al magma de la comunicación intersubjetiva. Y por ello, su referente final rebasa también la conciencia individual, quedando postergado a un punto de fuga temporal, es decir, al acuerdo que se obtendría bajo las condiciones formales de la comunidad ideal de comunicación. Dicho acuerdo, se deduce, constituiría tanto un entendimiento hermenéutico (una comprensión cabal del sentido), como una justificación final y argumentativa de la validez. Para aprehender la complejidad y profundidad de la transformación del kantismo aquí supuesta, recordemos cómo entendía Kant la unidad definitiva a la que aspira la razón. La tarea de la razón consiste, según Kant, en establecer una unidad sistemática de todas las posibles operaciones empíricas del entendimiento. A esa unidad aspirada de todas las representaciones la llamó Kant unidad sintética de la apercepción. Podemos ahora integrar toda la descripción anterior, que arrancaba del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, en la siguiente formulación apeliana de lo que constituye el corazón de su transformación del trascendentalismo:

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el

²⁵ APEL, K.-O., «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», pp. 33-34.

‘punto supremo’ de la teoría kantiana del conocimiento, la ‘síntesis trascendental de la apercepción’ como unidad de la conciencia del objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la ‘conciencia en general’ supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el principio regulativo de la formación crítica del consenso en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación.²⁶

Semejante transformación, por lo demás, ha sido completada por Apel haciendo intervenir la teoría semiótica de Ch. S. Peirce, que también influye en la pragmática universal de Habermas.

3.3. Coincidencias entre Habermas y Apel: El paradigma lingüístico y la racionalidad situada

Con el objeto de superar el paradigma de la conciencia, el pensamiento habermasiano pretende rehabilitar la racionalidad no centrada en el sujeto, por ello, como mencionamos en el capítulo anterior, se plantea un concepto distinto de racionalidad: la racionalidad discursiva o dialógica, la cual es una instancia inscrita en la facticidad del mundo de la vida. Justamente, las críticas vertidas por la ontología hermenéutica, la pragmática y la primera teoría crítica (incluidas las derivaciones que se dieron de las posturas deconstructivas en la posmodernidad) se encargaron de mostrar que la razón no es una entidad a-histórica, sino que ella es un producto de la historia y por tanto está preñada de precomprensiones que constituyen el plexo de sentido a partir del cual ella se las ha con el mundo. Pero, como hemos mencionado, Habermas y Apel no están dispuestos a renunciar a la razón y, en la línea de la *Dialéctica de la ilustración*, promueven más bien una re-ilustración de la razón que no desoye los desafíos expuestos por sus críticos. De este modo, la racionalidad discursiva no se apoya en una razón descarnada y abstractamente supraindividual. Por el contrario, en la línea hegeliana, es inmanente al mundo de la vida en la que los individuos de carne y hueso despliegan su existencia. En este sentido, el acto de pretender validez y los compromisos que de ello se derivan son fenómenos que poseen una

²⁶ APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, II, pp. 337-338.

realidad originariamente pre-teórica; se presuponen en la urdimbre de la praxis viva de la sociedad: cualquier individuo, sea un obrero como un académico, sostiene o asume (lo sepa o no) convicciones determinadas sobre el mundo, la verdad y lo valioso, y si es así, cualquier individuo es actor -e interlocutor válido-, de una praxis en la que todos y cada uno presentan ante los demás pretensiones de validez sobre determinadas convicciones. De acuerdo con esto, las reglas de juego que se hallan implícitas en toda pretensión de validez no pertenecen a una conciencia trascendental o a un sujeto metafísico, sino que pertenecen a la dinámica inherente de la acción comunicativa, que tiene lugar ya, de modo inmediato, en la vida cotidiana; y tales reglas no le advienen desde fuera a los individuos, sino que forman parte, en cada uno de ellos en tanto ser-en-el-mundo, de sus actos reales y, así, de todos los propósitos en los que están involucradas sus creencias, sus pasiones y la fuerza motivacional de sus esperanzas. De este modo, el proyecto filosófico de Habermas y Apel no desdeña las advertencias de Heidegger, Wittgenstein o incluso a Lyotard y R. Rorty, orientadas a mostrar que la conciencia está precedida por la pertenencia a modos de comprensión históricos o a formas de vida culturales. Por el contrario, corrigen ese punto de partida, intentando mostrar que dicha existencia histórica y cultural no se genera al margen o a espaldas de la razón, sino que se configura racionalmente en virtud de su propia dinámica interna.²⁷ En este sentido, Habermas y Apel atribuyen a la racionalidad dialógica el carácter de un *Logos* intramundano que opera ya en el corazón de la existencia fáctica²⁸. Apel, incluso, ha llegado a tematizar esta tesis afirmando, «con Heidegger y más allá de Heidegger», que los presupuestos de la racionalidad dialógica deben ser entendidos como «existenciarios», es decir, como elementos que pertenecen a la facticidad existencial, a ese ‘ser-en-el-mundo’ del *Dasein* que investiga *Ser y Tiempo*²⁹.

Al mismo tiempo, esta razón interna a la vida debe ser reconocida como procedimental. Lo que pertenece de modo universal a los hombres no es, precisamente, nada que posea contenido: formas de vida, concepciones, creencias o apuestas valorativas. Éstas son -como se esfuerza por mostrar el pensamiento anti-ilustrado y posmoderno-,

²⁷ Cfr., HABERMAS, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2007 (e.o. 1999a)

²⁸ HABERMAS, J., *Pensamiento posmetafísico*, pp. 50-54 (e.o.: 1988j)

²⁹ APEL, K.-O., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 40-50.

particulares, dependientes de un contexto histórico y cultural y hasta de adhesiones individuales. La universalidad de lo humano reside, más bien, en las condiciones formales que permiten articular tales contenidos y, así, coordinar diferentes pretensiones de validez en la acción interpersonal.

Nos encontramos con una razón que no prescribe contenidos concretos de formas de vida o de convicciones en general, sino que se agota en los procedimientos mediante los cuales tales ingredientes materiales son requeridos como válidos y, llegado el caso, expuestos ante los otros y defendidos.

Es fácil concluir que esta concepción de lo racional fuerza a una comprensión del papel que ocupa la filosofía notoriamente contrastante con el que clásicamente se le ha asignado. La hora de la racionalidad procedural es la hora, también, de un pensamiento postmetafísico que, según Habermas y Apel, debe aceptar con valentía grandes renuncias.³⁰ El pensamiento filosófico ha de tematizar lo racional y ponerlo en juego. Ahora bien, siendo lo racional una instancia formal y procedural, ya no hay lugar para una filosofía que tiene por meta definir sobre asuntos con contenido sustancial. El pensamiento debe renunciar a su vocación metafísica. Y por ella entienden los autores la inclinación a ofrecer una imagen del mundo global y unitaria cargada de contenido. Ya no puede ofrecer una concepción del Todo-Uno sustancial, fundamento del mundo y esencia respecto a las apariencias. Pero por lo mismo, debe deponer también su inclinación a prescribir el modo de vida correcto o feliz. Finalmente, ya no puede sucumbir a la tentación de convertirse en templo para la praxis salvífica, pues carece de legitimidad para interpretar el sentido de la existencia y para ofrecer orientaciones en la vida de los hombres. Todo este espectro de cuestiones queda, parafraseando a Wittgenstein, fuera de los problemas de la filosofía, - pertenece, en todo caso, a la teología-. Pero no se suprimen o se niegan estos problemas, ahora recaen sola y exclusivamente sobre las decisiones de los actores concretos: de los individuos, de los pueblos y las culturas.

Ahora bien, conviene preguntarse ahora por las tareas de la filosofía en la era del pensamiento postmetafísico. ¿Acaso debe el filósofo dejarlo todo como está, en beneficio

³⁰ HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, pp.38-63; APEL, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.

de una pura descripción formal?, ¿no puede, al menos, plantear la pregunta honesta?, ¿ejercer su noble proyecto crítico, que a tantas edades ha sobrevivido? Pues bien, el proyecto filosófico de Habermas y Apel desea, precisamente, elevar la tarea crítica y normativa a un nivel más digno y fundado del que hasta ahora ha gozado. En este punto los nuevos ilustrados se confrontan con la herencia de la Teoría Crítica frankfurtiana, a la que aplican la *Aufhebung* hegeliana, pretenden conservarla y superarla.

Si el diagnóstico y los fines de la primera Escuela de Frankfurt merecen ser conservados es porque están en sintonía con esa respuesta que se hacía necesaria frente a la crítica autorreferencial a la razón. Recordemos que Horkheimer y Adorno apelaron a la razón ilustrada como sustrato indeclinable de la dignidad humana. Y en pro de esa razón universal y autónoma denunciaron el imperio de la racionalidad estratégico-instrumental que se había hecho patente en la historia de Occidente, una razón engañosa por heterónoma, dado que emana de los imperativos de mecanismos ciegos de un sistema de poder y de la cosificación de las relaciones sociales. Ahora bien, si esa tradición noble ha de ser superada, según Habermas y Apel, es porque, como ya mencionamos en el primer capítulo, acabó identificando la razón con dicha inteligencia estratégica, culminando, así, en una crítica muy semejante al desafío total heideggeriano. En la *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno relatan las formas en que la ilustración, embrujada por la racionalización, ha reinstituido al mito, camuflado ahora en nuevos dioses: la ciencia, el liberalismo económico, el funcionalismo o el crudo pragmatismo. En ese tenor los frankfurtianos se vieron orillados hacia una enigmática aporía. En defensa de la razón ilustrada, condenaron a ésta al silencio. Para criticar a la razón (patológica) entera de Occidente apelaban a la razón (genuina). Pero esta apelación adoptaba la forma de una invocación de lo innombrable: la racionalidad genuina no podía, según los miembros de la escuela, ser descrita o reconstruida, dado que para hacerlo, el filósofo proyectaría necesariamente los patrones y medidas del todo social enfermo al cual él mismo pertenece. Como Dios en la cábala judía o en la mística cristiana, el *Logos* venerable debía ser protegido de la palabra humana. Se convertía en un indecible anhelado. El equivalente de la teología apofática o negativa de estas tradiciones teológicas, pero ahora descrito como un anhelo, más cargado de nostalgia y pesimismo que de esperanza y optimismo.

Aunque los frankfurtianos buscaron formas alternas de resolver la paradoja,³¹ Habermas y Apel pretenden superar sus presupuestos. Ya en *Ciencia y técnica como ideología*³² distinguía Habermas entre trabajo e interacción, como dos esferas distintas de la praxis humana. Ciertamente, la racionalidad estratégica ha sido desplegada en virtud de la primera de ellas. Pero no debe ser confundida con la segunda. En la interacción comunicativa se plasma una racionalidad inherente al mundo de la vida que, como hemos visto, concierne a las reglas de juego del pretender validez. En consecuencia, los miembros de la Escuela de Frankfurt absolutizaron una forma concreta de racionalidad, desconociendo otra: precisamente aquella que resulta inexorable.

De este diagnóstico se pueden hacer arrancar las nuevas tareas de la filosofía por las que preguntábamos más arriba. Una primera consiste en el proyecto de reconstrucción de la racionalidad comunicativa o dialógica. No hay motivos —según Habermas y Apel— para considerar a dicha razón, que es patrón universal, como un indecible *‘otro’* no susceptible de tematización. En la medida en que pertenece a la praxis efectiva de los hombres, contiene presupuestos y exigencias que éstos pueden reconocer mediante una autorreflexión filosófica. En términos apelianos: si estamos arrojados a la razón dialógica, hemos reconocido ya siempre sus demandas y prescripciones. En consecuencia, podemos hacernos cargo de ellas dando espacio a una especie de anamnesis reflexiva. Esta tarea adopta una forma simultáneamente reconstructiva y trascendental. Reconstructiva, porque consiste en dar expresión filosófica a los universales de un *Logos* que nos constituye. Trascendental, porque dicho *Logos* está configurado por las condiciones universales y necesarias que hacen posible el seguimiento, defensa y articulación de las pretensiones de validez inscritas en la acción. Pero si se puede decir de esta primera tarea que posee un trazado ciertamente descriptivo, de la segunda cabe decir que es crítica. En ese sentido, Habermas y Apel están convencidos de que los presupuestos de la racionalidad dialógica incorporan exigencias que trascienden lo que contextualmente, aquí y ahora, los individuos y las sociedades aceptan

³¹ Cfr., HORKHEIMER, M., *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 2000; SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 349-367.

³² HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984 [ed. orig., (1968p) *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main].

como válido. Actuar de acuerdo con la dinámica de las pretensiones de validez presupone en sí mismo proyectar idealmente criterios de validez irrestrictos, incondicionales.

Es el caso, por otro lado, que la acción comunicativa real estará siempre lejos de cumplir los requisitos que tales idealizaciones imponen. La tarea crítica y normativa consiste ahora, pues, en denunciar las distorsiones del diálogo real, comparando la praxis presente con el tipo de praxis ideal que la racionalidad presupone. Ciertamente resuena la concepción kantiana de las ideas regulativas, pero también subyace en este planteamiento - especialmente en Habermas, la categoría weberiana de los «tipos ideales».³³

El análisis de la tarea crítico-normativa la hemos revisado en los capítulos anteriores. Abordaremos ahora parte de la empresa reconstructivo-trascendental. Antes de ello, sin embargo, nos gustaría reafirmar que con la rehabilitación de la razón por parte de Habermas y Apel, se quiere confrontar y superar dos enemigos, ya comentados en el capítulo anterior, a saber: al vitalista o hermeneuta (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) por un lado, y al ilustrado utópico (Horkheimer y Adorno), por otro. Pues se quiere aproximar la facticidad a la idealidad, la vida a la razón, la existencia histórica al progreso. En palabras de Habermas:

«La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida en que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. [...] Con ello la tensión entre la idea y la realidad irrumpen en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La práctica comunicativa cotidiana se exige demasiado a sí misma con sus propias presuposiciones idealizadoras; pero sólo a la luz de esa transcendencia intramundana pueden producirse procesos de aprendizaje».³⁴

³³ Weber refiere en su magna obra *Economía y sociedad*: «[la sociología comprensiva] debe formar, por su parte, tipos puros (ideales) de esas estructuras, que muestren en sí la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible; siendo por eso mismo tan poco frecuente quizás en la realidad -en la forma pura absolutamente ideal del tipo- como una reacción física calculada sobre el supuesto de un espacio absolutamente vacío». Weber considera estas construcciones típico-ideales de la acción social como «extrañas a la realidad» en el sentido en que se preguntan sin excepción como se procedería en el caso ideal de una pura racionalidad y con el objeto de facilitar el conocimiento de sus motivos reales por medio de la distancia existente entre la construcción ideal y el desarrollo real. Y agrega «Cuanto con más precisión y univocidad se construyan estos tipos ideales y sean más extraños en este sentido, al mundo, su utilidad será también mayor tanto terminológica, clasificatoria como heurísticamente». WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 2008, p. 17

³⁴ HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2005 (versión original en 1992, primera edición en castellano 1998), p. 66.

3.4. Trascendentalismo («débil»): divergencias entre Habermas y Apel

Apel ha mostrado siempre su adhesión al proyecto de la reconstrucción del logos moderno, al mismo tiempo que se presenta como una alternativa a la perspectiva de Habermas, lo que se expresa en sus continuas tomas de posición «*mit Habermas gegen Habermas zu denken*». Y es que, aunque las adscripciones de estos dos autores sean coincidentes básicamente en lo que se refiere a los resultados del análisis, se distancian en lo que respecta a la comprensión del papel que ocupa la filosofía y del método que le es propio. Habermas ha intentado en todo momento desvincular su análisis respecto a los presupuestos fuertes del trascendentalismo kantiano y, por ende apeliano. Es por eso por lo que la pragmática universal adoptaba, como hemos visto, un método reconstructivo que renuncia, en primer lugar, a una estricta separación entre lo apriórico y lo empírico, y por lo que, en segundo lugar, atribuía a dicha reconstrucción un carácter hipotético y falible, incompatible con lo que él considera una posición fundamentalista. Apel se opone impetuosamente a estos dos supuestos habermasianos, porque está convencido de que la reflexión filosófica puede tematizar los presupuestos del *Logos* como condiciones que, si bien están insertas en el tejido de la acción comunicativa del mundo de la vida, son en todo momento elementos a priori que no deben ser confundidos con sus plasmaciones empíricas. Al mismo tiempo, está convencido de que la reflexión filosófica puede alcanzar un grado de certeza tal que autoriza a hablar de una fundamentación última filosófica de los universales dialógicos.

La clave para entender esta apuesta apeliana reside en su invitación a considerar que la racionalidad discursiva, a la que se ve conducida, como vimos, la racionalidad comunicativa en virtud de la lógica inmanente a la acción, es una instancia con caracteres muy especiales. El discurso no se puede entender sólo como una instancia inmanente a cualquier institución del obrar humano, sino que es, al mismo tiempo, trascendental respecto a ellas. Es institución de instituciones, una meta-institución, que hace posibles todas las instituciones humanas. Es también un elemento humanizador y culturizador.³⁵ Todas las manifestaciones institucionales de la cultura han sido posibles gracias a la utilización del lenguaje como instrumento de socialización. Pero, además, esta meta-

³⁵ APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, I, pp. 2-13.

institución es precisamente el campo de juego en el que se mueve la propia reflexión filosófica. Cualquier punto de vista filosófico la presupone. Por eso —con Wittgenstein contra Wittgenstein— constituye un «juego —trascendental” del lenguaje», al que apela el filósofo vienes en su descripción de los juegos de lenguaje concretos.³⁶ Por lo mismo —con Heidegger contra Heidegger— el discurso es el sustrato de ese *Logos* universal, presupuesto en la tematización de los existenciarios, de los ingredientes de la facticidad existencial.³⁷ Pues bien, todo ello implica, «*mit Habermas gegen Habermas zu denken*», que la pragmática universal debe ser superada en una pragmática trascendental, que plantea la pregunta por sus condiciones de posibilidad y cuyo punto de partida irrecusable e irrebasable es el *factum* del discurso.

El presupuesto del acuerdo, la orientación al entendimiento de la acción comunicativa y la anticipación de una comunidad ideal de comunicación son entendidos ahora, no como meros cuasi-trascendentales del habla, sino como genuinos elementos trascendentales, como condiciones necesarias de posibilidad del acto de argumentar.

La estructura de la pragmática trascendental supone una transformación de la filosofía trascendental kantiana. El método es, ciertamente, el mismo: el análisis de las condiciones de posibilidad de un *factum*. Pero este último ya no se identifica con los juicios sintéticos *apriori*, sino con el acto de argumentar. Y, en coherencia con lo que hemos dicho, esta transformación del kantismo involucra una fundamentación última filosófica.³⁸ En lo que respecta a la controversia con Habermas, este planteamiento implica, por un lado, justificar que el discurso argumentativo es la médula de la acción comunicativa. Por otro lado, implica probar que la reflexión sobre las condiciones de dicho *factum* puede sustraerse a las acechanzas del falibilismo. Referiremos brevemente ambos extremos.³⁹

³⁶ APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, II, pp. 330-332.

³⁷ APEL, K.-O., *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 24ss.

³⁸ Cfr., APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, vol. II, parte II; además, APEL, K.-O., «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje» en *Estudios filosóficos*, 102, vol. XXXVI (1987), pp. 251-300; APEL, K.-O., «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 29 (1989), pp. 63-95.

³⁹ Cfr., los trabajos a este respecto «con Habermas contra Habermas»: APEL, K.-O., (1970), «¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la —teoría crítica?», en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* I, pp. 173-195, incluido en APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, II,

Ha sido suscitada con frecuencia la sospecha de que el discurso argumentativo es un juego de lenguaje entre otros y que, por tanto, la racionalidad dialógica es producto de una concepción occidental etnocéntrica. Apel ha intentado mostrar que la pragmática trascendental responde mejor que la pragmática universal a esta cuestión. De la investigación que Habermas hace de la lógica de la acción comunicativa se desprende que el discurso argumentativo posee una universalidad que Apel califica de universalidad material: su necesidad está vinculada al hecho de que la comunicación cotidiana se ve conducida a la justificación argumentativa cuando son puestas en cuestión pretensiones de validez sobre cuestiones de contenido. Desde tal punto de vista, la racionalidad discursiva es una instancia derivada respecto de la más básica racionalidad comunicativa. Por el contrario, Apel descubre una aprioridad formal del discurso. La argumentación es el campo de juego de la reflexión filosófica misma que accede a los universales de la racionalidad comunicativa; en este sentido, no es derivada respecto a ella, sino trascendental. Y la pragmática trascendental tiene carácter, a decir de Apel, de *protophilosophia*.⁴⁰

Esta perspectiva permite, entonces, mostrar con completa contundencia, según Apel, el carácter irrefutable que posee la racionalidad argumentativa. Toda forma de pensamiento humano, incluso el que pretende descalificarlo como etnocéntrico, lo presupone. Más aún, en cuanto apriorico, está ya supuesto en la praxis comunicativa inmediata, lo que implica que todas las acciones con sentido son ya argumentos virtuales y presuponen contrafácticamente el acuerdo.⁴¹ Otra perspectiva se nos ofrece a propósito de la relación

pp. 121-145. También: APEL, K.-O., (1990), «Normative Begründung der *-Kritische Theorie*» durs Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken» y APEL,K.-O., «Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzentalpragmatischer Sicht. Eine zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken» en H. Burckhart (ed.), *Diskurs über Sprache*, ambos trabajos están recogidos en APEL,K.-O., (1998), *Auseinandersetzung in Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 649-699 y 701-725. (Edición castellana: «¿Se puede fundamentar normativamente la *-teoría crítica*» recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? *Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas*; y, «El problema del uso abiertamente estratégico del lenguaje desde el punto de vista pragmático-trascendental. Segundo ensayo para pensar con Habermas en contra de Habermas», ambos recogidos en APEL, K.-O., *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004, pp. 33-91 y 93-120 respectivamente.

⁴⁰ Cfr., APEL, K.-O., *Semiotica trascendental y filosofia primera*, Síntesis, Madrid, 2002, especialmente cap. 1: «¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», pp. 21-49; RIVAS, R., «Aproximación a la *-éta del discurso*» de Apel y Habermas», p. 71-74; también en RIVAS R., «*Razón, progreso y utopía...*», pp. 92-99.

⁴¹ APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, II, p. 380.

entre racionalidad dialógica y racionalidad estratégica. Ante la teoría habermasiana de la acción comunicativa cabe preguntar por qué es el entendimiento y no la fuerza, la racionalidad estratégica, la que está llamada a protagonizar la evolución. Habermas ha intentado justificar que la acción egoísta, estratégica, es ciertamente, siempre posible, pero está destinada a hacerse dependiente de la acción orientada al entendimiento. Y es que el que actúa estratégicamente tiene que hacer uso del lenguaje y de las instituciones compartidas, viéndose obligado a subsumir su intención táctica bajo la lógica de la racionalidad comunicativa.⁴² Apel pretende completar e ir más allá de este razonamiento habermasiano. Dicho razonamiento es válido respecto a los actos ocultamente estratégicos. Sin embargo, no puede mostrar que el que actúa de un modo abiertamente estratégico está, de hecho, comprometido con la racionalidad del entendimiento, pues este actor puede manifestar expresamente que no acepta el punto de vista del derecho o de la moral, sino sólo, quizás, la lucha social darwinista. Para justificar que este razonamiento presupone la racionalidad dialógica no basta con remitirse, como hace Habermas, a la lógica inmanente a la acción comunicativa. Hay que indicar que, al adoptar abiertamente una tesis estratégica ha adquirido el compromiso racional (aunque de hecho renuncie volitivamente a él) de justificar con argumentos su perspectiva y que, así, ha aceptado ya los presupuestos universales de la razón. Los ha aceptado a su pesar. Puede intentar vulnerarlos, pero debe saber que con ello, pone en tela de juicio su propia dignidad como ser humano. El discurso argumentativo, una vez más, se constata como un *factum* irrefutable, es decir, como un campo de juego absolutamente necesario del ser-racional.

Otro obstáculo que el pensamiento habermasiano colocaba a la posibilidad de una filosofía trascendental en el sentido fuerte al que se inclina Apel era, como vimos, la comprensión de la pragmática universal como una teoría que reconstruye reglas generativas, las cuales no son exclusivamente apriorísticas, pues pertenecen a la inmanencia de la praxis empírica. Para aprehender cabalmente la disolución de la nítida frontera entre lo apriórico y lo empírico que ello implica hay que añadir aquí otra

⁴² Cfr., «Der Ansatz von Habermas», en Willi Oelmüller (ed.), *Transzentalphilosophische Normenbegründung*, Schöningh, Paderborn, 1978, citado por McCARTHY, T., *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 144-145. Este desvelamiento de la actitud egoísta, constreñida a las estructuras de la comprensión y el entendimiento recíproco, lo desarrolló ampliamente Habermas en: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, pp. 298 ss. y 395 ss.

observación habermasiana. A saber, que no podemos excluir que las condiciones trascendentales tengan validez sólo bajo condiciones marginales que hasta el presente han sido satisfechas, que pertenezcan a un desarrollo preciso filogenético y ontogenético, o que sólo sirvan para modos determinados del trato con la realidad⁴³. En tal sentido, Habermas parte de un trascendentalismo débil, según el cual —llamamos trascendental a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad”⁴⁴. A este reto responde Apel indicando que la teoría reconstructiva misma recurre a la racionalidad discursiva para justificar sus análisis y que, por tanto, presupone criterios pragmático-trascendentales al acercarse a la historia. Ello fuerza a distinguir con claridad entre trascendental y empírico. Ciertamente, los universales del *Logos* pueden ser rastreados en el uso del lenguaje y en el desarrollo histórico-empírico de las sociedades, pero ellos mismos están supuestos en semejante investigación y, consiguientemente, poseen una validez completamente a priori. Sin la pragmática trascendental, que no sólo aclara los presupuestos universales, sino que los ratifica como condiciones de su reconstrucción, la pragmática universal habermasiana renuncia a una fundamentación última a costa de perder de vista su propia autolegitimación, hundiéndose así en una metafísica especulativa de la historia.

De acuerdo con lo anterior, es posible destacar la importancia que da Apel a la pragmática trascendental y de la fundamentación última que ella comporta. Ahora bien, ¿es posible semejante fundamentación? Los principales argumentos apelianos en pro de una respuesta positiva se han desplegado en el curso de una discusión con el falibilismo pancrítico defendido por el racionalismo crítico de Popper y H. Albert.⁴⁵ A continuación suministramos una sintética descripción. El racionalismo crítico defiende la falibilidad de todo conocimiento, denunciando como imposible cualquier intento de fundamentación trascendental última. Apel, consciente del desafío que representa esta tarea de fundamentación, considera necesario enfrentarlo con el objeto de poder transformar

⁴³ HABERMAS, J., *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 320-321. [ed. orig. (1984)] *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main]

⁴⁴ HABERMAS, J., *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 321.

⁴⁵ APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, II, pp. 385-402; APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 128-145.

efectivamente la filosofía trascendental kantiana, paradigmática de la Modernidad. Ello, a diferencia de la crítica kantiana a las ideas trascendentales, no significa renunciar a la fundamentación trascendental, sino a los presupuestos de los que parte aquella, para buscar otros, que sean capaces de resistir la crítica contemporánea contra todo intento de fundamentación trascendental.

Es Apel quien tiene el mérito de aportar una determinación lingüística y semiótica de la trascendentalidad, para construir un marco racional de argumentación intersubjetiva. No hay una reducción trascendental que nos conduzca hacia un *a priori* fundamentador. Sin embargo, en todo proceso de comunicación, en todo acto de habla, se suponen ciertas reglas que permiten el entendimiento. Estas reglas van constituir ese *a priori* buscado por Apel, pero no es un *a priori* lógico formal. Es un nuevo marco racional lingüístico: semiótico –en su doble dimensión: pragmático y hermenéutico- trascendental, con el que pretenderá abordar la problemática de la fundamentación última, sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento, del entendimiento mutuo y de la formación del consenso.

Sin embargo, esta empresa de fundamentación no ha estado exenta de críticas y reacciones adversas. Es el caso de Albert en cuanto a su «racionalismo crítico», el cual plantea que toda búsqueda de fundamentación, de un saber absoluto, de un punto arquimédico, de una verdad primera fuera de toda duda en filosofía, nos aboca a tres aporías, que por analogía con las disparatadas aventuras del barón Münchhausen, bautiza como «trilema de Münchhausen»:⁴⁶ Una deducción, entendida como forma en que la validez de un enunciado que orienta sobre algo se deriva de la validez de otros enunciados similares, se encuentra ante tres alternativas:

1: *Regressus in infinitum*, un regreso infinito, que parece estar dado por la necesidad de remontarse siempre en la búsqueda de fundamentos, pero que prácticamente no es realizable y que por eso no provee ningún fundamento seguro; es decir, las premisas desde

⁴⁶ Cfr., ALBERT, H., *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973, p. 27. El trilema está inspirado en el fantástico y aventurero barón Karl Hieronimus von Münchhausen (1720), quien narra en una de sus aventuras que para liberarse de las mortíferas arenas movedizas tiró con sus manos, con fuerza y hacia arriba, de su propia coleta. Puede verse la posición de Apel en el artículo, «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje» en *Estudios filosóficos*, Vol. 36/ 1987- No. 102/ pp. 251-300.

las que se dedujo el enunciado se fundan en otras de orden superior, éstas a su vez en otras superiores y así sucesivamente;

2: *Circulo vitiosus* Un círculo en la deducción, que surge por el hecho de que en el procedimiento de la fundamentación se recurre a enunciados que ya antes se habían mostrado como enunciados que requieren fundamentación y que igualmente tampoco conduce a un fundamento seguro porque es lógicamente defectuoso; en otras palabras, la conclusión se fundamenta en las premisas y éstas en la conclusión (*definiendum sicut definiens*);

3: *Dogmatismus*: una interrupción del procedimiento en un punto determinado, que si bien parece realizable en principio implicaría sin embargo una suspensión arbitraria del principio de fundamentación suficiente. Un dogmatismo en el que se toma como base algo que no se fundamenta, sino que simplemente se afirma como inmune a todo cuestionamiento.

Para el racionalismo crítico la deducción sólo debería emplearse en las operaciones de «falsación» con que se comprueban las hipótesis y teorías pero no puede ampliarse a la construcción de grandes teorías, menos sirve como criterio para la búsqueda de un fundamento último. La solución del racionalismo crítico a estas aporías es la de negar que exista una verdad primera. No hay punto de partida que valga, sólo hay la posibilidad de un continuo examen crítico de los enunciados ateniéndonos al principio del falibilismo ilimitado por el que se afirma que todo es inseguro. Ahora bien, reduciendo la posición del racionalismo crítico (que Apel llama «pancrítico») a lo que los escolásticos llamaban *ex diallelo*,⁴⁷ el falibilismo ilimitado es un punto de partida incuestionable con lo cual nos prende de lleno la primera de las aporías del trilema. Nos lo muestra muy bien Apel⁴⁸ mediante el siguiente diálogo imaginario entre un racionalista crítico, que propone dicho principio (P) y un oponente (O):

P: «El principio dice que todo es inseguro»
O: «Pero ¿es seguro que todo es inseguro?»
P: «No, eso también es inseguro».

⁴⁷ *Ex diallelo*, indica el círculo vicioso en el que se reducía el argumento escéptico «no hay verdad»: «si no hay verdad, tenemos ya una verdad, que no hay verdad»; con lo cual el argumento escéptico se viene abajo.

⁴⁸ APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 113ss.

O: «Pero, ¿Es seguro que es inseguro que todo es inseguro?»

Hans Albert contesta a esta objeción trasladando su principio o tesis fundamental del status de un dogma - o si se quiere de una evidencia - al de una hipótesis,⁴⁹ pero estamos en las mismas, como lo hace ver Apel:

P: «Afirma como hipótesis que todo es inseguro»

O: «Esto sí lo sabes con seguridad: que afirmas como hipótesis que todo es inseguro».

P: (Para ser consecuente con su hipótesis y no caer en dogmatismo tiene que contestar:) «No tampoco es seguro que yo afirme como hipótesis que todo es inseguro»

Y así sucesivamente. De ese modo nos damos cuenta de que aunque parezcan radicalmente críticas las tesis del racionalismo crítico sólo adquieren sentido si implican algún tipo de metafísica de evidencias irreductibles.⁵⁰ Sin embargo, el principio falibilista del racionalismo crítico, que pretende dudar de todo, nos lleva a una evidencia que ya dilucidaba el segundo Wittgenstein: «no se puede concebir ningún juego lingüístico en el que pueda expresarse la duda con pleno sentido, sin presuponer la certeza».⁵¹ Esta evidencia no es deductiva y puede ser considerada *paradigmática*. Las evidencias paradigmáticas serán entonces: a) aquellas que no pueden ser puestas en duda sin caer en una contradicción con lo afirmado (auto contradicción), b) aquellas que no pueden ser inferidas o fundadas deductivamente, sin presuponerse ya a sí mismas.

Según Apel, la crítica del racionalismo «pancrítico» se basa en lo que llama «falacia abstractiva». Una falacia abstractiva (*paris pro toto*) consiste en aquella manera de explicar o analizar algo prescindiendo de alguna dimensión fundamental del objeto en análisis, o también el argumento que pretende querer dar cuenta de algo eludiendo sus relaciones constitutivas y constituyentes. El racionalismo crítico incurre en esta falacia al no considerar la dimensión pragmática de la fundamentación última. Además, la fundamentación entendida como «argumentación» escapa al citado problema pues se

⁴⁹ ALBERT, H., *Tratado sobre la razón crítica*, p. 59.

⁵⁰ Una amplia discusión sobre el asunto puede encontrarse en el apartado «Falibilismo, Teoría consensual de la verdad y Fundamentación última» en APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 37-145, en la cual pretende precisamente fundamentar y dar sentido al falibilismo, remitiendo a Peirce, verdadero padre de esta teoría.

⁵¹ WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, citado por APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 119.

realiza en constante referencia hacia la comprobación y contrastación -en coherencia con el falibilismo peirceano- por otros participantes en la comunidad científica. Cada paso de la fundamentación debe lograr el asentimiento de la comunidad de hablantes.

Ahora bien, como mencionamos al principio de este capítulo, para Apel la fundamentación de la validez del conocimiento, entendimiento y consenso, tiene que apoyarse sobre evidencias de conciencia de los sujetos cognoscentes competentes y sobre reglas *a priori* intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias tienen que lograr validez intersubjetiva. Ellas estarán siempre sujetas a nuevas comprobaciones por parte de la comunidad dialogante. La fundamentación se garantiza por el entretejimiento *a priori* (pragmático trascendental) entre evidencias paradigmáticas (cognoscitivas) y reglas del uso del lenguaje. Estas condiciones se deben reconocer siempre que en un juego lingüístico de argumentación se pretenda decir algo con sentido o validez. Para Habermas esto constituye una prueba pragmático-trascendental, que consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios, en identificar los presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado, tácita o explícitamente, esas condiciones, que son normativas, para que haya entendimiento. De otro modo no es posible la comunicación. Por ello, estas condiciones son inexcusables, están presupuestadas de antemano en la *praxis* argumentativa, si es que se busca el entendimiento mutuo o el acuerdo intersubjetivo.

Para el caso de la comunidad ideal de comunicación, el método apeliano nos remite, aproximadamente, a la formulación siguiente de la contradicción performativa en la que incurría el que pretendiese negar su evidencia: «pretendo para mi afirmación $\neg p$ » validez universal ante todo posible argumentante, de forma que dicha afirmación resistiría la crítica de una comunidad ideal de comunicación», donde “p” dictamina que no presuponemos, al argumentar, una comunidad ideal.

La reflexión filosófica que despeja el ámbito de lo que ya siempre hemos reconocido en cuanto seres racionales se muestra, así, muy diferente de aquella que caracteriza al pensamiento objetivante. Apel aclara esta especificidad haciendo referencia a

la distinción entre reflexión estricta y reflexión teórica. Toda reflexión teórica implica una posición distanciada con respecto al objeto y una disposición a entender la fundamentación como una «derivación» de lo fundamentado a partir de otro elemento distinto. En la reflexión estricta el que fundamenta «descubre» autorreflexivamente el fundamento sin derivarlo de ningún otro elemento. Ello exige una inflexión del pensamiento, una nueva actitud autorreflexiva en la que lo tematizado y el sentido de la tematización misma aparecen al unísono, proporcionando así una comprensión in actu de su validez incondicionada. La percepción de que la presuposición de un cierto elemento trascendental es incuestionable exige esta autorreflexión in actu del que argumenta.

Apel niega que en la reflexión estricta intervengan elementos teóricos que prejuzguen mediante determinadas interpretaciones la identificación de los universales racionales y considera a los resultados de esta reflexión como prioritarios respecto a teorías específicas de su bagaje filosófico. Es cierto que, finalmente, ha reconocido nuestro autor la posibilidad de revisiones reflexivas del saber último⁵². Pero esta flexibilización del proyecto fundamentador apeliano no debe causar la impresión de que concede menos fuerza a la distinción entre lo trascendental y lo empírico. Las revisiones son entendidas como «autocorrecciones» del saber puramente apriórico, pues ellas mismas han de suponer, para tener sentido, los presupuestos que son objeto de revisión. Habla, así, de un «círculo hermenéutico» en el que tiene lugar un contra-juego, siempre renovado, de nuestro saber de acción performativo acerca de los actos argumentativos frente a las explicaciones proposicionales de este saber.

En suma, existen marcadas diferencias entre ambas propuestas filosóficas, particularmente asentadas en el concepto de «posmetafísico». Cuando Habermas habla de que su planteamiento es «posmetafísico» está significando que nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy en conceptos de comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente o estructuralmente en relación con lo incondicionado o Absoluto a que se refiere la Metafísica, ni con lo incondicionado o Absoluto o trascendente a que se refieren las religiones universales; ni siquiera por vía de postulados de la razón práctica.

⁵² APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 141-145,

El pensamiento posmetafísico para Habermas tampoco puede tener el carácter de un saber de fundamentación, de un saber capaz de poner los fundamentos últimos de cualquier otro tipo de saber, como pretende Apel. Éste, por su parte, reivindica la tarea de fundamentación última de la filosofía, en tanto análisis de las condiciones de posibilidad, tanto de la praxis como de la teoría. Pero esta fundamentación no se da en la ingenua metafísica del ser o en la pretenciosa metafísica de la subjetividad y de la conciencia; se da en la estructura de todo acto de habla, en la estructura triádica que ofrece la semiótica de cuño peirceano, como veremos; en esto radica su carácter «posmetafísico». De aquí se derivará la conocida diferenciación entre «pragmática universal» habermasiana y «pragmática trascendental» apeliana. El propio Habermas irá desmarcándose de un concepto clave de la ética del discurso: el de «comunidad ideal de comunicación» como ideal regulativo, en el que permanecerá Apel, para transitar a las «condiciones pragmáticas de la comunicación», que en su estructura ofrecen principios normativos para las prácticas comunicativas, entendidas éstas como «formas de vida».

Continuando con las discrepancias, en una compilación reciente de trabajos, Apel marca su distancia respecto de Habermas: Apel critica la interpretación de Habermas sobre su propuesta filosófica, puesto que la juzga como un retroceso a los esquemas de la filosofía de la conciencia, su empeño por recorrer el camino de una fundamentación última, con carácter pragmático-trascendental, tanto para la razón teórica como para la práctica. Además de la imposibilidad de tal fundamentación, Habermas denuncia también su inutilidad para rebatir al escéptico. Este es el motivo de la controversia y de cierto distanciamiento: que Habermas sostenga que basta asumir la propia dinámica de la argumentación que parte del mundo de la vida para que quede manifiestamente claro que no hay alternativa a la argumentación (siempre que se busque seriamente la verdad y/o corrección moral). Según Apel, se trata de un retroceso al mundo de la vida que lo magnifica, convirtiéndolo en lo que no es y pidiéndole más de lo que puede dar. El mundo de la vida no tiene capacidad para hacer de fundamento de una «teoría crítica» de la sociedad. Habermas ha aceptado el «principio de discurso», es decir, el postulado de las cuatro pretensiones de validez del habla (sentido, veracidad, verdad y corrección moral), ha entendido la necesidad de que sean anticipadas contrafácticamente para poder constituirse

en objeto de consenso en el discurso argumentativo y ha ubicado tal principio como pieza clave para una fundamentación que no recaiga en la ontología o en la filosofía de la conciencia. Pero según Apel, no ha usado tal principio de forma adecuada. Porque, temiendo perder el contacto con el mundo de la vida, «base material de la filosofía» ha remitido a él no sólo la constitución del sentido, sino también la justificación de la validez, con la que ha incurrido en un «naturalismo reconstructivista de la justificación de la validez». Frente a estas posiciones, Apel expone su propuesta de una estrategia fundamentadora que se apoya en el principio de autorrecuperación de las ciencias reconstructivas, que indica que «el discurso argumentativo y sus presuposiciones han de suponerse como presupuesto indiscutible de la reconstrucción, además de cómo *factum* histórico y por tanto, como *telos* ya alcanzado y posiblemente alcanzable del proceso de racionalización del mundo de la vida». Este intento fundamentador representa para Habermas una recaída en la metafísica dogmática que puede tornarse fundamentalismo.⁵³

Otro punto de distanciamiento se da a partir del examen de las relaciones entre la acción comunicativa y la acción estratégica desde la perspectiva particular de los usos lingüísticos que comportan cada una de las dos. No parece haber dificultad alguna con las dos grandes orientaciones posibles del uso lingüístico: el éxito y el acuerdo; ni tampoco con la dependencia de la primera respecto de la segunda. Sin embargo cabe diferenciar dos «usos estratégicos» del lenguaje. En primer lugar, quien pretende manipular a su interlocutor de manera que acepte lo que se le dice con convencimiento propio («uso *encubiertamente* estratégico»), tiene que simular que está aportando razones y argumentos en los que verdaderamente cree y que considera válidos, aunque tras ellos se oculte en realidad la finalidad que se aspira a conseguir. En este caso parece que la propia necesidad de simulación indica ya la dependencia de este uso lingüístico respecto a la orientación al acuerdo. Pero el problema se presenta con el «uso *abiertamente* estratégico» del lenguaje, cuando se producen amenazas o cominaciones: ¿es posible también en este caso entender que se trata de uso del lenguaje dependiente de la orientación general al acuerdo, que se postula presente en todo lenguaje?

⁵³ Cfr., APEL, K.-O., «Se puede fundamentar normativamente la —etoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida», en APEL, K.-O., *Apel versus Habermas*, pp. 33 y ss.

Lo que se está discutiendo de fondo es la posibilidad de que el acuerdo intersubjetivo pueda funcionar como «uso primordial del lenguaje», es decir, lo que está en juego es la determinación de un tipo de racionalidad que se podría denominar «consensual-comunicativo» que presupone igualmente una racionalidad genuinamente ética. Esto implica que el lenguaje no debería ser tenido en cuenta sólo como instrumento sino sobre todo y principalmente como el *medium* en el que es posible dilucidar la verdad y la corrección de las normas. Por eso es importante mostrar la dependencia del uso estratégico del lenguaje respecto al uso comunicativo –y en esto hay una coincidencia de Apel respecto a Habermas-. La diferencia en este punto vuelve a estar en la forma como se pretende mostrar la prevalencia del uso comunicativo sobre el estratégico: pues Apel entiende que Habermas pretende realizar esa tarea «sin recurrir a presuposiciones filosóficas», es decir, de manera meramente descriptiva y valorativamente neutra. Para Apel es imprescindible, en cambio, recurrir a la reflexión trascendental sobre el uso argumento del lenguaje.⁵⁴

Según Apel, a partir de la publicación de *Factualidad y validez*,⁵⁵ por parte de Habermas, parece no existir ya un «proyecto filosófico común» en lo que a la ética discursiva se refiere. Habermas parece haber renunciado definitivamente en su última obra a la fundamentación de la ética del discurso, reemplazándola por argumentos de corte «sociológico», históricamente contingentes y dependientes de formas de vida concretas; no hay sistematicidad en el uso del principio del discurso como clave de una fundamentación que ya no tiene carácter ontológico. La tarea de fundamentación en Apel no procede desde la filosofía de la conciencia, sino que tiene un carácter claramente pragmático-trascendental.

Aunque aún se detecta la exigencia –en la línea kantiana, de la *quaestio iuris*– de una fundamentación moral del derecho, la necesidad de una fundamentación normativa de la forma específica de las normas jurídicas, posteriormente, según Apel, se pretende sustituir por una fundamentación en el principio del discurso entendido como moralmente

⁵⁴ Cfr., APEL, K.-O., «El problema del uso abiertamente estratégico del lenguaje desde el punto de vista pragmático-trascendental» en *Apel versus Habermas*, pp. 93 y ss.

⁵⁵ HABERMAS, J., *Factualidad y validez*, Madrid, Trotta, 2005 (versión original en 1992, primera edición en castellano 1998).

neutral. De este modo no sólo se rechaza la fundamentación moral del derecho, sino la posibilidad de cualquier fundamentación normativa de la «forma jurídica».⁵⁶

Apel vuelve a reivindicar de nuevo la necesidad de una fundamentación última *acerca* del discurso, que tiene que basarse en la competencia reflexiva de los participantes en la argumentación y que tendrá el carácter de una reflexión sobre las condiciones que hacer posible su propia actividad argumentativa. Porque, si la ética del discurso pretende diferenciar lo más netamente posible entre el acuerdo y todas las formas de manipulación estratégica o también entre la pretensión de validez y la pretensión de poder, el recurso a la eticidad del mundo de la vida que pretende Habermas no es la estrategia más adecuada para obtener criterios de diferenciación, ya que en el mundo de la vida se mezclan hasta la confusión las alternativas mencionadas.⁵⁷

3.5. La síntesis en un mismo frente: «Teoría consensual de la verdad»

Aunque el título de este trabajo hace referencia sólo a Habermas, la denominación «ética del discurso» compromete a abordar el espectro de discusiones, de adhesiones y críticas, en las que los fundamentos de la razón comunicativa han sido formulados explícitamente. En este caso hemos distinguido sólo algunos espacios dedicados a Habermas y espacios protagonizados por el pensamiento de Apel, de manera separada. El pensamiento de ambos autores lo hemos presentado en su mayor parte entrelazado, lo cual no significa que hayan sido eliminadas las diferencias entre uno y otro, tal y como se han señalado en el apartado anterior. Abordaremos en esta última parte algunos puntos de discusión, correlativos con implicaciones fundamentales derivables de los fundamentos filosóficos analizados en éste y en el capítulo precedente. Uno de los conceptos más convergentes entre ambos autores es la teoría de la verdad, la cual se desprende del núcleo de la racionalidad dialógica. Pero de tal la concepción de la racionalidad no se desprende únicamente una comprensión de la verdad, sino, además, una oferta crítica que tiene por

⁵⁶ Cfr., APEL, K.-O., «¿Disolución de la ética del discurso? (Acerca de la diferenciación del discurso en *Facticidad y validez* de Habermas), en *Apel versus Habermas*, pp. 121 y ss.

⁵⁷ Cfr., APEL, K.-O., «Apel vs. Habermas: afinando la ética discursiva», en *Anthropos*, núm. 183, (1999), pp. 64-70.

horizonte la emancipación del hombre respecto a las deformaciones de la razón. Desde esta perspectiva, la filosofía dialógica se constituye en paradigma para una nueva Teoría Crítica de la Sociedad, que ahondaremos en los siguientes capítulos, bajo la forma de Teoría de la Historia, la cual intenta dar cumplimiento a las expectativas del proyecto de la primera Escuela de Frankfurt, así como rebasarlo. Se verá que comprender esta transformación del proyecto crítico-emancipador es imposible sin hacer referencia a la forma en que Habermas y Apel enfrentaron, como se mostró en el capítulo segundo, las críticas derivadas de la hermenéutica radical de H-G. Gadamer, orientando el proyecto de la ética del discurso hacia una hermenéutica crítica o «normativa».

Pues bien, el concepto de racionalidad que la ética del discurso ofrece implica una teoría consensual de la verdad, cuestión que desarrollaremos al final del presente capítulo. Comenzaremos ahora describiendo la base común respecto a la cual son coincidentes las posiciones de Habermas y Apel. Después, aludiremos a los aportes específicos de este último autor, dado que él los concibe como una complementación necesaria de la concepción habermasiana.⁵⁸ A lo largo de este análisis, revisaremos cómo esta comprensión del concepto de verdad lleva aparejada la intención de superar dos grandes perspectivas de la filosofía del siglo XX, a saber: la hermenéutica de Heidegger y el pragmatismo de Ch. S. Peirce. Tomaremos como referencia básica dos textos clave entre los numerosos escritos en los que nuestros autores abordan esta problemática: «Teorías de la verdad», de 1972,⁵⁹ y «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última».⁶⁰

Es importante resaltar el posicionamiento sobre la hermenéutica de la facticidad (*«mit Heidegger gegen Heidegger zu denken»*) respecto a la cuestión que nos ocupa, amén de lo ya revisado en los capítulos precedentes. Por un lado, la concepción de Habermas y Apel, como vimos, incluye en su marco teórico global la tarea de hacer frente al desafío de la crítica total a la racionalidad, en tal sentido, deben responder a uno de los retos mayores de la filosofía de nuestro siglo XX: el heideggeriano concepto de «verdad» como desocultamiento (*alethéia*). Sin embargo, nuestros autores pretenden hacer patente que la

⁵⁸ APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 96.

⁵⁹ Incluido en HABERMAS, J., *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 113-161.

⁶⁰ Incluido en APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 37-147.

racionalidad dialógica no es externa al mundo de la vida, ese mundo de la existencia en el que Heidegger arraiga toda distinción «verdadero-falso». Así pues, una comprensión del *Logos* como rationalidad intramundana debe, por otro lado, hacer justicia a las reivindicaciones de su oponente.

Esta doble exigencia es resuelta por nuestros autores señalando que aquello de lo que habla Heidegger es una condición necesaria, pero no suficiente, de la verdad. Como sabemos, el autor de *Ser y Tiempo* concibe la verdad como el acontecimiento de la apertura de sentido, un acontecer mediante el cual el Ser se desvela y se oculta al mismo tiempo. En el fenómeno del desvelamiento es abierta una comprensión del mundo, es decir, una englobante interpretación del ser de los entes. Así, cuando Galileo afirmó que la esencia de lo real posee una estructura geométrica, estaba colaborando en un descubrimiento de la realidad en la que toda ésta adquiría un sentido específico: el matematizante. Y, al comprender lo real como este preciso modo de ser, es decir, al interpretar de tal forma el sentido del ser del ente, otros posibles modos de comprensión eran al unísono reducidos al silencio: ocultados. Para Heidegger es este movimiento ontológico del simultáneo descubrimiento-encubrimiento el más originario fenómeno de la verdad. La correspondencia entre los juicios del sujeto y los hechos es sólo un epifenómeno, un acontecimiento derivado respecto a él. La *adaequatio*, la adecuación conciencia-mundo, es una articulación precedida y condicionada por una apertura de sentido (des-cubridora y ocultadora), tal y como el giro de una puerta se efectúa sobre lo permitido por sus bisagras.

De acuerdo con Habermas y Apel, es justo afirmar que la verdad de los juicios está precondicionada por la comprensión fáctica de la que parten los argumentantes en un discurso. Al mismo tiempo, señalan que semejante pre-comprensión, o apertura de sentido previa, no puede ser identificada con la verdad. Para que una comprensión del mundo merezca ser llamada «verdadera» debe, además, ser justificada como tal. Y, como sabemos, la Filosofía dialógica llegó a la conclusión de que la justificación se despliega en el marco del discurso argumentativo, en el que se confrontan diversas pretensiones de validez. De esta observación podemos extraer dos conclusiones básicas. En primer lugar, que, frente a Heidegger, la apertura de sentido no es ya la verdad, sino que, siendo inevitable, su función se limita a la de constituir una precondición de ésta. El proceso de la verdad arranca del

pre-juicio de una comprensión del mundo concreta y alcanza su meta sólo en ese tribunal último que es el discurso. Una segunda consecuencia nos conduce ya a la noción de consenso. En efecto, lo que realiza el discurso es la discusión argumentativa de pretensiones de validez. Pero, para que la resolución del conflicto discursivo entre perspectivas adopte un cauce racional, no cabe otra alternativa que la búsqueda de una solución en la que triunfen los mejores argumentos. Tal solución no puede ser alcanzada más que si los argumentos mejor fundados han logrado la adhesión de todos los participantes. Por tanto, las condiciones de la verdad coinciden con las condiciones de aceptabilidad de argumentos y éstas con las e un consenso fundado: «La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho».⁶¹

Para entender el carácter normativo de esta teoría de la verdad es necesario que nos detengamos en el inciso habermasiano contenido en la expresión «consenso racional». La verdad es el consenso, sí, pero no uno cualquiera. Recordemos la capacidad de consenso que la concepción racista nazi fue capaz de generar. Baste este simple, pero punzante ejemplo, para descartar que la teoría de la verdad de Habermas y Apel identifica sin más «verdadero» con «aceptado en un consenso». Nuestros autores dirían que la capacidad de aceptabilidad de la doctrina racista sobre la naturaleza humana fue debida, no a la fuerza de la razón, sino a una situación generalizada de ceguera. ¿Y cómo distinguir entre uno y otro caso? El límite entre consenso ciego y consenso racional debe ser establecido por recurso a la idea misma de racionalidad antes tematizada. Puesto que en el discurso, el que argumenta anticipa una situación ideal de habla (Habermas) o una comunidad ideal de comunicación (Apel) como patrón último de toda acción genuinamente racional, las condiciones formales de dicho ideal contrafáctico se convierten en la medida de la racionalidad de los consensos. Un acuerdo x es más fundado que un acuerdo y en la medida en que ha sido generado desde condiciones que se aproximan más a las de dicha idealidad anticipada. Por tanto, «verdadero», hablando con rigurosidad, es idéntico a «consensuable idealmente». Pues

⁶¹ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 121.

bien, si la verdad es esta «promesa», resulta claro que sólo puede consistir en un proceso histórico e infinito de aproximación a su ideal contrafáctico. Ello implica sustituir la diferencia kantiana entre realidad nouménica y fenómeno (realidad para nosotros) por la diferencia entre consenso ideal y consenso real. Es cierto que el acuerdo al que se llegaría en una comunidad ideal de comunicación, es decir, bajo las condiciones formales de una completa simetría y transparencia, seguiría siendo (como diría Platón) *doxa* u opinión y no contemplación de lo en sí o *noesis*:

Pero esa opinión tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad; es decir, como opinión absoluta e intersubjetivamente válida tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— la representación adecuada de lo real (y el equivalente, normativo para nosotros, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos). Resumiendo: la usual contraposición (metafísico-abtracta) entre las opiniones humanas y los estados de cosas (hechos) existentes en sí, queda aquí superada y, ciertamente en el sentido de una meta a la que nosotros, los hombres, podemos aspirar de forma metódica y práctica: el logro aproximativo de opiniones que ya no se pueden discutir más.⁶²

Con las prerrogativas que acabamos de señalar, la teoría consensual de la verdad de Habermas y Apel se ofrece como una superación, tanto de la teoría de la verdad en cuanto correspondencia, como de la teoría de la verdad basada en la evidencia. Cualquier evidencia ha de pasar por el tamiz de la discusión argumentativa para alcanzar adhesión y depende, así, del consenso. Por otro lado, el consenso busca una correspondencia con el mundo, pero no la hace depender de una aprehensión metafísica de lo real, sino del proceso interno de discusión, al mismo tiempo que desplaza dicha correspondencia a un ideal que nunca podremos culminar. De un modo más general, podríamos decir, con Apel, que el consenso no es, él mismo, un criterio de verdad, sino el marco que permite relacionar entre sí los criterios fácticos de los que se dispone (empíricos, coherenciales, lógicos, etc.). Su función criteriológica es trascendental respecto a cualquier criterio específico: se identifica con su función reguladora en el progreso⁶³. Ahora bien, Apel ha llamado la atención sobre la circunstancia de que la teoría consensual, tal y como la hemos aclarado hasta aquí, corre el riesgo de identificarse con un criterio determinado: el coherencial. Pues, al fin y al cabo, lo determinante en el logro de un consenso parece ser la coherencia interna de los argumentos entre sí, dado que no podemos salir del discurso para comparar sus resultados

⁶² APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 70.

⁶³ APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 72-73.

con la realidad tal y como es en sí. Para superar esta dificultad, nuestro autor ha intentado complementar la aclaración de la idea de consenso, que comparte con Habermas en los términos hasta aquí expuestos, mediante una integración de la concepción que Ch.S. Peirce poseía respecto al progreso científico. Recurriendo a Peirce, piensa Apel, podemos mostrar que los contenidos del consenso no se reducen a convicciones internas a las que la coherencia empuja, sino que están conectados, efectivamente, con la aprehensión de la realidad más allá del discurso. Con esta integración del pensamiento peirceano quedaría completada su transformación de la filosofía trascendental clásica.⁶⁴

Siguiendo a Peirce, Apel intenta mostrar que nuestro conocimiento del mundo, que es siempre lingüístico, implica poner en movimiento tres dimensiones semióticas inextricablemente unidas. La primera es la dimensión icónica. El uso de un signo lingüístico es, en su propio inicio, un contacto inmediato con el mundo. En su trato con éste, el hombre hace experiencia de lo que hay, encuentra fenómenos. Se trata de una dimensión hermenéutica, en virtud de la cual tiene lugar una donación del mundo inmediata y prerreflexiva. Ahora bien, esa primaria relación con el mundo no se hace significativa para nosotros si no hacemos intervenir una segunda dimensión, la del signo en cuanto índice. Esta segunda consiste en la identificación espacio-temporal del objeto, que lo comprende, al mismo tiempo, como caso de una regla general: desde la primaria experiencia accedemos ahora a la afirmación «esto de aquí es un *A*». En este segundo nivel hemos puesto en relación una proposición y el mundo; hemos fijado la correspondencia poniendo en escena la esfera semántica del lenguaje. Pero esta relación quedaría vacía o resultaría dogmática si no se hiciese intervenir una tercera dimensión de la semiosis: la dimensión simbólica. Ésta es la que subyace al hecho de que todo signo o conjunto de signos sea algo siempre interpretable. Lo que hacemos en este último nivel es, así, interpretar la correspondencia. Pues aprehender que «esto es un *A*» es sólo el comienzo de un proceso: para que nos quede claro lo que decimos es necesario que comprendamos en qué sentido es esto un *A*: qué propiedades posee para serlo y cómo podemos probarlo.

⁶⁴ Cfr., APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, II, pp. 149-169 y APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 63-98.

Esta estructura triádica del signo posee la virtud, según Apel, de explicar el conocimiento como un proceso de interpretación. Mediante las dos primeras funciones del signo tiene lugar algo así como un «bautizo» epistémico: un fenómeno que se aprehende inmediatamente es relacionado con un «nombre» o concepto universal. Y mediante la interpretación subsiguiente, el saber procede dando contenido preciso al nombre y determinando, así, lo nombrado. He aquí la clave para acceder al profundo sentido de la transformación apeliana del kantismo. Para Kant, la estructura formal y apriórica del entendimiento es solidaria de la materia sensible adquirida en el comienzo de la experiencia. La intuición sin concepto —decía— sería «ciega»; el concepto sin intuición, «vacío». Análogamente, se puede decir ahora que el símbolo sería «vacío» sin el contenido que aportan las dos dimensiones primeras, la del signo como ícono y como índice, al mismo tiempo que estas últimas resultarían «ciegas» sin la interpretación a la que obliga el carácter simbólico del lenguaje. Este enlace entre lo conceptual y lo sensible, se deduce, ya no es entendido como operación de la conciencia subjetiva, sino como tarea histórica de una comunidad. Pues bien, para Peirce, la interpretación se lleva a cabo, necesariamente, por obra de una comunidad de investigadores. Apel sustituye dicha comunidad —que estaba restringida a la de científicos— por la más amplia comunidad de comunicación, cuyo sujeto es el género humano.

Lo más importante en este contexto se refiere al ya señalado interés de Apel por mediar dos tradiciones encontradas: la ilustrada y la hermenéutica. Tuvimos ocasión de revisar, en el capítulo anterior, cómo el acuerdo es el medio de la interpretación del ser de las cosas y cómo dicho acuerdo es un proceso histórico infinito en el que las dimensiones de constitución del sentido y justificación de la validez se remiten recíprocamente, formando parte de un círculo hermenéutico cuyo horizonte último es el acuerdo final de la comunidad ideal. El engarce así descrito parece ahora susceptible de ser fundado, de modo más riguroso, en la estructura semiótica del conocimiento humano. Y es que, si se analiza con cuidado dicha estructura, se verá que implica vincular procesos de comprensión con procesos de justificación o explicación argumentativa. En efecto, el desarrollo de la investigación supone, como hemos dicho, una interpretación progresiva en la que se esclarece el sentido de la primaria aprehensión de la realidad. Con ello se promueve un

avance hermenéutico: un progreso en la comprensión del sentido de lo real. Pero, al mismo tiempo, la interpretación queda ligada a los procesos de justificación argumentativa, pues sólo en ellos cobran autoridad en cuanto «válidos». Y he aquí que esta última parte del proceso hace intervenir lo que el hermeneuta radical no estaría dispuesto a admitir (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Rorty): un proceso de validación de las interpretaciones a través de los instrumentos de la investigación científica, es decir, a través de un proceso de contrastación de hipótesis. Hipótesis que deben ser expuestas (como sostiene el falibilismo popperiano) a la posibilidad de su falsación. Comprender y explicar, interpretar y juzgar, son dos caras de una misma moneda. Razón por la cual el acuerdo de la comunidad ideal, que sirve de patrón regulativo, representa, simultáneamente, la síntesis última, tanto de la comprensión hermenéutica como de la justificación reflexiva de la validez.

No quisiéramos acabar esta reconstrucción de esta teoría de la verdad sin sugerir un problema central con el que se enfrenta. Al admitir que la apertura de sentido es precondición de la verdad, Apel concede a Heidegger que todo descubrimiento es, simultáneamente, encubrimiento, ocultación. De ello se desprende, dicho con simplicidad, que no es posible para el hombre la meta de una comprensión cabal y completa. Sin embargo, del hecho de que el proceso de investigación siga el rumbo de una validación progresiva de la interpretación se desprende que la historia camina hacia un paulatino esclarecimiento, hacia una paulatina transparencia. No cabe duda de que este doble compromiso encierra cierta problematicidad. Pero éste es un problema que rebasa los límites del presente trabajo.

Hemos revisado en este capítulo los puntos divergentes y convergentes acerca de los supuestos teóricos de la ética del discurso de Habermas y Apel, los cuales nos sirven de referencia para poder desarrollar en el siguiente capítulo las implicaciones que tales supuestos tienen en una teoría de la historia reconstructiva y de intención práctica, muy cercana a las filosofías de la historia, pero separada de ellas por su talante crítico y por su inserción empírica en el suelo nutriente del mundo de la vida.

La racionalidad dialógica de Habermas y Apel no agota sus expectativas en el campo teórico, sino que expande sus exigencias también al campo práctico-moral. Ello es

así porque la normatividad inherente al diálogo es, simultáneamente, epistemológica y ética, una alianza gracias a la cual sus representantes más preclaros pretenden haber mostrado la unidad teórico-práctica de la razón. Como en el caso de la perspectiva ontológica y gnoseológica, la reconstrucción de los presupuestos de la racionalidad dialógica se vertebría en dos dimensiones, sincrónica y diacrónica, es decir como una lógica de la praxis moral y como una comprensión de su dinámica evolutiva. Comenzaremos abordando este doble rostro de la ética dialógica en el capítulo siguiente. La apuesta fundamental de esta concepción ética está vinculada a la defensa de un universalismo procedimental, por lo que ha debido responder a exigencias ligadas a los defensores de una ética sustancial y de un relativismo tanto ético como político. Éste constituirá el problema de fondo que afrontaremos en el capítulo siguiente, cuando abordemos la teoría (o filosofía) de la historia fundada sobre los presupuestos previamente expuestos.

CAPÍTULO IV

Reconstrucción del sentido de la historia en clave materialista, evolucionista y comunicativa

La ética del discurso lleva consigo una concepción del hombre como ser histórico, situado en la textura del lenguaje y de la cultura. Tal concepción está emparentada con una perspectiva dinámica de la historia y de la sociedad, sin la cual el proyecto entero de la teoría de la racionalidad dialógica quedaría reducido y convertido en una mera abstracción. Una de las tesis centrales de este trabajo es que en la ética del discurso encontramos una teoría de la historia que puede ser conceptualizada como filosofía de la historia; filosofía de la historia preñada de las condiciones y rasgos derivados de los supuestos teóricos vistos previamente.

El objetivo de este apartado es reflexionar sobre la inmanencia de la praxis comunicativa, que la pragmática universal habermasiana reconstruye -y la trascendental apeliana suscribe-, de tal modo que se pueda observar que, por una parte, ella ha sido operativa con el desarrollo mismo de la historia; y por la otra, que constituye también la clave para explicar la historia misma de la humanidad como un proceso de evolución penetrado y dirigido por la misma racionalidad dialógica, encaminado -en la perspectiva de Habermas- hacia la conformación de sociedades pluralistas, complejas, racionales y democráticas, en las que sea posible la aproximación de la comunidad real -en términos apelianos- a la comunidad ideal de comunicación.

El marxismo es determinante para observar una diferencia metodológica entre Habermas y Apel. En éste, en un plano más teórico, se encuentra una reconstrucción del sentido de la historia como hipótesis débil de trabajo, o más precisamente como ideal regulativo, de profunda inspiración kantiana. Mientras que en Habermas, los elementos

empíricos y socio históricos del materialismo histórico y dialéctico le interpelan continuamente para proponer una teoría crítica empírica de la sociedad.¹

4.1. Una conceptualización paradójica de la filosofía de la historia

Desde el momento en que el proceso de desintegración de las tradiciones religiosas se interpreta como positivo, como inicio de mayoría de edad humana, surge el problema de la sustitución de esas tradiciones por otro fundamento de identidad y de cohesión social y cultural. La naciente sociedad moderna no podía encontrar ya en la tradición, fundamentalmente tradición religiosa, su legitimación. Tras esa ruptura crítica con la tradición, se emprendía la tarea de legitimar a la nueva sociedad desde sí misma -esa sociedad en comparación con la cual todo lo anterior quedó como «antiguo». Y el camino elegido para cumplir con esta tarea era precisamente el de construir una «filosofía moderna de la historia», en la que el nuevo tipo de sociedad sea considerado como el *telos* de toda la historia pasada de la Humanidad. Así, la Modernidad europea u occidental integra en su esquema de legitimación una concepción universalista de la historia.

Los filósofos de la Ilustración reconstruyen la historia de la humanidad para fundamentar en esa reconstrucción teórica a la sociedad moderna como sociedad plenamente humanizada, o, más exactamente como el comienzo de esa sociedad ideal; en esto consiste precisamente la legitimación de la Modernidad «desde ella misma», puesto que ella aparece como el fin al que se dirigiría toda la historia pasada.

La concepción de la historia que de aquí se derivará y en la que se sustentará la Modernidad será una interpretación de ese momento histórico en que irrumpen un cambio cualitativo: la hora de los hombres, libres y unidos entre sí, que comienzan a dirigir su propia historia y que comienzan a transformar la sociedad humana. Se reconstruye la historia de la humanidad como una historia de progreso en dos dimensiones fundamentales, a saber: 1) en la de la relación del hombre con la naturaleza externa (ciencia de la naturaleza, técnica, industria), y 2) en las relaciones que regulan la convivencia de los

¹ Cfr., BRUNKHORST, H., «Critical Theory and Empirical Research», en RASMUSSEN, D., *Handbook of Critical Theory*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1996, pp. 78-118.

hombres entre sí (ciencias e instituciones morales, políticas, etc., racionales). Los valores humanizadores se verán legitimados por las finalidades hacia las que la historia había ido tendiendo de hecho: a) liberación del hombre de la represión de la naturaleza externa mediante la ciencia y la técnica y b) liberación del hombre de su propia brutalidad moral (literalmente) e irracionalidad mediante la objetivación y vivencia de los ideales morales de libertad, igualdad, fraternidad, paz, etc.

En suma, los filósofos modernos del siglo XVIII concibieron como paradigma histórico universal su programa de justificación de su propia historia, elevándolo a la categoría de Historia Universal, concluyendo que el proyecto ilustrado era o debía ser el sentido y fin de toda historia.²

Ahora bien, como sostiene McCarthy,³ Habermas desarrolla una filosofía materialista de la historia, tal y como la expone en un escrito de 1963,⁴ y muestra una primera consideración sobre su propio proyecto filosófico-histórico. Para éste, la filosofía de la historia comienza en el siglo XVIII, con la famosa exposición de Vico:

*Verum et factum reciprocantur seu convertuntur*⁵: «Según nuestro primer indubitable principio, es absolutamente cierto que el mundo histórico ha sido hecho por los hombres [...] y por ello cabrá encontrar su esencia en las modificaciones de nuestro espíritu... pues no puede darse mayor certeza en ningún otro lado que allí donde aquel que crea las cosas también las cuenta. De este modo, esta ciencia (la filosofía de la historia) procede exactamente igual que la geometría, que crea ella misma el mundo de las magnitudes, a la par que construye y considera correspondientemente sus fundamentos; pero con tanta más realidad cuanto que las leyes de los asuntos humanos tiene más realidad que los puntos, líneas, superficies y figuras. Y esto también tendrá que conferirte a ti, oh lector, una satisfacción divina, pues en Dios conocer y hacer es la misma cosa».⁶

² El giro antropocéntrico que se da en Europa desde el Renacimiento y que se consuma en la Ilustración, como nota fundamental del pensar moderno, es a su vez, el giro eurocéntrico que cobra la humanidad, la historia, la filosofía y por supuesto la cultura. Aparece el etnocentrismo cultural y se reinventan las raíces caucásicas y arias de la civilización clásica como pasado de Occidente, hacia el cual debía orientarse toda evolución e historia. Para una revisión más exhaustiva de este problema, véase la obra del erudito inglés BERNAL, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.

³ MCCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 154 y ss.

⁴ HABERMAS, J., «Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica», en *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 216-272 [ed. orig. (1963) «Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik», *Theorie und Praxis*, (ed. ampliada 1971), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 228-289].

⁵ «La verdad y el hecho son recíprocos entre sí y convertibles».

⁶ VICO, G.B., *Die Neue Wissenschaft*, citado por HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, p. 258.

La filosofía de la historia tiene la precaria tarea de construir, según las leyes del progreso, estados futuros en los que los estados pasados no se reproducen meramente; la filosofía de la historia moderna se torna prospectiva, a diferencia de la filosofía retrospectiva, circular o decadente, como la de los griegos o la del mismo Vico, y requiere una fundamentación crítico cognoscitiva de sus prognosis. Ninguno de los dos problemas fue realmente resuelto en el siglo XVIII. Turgot y Condorcet recurren, por detrás de Vico, a la tradición cartesiana con la concepción de que sólo se requeriría un Newton de la historia para aprehender la ley de su progreso como ley natural. Pero ante las distinciones críticas de la filosofía kantiana, todo intento de subsumir las leyes de la historia bajo leyes generales de la naturaleza descubre inmediatamente la discrepancia de sus presupuestos. La razón que los ilustrados adoptaban como naturaleza de la evolución del género humano es ahora puntualmente distinguida de la razón que la misma humanidad que ha alcanzado la mayoría de edad tiene que realizar históricamente. Para Kant, la única forma de predecir los desarrollos históricos es «si el adivino realiza los mismo acontecimientos que él anuncia de antemano». Tan pronto como los sujetos históricos en tanto que individuos mayores de edad son ya, según la idea kantiana, sujetos de la historia, queda prescrito como meta para su obrar ético el estado de paz perpetua ordenado cosmopolitamente y es también predecible sólo en relación con la efectiva satisfacción del deber. Pero tan pronto como la facultad de juicio reflexionante construye el progreso de la historia hacia su meta como conexión necesaria de los fenómenos, tiene que suponer una intención de la naturaleza, o providencia, de tal forma como si hubiera un sujeto de la historia que realiza finalistamente aquella meta. Esto no es otra cosa que determinismo físico, metafísico o teológico, según se vea.

Los sujetos históricos son hechos saltar del aspecto nouménico al aspecto fenoménico; son los autores de su historia y, sin embargo, todavía no se han constituido como su sujeto: son género natural determinado causalmente, e individuos moralmente libres a la vez. Ahora bien, si la humanidad resuelve la unidad de esta contradicción en el curso de su misma historia, entonces la contradicción que ha penetrado en la conjetura cognoscitiva de la filosofía de la historia tiene que ser conceptualizada como perteneciente a la historia, más aún, como su auténtico impulso.

Para Habermas, esta cuestión no la resuelva Kant sino que lo hará Hegel. Puesto que los hombres son siempre ya aquellos que a partir de la historia va a su encuentro desde el exterior como algo extraño, por esto la apropiación de lo previamente enajenado se repite a cada nivel. Puesto que la humanidad es el sujeto de la historia y, sin embargo, no lo es en tanto que un sujeto tal, por esto, la filosofía de la historia, creía poder fundamentar su pretensión cognoscitiva, en la capacidad de la historia de ser hecha, y, por otra parte, no renunciar completamente a la providencia, aunque sólo fuera con fines heurísticos. La historia sólo es capaz de esto desde que Hegel descubrió en, precisamente, aquella contradicción a la fuerza impulsora de una humanidad que se arranca de las manos sus representaciones y que de este modo, se produce a sí misma; desde que Hegel vio en aquella contradicción la dialéctica de la historia que se mueve a sí misma,⁷ que será retomada como la *conditio* de la antropogénesis en Marx.

Hegel elude el problema de la fundamentación crítico cognoscitiva de la prognosis, del conocimiento del futuro; incluye dialécticamente a la filosofía de la historia en la misma historia, pero de tal forma que ésta, por su parte, se resume como una historia del espíritu en la autoconciencia absoluta de la filosofía. Ciertamente, la perspectiva de la filosofía de la historia implica su propio esfuerzo como aquel esfuerzo que, finalmente, libera a la humanidad del hechizo de sus desfiguraciones histórico mundiales, sin embargo para Habermas aquella sigue siendo retrospectiva.

La filosofía materialista de la historia sacrifica el punto de vista absoluto, desde el que la historia se refleja filosóficamente como totalidad, con la transformación de su dialéctica en una dialéctica materialista. Marx descubre en el dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo la auténtica razón de la impotencia del sujeto histórico ante el sujeto de la historia, que son en efecto el mismo, sin serlo ya como tal. También la filosofía de la historia marxista, y ella por vez primera con derecho, implica su propio esfuerzo; referida retrospectiva y prospectivamente al mismo tiempo a la praxis social bajo sí (producción) y la praxis revolucionaria ante sí, transforma la contemplación de otras filosofías en crítica.⁸

⁷ HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, pp. 261-262.

⁸ HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, p. 262.

En Kant la razón práctica sólo provee de ideas regulativas para la acción ética, de tal modo que el sentido de la historia sólo puede ser concebido como idea, sin ser obligatorio para la teoría de la historia. Habermas considera que Marx construye precisamente esta obligatoriedad con la tesis de que cabe conocer teóricamente el sentido de la historia en la medida en que los hombres se disponen a hacerla verdad prácticamente. Marx explica el querer-hacer como presupuesto del querer-conocer, porque heredó de Hegel a conceptualizar el «sentido de la historia» como la emancipación respecto de la contradicción de la humanidad consigo misma, contradicción que llega hasta la conjetura de cognoscitiva de la filosofía de la historia. El sentido de la historia en su totalidad se descubre teóricamente en la medida en que la humanidad se dispone prácticamente a hacer con voluntad y conciencia *su* historia, historia que ya hace desde siempre. La filosofía de la historia, con esta autoimplicación materialista en la historia, encuentra posteriormente la legitimación de sus presupuestos, de acuerdo con los cuales sustituye la contradicción de su conjetura cognoscitiva en tanto que contradicción impulsora de la misma historia.⁹

Para muchos filósofos contemporáneos la filosofía ha devenido en un metarrelato más que se ha derrumbado. La filosofía de la historia presupone aquella conciencia unitaria global que surge en el siglo XVIII. La Modernidad ilustrada es un periodo de autoafirmación del sujeto racional, en contra de la sujeción religiosa. La «emancipación», a la que alude Kant, alcanzada mediante el uso crítico de la razón, eliminando las fuerzas «supraterrenales» de la Iglesia y la Teología, da pie a una cultura autónoma y mundana, secular, que repercutirá en la «nueva» concepción de la historia. La Ilustración moderna desembocará en la construcción de un humanismo laico secularizador. En la Edad Media, el sentido y fin del hombre, como especie, y por ende el fin de la historia de la humanidad, era la salvación, la redención en un orden metahistórico. En la Modernidad, por el contrario, ya no se esperará una felicidad futura suprahumana, en la plenitud escatológica, sino que la bienaventuranza deberá ser interna al curso de la vida mundana y terrena. El fin moral de la especie humana será visto como el despliegue de las tendencias naturales. La trascendencia quedará sencillamente en desuso.

⁹ HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, p. 263.

En ambas épocas, por más paradójico que parezca, hay un elemento común, a saber: la historia estará dirigida por la intervención de dos factores o fuerzas, en el caso de la Edad Media por la Providencia divina y la libertad humana. Mientras que en la Modernidad, por el Progreso y la autonomía del individuo. La Modernidad viene a adoptar una fe en la creencia de una ley inmanente al devenir histórico, similar a las leyes físicas, es decir, una ley fija, estable y determinista, universal y necesaria: el *progreso*, que viene a sustituir a la Providencia divina que dirigía el curso de los acontecimientos humanos hacia una meta definitiva. El progreso, entonces, es entendido como esa ley necesaria que conduce a la historia humana hacia la felicidad terrena, en un movimiento en que las épocas se van sucediendo una tras otra, y en el que cada época es superior a las precedentes y se halla más cerca de la verdad.

Y es sabido que uno de los críticos de la filosofía de la historia y del proyecto moderno es J. F. Lyotard, el cual apuntó en su crítica que no existe esa pretendida «historia universal de la humanidad», no hay tampoco un «sujeto» de la historia, ni una sola «Idea universal» a realizar en el futuro –la idea de la emancipación o «libertad universal absolutión de toda la humanidad»¹⁰–, como han querido mostrar las distintas filosofías de la historia. Y es que, si bien se han aportado muchas y muy variadas «filosofías de la historia», desde el mesianismo profético del pensamiento hebreo hasta el proyecto de la Ilustración o el del socialismo, todas en el fondo coinciden en la concepción de una única Historia Universal, como proceso gradual, ascendente, lineal, progresivo y orientado hacia una meta de emancipación. Quien se apropia arbitrariamente de esa concepción es la Modernidad y la radicaliza en su secularización y mundanización, la cual conduce al imperio de la tecnociencia. El sujeto del proyecto moderno es pensado como una especie de ciudadano universal, la «humanidad ciudadana», y la Historia Universal como esa República instalada y reinstaurada en la que se alcanza la emancipación, se supera la ignorancia y la superstición, etc. Pero, como se ha dicho arriba, el proyecto moderno fracasó y la humanidad está dividida en dos partes. Una de ellas se enfrenta al desafío de la complejidad, propia de la era de las sociedades informatizadas: explosión de la tecnología de información, cibercultura, realidad virtual, etc., y la otra parte, ha de habérselas con el

¹⁰ LYOTARD, J. F., *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 36.

terrible desafío de su propia supervivencia. «Este es, quizás, el principal aspecto del fracaso del proyecto moderno que... valía en principio para la humanidad en conjunto»¹¹.

Sin embargo, para Habermas, la filosofía de la historia tiene dos presupuestos que por paradójicos que parezcan no son vanos, a saber: la unidad del mundo es el primer presupuesto de la filosofía de la historia, la capacidad de la historia de ser hecha es el otro. Estos presupuestos son paradójicos porque los hombres sólo pueden cerciorarse racionalmente de su historia en la medida en que ésta es su propia obra. Pero la apuesta de Habermas es clara: en la misma medida en la que la historia se torna de hecho susceptible de ser hecha, crece también la autoconciencia de la ilustración: aprender a dominar racionalmente la historia. Sobre la base de la sociedad industrializada y de su tráfico técnicamente mediado, la interdependencia de los acontecimientos políticos y la integración de las relaciones sociales han progresado en una medida hace dos siglos apenas imaginable y tan lejos, que en el marco del contexto de comunicación las historias particulares se han amalgamado por primera vez en historia de *un* mundo.¹²

Los presupuestos inmanentes de la filosofía de la historia no son hoy improcedentes, sino que en la actualidad se han tornado verdaderas por vez primera. Por ello todas las contraideologías posmodernas que pretenden haber superado la problemática histórico filosófica, como tal incurren en la sospecha de escapismo. Es por ello que la situación está exigiendo no un rechazo sino una radicalización del modo de pensar propio de la filosofía de la historia.¹³

Ello no obsta para mantener el tamiz crítico sobre las pretensiones y supuestos de la filosofía de la historia. El conocimiento de la totalidad, el sentido y la finalidad de los hechos humanos en sentido estricto sólo le corresponde a Dios, que se encuentra fuera o más allá de la historia, identificando entonces la filosofía de la historia con la teología de la historia, que en el caso de la tradición cristiana, es *historia salutis*. La representación–

¹¹ LYOTARD, J. F., *La postmodernidad*, p. 92.

¹² HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, pp. 264-265.

¹³ Cfr. HABERMAS, J., «Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen», en R. KOSELLECK, R.,-STEMPEL, W. D. (eds.), *Geschichte und Erzählung*, Munich, pp. 470-7. Reimpreso en *Kultur und Kritik* (1973i), pp. 389-398. En castellano aparece como «El sujeto de la historia (1973)» en *La lógica de las ciencias sociales* (de la edición ampliada de 1983), Tecnos, Madrid, 2001, pp. 443-450.

marco de la historia como totalidad, recibida filosóficamente de la teología, se torna cuestionable. El hecho de que la misma unidad global se haya tornado por vez primera histórica contradice una forma de consideración que supone la totalidad del principio de la historia. Si además las relaciones sociales sólo se tornan accesibles a la planificación racional de los hombres en un estadio comparativamente posterior de su desarrollo histórico, entonces, la capacidad de ser hecha tampoco puede afirmarse de la historia en su totalidad. El hecho de que la misma capacidad de racionalización se haya tornado por vez primera histórica, contradice una forma de consideración que supone un sujeto desde el principio de la historia. La filosofía materialista de la historia tendría que conceptualizar sus presupuestos estrictamente a partir del contexto epocal del que procede históricamente. Tendría que aceptar críticamente en su autoconciencia que las categorías de la unidad del mundo y de la capacidad de ser realizada de la historia sólo han sido hechas verdaderas por la misma historia en una determinada fase.

Así como la prolongación de los conflictos actuales hasta el inicio de la historia detenta meramente un carácter heurístico, así también la anticipación de su final sigue siendo hipotética. La filosofía de la historia se construye, en el sentido artificial del término, los sujetos históricos como el posible sujeto de la historia en la forma de como si las tendencias evolutivas objetivamente ambiguas fuesen asidas efectivamente con voluntad y conciencia por los que actúan políticamente y fuesen decididas para su bienestar.¹⁴

Aun así, la filosofía de la historia materialista subyace en la teoría crítica de la sociedad, ya que ésta, como afirma McCarthy, es empírica sin ser reductible a ciencia empírico-analítica; es filosófica pero en el sentido de crítica y no de filosofía primera; es histórica sin ser historicista; es práctica, no en el sentido de poseer un potencial tecnológico o meramente instrumental, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación.¹⁵

Los supuestos teóricos vistos anteriormente servirán para observar el rumbo que va tomando esta conceptualización. El movimiento de la historia no es en modo alguno un asunto de necesidad metafísica; es contingente tanto en lo que se refiere a las condiciones

¹⁴ HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, pp. 265.

¹⁵ McCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 155.

empíricas del cambio histórico como al compromiso práctico de los actores sociales. Para Habermas, el sentido de la historia, su meta, no es asunto de hipostatización metafísica sino de proyección práctica; se trata de un sentido que los hombres pueden tratar de darle con voluntad y conciencia, siguiendo al joven Marx, cuando conocen las condiciones «objetivas»:

El conocimiento de la «necesidad» de la revolución no dispensa de estudiar científicamente las condiciones de su posibilidad. La crítica se ve remitida a la ciencia, a análisis de tipo empírico, histórico, sociológico y económico, y ello de forma tan esencial que la crítica puede ser refutada por la ciencia –y en el plano de la teoría sólo por la ciencia-. Pero esto no significa todavía que la crítica pueda ser adecuadamente demostrada por la ciencia. Suponiendo que se cumplan las condiciones científicamente constatables de la posibilidad de una revolución, la revolución misma requeriría, además, la decidida voluntad de aprovechar esa oportunidad, es decir, una práctica estimulada (pero no determinada) por la comprensión de la necesidad práctica de la revolución. Marx distingue entre necesidad práctica y necesidad teórica. Esta última caracteriza los tipos de cambios sociales que se imponen «objetivamente», por encima de las cabezas de los hombres (y que por tanto, pueden ser calculados y previstos «con la precisión que caracteriza las ciencias de la naturaleza»). En cambio, la primera caracteriza aquella otra categoría, completamente distinta, de cambios sociales que solo se imponen con la voluntad y conciencia de los hombres y no «objetivamente» (y de los que, por tanto, sólo pueden pronosticarse las condiciones objetivas de su posibilidad).

El sentido de la historia se fundamenta trascendentalmente y se alcanza, al mismo tiempo, como experiencia: el sentido del proceso histórico fáctico se revela como en la medida en que se aprenda un sentido, derivado de la «razón práctica», en virtud de las contradicciones de la situación social y de su historia, debe ser de otro modo, y en la medida en que dicho sentido se someta a examen teórico desde el punto de vista de los presupuestos de su realización práctica. No se trata de un decisionismo ciego, pues el examen empírico-teórico tendrá que interpretar el curso histórico fáctico y las fuerzas sociales de la situación presente bajo el aspecto de la realización de ese sentido.¹⁶ El sentido de la historia, que la filosofía entiende como el suyo propio, ya no puede realizarse únicamente mediante la reflexión, en el marco de la filosofía, por más que ésta siga siendo un supuesto de su realización.

¹⁶ HABERMAS, J., «Reseña bibliográfica: La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo» en *Teoría y praxis* (Apéndice), p. 406. [ed. orig. (1957) «Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus», en *Philosophische Rundschau*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), año V, n° 3/4, Tübingen, pp. 165-235. Reeditado en *Theorie und Praxis*, 1963, pp. 261-335, y en la edición ampliada de 1971, pp. 387-463.

Las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia «empíricamente acreditada» se aclaran, para Habermas, bajo el supuesto de un materialismo matizado como el suyo propio. Para tal concepción, el sentido de la historia es, frente a la teología y a la metafísica, contingente y a la vez, frente a la historicidad del ser, histórico. Y la determinación filosófica del sentido es, comprobable, desde el punto de vista histórico y carente incluso de sentido sin análisis sociológico-históricos, que son los que ofrecen el proceso histórico fáctico.¹⁷

Observamos en esta primera aproximación, como el planteamiento de Habermas sobre la historia, que lo lleva a conceptualizar la filosofía de la historia, es un tanto ambiguo, sin embargo, el objetivo es la constitución de una teoría crítica de la sociedad, empírico-crítica e histórica, factible y falible.

4.2. La reconstrucción del materialismo histórico y la evolución social

La teoría habermasiana se venía esforzando por perfilar, desde los supuestos teóricos subrayados en los capítulos precedentes, una teoría de la evolución social desde los años setenta.¹⁸ Pero esos intentos eran insatisfactorios, porque, en primer lugar, se hacían depender excesivamente de un marco categorial muy cercano al marxismo y, en segundo lugar, porque sugerían paradójicamente, de un modo demasiado idealista, comprender el progreso evolutivo como desenvolvimiento de la Modernidad como macrosujeto de la historia. En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas toma distancia de aquellas implicaciones y, por eso, entre otras cosas, ya no habla de una historia de la especie,¹⁹ sino de procesos intersubjetivos de aprendizaje a los que empuja la racionalidad de la acción. A continuación esbozaré esas dos concepciones, comenzando con su primera

¹⁷ HABERMAS, J., «Reseña bibliográfica...», *Teoría y praxis*, p. 408.

¹⁸ Esto lo reflejan dos obras de ese periodo, a saber (1973) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999) y (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (*La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981).

¹⁹ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131-180, y en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 89-110. Ed. orig., (1975g) «Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus», (reimpreso en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976k. También se publicó en castellano como: «Para la reconstrucción del materialismo histórico» en *Cuadernos Políticos*, número 28, México, D.F., Era, abril-junio de 1981, pp. 4-34.

teoría de la evolución social de fuerte contenido marxista, aunque ya con influencias de la teoría de sistemas, para después revisar las acotaciones críticas y el viraje en su concepción tal y como lo reporta en su obra capital de 1981.

De acuerdo a lo que apuntamos arriba, se entiende que la intención fundamental que mueve a Habermas en su diseño de *reconstrucción del materialismo histórico* consiste en hacer compatibles sus principios teóricos con la propuesta de pensar la transformación histórica de las relaciones sociales de producción en función del desarrollo de las estructuras de racionalidad relacionadas con la acción comunicativa (que se expresan en la dimensión de la inteligencia moral y la regulación consensual de los conflictos de acción). Su teoría crítica posee como referencia la legitimación de la idea ilustrada de la evolución histórica como decurso de progreso racionalizador. En este sentido, ¿qué es lo que hace que una teoría de la evolución social resulte importante para la teoría crítica? ¿Por qué no limitarnos a un análisis del capitalismo? La teoría marxista del capitalismo es una teoría de las crisis; trata de identificar las contradicciones estructuralmente inherentes a la organización capitalista de la sociedad. Es importante identificar las estructuras esenciales para la subsistencia de este sistema y distinguirlas de otros elementos que pueden cambiar sin que el sistema pierda su identidad.

La reconstrucción del materialismo histórico tiene, pues, por objeto una teoría general de la evolución social capaz de explicar desarrollos evolutivos particulares –sobre todo, la transición desde las sociedades primitivas, organizadas en torno a las relaciones de parentesco, a las civilizaciones organizadas como sociedades de clases con un sistema político diferenciado, y la transición desde las civilizaciones premodernas desarrolladas a la sociedad capitalista liberal, así como la evolución de esta última hacia el estadio del capitalismo avanzado o «tardío».²⁰ Sus paradigmas están tomados de las teorías reconstructivas que se han desarrollado primariamente en lingüística y en psicología evolutiva cognitiva. Para algunos detractores, las implicaciones últimas de la transposición de perspectivas que Habermas realiza suponen un desplazamiento del análisis de la

²⁰ Cfr., HABERMAS, J., «Historia y evolución », en *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 118 y ss. [ed.orig. «Geschichte und Evolution» (respuesta a un artículo de LUHMANN, «Evolución e historia», ambos publicados en, *Geschichte und Gesellschaft*, Göttingen, 2 no. 3 (1976), pp. 310-357). Incluido en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976, pp. 200-259.

sociedad histórica a un contexto abstracto de sentido evolutivo, que inscribe la restauración de la noción ambigua de un macro sujeto histórico, como ya he mencionado. Pero, en su conjunto, las condiciones de la vida social tendientes a la formación de instituciones jurídicas, a partir de la noción de modo de producción históricamente determinado, contribuyen a la formación de un *interés* objetivo por reconocer el carácter social de las fuerzas productivas y la demanda de un acoplamiento orgánico entre el sistema de producción, apropiación y cambio, con la propiedad colectiva de los medios de producción. Se trata de la concreción históricamente efectiva de un interés emancipatorio que, de otro modo, resulta confinado en los márgenes de una elaboración exclusivamente teórica.

En ese texto que sirvió de base para un debate público, durante el Congreso sobre Hegel, en Stuttgart (1975),²¹ Habermas tematiza al materialismo histórico como un sistema que se manifiesta como desarrollo evolutivo de la historia de las sociedades. La crítica de Habermas, en su pretensión de «reformular» a Marx, pretende hacer resaltar que Marx sólo resistió de un modo parcial el ataque que la teoría social formulada por el positivismo efectuó sobre la epistemología. Habermas había planteado en su primera gran obra, *Conocimiento e interés*, una estrecha relación entre el proceso evolutivo de la especie y el desarrollo de estructuras cognoscitivas tendientes a la reflexión y al desarrollo de la racionalidad estratégica o instrumental. Para Habermas, Marx ofrece suficientes categorías «de actividad material y práctica revolucionaria, de trabajo y reflexión a la vez». Es decir, Marx utiliza categorías tales como «autoreflexión crítica», «control sobre la naturaleza» o «emancipación del ser humano»; pero lo hace adoptando un determinado marco de investigación social que orienta en un cierto sentido el tratamiento de tales categorías.²² Ese marco teórico último de referencia, según Habermas, es de tipo «naturalista», el mismo que impide a Marx articular la realización del concepto de libertad, entendida como regida por un principio de auto-emancipación de la especie humana, y no como el producto automático de la evolución natural-histórica del género humano.

Habermas organiza su discusión del materialismo histórico en torno a dos conceptos básicos –«trabajo social» e «historia de la especie»- y en torno a dos supuestos básicos –la

²¹ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131-180.

²² HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 132 y ss.

teoría de «la base y la superestructura» y la «dialéctica de fuerzas de producción y relaciones de producción». La noción de «historia de la especie» está destinada a señalar, en primera instancia, el mensaje materialista de que la evolución natural dentro del ámbito de acción de una especie única prosigue por otros medios, a saber: en virtud de la actividad productiva de los individuos socializados. Mientras los hombres preservan su vida mediante el trabajo social, engendran, al mismo tiempo, sus condiciones materiales de vida, producen su sociedad y el proceso social en el cual se transforman también, junto con su sociedad, los individuos.²³

Marx definía el trabajo socialmente organizado como la forma específica en que los seres humanos, a diferencia de los animales, reproducen su vida. Habermas explica esta noción en términos de tres tipos de reglas. El aspecto básico es la elaboración «racional con respecto a fines» del material de acuerdo con las reglas de la acción instrumental. La actividad instrumental de los distintos individuos tiene que ser organizada para los fines de la producción; por tanto, las reglas de acción estratégica que guían esta coordinación son también un elemento esencial del proceso de trabajo. Finalmente, los medios de subsistencia se producen con la finalidad de consumirlos; la distribución de los productos del trabajo está socialmente organizada a través de «la conexión sistemática de expectativas recíprocas o intereses», esto es, a través de normas sociales o reglas de acción comunicativa.²⁴

Ahora bien, para Marx la clave la reconstrucción de la historia de la especie era la noción de «modo de producción». Habermas analiza esta noción en términos de fuerza productiva y relaciones de producción. El materialismo histórico parte del supuesto de que las fuerzas productivas y las relaciones de producción no varían independientemente, sino que guardan una correspondencia estructural las unas con las otras, de modo que el resultado es un número finito de estadios estructuralmente análogos que revelan un orden lógico-evolutivo. Es sabido que Marx concibe la historia como una sucesión discreta de modos de producción que, en su ordenamiento evolutivo lógico, permite descubrir la orientación de la evolución social. Habermas recupera las categorías más importantes de

²³ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 139.

²⁴ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», pp. 137-139.

esta conceptualización, que hacen recordar el esquema evolutivo marxista dividiendo la historia en *modos de producción*.²⁵

Un modo de producción se caracteriza por un estadio determinado de las fuerzas productivas y por determinadas formas de las relaciones sociales, es decir, por determinadas relaciones de producción. Las fuerzas productivas constan: a) de la fuerza de trabajo de las personas activas en la producción, los productores; b) de los conocimientos técnicamente aprovechables, en la medida en que se los transforma en medios de trabajo incrementadores de la productividad, en técnicas de producción; c) de los conocimientos organizativos, en la medida en que se los emplee para poner en movimiento, con eficiencia, fuerzas de trabajo, y para coordinar eficazmente la cooperación de quienes trabajan mediante la división de las tareas (movilización, calificación y organización de las fuerzas de trabajo). Las fuerzas productivas determinan el grado posible en que se dispone de los procesos naturales. Por otro lado, se consideran relaciones de producción a las instituciones y mecanismos sociales que fijan el modo en que las fuerzas de trabajo han de combinarse con los medios de producción disponibles en un estadio dado de las fuerzas productivas. La regulación del acceso a los medios de producción, o la forma de control de las fuerzas de trabajo socialmente aprovechadas, también decide indirectamente acerca de la distribución de la riqueza socialmente producida. Las relaciones de producción expresan la distribución del poder social; con el modelo de distribución de las oportunidades socialmente reconocidas de la satisfacción de necesidades, prejuzgan acerca de la estructura de intereses existente en una sociedad. Ahora bien, el materialismo histórico parte de la premisa de que las fuerzas productivas y las relaciones de producción no varían independientemente unas de otras, sino que conforman estructuras que se corresponden recíprocamente, y dan como resultado un número finito de estadios evolutivos que cabe ordenar según la lógica de su desarrollo, de modo que resulta una serie de modos de producción que corresponde ordenar según su lógica evolutiva.²⁶

A diferencia de lo anterior, para Habermas, el materialismo histórico no necesita suponer un sujeto genérico en quien se lleva a cabo la evolución. Por el contrario, quienes

²⁵ Estos son los clásicos: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, modo asiático, capitalismo, socialismo.

²⁶ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 140.

la experimentan son sociedades, y los sujetos actuantes integrados en ellas. Y las evoluciones pueden deducirse de las estructuras que resultan sustituidas, según un modelo que puede reconstruirse racionalmente, por estructuras cada vez más amplias y complejas. En el transcurso de ese proceso de formación estructural, las sociedades y los individuos se modifican junto con sus identidades individuales y colectivas. Aun si la evolución social apuntara en el sentido de una influencia deliberada de los individuos unidos sobre el proceso de su propia evolución, no se originarían sujetos de gran formato, sino, en todo caso, atributos comunes autoproducidos, de nivel más elevado e intersubjetivos.

Ahora bien, si sepáramos la lógica evolutiva de la dinámica evolutiva, es decir, si sepáramos por una parte el modelo racionalmente reconstruible de una jerarquía de estructuras cada vez más amplias, y por la otra los procesos en virtud de los cuales se desarrollan los sustratos empíricos, no tenemos por qué exigir unilinealidad, necesidad, continuidad, ni irreversibilidad de la historia, como si lo hicieron las versiones dogmáticas de la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX. Contamos, según Habermas, con estructuras generales profundamente arraigadas en el aspecto antropológico, formadas durante la fase de hominización y que fijaron el estadio de partida de la evolución social: estructuras que se originaron, presumiblemente, en la medida en que se reformó y reorganizó el potencial cognoscitivo y motivacional de los antropoides bajo condiciones de comunicación lingüística.

Apoyándose del modelo piagetiano de evolución cognitiva, estas estructuras fundamentales corresponden, posiblemente, a las estructuras de conciencia de que disponen normalmente, en la actualidad, los niños situados entre el cuarto y el séptimo año de vida, en cuanto se han integrado entre sí sus capacidades cognoscitivas, lingüísticas e interactivas.²⁷

Esta clase de estructuras fundamentales describen el ámbito de acción lógico dentro del cual pueden llevarse a cabo formaciones estructurales más amplias; pero la circunstancia de que lleguen a producirse nuevas formaciones estructurales, y la de cuándo se producirían eventualmente las mismas, es cosa que depende de condiciones marginales

²⁷ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 142.

contingentes y de procesos de aprendizaje susceptibles de ser empíricamente investigados. La explicación genética de por qué una sociedad determinada ha alcanzado determinado nivel evolutivo, es independiente de la explicación estructural de cómo se comporta un sistema que se orienta, en cada estadio dado, según la lógica de las estructuras que ha adquirido en cada caso. Muchas vías pueden llevar hasta el mismo nivel evolutivo; los desarrollos unilineales son tanto más improbables cuanto más numerosas sean las unidades evolutivas. Tampoco hay garantía alguna para los desarrollos ininterrumpidos; por el contrario, depende de constelaciones contingentes el hecho de si una sociedad persiste improductivamente en un umbral evolutivo, o si resuelve sus problemas sistémicos mediante el desarrollo de estructuras nuevas. Por último, los retrocesos en la evolución son posibles, y en muchos casos su existencia está empíricamente probada; de cualquier modo, una sociedad no podrá retrogradar por debajo de un nivel de desarrollo una vez establecido, sin los fenómenos concomitantes de una regresión forzada, como es posible demostrarlo, por ejemplo, en el caso de la Alemania fascista. Los que son irreversibles no son los procesos evolutivos, sino las secuencias estructurales que debe recorrer una sociedad cuando y en tanto se halle en evolución.²⁸

No obstante, existe un rasgo de las concepciones tradicionales de la filosofía de la historia que es compartido por Marx y por el mismo Habermas, a saber: la teleología, que, según el materialismo histórico, sería inherente a la historia. Cuando hablamos de evolución nos referimos, de hecho, a procesos acumulativos que permiten descubrir una orientación. El neoevolucionismo considera al incremento de la complejidad como un criterio de orientación aceptable. Cuantas mayores situaciones puede aceptar un sistema, tanto mayor será la complejidad del mundo circundante que ese sistema eventualmente podrá elaborar, contra el cual podrá afirmar su existencia. El propio término evolución implica la idea de procesos acumulativos en los que puede percibirse una dirección. Aunque uno no suscriba la necesidad y la irreversibilidad de los procesos evolutivos, tan pronto como se habla de direccionalidad o de orden jerárquico parece que se están presuponiendo criterios de progreso histórico.²⁹

²⁸ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 142.

²⁹ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 142.

También Marx atribuyó elevada significación a la categoría de la «división social del trabajo»; se refiere con ella a procesos de diferenciación del sistema y de integración de sistemas parciales funcionalmente especificados en un nivel cada vez superior, es decir, procesos que acrecientan la complejidad propia, y por ende la capacidad de manejo, de una sociedad. Habermas hace ver que, de cualquier manera, la complejidad, en cuanto criterio socio-evolutivo de orientación, tiene una serie de desventajas, entre las que se destacan las siguientes:

- a) La complejidad es un concepto multidimensional como para servir de criterio evolutivo, ya que una sociedad puede ser compleja con relación a su amplitud, su interdependencia, su diversidad, o con referencia a acciones de generalización, de integración y de re-especificación. De ahí que las comparaciones de complejidad puedan perder nitidez, y derivar problemas insolubles acerca del ordenamiento jerárquico global desde el punto de vista de la complejidad.
- b) No existe una relación unívoca entre complejidad y conservación de la existencia; existen incrementos de complejidad que resultan ser como callejones sin salida en el aspecto evolutivo. Pero al carecer de esta conexión, el acrecentamiento de la complejidad resulta inapropiado como característica orientadora, y la complejidad del sistema resulta inadecuada como fundamento evaluativo.
- c) La conexión entre complejidad y conservación de la estabilidad también se torna problemática por el hecho de que las sociedades, a diferencia de los organismos, no conocen problemas de conservación de la estabilidad claramente trazados y objetivamente discernibles. La reproducción de las sociedades no se mide por una tasa de reproducción, es decir, por las posibilidades de supervivencia física de sus miembros, sino por la consolidación de una identidad normativamente fijada de la sociedad, de una vida «buena» o «tolerable», interpretada desde el punto de vista cultural.³⁰

Marx no juzgó esta evolución social, a decir de Habermas, según acrecentamientos de complejidad, sino según el estadio evolutivo de las fuerzas productivas, por una parte, y la madurez de las formas de relación social, por la otra. El desarrollo de fuerzas productivas

³⁰ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 143.

depende de la aplicación de conocimientos técnicamente valorables; las instituciones básicas de una sociedad encarnan conocimientos morales y prácticos. Los progresos en estas dos dimensiones se miden según los dos criterios universales de validez con los que medimos también los progresos del conocimiento empírico y de la comprensión práctica moral: los de *la veracidad de las proposiciones* y de *la corrección de las normas*. Por eso, Habermas defiende, en un primer momento, la tesis de que los criterios del progreso histórico, que el materialismo histórico distingue como el despliegue de las fuerzas productivas y la madurez de las formas de relación social, son susceptibles de una justificación sistemática.

Como responde el materialismo histórico, son los conflictos sociales, mediante la lucha, mediante movimientos sociales y controversias políticas (los cuales, si tienen lugar bajo las condiciones de una estructura de clases, pueden analizarse como luchas de clases). Pero para Habermas es necesaria una respuesta analítica que pueda explicar por qué una sociedad consuma un paso evolutivo, y cómo cabe entender que las luchas sociales, bajo circunstancias determinadas, llevan hacia una nueva forma de integración social y, por ende, hacia un nuevo nivel evolutivo de la sociedad. La respuesta que propone en este texto de 1975 se resume en lo siguiente: la especie aprende no sólo en la dimensión de los conocimientos técnicamente aprovechables, decisivos para el desarrollo de las fuerzas productivas sino también en la dimensión de la conciencia práctico-moral, decisiva para las estructuras interactivas. Las reglas de la acción comunicativa se desarrollan como reacción ante modificaciones en el ámbito de la acción instrumental y estratégica, pero siguen, para ello, una lógica propia.³¹ No es posible reconstruir la evolución social siguiendo el hilo conductor de la organización de la fuerza de trabajo, o el desarrollo del mercado, o la división social del trabajo.

Habermas considera que es necesario dar paso a una generalización más intensa que la que ofrecen los elementos anteriores, a saber, el de la búsqueda de *principios abstractos de organización social*. Entendiendo por éstos aquellas innovaciones que se tornan posibles en virtud de pasos de aprendizaje reconstruibles desde el punto de vista de la lógica evolutiva, y que institucionalizan en cada caso un nuevo nivel de aprendizaje de la

³¹ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 149.

sociedad.³² El principio de organización de una sociedad circunscribe ámbitos de acción de posibilidades; en particular, fija dentro de qué estructuras son posibles transformaciones del sistema de instituciones; en qué medida las capacidades productivas disponibles pueden aprovecharse socialmente y en qué medida puede estimularse el desarrollo de nuevas fuerzas productivas; y, por ende, también en qué medida pueden acrecentarse la complejidad del sistema y las acciones directivas. De este modo, un principio de organización consta de regulaciones tan abstractas que en la formación social que él mismo fija se admiten varios modos de producción funcionalmente equivalentes. Es posible caracterizar los principios de organización social mediante el núcleo institucional que fija la forma dominante en cada caso de la integración social. Mayores perspectivas de éxito tiene la tentativa de clasificar directamente las formas de la integración social, determinadas por los principios de organización social, según características evolutivas. De cualquier modo ya se han explicado conexiones lógico-evolutivas para la ontogénesis de la competencia de acción, en especial de la conciencia moral.³³ Habermas está proponiendo la combinación de un plano de análisis genético-estructural con un plano de análisis histórico-empírico, con la finalidad de satisfacer condiciones de adecuación tanto lógico-evolutivas como empíricas. La formación de una sociedad en un momento dado está determinada por un principio fundamental de organización.

Sólo con ayuda de mecanismos de aprendizaje podemos explicar por qué unas pocas sociedades pudieron hallar soluciones para sus problemas de dirección desencadenantes de la evolución, y por qué pudieron hallar exactamente esta solución de la organización estatal. Para la ontogénesis de las capacidades de conocimiento y acción es posible distinguir grados de desarrollo (en el sentido que da al término la psicología evolutiva cognoscitiva). Estos grados son niveles de aprendizaje que fijan las condiciones de procesos de aprendizaje posibles. Puesto que los mecanismos de aprendizaje pertenecen a la dotación del organismo humano (capaz de utilizar el lenguaje), la evolución social, con tal de hallarse cumplidas las condiciones marginales (en parte específicas de fase), puede fundarse en capacidades individuales de aprendizaje.

³² Así los definió en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 30.

³³ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 156.

Las capacidades de aprendizaje adquiridas primeramente por miembros individuales de la sociedad o por grupos marginales logran su entrada en el sistema de interpretación de la sociedad a través de procesos ejemplares de aprendizaje. Las estructuras de conciencia y reservas de conocimientos colectivamente compartidas representan, en términos de conocimientos empíricos y nocións prácticomorales, un potencial cognoscitivo que puede ser socialmente aprovechado.

En el caso de las sociedades también podemos hablar de un proceso evolutivo de aprendizaje, en la medida en que ellas resuelvan problemas sistémicos que constituyen desafíos evolutivos. Se trata de problemas que sobrepasan las capacidades de manejo accesibles dentro de los límites de una formación social dada. Las sociedades pueden aprender evolutivamente en tanto aprovechen los potenciales cognoscitivos contenidos en las concepciones del mundo para la reorganización de sistemas de acción. Es posible representar este proceso como una encarnación institucional de estructuras de racionalidad que ya se hallan expresadas en concepciones del mundo.³⁴

La instauración de un nuevo principio de organización significa el establecimiento de un nuevo nivel de la integración social. A su vez, éste permite la implementación de conocimientos técnico organizativos existentes (o la creación de otros nuevos), es decir, un acrecentamiento de las fuerzas productivas y una ampliación de la complejidad del sistema. Por ende, para la evolución social, los procesos de aprendizaje en el ámbito de la conciencia práctico-moral tienen la función de establecer sus pasos.

La idea rectora es que evolución social puede ser entendida como un *proceso de aprendizaje*, no, no en el sentido de la psicología behaviourista –que, a juicio de Habermas, no es lo suficientemente compleja para captar otra cosa que mecanismos de aprendizaje periféricos-, sino en el sentido de la psicología evolutiva cognitiva. Para este planteamiento es central la noción de *lógica evolutiva*, la cual incluye una distinción entre niveles de aprendizaje, que pueden caracterizarse en términos formales, y los procesos de aprendizaje que son posibles en cada uno de esos niveles. Habermas construye los principios de organización social como innovaciones socioestructurales que institucionalizan niveles

³⁴ Cfr., HABERMAS, J., «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas», en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 13 y ss.

lógico-evolutivos de aprendizaje; estos principios de organización social establecen las condiciones estructurales para los procesos de aprendizaje técnico y práctico en los diversos niveles particulares de desarrollo. Los principios de organización social circunscriben espacios de posibilidad dentro de los cuales pueden varias los sistemas de instituciones, pueden desarrollarse y utilizarse las fuerzas productivas, y pueden incrementarse la complejidad y la capacidad de autocontrol del sistema. Las materializaciones concretas de estos principios abstractos son los «núcleos institucionales» que funcionan como relaciones de producción y que determinan la forma dominante de integración social (por ejemplo, las relaciones de parentesco en las sociedades). La evolución social puede considerarse entonces como un proceso de aprendizaje bidimensional, cuyos estadios pueden describirse estructuralmente y ordenarse de acuerdo con una lógica evolutiva. «Las estructuras de conciencia colectivamente compartidas son entendidas como niveles de aprendizaje, esto es, como condiciones estructurales de procesos de aprendizaje posibles. Los procesos de aprendizaje evolutivos son reflexivos –son un aprendizaje aplicado a las condiciones estructurales de aprendizaje».³⁵

La explicación que da Habermas de las nociones claves de la lógica evolutiva y de niveles o estadios de aprendizaje está tomada de la tradición piagetiana de psicología cognitiva.³⁶ Los estudios ontogenéticos basados en la psicología cognitiva suponen que las distintas capacidades del sujeto adulto son resultado de una integración de proceso de maduración y de aprendizaje. Estos discurren a lo largo de una secuencia irreversible de estadios evolutivos discretos y de complejidad creciente, en la que no puede saltarse ningún estadio y en la que cada estadio superior presupone los estadios anteriores. (Esto no excluye regresiones, solapamientos, detenciones en el desarrollo, etc.) Los estadios son construidos como totalidades que difieren cualitativamente unas de otras; los esquemas específicos de las distintas fases pueden ordenarse en una secuencia invariante jerárquicamente estructurada; no puede alcanzarse ninguna fase posterior antes de haberse pasado por las anteriores, y los elementos de las fases anteriores se conservan, transforman, y reintegran en las posteriores. En una palabra, el planteamiento lógico-evolutivo exige la especificación

³⁵ HABERMAS, J., «Historia y evolución », p. 212.

³⁶Cfr., PIAGET, J. (1932) *The Moral Judgement of the Child*, Glencoe, Ill. Free Press. PIAGET, J. (1928) *The Child's Conception of the World*. London: Routledge and Kegan Paul.

de una jerarquía de totalidades estructuradas en las que los estadios evolutivos posteriores, más complejos y más comprensivos, presuponen y están construidos sobre los anteriores.

La idea es, pues, que la capacidad de aprendizaje de los individuos es la base del «aprendizaje social»; los procesos de aprendizaje ontogenético representan un «recurso» que puede ser utilizado en la formación de nuevas estructuras sociales. Al mismo tiempo, estos procesos vienen a su vez condicionados por el nivel evolutivo de la sociedad:

«Como el desarrollo cognoscitivo del individuo tiene lugar bajo condiciones de contorno sociales, se da un proceso circular entre los procesos de aprendizaje sociales e individuales. Ciertamente que cabe afirmar un primado de las estructuras de conciencia sociales sobre las individuales si se tiene en cuenta el hecho de que en el desarrollo de su competencia interactiva el niño tiene que empezar «internalizando» (cuando supera la etapa preconvencional) las estructuras de racionalidad materializadas en la familia de los padres. Por otro lado, el estado inicial que representan las sociedades arcaicas [...] sólo puede haber cambiado por medio del aprendizaje constructivo de los propios individuos socializados. Sólo en este sentido figurado hablamos de que las sociedades «aprenden»». ³⁷

En ese sentido, Habermas entiende por «sociedad» todos los sistemas que –por medio de acciones (instrumentales y sociales) coordinada lingüísticamente- se apropien de la naturaleza externa mediante procesos de producción y de la naturaleza externa mediante procesos de producción y de la naturaleza interna mediante procesos de socialización.³⁸

Para completar esta sección, consideramos importante abordar de manera sucinta los elementos que Habermas recupera de la teoría del desarrollo moral de L. Kohlberg, puesto que el esquema del desarrollo de la conciencia moral del niño complementa los estudios piagetianos, con los cuales dará mayor cuerpo y estructura a su teoría de la evolución social y posteriormente a la propuesta de su ética discursiva.

Las etapas de Kolberg pueden resumirse en los puntos siguientes:

- I. *Nivel preconvencional.* En este nivel el niño es sensible a las reglas culturales y a las calificaciones de bueno y malo, correcto o incorrecto, pero interpreta estas calificaciones en

³⁷ Cfr., HABERMAS, J., «Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas», p. 36 y ss.

³⁸ Cfr., HABERMAS, J., «La comparación de teorías en la sociología: El caso de la teoría de la evolución» en *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 117-129; [ed. orig. «Zum Theorievergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie» (1976), en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976, pp. 129-43.

términos, o bien de las consecuencias físicas e hedonísticas de la acción (castigo, recompensa, intercambio de favores), o en términos del poder físico de aquellos que establecen esas reglas y calificaciones. Este nivel se divide en las dos etapas siguientes:

Etapa 1: *orientación «castigo/obediencia»*. Las consecuencias físicas de la acción determinan su bondad o maldad con independencia de la intención humana o del valor de esas consecuencias. La evitación del castigo y la deferencia incondicional hacia el poder son valoradas por sí mismas, y no en términos de respecto a un orden moral subyacente respaldado por el castigo y la autoridad (esto último es lo característico de la etapa 4)

Etapa 2: *orientación relativista instrumental*. La acción correcta consiste en lo que satisface instrumentalmente las propias necesidades de uno y, ocasionalmente, también las necesidades de los otros. Las relaciones humanas son consideradas en términos análogos a los de un puesto de mercado. Los elementos de juego limpio, reciprocidad, e igual participación, están presentes, pero se interpretan siempre de una forma pragmática y física. La reciprocidad es asunto de «tú me rascas la espalda y yo te la rasco a ti», no de lealtad, de gratitud o de justicia.

II. *Nivel convencional*. En este nivel el mantenimiento de las expectativas del propio grupo familiar o de la propia nación es percibido como valioso por sí mismo con independencia de las consecuencias inmediatas y obvias. La actitud no es sólo una actitud de conformidad con las expectativas personales y con el orden social, sino de lealtad hacia ellos, de sustentación, apoyo y justificación activa de ese orden, y de identificación con las personas o grupos implicados en él. En este nivel se dan las dos etapas siguientes:

Etapa 3: *concordancia interpersonal u orientación «buen inicio/chica»*. El comportamiento bueno es el que agrada o ayuda a otros, y es aprobado por ellos. Se da una alta dosis de conformidad con las imágenes estereotípicas de lo que es la conducta mayoritaria o «natural». La conducta es juzgada a menudo por su intención —«lo hace con buena intención»— se vuelve importante por primera vez. Uno se gana la aprobación siendo «buen chico».

Etapa 4: *orientación «ley y orden»*. Se trata de una orientación hacia la autoridad, las reglas fijas y el mantenimiento del orden social. El comportamiento correcto consiste en el cumplimiento del propio deber, en mostrar respeto hacia la autoridad y el mantener el orden social por mor de ese orden.

III. Nivel postconvencional, autónomo o «principiado». En este nivel se registra un claro esfuerzo por definir valores y principios morales que tengan validez y aplicación con independencia de la autoridad de los grupos o personas que los sustentan, y con independencia de la propia identificación individual con esos grupos. Este nivel tiene a su vez dos etapas:

Etapa 5: *orientación legalista «contrato social»*, generalmente con resonancias utilitaristas. La acción correcta tiende a ser definida en términos de derechos individuales de tipo general, y de estándares que han sido examinados críticamente y acordados por el conjunto de la sociedad. Existe una clara conciencia del relativismo de los valores y opiniones personales y un correspondiente énfasis en reglas procedimentales para llegar a un consenso. Aparte de lo

que ha sido convenido constitucional y democráticamente, lo correcto es asunto de «valores» personales y de «opinión» personal. El resultado es una acentuación del punto de vista legal, pero subrayándose la posibilidad de cambiar la ley en términos de consideraciones racionales de utilidad social (en lugar de congelarla en términos de la etapa 4 «ley y orden»). Fuera del ámbito legal, el acuerdo libre y el contrato libre constituyen el elemento vinculante de la obligación. Esta es la moralidad «oficial» del gobierno y de la constitución americana.

Etapa 6: *orientación principios éticos universales*. Lo correcto viene definido por la decisión en consecuencia de acuerdo con principios éticos autoelegidos que exigen globalidad, universalidad y consistencia lógica. Estos principios son abstractos y éticos (la regla de oro, el imperativo categórico); no son reglas morales concretas como los Diez Mandamientos. En el fondo se trata de principios universales de justicia, de reciprocidad y de igualdad de los derechos humanos, y de respeto a la dignidad de los seres humanos como personas individuales.³⁹

Habermas trata de utilizar este esquema del desarrollo de la conciencia moral, o más exactamente, del lado cognitivo de ésta, de la capacidad para hacer juicios morales, como una clave para el desarrollo de los sistemas morales y jurídicos, pues éstos representan tentativas de resolver los conflictos moralmente relevantes sobre una base consensual sin recurrir a la violencia manifiesta: en la medida en que los conflictos de acción no se regulan por la fuerza o con medios estratégicos, sino sobre una base consensual, entran en juego estructuras que en el individuo acuñan la conciencia moral y en las sociedades el sistema moral y jurídico. Estas estructuras definen el núcleo de las estructuras generales de la acción antes mencionadas.⁴⁰

Para explicar una transición desde una formación social o desde un principio de organización social a otro (tal como el nacimiento de las sociedades reguladas estatalmente, o del capitalismo) es necesario recurrir –además de a una descripción estructural de los *niveles de aprendizaje* relevantes- a problemas sistémicos (que desbordan las capacidades

³⁹ El esquema de Kohlberg está tomado de HABERMAS, J., «Desarrollo moral e identidad del yo» en *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 68-69. [ed. orig. «Moralentwicklung und Ich-Identität» (texto de base de la conferencia con motivo del 50 aniversario de la fundación del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, julio de 1974). Impresa en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 63-91. L. Kohlberg expone su esquema en «From Is to Ought», en MISHEL, Th., *Cognitive Development and Epistemology*, New York, 1971, pp. 151-226. Cfr., KOHLBERG, L., «The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement». *Journal of philosophy*, 70, 18, Oct. 1973, 611-632; KOHLBERG, L., «Estudios morales y moralización: El Enfoque cognitivo-evolutivo» (1976), en TURIEL, LINAZA, ENESCO (comp.) *El mundo social en la mente infantil*, Alianza, Madrid, 1989.

⁴⁰ Cfr., HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 157; 158-159.

que la vieja formación social tiene de resolver problemas), a *procesos de aprendizaje* social (en que los «excedentes» producidos por las capacidades individuales de aprendizaje son explotados e institucionalizados en una nueva forma de organización social), y a *condiciones iniciales* y de *contorno contingentes* (que estimulan o impiden, apoyan u obstaculizan, fomentan o limitan estos procesos).

En la teoría de la evolución social los mecanismos de aprendizaje juegan un papel vagamente análogo al que juegan las mutaciones en la teoría de la evolución biológica: éstas producen una variación evolutivamente relevante. Mientras que los procesos de aprendizaje individual –por no afectar a la constitución genética del organismo- carecen de importancia para la evolución biológica, los resultados del aprendizaje en el nivel socio-cultural pueden ser transmitidos como parte de una tradición. En este sentido, la tradición cultural sirve de medio para la conservación y transmisión de innovaciones productoras de variación.

Los resultados de aprendizaje evolutivamente relevante quedan depositados en la *tradición cultural*, en las imágenes del mundo y en los sistemas de interpretación de la sociedad; en forma de conocimiento empírico y de representaciones práctico-morales, constituye una especie de potencial cognoscitivo que puede ser aprovechado por los movimientos sociales cuando problemas sistémicos irresolubles exijan una transformación de la forma básica de integración social.

El modelo de Habermas recurre a los problemas sistémicos que perturban el proceso de reproducción social, como importante condición inicial de los avances evolutivos. El que surjan y la forma en que surgen problemas sistémicos que desbordan la capacidad de control estructuralmente limitada de una sociedad, es algo contingente. Y el que a tal desafío se le haga frente con éxito (o sin éxito) mediante un cambio en la forma consolidada de integración social depende también de condiciones contingentes (mientras que para explicar cómo son posibles en absoluto tales avances evolutivos hay que recurrir a consideraciones lógico-evolutivas; no siendo, por tanto, el aprendizaje una condición contingente sino necesaria).

El recurso a procesos de aprendizaje tiene, precisamente, por objeto explicar por qué algunos sistemas expanden su capacidad de resolver problemas mientras que otros fracasan al tropezar con problemas similares. Además, los criterios direccionales de progreso que típicamente invocan los neoevolucionistas (por ejemplo, incrementos en la complejidad del sistema o en su capacidad de control mediante diferenciación, especificación funcional, integración, etc.) no resultan adecuados. Incluso en el plano de la evolución biológica. Lo que aquí se necesita es una determinación de la «lógica interna» de una serie de cambios morfológicos o de una expansión de los potenciales de adaptación. Una ordenación evolutiva de los sistemas sociales requiere un conocimiento de las estructuras generales y de la lógica interna de los procesos de aprendizaje social. «Al sistema nervioso central responden aquí las estructuras cognoscitivas básicas en las que se genera el saber técnico y el saber práctico-moral».⁴¹

Ahora bien, el análisis de Habermas de la «dialéctica del progreso» arranca de la observación de que los nuevos niveles de aprendizaje no solamente amplían el espacio de opciones, sino que también introducen un nuevo nivel de problemas. Aun cuando una etapa superior de desarrollo libera a la sociedad de los problemas específicos de la formación social anterior, crea también nuevos problemas que –en la medida en que en absoluto se los puede comparar con los viejos- pueden ser superiores en intensidad.⁴²

El análisis de la dinámica evolutiva es “materialista” en la medida en que parte de problemas sistémicos generadores de crisis, los cuales surgen en el ámbito de la producción y de la reproducción; mantiene una orientación “histórica” en la medida en que tiene que buscar las causas de las mutaciones evolutivas en todo el espectro de circunstancias contingentes bajo las que a) en la conciencia individual se adquieren nuevas estructuras que se traducen en estructuras de las imágenes del mundo; bajo las que b) surgen problemas sistémicos que desbordan la capacidad de control de una sociedad; o bajo las que c) puede experimentarse y estabilizarse la materialización institucional de nuevas estructuras de racionalidad; y bajo las que d) puede hacerse uso de nuevas posibilidades de movilización de recursos. Sólo después que los procesos de racionalización (que exigen una explicación a la vez histórica y materialista) se han cumplido históricamente, cabe encontrar patrones evolutivos para las estructuras normativas de la sociedad. Estas lógicas evolutivas acreditan el sentido específico, y con ello también la historia interna del espíritu. Aquí es donde encuentran su lugar los procedimientos de reconstrucción racional. Cabe sospechar que lo único que hacen la evolución cognoscitiva y la evolución interactiva es explotar el espacio lógico de posibles formaciones estructurales que surge en el umbral de la forma socio-

⁴¹ HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 176.

⁴² Cfr., HABERMAS, J., «La reconstrucción del materialismo histórico», p. 167.

cultural de la vida con la innovación, perteneciente aún a la historia natural, que representa la intersubjetividad lingüística.

Esto no es más que una reformulación materialista de la idea ilustrada de que la razón informa la historia humana.

Habermas subraya lo que es nuevo en su concepción de la teoría crítica. Así en Historia y evolución Habermas distingue explícitamente su teoría de la evolución social no sólo de la filosofía de la historia sino también de una historia universal; mientras que la historia universal –una noción ya de por sí problemática- permanece ligada a un marco de referencia narrativo (y por tanto, a un punto de vista hermenéutico particular), la reconstrucción de la evolución social es una empresa teórica. De forma más reveladora aún, Habermas distingue también la teoría de la evolución social de la historia sistemáticamente generalizada: el materialismo histórico no es considerado ya como un marco de referencia interpretativo general, «que ayuda a estructurar una presentación narrativa de la historia, hecha con intención sistemática».⁴³ La razón subyacente a este punto de vista parece ser la siguiente: Habermas continúa considerando la historia, incluso la historia sistemáticamente generalizada, como inevitablemente («transcendentalmente») ligada a un punto de vista hermenéutico práctico; pero ahora Habermas considera el materialismo histórico como una empresa teórica (reconstructiva); por tanto sólo puede reconciliar estos dos puntos de vista introduciendo una división de poderes entre la historiografía (en tanto que narración) y la reconstrucción de la evolución social (en tanto que narración) y la reconstrucción de la evolución social (en tanto que teoría).

Los objetivos de una teoría *crítica* de la sociedad no se agotan en la construcción de una teoría de la evolución social. Entre esos fines es primario el análisis de la sociedad contemporánea, particularmente el capitalismo tardío; y este análisis requiere tanto una orientación práctica como una orientación histórica. Es decir, requiere una explicación crítica e histórica de cómo hemos llegado a ser lo que somos, una reflexión sobre los detalles de nuestro proceso de autoformación. Al introducir la noción de reconstrucción racional, Habermas subraya tanto sus diferencias respecto a, como su relación con, la

⁴³ HABERMAS, J., «Historia y evolución », pp. 230-231.

autorreflexión crítica; las ciencias reconstructivas proporcionan la base teórica para la autorreflexión crítica. En este contexto esto significa que la teoría de la evolución social proporciona el marco teórico de referencia para una explicación histórica y crítica de la génesis de la sociedad contemporánea y de sus patologías. Esta explicación no es, por su parte, asunto de teoría pura (ya sea reconstructiva o empírico-analítica); es, más bien, una historia sistemática con una intención práctica; es, a final de cuentas, la dialéctica de una eticidad a gran escala. No es deconstructiva, sino reconstructiva de un pasado de diálogo suprimido, con intención práctica hacia un futuro racionalmente posible, pero falible.

4.3. Universalismo e historia ‘sin’ sujeto

Habermas tematiza el concepto de sujeto de la historia en relación con el de filosofía de la historia y afirma que la pretensión de conocimiento de la filosofía de la historia es delirante y su marco conceptual inadecuado para una teoría de la evolución social. Tal tematización puede servir de puente entre su primera teoría de la evolución social y su posterior teoría de la integración social en clave comunicativa.⁴⁴ La filosofía de la historia del siglo XVIII, y la teoría de la sociedad del siglo XIX orientada a una reconstrucción de la historia de la especie, han elaborado experiencias que en el siglo XX, lejos de haberse tornado obsoletas, se han vuelto aún más cuestionantes. En estas experiencias se reflejan procesos de modernización que según parece endógenamente sólo se han implantado por primera y única vez con la forma de producción capitalista, es decir, con el establecimiento de la sociedad burguesa: con el capitalismo se institucionaliza el despliegue de las fuerzas productivas generando cambios acelerados y orientados en el ámbito de la producción. Pero estos cambios se han tornado reflexivos gracias a la planificación y a la organización estatal de la investigación y el desarrollo. Partiendo del ámbito de la producción obligan a un cambio social acelerado y orientado de estructuras profundas en casi todos los ámbitos de la vida.

⁴⁴ Ciertamente el texto de 1973, «Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen», apareció en el mismo año que *Legitimationsprobleme* y 3 años antes de *Zur Rekonstruktion*, sin embargo me parece que pueden tener la concatenación que sugiero. Versión castellana: HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales* (de la edición ampliada de 1983), Tecnos, Madrid, 2001, pp. 443-450.

Por otra parte, se ha dado en el capitalismo una creciente complejidad del sistema social ocasionando una intensificación y extensión de la red de comunicación, lo que ha conducido al establecimiento de una sociedad mundial, la cual mediatiza toda conciencia local de la historia y todos los desarrollos particulares en una red global de información que tiene efectos unificadores. A la par, con base en la creciente necesidad de control, se concentran en el aparato estatal, como ya señalaba Weber, competencias en orden a la planificación, que se hallan bajo los dictados del sistema económico y que no tienen más remedio que dar a todos los contenidos conflictivos una forma abordable en términos administrativos. Toda efectiva reducción de la complejidad lleva aparejada una creciente sobrecarga de nueva complejidad: se trata de un fenómeno moderno.

En el capitalismo el sistema económico quedó tan desligado del político y cultural, que pudo formarse una esfera de tráfico privado burgués emancipada de las tradiciones y regulada conforme a reglas estratégicas de carácter general. La ética estatal de tipo convencional –según el esquema de L. Kohlberg-, dominante en las sociedades tradicionales, es sustituida por una moral universalista fundada en principios tales como el derecho natural racional y la ética formalista. Ésta se restringe al comercio y al trato, normados moral y jurídicamente de las personas privadas entre sí, pero lleva desde el principio en su seno la contradicción entre «hombre» y «ciudadano», característica del Estado nacional producto de la revolución burguesa. Pero para Habermas, ni la organización del poder estatal ni el «estado de naturaleza» persistente entre los Estados nacionales pueden quedar inmunizados a la larga contra los principios de una moral universalista, ya vigentes en el comercio y trato privados. Pero este universalismo, al extenderse al poder político, tendrá que adoptar la forma de una ética comunicativa purificada de elementos de imágenes del mundo basada sólo en las normas fundamentales del habla racional, que pusieron en cuestión todas las legitimaciones ideológicas, es decir, sólo en apariencia universales, lo cual ha obligado a dar fundada razón de sí a todas las relaciones fácticas de poder y dominio.⁴⁵

Los ingredientes dominantes de la tradición pierden cada vez más el carácter de imágenes del mundo, es decir, de interpretaciones del mundo, de la naturaleza y de la

⁴⁵ HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 443-445.

historia en su conjunto. Estas legitimaciones son superadas y ahora, la pretensión cognitiva de reproducir una totalidad, queda abandonada a favor de síntesis populares cambiantes, compuestas de informaciones heterogéneas tomadas de las ciencias, por un lado, y a favor de un arte que penetra desublimada en la vida, por el otro.

Una moral universalista, aunque en un principio sólo pudiera afirmarse en la limitada forma de una ética privada de tipo utilitarista, ya no permite construir identidades grupales claras, basadas en diferenciaciones, sino que se abre al pluralismo.

Los proyectos de filosofía de la historia del siglo XVIII y las teorías evolucionistas de la sociedad del siglo XIX pueden entenderse como tentativas de resolver ese problema de identidad mediante una interpretación de la historia universal que satisficiera pretensiones científicas. Esa función explica la doble reflexividad de la filosofía de la historia, pues ésta se encarna en un tipo de teoría capaz de señalar las condiciones bajo las que se ha vuelto posible una autorreflexión de la historia de la especie, es decir, de señalar las condiciones que la hacen a ella misma posible; y al mismo tiempo señalar los destinatarios que con la ayuda de la teoría pueden ilustrarse a cerca de sí mismos y de su potencial papel emancipatorio en el proceso histórico. Ya en las teorías de la historia del siglo XVIII se encuentra en germen lo que para Habermas se va a desarrollar en el materialismo histórico: con la reflexión acerca de su origen y la anticipación de su contexto de aplicación, la teoría se entiende a sí misma como un momento catalizador necesario del plexo de vida social que ella analiza. La teoría reflexiva aprehende una doble relación entre teoría y praxis: investiga primero cómo ha llegado a constituirse históricamente un plexo de intereses, al que la teoría, a través de los actos de conocimiento, todavía pertenece, y después (o simultáneamente) la dinámica social del presente, sobre la que la teoría puede influir orientando la acción.

La experiencia del acelerado y orientado cambio social, del crecimiento económico acumulativo y del crecimiento del control técnico sobre la naturaleza externa, está a la base de la idea de progreso o de evolución social; la experiencia de la desproporción existente entre el aumento de la necesidad de control y las capacidades de control agudiza la conciencia de las crisis cíclicas a que se ve sometido el proceso de crecimiento y despierta

la necesidad de un modo de autogobierno, que no se bloquee a sí mismo;⁴⁶ y la experiencia de la contradicción entre los principios de justificación universalistas y el particularismo del poder político, en vista del cual las ideas generales son susceptibles de quedar desenmascaradas como ideología, llena el concepto burgués de libertad con el contenido de la emancipación; la libertad tiene el sentido de liberación por una crítica entendida como autorreflexión y una praxis ilustrada por la crítica. Progreso, crisis y autoliberación por la crítica constituyen le marco categorial de la filosofía burguesa de la historia y de las posteriores teorías evolucionistas de la sociedad.

Pero para Habermas lo anterior puede tener antecedentes en las visiones religiosas del mundo premodernas o tradicionales, y cita como ejemplo la idea de un Dios que se contrae sobre sí mismo, lo cual representa un mitologema que desempeña, en términos de soteriología, la misma función que para la filosofía de la historia el concepto de una humanidad que se constituye a sí misma o que se autogenera. Ya se le conciba como naturaleza, razón, espíritu, especie, a la historia –entendida como historia *salutis* o *emancipatis*– se le supone siempre un sujeto que, al igual que el Dios de la escatología cristiana, ha de ejecutar una obra paradójica: convertirse en algo que en cierto modo ya se es, pero que respecto a cierta otra cosa o momento, todavía no se es. Del Dios que es uno y todo, hay que hacer que se rebaje por debajo del umbral de su omnipotencia, de la especie humana, que se eleve por encima de sí misma por su propia fuerza finita. Esta suposición de un sujeto histórico universal genera las consabidas aporías de la filosofía de la historia. El singular colectivo «la historia» nace de suponer un individuo en gran formato, como cuyo proceso de formación es entendida la historia. Esta generación proyectiva de subjetividades de segundo orden puede muy bien explicarse por la transferencia a la esfera de la historia de ciertos rasgos del pensamiento mítico. Como sugerimos anteriormente, para Habermas es más prometedor intentar radicalizar el planteamiento de la filosofía de la historia, en lugar de permanecer apegados a él ya sea negándolo alegremente ya sea con melancolía, mediante formaciones reactivas.

Finalmente, y retomando una idea expresada en *Zur Rekonstruktion* sobre el sujeto de la historia, el colectivo singular «historia» no se elimina sustituyéndolo por plurales.

⁴⁶ Cfr., HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 67 y ss.

Existen indicadores de que la unidad universal de la historia en este globo y en torno a él es hoy una realidad, se ha convertido en una realidad. La unidad de la historia es un resultado, y no algo garantizado desde el principio por el proceso de formación de un sujeto que se genere a sí mismo. La idea de un sujeto de la historia que se crea a sí mismo era y es una ficción pero en modo alguno es absurda la intención que esa idea a la vez expresa y yerra de ligar la evolución de los sistemas socioculturales al tipo de control que es la autorreflexión en el sentido de una institucionalización políticamente eficaz de discursos (de comunidades intersubjetivas de orden superior autogeneradas por vía discursiva).⁴⁷

4.4. Aclaraciones y remiendos a la teoría de la historia

Antes de otra cosa, conviene preguntarnos ¿por qué es necesario para Habermas suponer una evolución histórica? Y lo que resulta más importante: si hay que suponerla, ¿qué tipo de necesidad posee? ¿Hay acaso leyes de la historia? En *Factividad y validez*⁴⁸, Habermas aclara retrospectivamente por qué *Teoría de la acción comunicativa* trabaja con la hipótesis de que es necesario suponer una evolución social. Y su reflexión al mismo tiempo que se ve obligada a tomar distancia de los planteamientos marxistas iniciales, obviamente no suscrita por Apel, parte de la tesis señalada anteriormente, compartida, sí, por Apel, a saber: la anticipación de una situación ideal contrafáctica no es sólo una construcción epistémica, sino una suposición inevitable que es operativa en el interior mismo de la praxis. En tal sentido, la historia de los hombres está atravesada por la tensión entre su facticidad existencial y la idealidad anticipada, lo que quiere decir que está dinamizada por una motivación racional que la impulsa, y hasta coacciona, en la dirección de una realización cada vez más profunda de las exigencias contenidas en el ideal racional anticipado.⁴⁹ La comunidad humana se encuentra con la necesidad de coordinar sus acciones y mantener a salvo la integración social. Pero ese imperativo impuesto por la misma necesidad de supervivencia sólo puede ser satisfecho en la medida en que la praxis

⁴⁷ HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 448.

⁴⁸ Cfr., HABERMAS, J., *Factividad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 78-83.

⁴⁹ Cfr., HABERMAS, J., *Factividad y validez*, pp. 81-82.

se ajusta a las directrices de la racionalidad comunicativa, cuyo motor es la orientación al entendimiento.

Sin embargo, es claro que Habermas no afirma una concepción necesaria e inexorable de la evolución, ni dialéctica, ni mecanicista. Por tanto, si hay un espacio para la afirmación de la libertad, puesto que la voluntad humana puede siempre negar los compromisos de la razón comunicativa. Comparada con una necesidad metafísica, nomológica o dialéctica, la evolución está regida, entonces, por una forma de necesidad débil, consistente en una motivación racional, que llamaremos «necesidad moral».⁵⁰ Ahora bien, esta motivación posee, por otro lado, una implacable fuerza coactiva. En efecto, para imponerse, la razón dialógica necesita del apoyo de la voluntad, pero una negativa voluntaria supondría el riesgo de romper el lazo social y sumir a la comunidad en una guerra de todos contra todos. La lógica de la acción comunicativa se convierte así en principio dinámico de la coordinación de las acciones y en condición de la integración social. Pues los órdenes sociales «sólo pueden cobrar consistencia y perdurar en el modo del reconocimiento de pretensiones de validez normativas».⁵¹

Esta concepción de la necesidad evolutiva, como no-inexorable pero coactiva, es un tanto ambigua y problemática. Sobre todo porque Habermas -y aquí ya incorporamos a Apel- ha llegado a afirmar que, aun no siendo férrea la adhesión que demanda, una sustracción del individuo (en el plano ahora de la ontogénesis) a las exigencias internas de la racionalidad dialógica tendría como resultado la enfermedad mental o el suicidio.⁵² Sirvan estas aclaraciones como preámbulo para cuando desarrollemos los apartados concernientes al sentido de la historia, el progreso, el utopismo.⁵³ La intención de tales aclaraciones es justificar el vínculo necesario entre lógica y dinámica de la acción social.

⁵⁰ Cfr., RIVAS, R., *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción moderna de progreso en la Ética del discurso*, Universidad Intercontinental, México, 2009, pp. 116-121 y pp. 133-140.

⁵¹ Cfr., HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, pp. 79-80.

⁵² HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 124-125. [ed. orig. (1983i) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (vers. ampliada 1992i)].

⁵³ Habermas y Apel, ambos han levantado sospechas ante sus detractores de suponer una teleología metafísica de la historia. (Ref.)

Vamos ahora a esbozar las características que Habermas expone en *Teoría de la acción comunicativa* acerca de la evolución social de esta especie de coacción racional inmanente a la interacción, considerada por Habermas después como «eticidad del mundo de la vida».

La primera tesis pertinente al respecto tiene que ver con la distinción entre dos planos evolutivos simultáneos: el del sistema y el del mundo de la vida.⁵⁴ A través de una compleja discusión con aportaciones sociológicas de autores como Weber, Durkheim, Mead o Parsons, Habermas pretende ofrecer una síntesis entre dos orientaciones hasta ahora insuficientemente mediadas: las que contemplan la organización social como producto de sistemas regidos por imperativos estratégicos y funcionales, por un lado, y las que la interpretan como arraigada en la praxis viva y creativa, por el otro. El desarrollo de las sociedades necesita, por una parte, de sistemas vinculados a la esfera del trabajo y destinados a la reproducción material de la existencia. Pero, por otra, tales sistemas surgen a partir de las actividades de los agentes sociales y presuponen, así, la racionalidad comunicativa del mundo de la vida. No puede ser de otra manera, pues las operaciones del sistema tienen que anclarse en el seno de instituciones y organizaciones sociales para alcanzar la legitimidad que necesitan. La vida social, sostiene Habermas, ha implicado en el tiempo una evolución en ambos ámbitos.

En el ámbito del sistema, el desarrollo viene exigido por el aumento de la complejidad. Las necesidades internas a la reproducción material exigen una organización más compleja y fuerzan a un proceso de diferenciación sistemática que en las etapas más recientes ha determinado una distribución en dos subsistemas: el económico, cuyo movimiento se asegura a través del medio de control representado por el dinero, y el administrativo, que se sostiene a través del medio de control propiciado por el poder. En cualquier caso, la evolución ha desplegado en este ámbito una racionalidad estratégica, orientada al éxito.

Por su parte, la racionalidad comunicativa del mundo de la vida ha sido la responsable de la reproducción simbólica de la colectividad, es decir, de la creación

⁵⁴ Para esta parte nos apoyamos en *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, cap. IV y vol. II, cap. VI. [ed.orig. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, zwei Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main]

progresiva de una comprensión del mundo y de la propia sociedad, sin la cual no sería posible la integración social. Es en este campo donde se cifran las tesis más vigorosas de Habermas y, por supuesto, las que mayores sospechas han suscitado.

De acuerdo con la perspectiva del autor, el desarrollo de la interacción humana sigue la dirección de una racionalización del mundo de la vida. Para perfilar su sentido nos referiremos a dos aspectos implicados: la desustancialización de la interacción racional y un proceso de diferenciación en ámbitos de validez.

Un crecimiento en racionalidad en el ámbito del mundo de la vida significa, básicamente, una promoción progresiva del entendimiento discursivo. La integración social, articulada en épocas tempranas de la humanidad por la fuerza de concepciones sustanciales y por creencias aceptadas irreflexivamente, va sometiéndose a un proceso reflexivo en el que cobra vigor la autoridad que emana de la discusión explícita de pretensiones de validez. Este proceso implica un descentramiento de las imágenes del mundo, es decir, un desarraigo vital de la comprensión de lo real, centrada antes en puntos de vista concretos vinculados a tradiciones específicas, en favor de una perspectiva descentrada y cada vez más universalista⁵⁵. Habermas quiere hacer patente que estas afirmaciones no son gratuitas. En particular, intenta mostrar cómo en el proceso de racionalización se impone un desencantamiento de las imágenes del mundo, fundadas en creencias religiosas o metafísicas⁵⁶. Su razonamiento dilucida de qué manera el presupuesto del acuerdo mínimo (analizado en la lógica de la acción), cobra, desde el punto de vista de la evolución, una concreción cultural e histórica. Debido, en efecto, a las contingencias que siempre amenazan a cualquier comunidad humana y a los cambios a los que se ve obligada en virtud de nuevas experiencias, el cuerpo social corre un alto riesgo de disgregación.

Esa amenaza de disentimiento sólo puede ser mermada con el respaldo del consenso de fondo que la tradición o la costumbre proporcionan. Al principio, el consenso está articulado por una fe no controlada, por una certeza inmediata respecto a convicciones tácitas, e incorpora un conjunto de habilidades, normas, lealtades o valores no

⁵⁵ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 99-110.

⁵⁶ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 249-285 y II, pp. 169-214.

problematizados. Ahora bien, ello supone que la distancia entre facticidad y validez ideal es mínima, que la tensión entre lo que vale aquí y ahora y lo que debe valer ha sido sofocada. El acuerdo posee una validez autoritaria que debe protegerse de toda crítica. Esa circunstancia explica el doble rostro, protector y coercitivo, que posee el consenso de fondo en las sociedades más antiguas. Y explica también la necesidad de una integración no dogmática. En el curso de la evolución social el elemento coercitivo del entendimiento se convierte en un obstáculo, no sólo por la represión que involucra, sino porque limita la diversidad. En la medida en que la sociedad crece y rebasa la mera existencia gregaria en grupos reducidos, todo se va haciendo más heterogéneo. Se produce una pluralización de las formas de vida que reduce la convergencia de convicciones, y se origina también una diferenciación de tareas y roles sociales impuesta por las propias demandas de la reproducción material.

De ese modo, diversas exigencias y tendencias se confrontan en el espacio social y el riesgo de disentimiento y desintegración reaparece con nuevo impulso. Las convicciones asumidas por veneración irrefleja ya no pueden asistir al nuevo mundo de conflictos, pues, para decirlo con Weber, cada uno opta ya por intereses y valores que son como dioses diferentes. La coordinación de las acciones se ve forzada entonces a fundarse en un tipo de acuerdo deliberado, reflexivo, más consciente y voluntario. Un mundo de la vida dirigido por la tradición se convierte en un mundo de la vida orientado por la racionalidad discursiva.

En esta misma medida, el proceso de desencantamiento lleva en sí aparejado un proceso de desacralización⁵⁷. El consenso de fondo de las sociedades más antiguas está penetrado también por la fuerza de convicciones religiosas. Es un consenso fundado auráticamente que, en consonancia con lo que hemos dicho, implica cohesión y coerción, una mezcla de reverencia entusiasta y de terror, de veneración a la vez que de espanto ante el poder de lo sagrado. A lo largo del proceso descrito, los lazos sociales, arraigados en el halo de misterio y fascinación, se ven conducidos a fundarse en la fuerza de adhesión que poseen las razones, las justificaciones discursivas.

⁵⁷ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 64-91 y pp. 111-125.

Este proceso de racionalización, como hemos dicho, se ve acompañado por un proceso de diferenciación peculiar en esferas de acción⁵⁸. Para que los mundos de la vida admitan la racionalización descrita deben satisfacer ciertas condiciones formales que se les imponen en el curso de la evolución. El crecimiento en la actitud reflexiva implica que los aspectos problematizados del mundo de la vida se distribuyan en cauces de discusión diferentes. Los aspectos problemáticos se van agrupando en tres ámbitos o «mundos formales»: por un lado, el mundo objetivo, en el que queda concernida la comprensión del mundo como compuesto por hechos; por otro lado, el mundo social, que engloba los aspectos referidos a las componentes normativas de las relaciones interpersonales; finalmente, el mundo subjetivo, que ataña al espacio de las experiencias privadas y emocionales. Como se ve, estos aspectos están vinculados, respectivamente, a tres pretensiones de validez: verdad, rectitud, veracidad. Tales pretensiones están entrelazadas entre sí en las sociedades más antiguas. Pero la racionalización tiende a diferenciarlas y con, ello, a estructurar el mundo de la vida en tres componentes correspondientes: el de la cultura, el de la sociedad y el de la personalidad. De este modo, nos apremia Habermas, se facilita que tres cauces sigan leyes propias: el de la articulación de imágenes del mundo, el de las instituciones sociales y el de la forja de las identidades particulares. Con ello, para finalizar, el proceso de reproducción simbólica del mundo de la vida sedimenta en la aparición de tres esferas, asociadas con los tres mundos formales y los tres componentes de la existencia comunitaria ya mencionados: se trata de las esferas de la ciencia, la moral (vinculada, por su parte, al derecho) y el arte.

4.5. Evolución moral: algunas aportaciones de Apel

Con lo anterior quedan perfilados, a nuestro modo de ver, los rasgos centrales de la teoría de la acción comunicativa, una teoría, como hemos visto, que armoniza el análisis lógico de la racionalidad comunicativa y dialógica y la perspectiva dinámica que rastrea su fuerza efectiva en el desarrollo interior del mundo de la vida. Hay que señalar, no obstante, que la teoría de la evolución que acabamos de describir sintéticamente quedaría incompleta

⁵⁸ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, I, p.76 ss. y cap. I.3; vol. II, p. 91 ss. y 200 ss.

si no hacemos referencia a la caracterización general que Habermas hace del desarrollo histórico como el progresivo alcance de una sociedad postradicional. Pero, aunque esta perspectiva está presente en *Teoría de la acción comunicativa*, su aclaración remite a otros textos de carácter práctico, pues se plantea como un proyecto de reconstrucción del desarrollo de la sociedad humana como un proceso de evolución moral.

Los principios de la ética del discurso no constituyen reglas añadidas respecto de la racionalidad discursiva en general, sino que son presupuestos de toda acción racional. La misma meta de una argumentación no distorsionada posee, en efecto, una lectura ética. Pues ningún discurso fundado y digno podría prescindir del respeto moral y recíproco de los interlocutores, como miembros responsables de sus actos y merecedores de iguales derechos. Esta noción central constituye el principio del discurso, fundamento de la ética dialógica. Es enorme la producción filosófica de nuestros autores destinada a profundizar este comienzo.⁵⁹ La norma fundamental contenida en el principio del discurso implica una adhesión y un rebasamiento de la moral deontológica kantiana. Adopta la forma, en efecto, de un imperativo categórico, fundado en la autonomía racional. Al mismo tiempo, sin embargo, hace implosionar la filosofía de la conciencia en la que se articuló la formulación del imperativo. Para Kant, una máxima de acción es moral si el sujeto puede querer que se convierta en ley universal. Este principio de universalización es desplazado por la ética dialógica desde la conciencia al campo de la intersubjetividad. Y es que la interacción incorpora intereses, fines prácticos y necesidades de los hombres, de modo que la indagación acerca de qué debemos hacer no admite una clarificación individual. La norma de la universalización coincide ahora con el principio de un consenso en el que deben participar todos los afectados. A esta transformación del kantismo se une la superación de la ética de la intención a través de una ética de la responsabilidad, más en la línea de la ética peirceana.

Para Kant, el deber moral es obligatorio independientemente de las consecuencias que de él se deriven. Pero en el espacio del discurso estas últimas no pueden ser obviadas, dado que en él se confrontan exigencias diversas que surgen de la praxis vital. En

⁵⁹ Cfr., HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, véase también de APEL, *Estudios éticos*, Fontamara, México, 1999.

coherencia con todo ello, Habermas explicita así el nuevo principio de universalización «U»: una norma que sea válida ha de cumplir la condición: «de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados».⁶⁰ Este principio tiene amplia relación con el principio moral del pragmatismo, cuyo criterio es el análisis de las consecuencias o los efectos de una acción; ello es lo que determina su valor moral: «obra de tal modo que las consecuencias de tus actos sean positivas para la mayoría y no exclusivamente para ti».

Apel ha matizado esta formulación desde su particular interpretación de la ética del discurso. La anticipación de una comunidad ideal de comunicación constituye un presupuesto dialéctico: presuponemos la comunidad ideal en la real y, al mismo tiempo, como idea regulativa de ésta. De ello se derivan dos principios morales del actuar humano a largo plazo. El primero coincide con el deber de realizar la comunidad ideal en la real. Al mismo tiempo, presuponemos el deber de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real.⁶¹ Esta estructura dialéctica del deber moral implica una mediación entre la racionalidad deontológica y la estratégica. La supervivencia de la comunidad real está ligada a condiciones concretas que dependen del contexto vital en el que los actores se autorrealizan. El ideal normativo es profundamente exigente respecto a la facticidad de la existencia comunicativa, de tal modo que una aplicación estricta del deber podría rebasar el poder limitado de los hombres, acarreando lo que muchos han llamado «terror de la virtud».

Lo anterior exige un principio de complementación del contenido deontológico del principio U mediante uno de carácter teleológico-estratégico «C». Dicho principio responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de «U», teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes. Por ello, ha distinguido Apel entre dos esferas de la ética discursiva: una parte «A», destinada a clarificar los principios deontológicos inexorables, y una parte «B», que aborda todas las problemáticas

⁶⁰ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 86.

⁶¹ APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, II, 407 ss.

concernientes a la aplicación responsable de dichos principios en la situación fáctica del hombre.⁶²

Hasta aquí los elementos esenciales de la ética dialógica considerada desde el punto de vista de la reconstrucción de la lógica inmanente a la racionalidad. Pero esta óptica es solidaria de una reconstrucción de la dinámica histórica, de la evolución moral. Lo que pretenden los nuevos ilustrados es extrapolar la teoría de la evolución moral, que L. Kohlberg había desarrollado para el ámbito de la ontogénesis (el desarrollo individual), al campo de la filogénesis, o desarrollo histórico de la humanidad. Tal empresa fue ya vislumbrada por Habermas en *La reconstrucción del materialismo histórico*⁶³, pero cobró forma firme en *Conciencia moral y acción comunicativa*.⁶⁴

De acuerdo con la lógica de la evolución, sería preciso distinguir tres fases del desarrollo, que están dinamizadas por esa necesidad débil a la que nos hemos referido en el capítulo anterior: la de una motivación racional que puede ser vulnerada, pero sólo a costa de incurrir en procesos patológicos autodestructivos. Esta dinámica incluye tres estadios globales jerarquizados, a cuya realización impele la racionalidad dialógica: el preconvencional, el convencional y el postconvencional. En el primero la interacción está basada en la lealtad a una autoridad dogmática, e integra dos etapas: una (nivel 1 del juicio moral) en la que la perspectiva moral es egocéntrica, pues contempla sólo la satisfacción de valores egoístas y se atiene a reglas de recompensa o castigo. La segunda (nivel 2) introduce una interacción cooperativa pero al servicio de la satisfacción estratégica de intereses particulares. En el estadio convencional la autoridad es interiorizada, de modo que la interacción se somete a un criterio supraindividual; la lealtad respecto a una autoridad externa es suplantada por la conciencia del deber.

Este estadio atraviesa, a su vez, una primera etapa (nivel 3), en la que dicho deber coincide con la conformidad respecto a una función o rol social determinado, y una

⁶² APEL, K.-O., (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a.M., Suhrkamps, 123-153.

⁶³ HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 59-61.

⁶⁴ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, cap. IV. Aunque con matices diferenciales, Apel ha contribuido vivamente en este proyecto: APEL, K.-O., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a.M., Suhrkamps. (Contiene artículos sobre ética publicados en el período 1975-1988), 308-370.

segunda (nivel 4), en la que prima la conformidad con un sistema de normas existente. En el nivel postconvencional el nexo social tiende a basarse en una moral de principios, es decir, en un deber que se atiene a la autonomía racional. Frente a lo que ocurre en la fase anterior, el ideal moral tiende a desvincularse de la pertenencia a una sociedad determinada, aspirando a una universalidad que rebasa todo contexto. Y aquí distingue Habermas también dos etapas. La primera (nivel 5) se orienta por principios que se consideran universales, mientras que la última (nivel 6) es una etapa en la que los agentes han comprendido que el criterio último de justificación es el procedural, es decir, el de las reglas de la discusión argumentativa, en cuyo seno ha de buscar su legitimidad cualquier principio universal.

La gradación anterior no satisface -a juicio de Apel- el sentido de la razón práctica, pues no alcanza el nivel reflexivo que se hace necesario para responder a la pregunta filosófica por antonomasia, que no es la leibniziana -«¿por qué el ser y no más bien la nada?»- sino la formulada ahora en tiempos posmetafísicos: «¿por qué ser moral?». Sin una respuesta a esta pregunta, la conciencia autónoma quedaría huérfana y a expensas de las sospechas escépticas. Apel ha intentado justificar la necesidad de añadir a estas etapas un nivel 7 de conciencia moral. El grado séptimo se logra cuando los sujetos se percatan de que al realizar la pregunta se han convertido en virtuales argumentantes y que, por tanto, presuponen el carácter inexorable de los principios ético discursivos trascendentales.⁶⁵ Habermas, por su parte, califica esta exigencia apeliana de metafísica e innecesaria, como ya hemos apuntado previamente en el capítulo anterior.

Después de este análisis crítico de la teoría de la sociedad que se encuentra presente en la ética del discurso queda la impresión de que la propuesta habermasiano-apeliana apuesta por un teleologismo histórico, lo que daría la apariencia de una metafísica fuerte de la historia –no obstante las mismas reticencias de los autores respecto a esta clasificación- y por un teleologismo ético –abiertamente aceptado y confirmado por su perspectiva falibilista-. En el siguiente capítulo aportaremos algunas reflexiones sobre el carácter utópico y el optimismo trágico que atraviesa toda la propuesta.

⁶⁵ APEL, K.-O., 1988, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a.M., Suhrkamps. (Contiene artículos sobre ética publicados en el período 1975-1988), 345-357).

CAPÍTULO V

El sentido de la historia: utopismo y optimismo trágico

5.1. Conceptualización de la utopía

El libro de Tomás Moro «*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*» (1516) inaugura un género literario que desde su origen portará una alta carga valorativa y crítica. El texto utópico tiene como referencia no la realidad sino una alternativa de ella presente en el contenido del texto mismo.

Los estudios acerca de la significación de la utopía, una vez surgida como vocablo, oscilan desde los que interpretan la utopía como género narrativo, hasta los que analizan la utopía como una forma de saber social e histórico. En el primer caso la narración utópica tiene una estructura en la que se juega con la ficción de un lugar mejor e ideal al ser humano, que por su perfección es preferentemente un *no lugar (ou-topía)*.¹

En el segundo caso tenemos a la utopía relacionada con el sentido del vocablo como campo conceptual del saber y del conocimiento social, y vinculada con ciertos elementos epistemológicos de veracidad. Se tiene a la utopía como la forma de fenómeno ideal desde el cual el conocimiento social puede distinguir los sentidos universales del movimiento social, determinando las condiciones de posibilidad de la utopía desde diferentes perspectivas. Se busca un espacio de identidad conceptual y el contenido específico de la

¹ Fue en el Renacimiento cuando empezó propiamente una tradición utópica que se inicia precisamente con la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535). Así, destacan obras como *La ciudad del sol* (1602), de Tomás Campanella (1568-1639), *Elogio de la locura* (1511), de Erasmo de Rotterdam (1467-1536) o la *Nueva Atlántida* (1627), de Francis Bacon (1561-1626), (ejemplo de una primera utopía científica y precedente de las novelas de ciencia ficción). También pueden incluirse con cierta reserva en este grupo: *Cristianopolis* (1619), de Johann Valentin Andreae (1586-1654); *Commonwealth* o *The Law of the freedom* (1652), de Gerrard Winstanley (1609-1676) u *Oceana* (1656) de James Harrington (1611-1677).

utopía se sitúa en su dimensión de futuro, en el sentido relacional de lo posible y lo real como categorías de la realidad, y en el sentido de actividad y proyecto (*eu-topía*).²

El término utopía (al margen de su uso como topónimo por parte de Moro para designar su isla y comunidad ideal) expresa todo modelo que sirve como horizonte aún no alcanzado, pero al que se tiende, y actúa como guía de las acciones pertinentes para conseguirlo. En los umbrales de la sociedad moderna surge un pensamiento adjetivado utópico que adquiere especificidad y persigue legitimidad en el espacio de la representación social como proceso de producción espiritual. La utopía aparece como un proyecto, programa, sistema de ideas acerca de determinado ordenamiento de la vida social, llevada en algunos casos hasta el detalle, donde se planea el espacio, la comunicación, los roles y lugares de los grupos sociales, las instituciones, etc. En todos los casos se busca lograr la plenitud, la felicidad desde el seguimiento de este ordenamiento que siempre tiene un dispositivo integrador, ya sea la distribución con equidad en la comunidad de bienes, la superación de las desigualdades sociales en la formación de las personas como ciudadanos plenos y la racionalización de la vida por el desempeño amplio del conocimiento de las ciencias y la tecnología. Dejó así de ser imagen ideal de una sociedad distinta, como «nolugar» para convertirse en proyecto de acción. La representación ideal de una sociedad imposible e irreal podía ser posible y real, puesto que por el hecho de que sea *ou-topos*, , no significa que deba ser *ou-cronos*, ya que aparece como un modelo y, por tanto, la utopía se concibe para que pueda realizarse en un tiempo futuro.

5.1.1. Las críticas del marxismo clásico a la utopía como ideología

En 1882, Federico Engels hace la célebre distinción entre socialismo utópico y socialismo científico³, manteniendo por supuesto una actitud crítica y de reserva ante el primero y considerando a Marx y a sí mismo como promotores del segundo. El llamado de estos autores estaba en situar el análisis en el terreno de la realidad, identificando en ella las nuevas relaciones de producción contenidas ya, más o menos desarrolladas y los medios

² Cfr., MANHEIM, Karl, *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, F.C.E., México, 1983, (e. o.1929); RICOEUR, Paul, *Ideología y Utopía*, Gedisa, México, 1991.

³ ENGELS, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, tomo 3, Editorial Progreso, Moscú, 1973, pp. 126ss.

necesarios, los cuales han de ser descubiertos en los hechos materiales. La censura que el marxismo hace al utopismo es que no tiene en cuenta las condiciones materiales presentes que contienen en potencias las transformaciones futuras hacia una sociedad radicalmente distinta⁴. Critican a los utópicos porque reflejaban una falta total de conocimiento de las condiciones objetivas de su sociedad y de su desarrollo histórico.

Dado que los utopistas llevan a cabo una inversión de la realidad para los clásicos del marxismo la utopía será considerada como ideología⁵. Allí se considera que el socialismo utópico pertenece a la esfera de las ideologías. El marxismo tiende a reducir las utopías a una subclase de ideologías al aplicarles el mismo análisis que aplica a las ideologías. La ideología y la utopía son meros “ecos”, “reflejos”.

Por lo que se refiere a la ideología, Marx y Engels consideran que su función es producir una imagen invertida de la realidad, como deformaciones por inversión que derivan en una falsa conciencia. La crítica de la ideología deriva de la idea de que la filosofía invirtió la sucesión verdadera de las cosas, invirtió el orden genético real, de manera que lo que corresponde hacer es poner de nuevo las cosas en su orden real.

La connotación negativa de la ideología es fundamental, porque la ideología, se manifiesta como el medio general por el cual se oscurece el proceso de la vida real. La principal oposición en Marx es, primeramente, una oposición entre realidad e ideología y, entre ciencia e ideología, posteriormente. La impugnación contra la ideología procede pues de una especie de realismo de la vida, un realismo de la vida práctica en el que la praxis es el concepto alternativo de la ideología. La materialidad de la praxis será anterior a la idealidad de las ideas. La tarea del materialismo dialéctico es invertir la inversión de la utopía y de la ideología a través de la praxis.

⁴ Así lo representa la siguiente cita de uno de los representantes del socialismo utópico: «Están cercanos los tiempos en que desaparecerá el maldito sistema del Viejo Mundo, la ignorancia, la pobreza, la opresión, la残酷, el crimen y la miseria. ¡Hombres de todas las naciones y de todos los colores de la piel, alérgense con nosotros sobre este gran acontecimiento que sucederá muy pronto! Se creará un mundo donde a partir de la segunda generación no habrá ignorancia, ni pobreza, ni limosnas, donde enfermedades y miseria ya no tendrán lugar, donde la guerra no existirá y donde la religión, el amor y el dinero ya no separarán a los hombre y ya no crearán contradicciones en parte alguna de la humanidad». OWEN, R., *Libro del Nuevo Mundo Moral*, en *Precursoros del socialismo*, Grijalbo, México, 1970.

⁵ La utopía es ideología más aún si recoge los ideales de la burguesía, a saber: igualdad, fraternidad y libertad, tal y como lo expresan en *La ideología alemana*. Cfr., MARX y ENGELS, *La ideología alemana*, en MARX y ENGELS, *Obras Escogidas*, tomo 1, Progreso, Moscú, 1973, pp. 20ss.

Como se puede ver, el marxismo clásico tiende a desaparecer la distinción entre utopía e ideología. Y los dos criterios diferentes para definir la ideología son: la oposición entre ideología y praxis, en la medida en que lo que se opone a la praxis es ficción o imaginación. Lo irreal abarca tanto ideología como utopía. El segundo criterio es la oposición entre ideología y ciencia de modo que lo no científico comprende tanto la ideología como la utopía. (Ambos conceptos son entendidos como inversión de la realidad).

Tratar de restablecer esta distinción va, si no contra el marxismo en general, por lo menos contra el marxismo ortodoxo.

5.1.2. Acotaciones sobre utopía e ideología

Paul Ricoeur, en su obra de 1985, *Ideología y Utopía*, coincide en el análisis previamente hecho por Karl Mannheim⁶, en torno al cual la ideología y la utopía tienen un rasgo común y un rasgo diferencial⁷. El rasgo común es lo que él llama incongruencia, una especie de desviación o escisión. Es difícil decir de qué es una desviación la incongruencia; podríamos tal vez decir que es una desviación respecto del estado de la acción y la realidad dentro de las cuales aquélla se produce.

El rasgo diferencial de ideología y utopía consiste en el hecho de que la utopía trasciende situaciones, en tanto que la ideología no las trasciende. El segundo aspecto del carácter trascendente de la utopía es el de que una utopía puede esencialmente realizarse. Esto es significativo porque va en contra del prejuicio de que una utopía es un mero sueño. Nos dice Ricoeur que para Mannheim, la *conditio sine qua non* de una utopía es que ella subvierta un orden dado. De manera que una utopía está siempre en el proceso de realizarse. En cambio, la ideología no tiene el problema de realizarse porque es legitimación del orden existente. Si hay incongruencia entre la ideología y la realidad, ello se debe a que la realidad cambia, mientras que la ideología presenta cierta inercia. La inercia de la ideología crea la discrepancia. El rasgo diferencial de ideología y utopía se manifiesta de dos maneras, que son corolarios de criterio común de la incongruencia. Primero, las ideologías tienen que ver con grupos dominantes, reconfirman el yo colectivo

⁶ MANNHEIM, K., *Ideología y Utopía* (e. o.1929).

⁷ RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, p. 291.

de esos grupos dominantes. En cambio, las utopías suelen estar sustentadas por grupos que se hallan en vías de ascenso y, por lo tanto, están generalmente sustentadas por los estratos inferiores de la sociedad. Segundo, las ideologías se dirigen más hacia el pasado y así se ven aquejadas por la condición de lo anticuado, en tanto que las utopías se dirigen más al futuro.

Ahora bien, Ricoeur sostiene que ambos términos proceden de la imaginación social, una imaginación cultural que opera de manera constructiva y de manera destructiva como confirmación y como rechazo de la situación presente. Para este autor, la importancia del concepto de ideología radica en que nos permite reconocer la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones. Esta estructura simbólica puede pervertirse precisamente a causa de intereses de clase, etc., pero si no hubiera una función simbólica operando ya en la clase más primitiva de acción, no podríamos comprender cómo la realidad produce sombras de este tipo. A diferencia del marxismo ortodoxo, para Ricoeur ésta es una función de la ideología más radical que la función de deformar, de disimular. La función deformadora sólo comprende una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que las alucinaciones o ilusiones constituyen solamente una parte de nuestra actividad imaginativa en general.⁸

Ricoeur nos plantea las siguientes interrogantes: ¿No podemos decir entonces que la imaginación misma –por obra de su función utópica- tiene un papel *constitutivo* en cuanto a ayudarnos a *repensar* la naturaleza de nuestra vida social? ¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en —*ningún lugar*” uno de los más formidables repudios de lo que es? De hecho la utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. En la utopía trabaja este tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción. El concepto de —*ningún lugar*” pone a distancia el sistema cultural; vemos nuestro sistema cultural desde fuera gracias precisamente a ese —*ningún lugar*”. La utopía, tomada en su nivel radical

⁸ RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, p. 48.

como la función del —ningún lugar” en la constitución de la acción social o simbólica, se contrapone al concepto de ideología denunciado por Marx y Engels.

5.1.3. El fin de la utopía

En el libro de Lewis Mumford, *The Story of Utopias*⁹, el autor intenta mostrar que hay por lo menos dos familias de utopías que resultan muy difíciles de relacionar entre sí; son las que él llama utopías de evasión y utopías de reconstrucción. Para Ricoeur es posible que la ideología y la utopía se hagan patológicas en un mismo punto, es decir, en el sentido de que la patología de la ideología es disimulo en tanto que la patología de la utopía es evasión. El —ningún lugar” de la utopía puede llegar a ser un pretexto de evasión, una manera de escapar a las contradicciones y ambigüedades de la realidad presente. Esta posibilidad de evasión que ofrece la utopía se apoya en el hecho de que no existe ningún punto de conexión entre el —aquí de la realidad social y el —otro lugar” de la utopía. Esta disyunción permite que la utopía evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad dada. Todas las tendencias regresivas en los pensadores utópicos –como por ejemplo la nostalgia por el pasado, la nostalgia de algún paraíso perdido–, que se hicieron objeto de las frecuentes críticas del marxismo clásico proceden de esta inicial desviación del —ningún lugar” respecto del aquí y del ahora.¹⁰ Estos rasgos patológicos justificaron desde el siglo XIX las críticas a la utopía que inducían a pensar en su inminente fracaso.

Pero por otro lado, nos dice Ricoeur que Mannheim veía cercano el fin de la utopía en la medida en que la incongruencia se iba disipando con el curso de la historia: «El proceso histórico mismo nos muestra un gradual descenso y una creciente aproximación a la vida real de una utopía que en un tiempo trascendía completamente la historia. Es como si la distancia utópica se viera progresivamente reducida».¹¹ De acuerdo con esto, en teoría,

⁹ MUMFORD, L., *The Story of Utopias*, New York: Boni and Liveright, 1922.

¹⁰ También podemos considerar en las utopías de construcción un doble sentido; uno negativo como algo fantasioso, ajeno a la realidad y meramente desiderativo; y otro positivo como la idea de un modo de ser justo y digno de la sociedad y del individuo, que interpela en su propuesta constantemente a la realidad existente. Cfr., PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p. 97. También del mismo autor «El —agujón apocalíptico” y la filosofía de la historia» en *Diálogo filosófico* 43 (1999) pp. 71-88 y «Cambio de paradigma en el pensar utópico» en *Diálogo filosófico* 44 (1999) pp. 180-210.

¹¹ RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, p. 299.

ese proceso social mostraría una tendencia de la utopía como positiva y saludable, puesto que expresa un intento de abordar más estrechamente la realidad social; se trata de un progresivo —dominio de las condiciones concretas de existencia”.¹² Sin embargo, Mannheim ve la victoria de «cierta actitud práctica y positiva», en la medida en que la incongruencia antes referida se va eliminando. Pero se trata de una vacua victoria de la congruencia, esto es: «la gente se ha adaptado a la realidad y por haberse adaptado a ella no tiene ilusiones; pero con la pérdida de las ilusiones los hombres también pierden todo sentido de la dirección». Mannheim ve aquí todas las enfermedades de la sociedad moderna; ya no existe el impulso para trazar cuadros generales. De ese modo señala el punto en que cesa el paralelismo entre ideología y utopía.¹³

Pero como plantea Ricoeur, ¿es verdadera esta visión del mundo sin utopías? ¿No somos testigos de una renovación de las utopías a causa del fracaso de esa actitud práctica y positiva? Ricoeur considera nada menos verdadero que la afirmación de Mannheim de que nos hallamos en un mundo que ya no está en el proceso de hacerse.¹⁴ Según este Ricoeur, si llamamos ideología a la falsa conciencia de nuestra situación real, tal vez podemos imaginar una sociedad sin ideología, pero no podemos imaginar una sociedad sin utopía porque ella sería una sociedad sin metas: «Con el abandono de las utopías, el hombre perdería su voluntad de dar forma a la historia y, por lo tanto, su capacidad de comprenderla».

¹² «La general disminución de la intensidad utópica se da aun en otra importante dirección, esto es, cada utopía, en la medida en que se ha formado en un estadio avanzado de desarrollo, manifiesta mayor aproximación al proceso histórico-social. En este sentido, las ideas liberales, las socialistas y las conservadoras son sólo diferentes fases, y, a decir verdad, formas contrarias del proceso que continuamente se aparta del quilismo y se aproxima más estrechamente a los hechos que acontecen en este mundo». Citado por RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, p. 299.

¹³ «La completa eliminación en nuestro mundo de elementos que trascienden la realidad nos llevaría a una actitud —positiva y práctica” (*Sachlichkeit*) que en última instancia significaría la decadencia de la voluntad humana. Aquí reside la más importante diferencia de estos dos tipos de trascendencia de la realidad: mientras la decadencia de la ideología representa una crisis sólo para ciertos estratos y la objetividad que deriva de desenmascarar las ideologías siempre toma la forma de una autoclarificación para la sociedad en general, la desaparición completa del elemento utópico de la acción y del pensamiento humanos significaría que la naturaleza humana y el desarrollo humano tomarían un carácter enteramente nuevo». Citado por RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, p. 300.

¹⁴ RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, p. 301.

5.2. Nuevas posibilidades para la Utopía

Si la utopía es necesaria como *imagen* movilizadora, como *horizonte* orientador de la praxis, como *instancia crítica* respecto a la realidad vigente, como —perspectiva para la prospectiva” o como subversión del orden establecido, es necesario que haya claridad acerca de lo que se deba transformar y en qué dirección puede hacerlo.¹⁵ La utopía abre la realidad y desde lo imposible muestra sus posibilidades. Pero ésta reclama una praxis movilizada por un interés emancipatorio, de firme intención ética y que cuya práctica de libertad se apoye en la consideración, y el consiguiente respeto, de los seres humanos como *sujetos*.

De aquí nos planteamos las siguientes cuestiones: ¿Cómo ha de ser un pensamiento utópico capaz de desplegar sus potencialidades emancipatorias en la doble vertiente de crítica y propuesta? ¿Es posible una utopía no ideológica, no patológica, es decir, liberada de mitificaciones y que, por consiguiente, permita hablar de sentido emancipador de la historia sin ninguna hipoteca metafísico-determinista?¹⁶

En principio diremos que ha de ser una utopía *autolimitada*, consciente de sus límites tanto como de su necesidad y su fuerza. Es una utopía modesta, en cuanto que no cuenta con garantía alguna respecto a la consecución de las metas utópicas, que en todo caso constituyen un *fin a* perseguir desde las opciones morales de los individuos social y políticamente mediadas. Sin embargo capaz de mantenerse coherentemente fiel a la *intención ética* que la anima, la que subyace al interés emancipatorio y al interés —poser” (más plenamente *humanos*) que activan la mirada crítica que capta la distancia entre *el mundo como es y cómo debe ser el mundo*, y el empeño por —aproximar” lo primero a lo

¹⁵ Cfr., HINKELAMMERT, F.J., *Crítica de la razón utópica*, REI, San José de Costa Rica, 1984, p. 261.

¹⁶ Aunque este trabajo no desarrollará la alternativa utópica ricoeuriana, podemos resumirla en los siguientes: 1) desde la *antropología de la labilidad*, reconociendo la desproporción radical del hombre, en virtud de la cual está —capitado para el bien”, pero —clinado al mal” como perversión secundaria de la capacidad primaria; 2) desde una *filosofía de la historia como hipótesis de trabajo* —así es fructífera la concepción marxista-, no erigida, por tanto, en saber total sobre una presunta historia universal; y 3) desde una *ontología resquebrajada*” consciente de su precariedad y de la necesidad de mediación hermenéutica, contrapuesta a toda —ontología triunfante” que dé respaldo tanto al ingenuo optimismo histórico como antropológico. Sobre estas bases se levanta el concepto de utopía de Ricoeur, que cabe considerar como *concepto limitado* de utopía: una utopía consciente de sus límites tanto de su necesidad y su fuerza. No obstante, esta propuesta converge con la de la ética del discurso que desarrollaremos adelante. Cfr., PÉREZ TAPIAS, «Utopía y Escatología en Paul Ricoeur», en CALVO, T. y ÁVILA, R., *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 425-436.

segundo. Una utopía que responda a la interrelación individuo-sociedad propia de la compleja realidad humana con sus dos dimensiones de *utopía sociopolítica* y *utopía individual*, duplicidad que no choca, sino todo lo contrario, con la consideración de la *humanidad* de todo individuo como fin, pues desde ahí reciben su sentido de transformaciones económicas, sociales y políticas para lograr unas condiciones de vida que permitan a todo individuo vivir con dignidad y no ver frustradas de raíz sus posibilidades de autorrealización. La utopía así concebida implica un *ideal*, un “ideal de humanidad” desde el que es posible dar a la praxis un enfoque *humanizante*, con el doble objetivo de afirmar a la humanidad como totalidad y al individuo como singularidad.

Ese ideal utópico es *principio regulativo* para la praxis. Como Ricoeur subraya con énfasis, el fin que señala es un imperativo moral, objeto de opción moral. El sentido emancipador de la historia no es el que ésta *tiene*, sino el *sentido potencial que debe tener*.

5.2.1. La «utopía», la esperanza y la posibilidad, entre religión y filosofía de la historia

Las anteriores consideraciones nos permiten recuperar la crítica que el marxismo clásico hizo también hacia la religión. Recordemos que Marx parte del supuesto de Feuerbach según el cual, la religión es la esencia escindida del hombre; la esencia de la religión es la esencia del hombre pero alienada, proyectada fuera de él. En ese sentido se entiende que el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse.

«[La religión es] una conciencia del mundo invertida [...] La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. [...] La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real, y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su dicha real. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en germe, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. [...] La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo. La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y, en primer lugar, la misión de la

filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra; con ello, la crítica de la religión, en la crítica del derecho; la crítica de la teología, en la crítica de la política».¹⁷

Esta larga cita nos permite observar cómo los atributos propios de la ideología y de la utopía, como visiones invertidas de la realidad, según el marxismo clásico, son aplicables a la religión. Ésta, en tanto propuesta de salvación escatológica, es criticada porque ofrece una huída del valle de lágrimas de la historia empírica. Sin embargo, el valor de la religión, como el de la utopía –no así la ideología–, es apoyarse de la esperanza como elemento tensionante entre la facticidad y la idealidad.

Ciertamente la religión, vista desde una perspectiva meramente filosófica, presenta las mismas aporías de la filosofía de la historia, en cuanto que su objeto de estudio es la totalidad de los hechos históricos orientados hacia la meta última, no existente aún. Podemos decir que la filosofía de la religión no alcanza jamás la tierra en la facticidad de la historia temporal. La rigurosidad conceptual que pudiese tener la filosofía de la religión no logra jamás poseer del todo con sus instrumentos aquello que, por su naturaleza, se presenta como metaconceptual o, según otros –los místicos–, como a-conceptual. Fuera del concepto no hay razón; para la religión, la fe es una realidad viviente que no puede ser reducida a razón; la filosofía de la religión debe aplacar estos dos asertos contradictorios, y esto no lo puede hacer sino como tensión, o sea, como tensión utópica. Es así como este encuentro entre la aporía de la filosofía de la religión y la utopía crea una tensión, que le da un impulso peculiar, pues conjuga características de la utopía y de la religión mesiánica: la esperanza de redención parte de un «todavía-no» pero en fuerza del «ya-realizado», ser-en-la-posibilidad pero teniendo en cuenta el ser-según-la-posibilidad¹⁸. De cara a la aparente imposibilidad de este «todavía-no» que se anhela, no se puede permanecer de una forma pasiva, pues frente a él surge el compromiso, la lucha, la esperanza activa.

Hemos mencionado que la utopía, como también la religión, surge de un descontento con la realidad. Es un esfuerzo por superar el momento presente con una huida hacia el futuro. Proyecta una realidad futura diversa y contrapuesta a la existente. Presenta una realidad a la que se puede aspirar. Que no parezca una evasión: la utopía no es lo «no-

¹⁷ MARX, *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, Grijalbo, México, 1962, pp. 21-22.

real», sino es «más-que-lo-real». Frente a la necesidad, frente a la mala situación humana, viene proyectado un lugar, utópicamente férvido y dinámico, que nos pueda satisfacer. Cobra sentido lo que señalaba Marx: La miseria religiosa es producto de la miseria real y ésta es condición de la primera, por lo que la idealización religiosa también es crítica, denuncia; la religión tiene en su proyecto salvífico un fuerte potencial utópico, crítico y emancipatorio. Por este sentido de utopía la crítica habla no sólo de representación fantástica, en cuanto que no admite espacio y tiempo para su realización; sino que también acentúa no sólo la irrealización pasada, sino también el mismo poder ser realizado futuro.

La religión, como forma de utopía, ofrece un modo diverso de acceso a la realidad, más que como una huida de ésta. Esto gracias a su capacidad de presentar una orientación *metafísica* dentro de su reflexión, así como por llegar a la propuesta de una renovación no sólo política sino religiosa y, en ese sentido, por su claridad para criticar la religión, la política y la historia de su tiempo.

Ahora bien, en la utopía existe un exceso de relación con la realidad más que un defecto. Se podría objetar que un exceso de realidad es como una irrealidad. Sin embargo, no es así: el exceso implica un compromiso, la irrealidad un desinterés; el primero cree, el segundo sueña.

Ernst Bloch nos presentó una utopía concreta que se «apoya sobre la ontología de la posibilidad [...] sobre la concepción de la materia [...] sobre la lectura ética y humanista del marxismo, sobre la interpretación *atea* (el ateo por amor a Dios) de la experiencia bíblica evangélica». La utopía dentro del pensamiento de Bloch tiene cuatro formas, a saber: principio esperanza, materia madre, socialismo y religión. Formas que la hacen tomar sentido dentro de la historia e interactuar con la cultura. Se trata de cuatro figuras dentro de las cuales la utopía toma sentido, y cada una de ellas, además de este valor expresivo y fundador, que es permanente, tiene precisas relaciones por censo y por disenso con formas históricas, que la colocan en la interacción cultural.

El principio esperanza de Bloch, que no es una virtud sino un principio, cobra sentido aquí porque tiene la capacidad de unir la utopía y la vida. Es un principio de desarrollo y de mantenimiento en el ser, en virtud de la esperanza que permite la superación de la contraposición entre sujeto y objeto por medio de la acción recíproca. La esperanza es

el aspecto unificador. Si se quiere tener un futuro, se debe de hacer funcionar la categoría de la esperanza no como esencia psicológica o como latencia histórica, sino como categoría del «jamás sucedido», del «nuevo posible». La categoría más alta es la utopía pues no tiene lugar, ya que hasta el momento ha permanecido como «no-espacio» y como «no-tiempo»; la esperanza se da hacia una posibilidad todavía no realizada, sin lugar. La esperanza utópica está caracterizada por su objetiva falta de garantía y por el peligro de no realizarse; sin embargo, no es ilusoria, ya que su «todavía-no» está abierto a la posibilidad de realización. La utopía, mediada por la esperanza religiosa, tiene por objeto el alcance de la patria jamás poseída pero, a pesar de todo, siempre entrevista.

Por otra parte, la utopía hace referencia a la posibilidad. En metafísica, la noción de posibilidad es una de las modalidades del ser. Según la tradición escolástica, del ser puede decirse que es posible, que es real o que es necesario. En oposición a lo necesario, lo posible está ligado a la noción de contingencia, esto es, aquello a lo que le es indiferente tanto el ser como el no ser. En otras palabras, algo es contingente cuando es posible que sea y cuando es posible que no sea. Tanto la noción de lo contingente como de lo posible, particularmente esta última, tienen una referencia lógica hacia el futuro, ya que en el futuro lo contingente es posible que vaya a ser y es también posible que no vaya a ser, mientras que en el pasado y en el presente, muy difícilmente se puede aplicar: «fue o no fue», «sucede o no sucede».

Lo posible es entendido, siguiendo la definición de la escolástica tardía, como aquello que no dice contradicción. De este modo, podemos distinguir dos significados para lo posible: por un lado, como lo lógicamente posible, de tal manera que la posibilidad es la no repugnancia lógica, por ejemplo, la división infinita del continuo o la concepción del reposo como un movimiento infinitesimal según Zenón de Elea. Por otro lado, posible significa lo «realmente posible», como la potencia de la que nos habla la metafísica escolástica, como la capacidad o tendencia a ser o a recibir perfección, en tanto que las notas esenciales del ente se corresponden en forma intrínseca y no dicen contradicción.

Ahora bien, a propósito de lo realmente posible, debemos a los escolásticos la distinción entre las esencias intrínsecamente posibles y las extrínsecamente posibles, entendiendo por las primeras aquellas cuyas notas internas no son contradictorias, mientras

que las segundas son aquellas que requieren una causa externa que las lleve a la existencia. En el caso de las primeras, ellas dependen, eminentemente, de la esencia divina, de la potencia divina, capaz de llevarlas a la existencia y, de modo formal, del entendimiento divino. Con el influjo del neoplatonismo en la época del Renacimiento, algunos filósofos de la naturaleza consideraban que las entidades posibles no existen de la manera que las cosas físicas, pero puede afirmarse que son y que su ser consiste en residir en un cosmos inteligible del que son extraídas con el fin de actualizarse.

Es muy ilustrativa la concepción que de lo posible tiene Leibniz. El autor del *Nuevo sistema de la naturaleza* sostiene que todas las entidades posibles, infinitas en número, en un entendimiento ilimitado como es el divino, poseen la tendencia de llegar a ser reales, pero la condición para ello es lo que él llama «composibilidad».¹⁸ Entre el infinito número de posibilidades, hay componibles o entidades posibles que se pueden darse o que pueden existir realmente juntas porque no se contradicen entre ellas. Por ejemplo, no es posible un círculo cuadrado, pues la cuadratura no es componible con la circularidad; quizá un centauro o una sirena, sean posibles en forma imaginaria, pero no hay composibilidad entre el cuerpo de un humano y el de un animal. En el caso del centauro, no sabríamos si domarlo y utilizarlo como animal de carga o reivindicar sus derechos fundamentales como persona y abogar por un trabajo digno. O en el caso de la sirena no sabríamos si enamorarnos de ella o comérnosla a la talla o zarandeadas. En ese sentido, uno de los criterios de lo posible es su composibilidad intrínseca y extrínseca.

En resumen lo posible es lo que es fácticamente posible de realizar porque existen o pueden existir condiciones reales para ello. La utopía, más que la escatología religiosa, si bien es una denuncia contra lo existente, no apela a condiciones imposibles o contradictorias para su actualización, a pesar de que depende intrínsecamente de la buena voluntad humana, que es ambigua, finita y falible.

Si se busca fundar la posibilidad de la cosa, la posibilidad real, dicha fundación no es un problema de conocimiento, sino de realización. Este «todavía-no» ser surge de la cosas, en tanto posibilidad real y no del pensamiento. Esta posibilidad depende de factores

¹⁸ Cfr., LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, Oviedo 1988 (edición trilingüe, trad. Julián Velarde), § 53 nota 45, p. 119.

internos o externos, pero en cualquier modo es una facultad activa: poder hacer de otra manera, poder llegar a ser otro, que viene a ser una síntesis entre teoría y praxis.

En la propuesta de Bloch todo queda en las manos del hombre, por esta razón queda en el hombre y en su ánimo la responsabilidad de imprimir un curso salvífico a estas posibilidades colosales que presenta la historia. Bloch se siente en libertad de tomar la terminología bíblica, ya que en ella se da una universalidad que se manifiesta en la literatura religiosa, en el lenguaje utópico o incluso en la imaginación de las fabulas. La razón de esta característica de universalidad se encuentra en su contenido revolucionario. En la hermenéutica bíblica se debe partir de una dualidad de principios: de la creación y del Apocalipsis, del alfa y del omega, de la creación y de la redención. Pues al principio vio Dios que todo era bueno en la creación y al final se espera que Dios todo lo renueve.

Se debe decir que el carácter típico de la utopía no está en la negación de la realidad o en el carácter irreal, no está en el «no lugar», hecho presente en su étimo; la divergencia está dada por la verdad. De hecho, la utopía es un modo no verdadero de tomar la realidad, más bien el *plus* de realidad. La utopía surge como un descontento con la realidad presente, como una huida hacia el futuro en el que proyecta el mundo nuevo, deseado, esperado. Todo el esfuerzo de la utopía se orienta a la modificación de la vida; es decir, se resuelve en el saber práctico. Busca que toda la realidad esté conectada a una exigencia. En consecuencia, su estatuto epistemólogo no será teórico, sino de naturaleza práctica, dado por la medida de la eficiencia. A diferencia de la religión, en la utopía todo dependerá solo y únicamente del esfuerzo que el hombre ponga para su realización, ya que niega la participación de Dios. Reconoce que no toma su fuerza del «ya-realizado» sino que se sostiene tan sólo en virtud del «todavía-no». La utopía toma sus motivos sólo y únicamente desde el deseo de un futuro mejor que no existe todavía, pero por el cual vale la pena luchar aunque no haya ninguna garantía de que se realizará. El utopismo que encontramos, por ejemplo, en los teólogos de la esperanza, considera que la verdad de una afirmación kerigmática (anuncio salvífico) debe de ser proporcional no al juicio verdadero, sino a la capacidad de realización práctica y de transformación histórica. En la teología de la historia la verdad no se limita solamente al aspecto epistemológico sino que, en virtud del aspecto kerigmático, se abre a la realidad práctica para abarcar la gratuidad de la verdad que aporta

el kerigma, el cual es siempre entendido como palabra, evento, comunidad y mantenimiento.

5.2.2. La ética del discurso y su carácter utópico

Se acuerda con lo anterior, la transformación de la filosofía o su realización práctica hace derivar dos máximas para la ética que prescriben su marco normativo, a saber: 1) la conservación del género humano como comunidad *real* de comunicación y 2) el esfuerzo por realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*.¹⁹ Como lo subraya Apel, esta transformación propone la transmutación del desinterés de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad, en la disposición a la argumentación intersubjetiva que busca la transubjetividad de la defensa de intereses comunes. No se trata de suprimir la autonomía individual y los intereses finitos, se trata de trascenderlos en aras de intereses comunes, siempre y cuando se argumente su exigencia y necesidad.

La racionalidad comunicativa o dialógica soporta una dimensión alterativa innegable. Esto es lo que da pie a la fundamentación de una ética del discurso, como propuesta postmetafísica, que se suma a las ciencias crítico-reconstructivas o emancipatorias de las que habló Habermas²⁰ y que se tornan en alternativa para la reconstrucción del sentido, de la verdad y validez.

Esta ética tendrá como presupuestos los mismos del diálogo y del entendimiento recíproco, las condiciones trascendentales y de posibilidad del acuerdo intersubjetivo. Y sus principios son: a) autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que en razón de su limitación no pueden imponerse como únicos; b) reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de comunicación de exponer sus argumentos con su consecuente obligación de justificarlos; c) compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los dialogantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; d) esperanza en el consenso, no como ilusión vana, sino esperanza crítica que

¹⁹ APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, II, p. 409.

²⁰ Cfr., HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, p. 318ss.

garantice los consensos fácticos; e) consenso solidario en una perspectiva teleológico-moral.

La ética del discurso puede entenderse como un proyecto futuro, en el que se realice la comunidad ideal de comunicación en la real y que se apoye en la esperanza de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad.²¹ Desde el punto de vista de este proyecto se puede seguir defendiendo el programa de la universalidad de la razón y de su importancia para una vida más racional, justa y humana. Aunque esta universalidad deberá adecuarse a la pluralidad de formas de vida concretas y tendrá que buscar vías de mediación con las tradiciones culturales concretas: el diálogo y el acuerdo intersubjetivo (e intercultural). La universalidad de la razón se asienta sobre estructuras a priori de la razón comunicativa o dialógica.

5.2.3. El alcance utópico de la ética del discurso

Continuando con lo anterior, es posible observar una perspectiva diferente para la reconstrucción del sentido de la historia, con base en el proyecto de la ética del discurso. La conciencia histórica de la modernidad en tanto que no puede recurrir a criterios de legitimación ajenos a su época tenía que extraerlos de ella misma. El concepto del progreso, que es la categoría historiográfica central para la lectura de la historia por los modernos, era pensado como una ley necesaria que conducía a la historia humana hacia la felicidad terrena y hacia la verdad. Se concebía como un proceso real, cuya ley estaba inscrita en el orden natural de las cosas; continuo, irreversible y acelerado; y que necesariamente se dirigía hacia mejor, emulando las capacidades humanas, especialmente la razón, que son ilimitadamente perfectibles. En la ética del discurso, la relectura de la historia no puede hacerse al margen de la razón. Pero se toman en cuenta las críticas de las que ha sido objeto, se revaloran sus límites y sus alcances así como su dimensión lingüística. Si el progreso de la historia se identifica con el de la razón que se despliega, y ésta lo hace a partir de la praxis comunicativa -de acuerdo con los presupuestos de la ética del discurso-, entonces podemos reconsiderar a la historia a partir de una lectura postmetafísica, para

²¹ Cfr., PÉREZ TAPIAS, «Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad» en BLANCO FERNÁNDEZ, PÉREZ TAPIAS, SÁEZ RUEDA (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 207-227.

postular la idea de un curso mejor como ideal regulativo. La tesis del sentido de la historia tiene que replantear sus premisas: la razón continuamente ampliaba sus horizontes, pero ella no puede seguir siendo pensada como razón monológica, autosuficiente, insolidaria y solipsista; es ante todo razón situada, mediada hermenéuticamente, y principalmente es razón comunicativa o dialógica. Sólo puede desplegarse efectivamente a través del ejercicio comunicativo, en el que se exponen argumentos, se defienden y justifican, pero también en donde pueden ser interpelados, refutados o perfeccionados, en suma, en donde es posible alcanzar la verdad. Este despliegue de la razón, así visto, es un indicio de progreso histórico y humano. Sólo que no es un movimiento inexorable, sino finito, limitado, contingente, que requiere de la buena voluntad y de la solidaridad humanas, que son también finitas y falibles.

Para la modernidad la razón que impulsaba a la historia adquiría una conciencia crítica de su autonomía, cada vez mayor, frente al irracionalismo. Podemos decir que la afirmación de esta autonomía, según la ética del discurso, no exime de responsabilidad social; por el contrario, compromete en la medida en que el ser humano, en tanto racional es-en-el-mundo y es-con-otros, por lo que la autonomía tiene la exigencia ética de autotrascenderse hacia una responsabilidad que se anticipa por nuestra condición social. Esto también se constata en la praxis comunicativa que busca el entendimiento mutuo y no impone egoístamente los intereses individuales.

La conciencia histórica de la modernidad pensaba que la razón haría al ser humano mejor moralmente, no sólo de manera individual sino social y colectivamente, lo que está supuesto en los postulados anteriores. Este proceder hacia mejor debe ser imperativo ético y axiológico para la ética del discurso.

El sentido de la historia dependerá del progreso de la razón práctica y comunicativa, y como el progreso de esta razón es indefinidamente perfectible, también lo será el progreso de la historia. Sin embargo, cabe decir, el progreso tanto de la razón como de la historia al depender del ser humano, es discontinuo y falible, no lineal y menos aún metafísicamente necesario y se topa además con la finitud de nuestra condición humana.

El sentido de la historia y la meta de la emancipación puede identificarse con el postulado apeliano de la comunidad ideal de comunicación, en la medida en que ésta

orienta a la comunidad real hacia sí como su ideal regulativo.²² La comunidad ideal de comunicación constituye la meta que da sentido al movimiento humano, como comunidad real. En la medida en que ésta se aproxime a la primera podemos decir que el movimiento es progresivo.²³ Lo que define al sentido de la historia no es el movimiento sino la meta que en este caso es ese ideal regulativo: si hay movimiento hacia la meta, hay sentido histórico. La comunidad ideal de comunicación no sólo es un a priori del diálogo y el acuerdo intersubjetivo, sino que puede servir de a priori regulativo para reconstruir el sentido emancipador de la historia y para postular la idea moral de progreso.

El sentido de la historia, en clave moral y humana, es un postulado exigido por la relación asintótica y dialéctica entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación. A su vez el postulado trascendental de la comunidad ideal para el acuerdo, reclama que haya un movimiento hacia ella. Este postulado encarna una serie de valores. Si el ser humano determina racional y voluntariamente esta meta, privilegiando un sentido sobre otro, entonces piensa que lo establecido ha de ser lo más valioso sobre cualquier otra cosa. Ello da pie a una escala jerárquica de valores y el sentido de la historia se da cuando se asciende a valores considerados superiores en dicha escala. De ellos los más elevados, nunca definitivos, son: a) la conservación del género humano como comunidad real; b) su aproximación a la comunidad ideal; y c) la responsabilidad solidaria que supera el solipsismo metódico. Estos valores, como cualquier otro, son convencionales, sin embargo pueden ser aprobados intersubjetivamente y pragmáticamente y podrán cargárseles de contenido. Sin embargo, bajo la premisa de la comunidad real de argumentantes son asumidos como incondicionados y como condición de posibilidad para hacer de esta comunidad real y de esta historia, una mejor. En esto radica el carácter utópico de la ética del discurso.

5.3. La reconstrucción del sentido de la historia como «optimismo trágico»

Como es sabido, la ilustre afirmación filosófica de Leibniz del «mejor de los mundos posibles», irónicamente adquirió fama más por la ridiculización que recibió por

²² APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, II, pp. 407-408.

²³ APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, II, p. 409.

cuenta de Voltaire en el *Candide, ou l'Optimisme*,²⁴ que por un auténtico conocimiento del público hacia las ideas metafísicas del filósofo de Leipzig. La tesis recibió una fuerte oposición casi desde su enunciado, con base en la evidencia de la gran cantidad de tragedias que ocurren a los seres humanos. Leibniz arguyó en repetidas ocasiones que, con seguridad, era «demasiado parroquial» pensar que el patrón para juzgar la bondad de los mundos fuese la felicidad humana terrena. Un patrón más razonable sería la felicidad de todos los seres;²⁵ por ejemplo cuando en los *Ensayos de Teodicea* remite al pasaje del profeta Jonás, el cual comunica la misericordia de Dios a los ninivitas, incluyendo a los animales: «Ninguna sustancia es, en absoluto, despreciable ni preciosa a los ojos de Dios».²⁶ Aunque años atrás, en su *Discurso de Metafísica*, había señalado cómo Dios tiene predilección por los seres racionales.²⁷ También, es sabido que, en 1755, un terremoto casi destruye por completo la ciudad de Lisboa. Tal acontecimiento puso en tela de juicio la idea de la disposición armónica del mundo por parte del Creador. El mismo Voltaire publicó en 1756 un *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Las resonancias de este escepticismo hacia la «ingenuidad optimista» de Leibniz llegan hasta el siglo XX, como escribió Adorno: «el terremoto de Lisboa fue suficiente para curar a Voltaire de la teodicea de Leibniz». El terremoto de 1755 ha sido presentado a veces como análogo al Holocausto por varios filósofos del siglo XX, entre los que se cuenta, por supuesto, Adorno, en el sentido de ser una catástrofe tan enorme que tuvo un impacto transformador en la cultura y la filosofía europeas. Pero mientras que en 1755, en Lisboa era fácil atribuir la responsabilidad del mal a ese hipotético Dios matemático, en 1942, en Auschwitz, la *Endlösung*, como llamaron los alemanes a la solución final de la cuestión judía, era imputable en absoluto a los seres humanos.

²⁴ VOLTAIRE, *Candide, ou l'Optimisme*, XXX, <http://www.globusz.com/ebooks/Candido/index.htm> New York-Berlin, 20.11.2010

²⁵ Los eruditos en Leibniz difieren sobre el estándar que él aplicaba para juzgar de la bondad de los mundos. Varias interpretaciones se han defendido: El mejor mundo es el que maximiza la felicidad (esto es, la virtud) de los seres racionales. El mejor mundo es el que maximiza la «cantidad de esencia». El mejor mundo es el que produce la mayor variedad de fenómenos gobernados por el más simple conjunto de leyes. Cfr., MURRAY, M., «Leibniz on the Problem of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2005; <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-evil/>, 25.10.2010

²⁶ LEIBNIZ, G. W., *Ensayos de Teodicea*, § 118.

²⁷ LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica*, § 35.

En relación con lo anterior, vale problematizar si somos tanto más proclives al mal cuanto más nos familiarizamos con él, tal como las tendencias de nuestra cultura y de la historia reciente nos lo han confirmado.

5.3.1. Conceptualización del optimismo

El calificativo de «optimismo» para la filosofía de este genio es un tanto impreciso, al menos en la interpretación más común. El optimismo no se identifica sin más con «quietismo», ni con «determinismo». Entiendo por quietismo la posición según la cual el mundo mantiene una fijeza inalterable, de tal manera que no hay en él posibilidad alguna de movimiento, ni positivo ni negativo, ni progreso ni retroceso. La filosofía del autor del *Discurso de metafísica* puede quedar lejos de ser conservadora en el sentido expuesto. Quizá se deba a la imprecisa interpretación de que, en el mejor de los mundos posibles postulados por Leibniz, no puede haber cambios, al considerar que tal mundo está sujeto a la necesidad ontológica de tal suerte que las cosas no puedan ser de otra forma.²⁸ Ciertamente, el mundo no es creado como el mejor mundo; es el mejor de entre las infinitas posibilidades que Dios tenía ante él, pero al ser creado lleva la impronta de la finitud y la contingencia. Es el mejor de entre todos los posibles y componibles, mas es finito e imperfecto por ser creado. Y, desde mi punto de vista, precisamente en la finitud está la condición de su indefinida o infinita perfectibilidad. El mejor de los mundos posibles tiene ínsita la posibilidad de mejora continua, de perfeccionamiento. La posibilidad, como lo contrario a la *«necesidad absoluta»*, es la *conditio sine qua non* para la infinita perfectibilidad; y ésta es compatible con la infinitud divina.

Aunque el pensamiento leibniziano no cuente con muchas simpatías entre los que reivindican la categoría ilustrada del progreso (moral), es posible detectar en sus escritos algunas referencias a esta noción, de acuerdo con la cual en este mundo el cambio continuo e infinito forman parte de su propia perfectibilidad, y es el ser humano con su conocimiento y su acción quien con mayor razón debe encaminarse en ese proceso continuo. Asimismo, me apoyo en el concepto leibniziano de «serie infinita»: un concepto de capital importancia

²⁸ AGUADO REBOLLO, J., «¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles?» en *Thémata*, Sevilla 42, 2009, pp. 19-37.

en su pensamiento. Todo adopta la forma de serie en su sistema filosófico, así se refiera a los grados de dureza de la materia, a los niveles de certeza de nuestros juicios, a la escala de la vida orgánica, a la progresión de la felicidad, a la jerarquía de los mundos posibles: «Es razonable que (ahí) haya también sustancias capaces de percepción por encima de nosotros, como las hay por debajo; y que nuestra Alma, tan lejos de ser la última de todas, se encuentre en el medio, desde el cual se pueda descender y crecer; de otra manera se tendría una falta de orden, a la que ciertos filósofos llaman *Vacuum Formarum*». ²⁹

Entonces, los seres humanos tenemos una disposición para aproximarnos a la infinita serie, progresiva y continua que resume el orden dispuesto por Dios al crear este mundo, el mejor entre los infinitos posibles, y finito por ser creación. Citando a Leibniz, un autor nos recuerda: «No habrá acuerdo sobre qué debe entenderse por progreso, pero sí a la hora de declarar la necesidad de progresar; y también lo hay a la hora de dar por cierto que un radical conformismo le habría llevado a Leibniz a condenar todo intento de cambio, como se deduciría de textos como el siguiente: «Jamás es justa indignación alguna. Ningún movimiento del alma, fuera de la tranquilidad, está exento de impiedad». ³⁰

Ahora bien, ¿cómo se aplica lo anterior a la reconstrucción del sentido de la historia de la ética del discurso?, a la tesis según la cual éste es el mejor de los mundos posibles no debemos atribuirle el significado de que toda innovación sería fruto de una rebeldía condenable y que provocaría desgracia y sufrimiento, como pensaban antiguamente los estoicos. Que Dios haya creado el mejor de los mundos sólo nos obliga a admitir que lo que ha sucedido era lo mejor que podía suceder; pero no que deba continuar sucediendo. La aceptación del pasado es compatible con la voluntad de no repetirlo. El genio de Leipzig nos aconseja, pues, actuar conforme a lo que juzguemos más conveniente, aunque en una perspectiva de mejoramiento continuo. En su apuesta por el progreso, va más allá: hostil como pocos a toda forma de quietismo, llegó a pensar en ocasiones que incluso la beatitud de los bienaventurados es susceptible

²⁹ «Il est raisonnable aussi qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme il y en a au dessus; et que nostre Ame, bien loin d'estre la dernier de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce seroit un defaut d'ordre, que certains Philosophes appellent *Vacuum Formarum*», ed. C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890/ Hildesheim, 1960-1961 [= GP], vol VI, p. 543. Citado por AGUADO REBOLLO, J., «¿Por qué, según Leibniz...?», p. 23 (la traducción es mía).

³⁰ AGUADO REBOLLO, J., «¿Por qué, según Leibniz...?», p.20. La cita está tomada de LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos* (ed. Ezequiel de Olaso), Buenos Aires, 1982, p.133.

de una mejora constante: «Es verdad que la felicidad suprema (acompañada de alguna visión beatífica, o por el conocimiento de Dios) nunca será plena porque, al ser Dios infinito nunca podría ser conocido por entero. Así, nuestra dicha nunca debe consistir en un pleno disfrute, en el que no habría nada más por desear para nuestro espíritu que ya se habría vuelto engreído, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones».³¹

Desde mi punto de vista, aunque Leibniz histórica, cronológica y culturalmente pertenece al barroco, y en la forma de sus escritos hay una mezcla de escolasticismo con barroquismo, en el contenido compartió —a su modo— valores de la ilustración tan importantes como la apuesta por el progreso:

Sostengo que los hombres podrían ser incomparablemente más felices de lo que son, y que podrían, en poco tiempo, realizar grandes progresos en incrementar su felicidad, si estuviesen dispuestos a hacer lo que deben. Tenemos a la disposición medios excelentes para hacer en 10 años más de lo que se podría hacer en varios siglos sin ellos, si nos entregamos a hacer de ellos lo mejor posible, y no hacer nada más excepto lo que se debe hacer.

No obstante, a diferencia de los ilustrados, su confianza en el progreso no abomina de la fe en Dios, no renuncia a la aspiración al infinito para quedarse en la inmanencia de la razón y de la historia. Dice en el último párrafo de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*: «Así pues, nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno, en el que nada quede por desear, y volviese estúpido nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones». Para este hombre, situado entre el barroco y la *Aufklärung*, si hay progreso, éste es indefinido y, en todo caso, ninguna época futura puede depararnos una novedad absoluta. No hay épocas privilegiadas, ni naciones privilegiadas (aunque puede haber gradaciones), ni existe un sentido consumado de la Historia. Lo mejor es actual, lo óptimo está por hacerse, es posible, es potencial. La

³¹ «Il est vray que la supreme felicité (de quelque vision beatifique, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne sauroit jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne sauroit être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à desirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrés perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections». *Die Philosophischen Schriften*. [GP VI, 606]. Citado por AGUADO REBOLLO, J., «¿Por qué, según Leibniz...?», p.20 (la traducción es mía).

optimidad no está dada sino que está por descubrirse o hacerse en un proceso infinito hacia el futuro.³²

5.3.2. La dialéctica «optimismo-pesimismo» en el sentido de la historia

Como hemos apuntado a manera de contextualización, en la posmodernidad hallamos un relativismo extremo, un desfondamiento de las posturas críticas, la renuncia a cualquier perspectiva universalista; con el pretexto del fin de los metarrelatos, se ha dado el silenciamiento de las propuestas utópicas, el escepticismo y la desconfianza respecto de la propia razón y, de la mano de todo ello, la aparición de un pensamiento neoconservador que acaba sustituyendo la ética por la estética, el compromiso por la contemplación patidifusa y atónita. Junto con el relativismo, ha aparecido en la escena filosófica y cultural un pesimismo, muy diferente del existencialista de la primera mitad del siglo XX; el actual es un pesimismo que no ha superado la angustia que provocó la muerte de Dios, no ha encontrado con qué llenar el vacío tan hondo y desquiciante, con qué sanar el estrés postraumático del *Abgrund*, del desfondamiento del fundamento, pero le es indiferente, es el pesimismo de la apatía, que vive sabiendo que, para nuestra cultura, ¡Dios ha muerto, pero a nadie le importa un bledo! Un pesimismo en el que se vive como si Dios no existiera, ya que, parafraseando a Iván Karamazov, de esa forma todo está permitido. Es un pesimismo sin tragedia, profundamente conservador, por la tranquilidad que produce la despreocupación y porque concebir una realidad tendiente hacia lo mejor es muy comprometedor. Este pesimismo sabe que éste no es el mejor de los mundos posibles, mas no tiene la más mínima motivación para consagrarse a sus esfuerzos en alcanzarlo o construirlo. La constante para este pesimismo es oscilar entre las penalidades y el aburrimiento. Es el pesimismo conformista, de los que prefieren cultivar su jardín, en alusión a la cita del *Cándido* de Voltaire: «Trabajemos, pues, sin argumentar -dijo Martín- que es el único medio de que sea la vida tolerable».³³

Pero, a partir de las críticas y desafíos planteados por los posmodernos en este contexto de crisis cultural, vale la pena hacerse planteamientos tales como: ¿tiene sentido la

³² BUENO, G., «Introducción a la *Monadología* de Leibniz», en LEIBNIZ, G. W., *Monadología...*, p.30 y ss.

³³ VOLTAIRE, *Candide, ou l'Optimisme*, XXX, <http://www.globusz.com/ebooks/Candido/index.htm> New York-Berlin, 20.11.2010

historia?, ¿la idea ilustrada del progreso ha fracasado? La crisis cultural –acentuada por la declaratoria de la muerte de Dios, de la metafísica, del humanismo, de las utopías- nos indica que la historia no entraña un sentido y que la idea de progreso no desembocó en ese fin emancipador de la historia. Por supuesto, son críticas que no debemos desoír; sin embargo, conviene preguntar: ¿es el nihilismo nuestro destino?, ¿estamos condenados a la fatalidad del sinsentido y del azar? En todo caso volvemos a plantear la cuestión: ¿la historia *debería tener* un sentido?

Es un hecho que la cultura occidental, a pesar de las objeciones, no puede estancarse esperando pasmosamente la fatalidad del «destino del ser». También, es obvio que no puede regresarse a un paraíso originario y perdido. Estamos inmersos en una visión de la realidad que no puede no pensar en términos de avance, de progreso, como si el mundo, la cultura y la historia en efecto tuvieran una dirección siempre hacia adelante. Aunque la posmodernidad se empeñe en hacernos creerlo contrario, el ser humano no puede soportar una existencia arrojada al azar y al caos, a la repetición o a la decadencia. Quizá esta obsesión o necesidad por el progreso se deba en principio a nuestra indigencia existencial, a las desventajas biológicas que tenemos frente al mundo y a otros entes no humanos, tal vez se deba al inacabamiento de la condición humana, a la impronta de la contingencia, la finitud y la posibilidad –como mencionamos anteriormente-, una posibilidad siempre abierta en el horizonte de nuestra existencia.

Desde este punto de vista, como sostiene Pérez Tapias, a pesar de las críticas a que ha sido sometido el sentido del mundo, de la cultura y de la historia, y en particular el concepto ilustrado del progreso, no puede dejarse de hablar del mismo. Si no explícita, si tácitamente se piensa y actúa desde esa perspectiva.³⁴ Entonces, si no puede prescindirse de tal idea, si no puede pensarse sin esa categoría,³⁵ lo que procede es enfrentarse críticamente a ella para redefinirla o en todo caso rehabilitarla desde una perspectiva moral. No se trata del falso dilema que plantea G. Vattimo: «progreso sí o progreso no»,³⁶ sino de resolver el

³⁴ PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p.273.

³⁵ Por ejemplo, en la física existe un postulado que sostiene que el tiempo siempre ha de avanzar hacia delante, nunca hacia atrás. Cfr., HOSPERS, J., *Introducción al análisis filosófico*, I, Alianza, Madrid, 1976, p.232.

³⁶ Cfr., VATTIMO, G., «El fin del sentido emancipador de la historia» en *El País*, 6 de diciembre de 1986. Sobre las críticas al concepto del progreso desde la perspectiva freudiana puede verse el polémico artículo de

asunto de qué tipo de progreso es el deseable. Así que, desde nuestra perspectiva, si la historia no tiene sentido, sostenemos la tesis de que *debería tenerlo*. La forma grammatical del subjuntivo imperfecto (o copretérito) «*debería tener*», trata de indicar que el sentido que tenga la historia debe plantearse como una posibilidad, como la posibilidad de una obligación o de una exigencia que, en este caso, es una exigencia de carácter moral. La crisis cultural nos presenta como de suyo evidente que no hay un sentido determinado. No obstante, nos atrevemos a postularlo, aunque sea en términos hipotéticos o probables y lo planteamos por considerarlo irrenunciable, precisamente por lo ambivalente y hasta contradictorio de la condición humana, la cual es capaz tanto del bien como del mal. Repetimos, este sentido que se plantea es una posibilidad, es un postulado.

De la mano de Habermas y Apel,³⁷ es posible sostener aquí que la historia debe tener un sentido, y ese sentido debe ser emancipatorio; debe dirigirse hacia un progreso, y éste dependerá de las opciones morales que asuma el ser humano. Lo llamamos «postulado ético del progreso»,³⁸ que es aplicable a un sentido postulado para la historia. El sentido progresivo la historia no puede ser otro que el que señala un avance paulatino hacia mayores cotas de libertad y justicia, hacia la superación de la barbarie y la irracionalidad, de la alienación y la opresión, hacia la superación de las contradicciones históricas y de las catástrofes provocadas no por la sabiduría y la providencia divinas sino por la ceguera, por la irracionalidad y la inmoralidad humanas. Éste es el sentido emancipador de la historia en virtud del cual podemos autocomprender nuestra propia realidad como posibilidad tendiente a una progresiva «humanización». Esta realidad nuestra se encuentra en tensión entre lo que es y lo que debe ser, entre lo actual y lo posible.

CANGUILHEM, G., «La decadencia de la idea de progreso», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. XIX, núm. 72, octubre-diciembre de 1999, pp. 669-683.

³⁷ Desde el punto de vista de Apel y Habermas, la ética del discurso rehabilita a su vez el pensamiento utópico, puesto que tiene un potencial emancipador que puede colaborar en la reconstrucción de la historia y su sentido. Habermas concibe su proyecto como una filosofía materialista de la historia de intención práctica, donde recoge la herencia marxiana, que es antítesis de la concepción ‘idealista’ de la historia de Hegel. Véase: HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, Madrid, 2000, p.123 y ss.; Cfr., McCARTHY, T., «Hacia una metodología de la teoría crítica», en *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 155-167, en especial el cap. 3.

³⁸ Véase RIVAS, R., *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción moderna de progreso en la Ética del discurso*, Universidad Intercontinental, México, 2009.

El término «postulado», que se refiere a una premisa que se admite como verdadera, tiene últimamente la connotación de ser un planteamiento débil o hipotético. Estoy de acuerdo en que no es posible asumir un concepto del sentido progresivo de la historia como «necesario» como propusieron algunas teorías en los siglos XVIII y XIX, al menos no en el sentido fuerte de una metafísica determinista de la historia, como la estoica o el mecanicismo. Por eso no tenemos ningún problema en presentarlo como un postulado de la «razón utópica», heredera de la visión judeocristiana de la historia, donde gobernaba la Providencia divina pero sin violentar a la naturaleza libre del ser humano. El sentido de la historia que es deseable en el mundo, la historia y la cultura actual y futura no puede deberse a algún destino inexorable, a alguna fuerza sobrehumana, a alguna «ley natural impersonal», sino a la razón y voluntad humanas de quienes la protagonizan. Por tanto, mirando hacia el futuro, como también asumiendo reconstructivamente el pasado, el sentido de la historia sólo puede ser postulado en la perspectiva de progreso moral.³⁹ El sentido de la historia que se debe reconstruir, es necesario moralmente porque compromete u obliga a quien quiere ser moral. En tanto postulado, puede hablarse de él como condición de posibilidad del sentido de la propia realidad histórica de los seres humanos, un sentido teleológicamente deseado, aunque sólo comprensible como teleología ética, puesto que cuenta con la libertad de los seres humanos. Parafraseando a Aristóteles, si el ser humano no se contenta con vivir -digamos con la mera supervivencia física- sino busca vivir bien,⁴⁰ tenemos allí un referente de sentido para la historia: hemos de progresar si vamos más allá, si hemos de vivir con dignidad, si nos encaminamos hacia la vida buena, hacia la *beata vita*.

5.3.3. El progreso hacia el mejor de los mundos posibles, como optimismo trágico

Si la crisis cultural nos confirma que éste no ha alcanzado a ser el mejor de los mundos posibles, con todo, hay una exigencia en el dinamismo de la historia de hacerlo

³⁹ Cabría hacer una aclaración: el germen de la idea de progreso se halla en la visión de la historia que emana del pensamiento judeocristiano, cuyo contenido es fundamentalmente moral y con vistas a un fin trascendente. Cfr., PÉREZ TAPIAS, «El agujón apocalíptico y la filosofía de la Historia» en *Diálogo Filosófico*, no. 43 (1999), pp.71-88; PÉREZ TAPIAS, «Cambio de paradigma en el pensar utópico», *Diálogo Filosófico*, no. 44 (1999), pp.180-210. Véase también RICOEUR, P., *Historia y verdad*, Encuentro, México, 1990, pp.73-81.

⁴⁰ *Política*, I 2, 1252b 8.

mejor, más vivible, más humano. Esta exigencia es de naturaleza ética y racional. Ésta constituye, a su vez, el postulado del progreso aplicado al sentido de la historia, visto no como desarrollo de la ciencia e imperio de la técnica, sino como manifestación de las potencialidades humanas para hacer de éste el mejor de los mundos posibles, un mundo con las condiciones óptimas para la vida digna.

A este respecto, conviene recordar que la visión optimista es una herencia de la tradición platónica y neoplatónica, que se fortalece en san Agustín y llega hasta el renacimiento y la modernidad, una tradición que recoge al Platón tardío, el mismo que nos dice en el *Timeo* (29a-30b), que «el demiurgo quiso que el mundo fuera el mejor posible».⁴¹ En ella, a nuestro modo de ver, es frecuente encontrarnos con un concepto optimista de la realidad, pero que puede ser leído como un «*pesimismo invertido*». Es posible detectar en esta larga tradición de pensamiento una constante, la tendencia por trascender la inmediatez de lo presente en el mundo. Sin duda que en esta concepción hallaremos antecedentes bíblicos, como la noción de creación, inspiradora para la afirmación de la continuidad lineal del tiempo y de la historia sobre la cual se articula la vida moral del ser humano, o la noción del pecado original, según la cual la naturaleza humana quedó corrompida y el sentido de la existencia se resolverá en el esfuerzo humano por su restitución moral a través de la libertad, la responsabilidad y la gracia. Cuando superemos esta realidad presente, veremos «un cielo nuevo y una tierra nueva... Y limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor: porque las primeras cosas son pasadas».⁴²

En los umbrales de la época moderna esta tradición de pensamiento se sistematiza y comienza a aplicarse para la explicación de los fenómenos sociales, políticos y económicos, dando lugar al pensamiento utópico del renacimiento, y después se consolida en el proyecto de la ilustración. La tendencia por trascender aparece como un proyecto, programa, sistema de ideas acerca de determinado ordenamiento de la vida social, llevada en algunos casos hasta el detalle, donde se planea el espacio, la comunicación, los roles y lugares de los grupos sociales, las instituciones, etcétera. En todos los casos, se busca lograr la plenitud, la

⁴¹ Esto fácilmente podrá confirmarse al confrontar los párrafos 405 y ss. de la *Teodicea*, en donde nos trae a colación Leibniz el pasaje del diálogo sobre el libre albedrío de Lorenzo Valla contra Boecio. Especialmente puede confrontarse con los §§ 414-416 donde aparece la tesis del mejor de los mundos posibles.

⁴² Ap 21, 1-4.

felicidad desde el seguimiento de este ordenamiento que siempre tiene un dispositivo integrador, ya sea la distribución con equidad en la comunidad de bienes, la superación de las desigualdades sociales en la formación de las personas como ciudadanos plenos y la racionalización de la vida por el desempeño amplio del conocimiento de las ciencias y la tecnología. Así, dejó de ser imagen ideal o escatológica de la *civitas Dei*, para convertirse en proyecto de acción para la construcción de la *civitas homini*.

Pero, ¿por qué el optimismo no es sino un pesimismo invertido? Antes de resolver esta cuestión, ampliar más que resolver, me permito traer a colación nuevamente las críticas del marxismo clásico,⁴³ que criticaba al socialismo utópico porque reflejaba una falta total de conocimiento de las condiciones objetivas de su sociedad y de su desarrollo histórico. Dado que los socialistas utópicos llevaron a cabo una inversión de la realidad, para el marxismo clásico la utopía será considerada como ideología,⁴⁴ esto es, como conciencia falsa, invertida. La ideología y la utopía serán descalificadas por ser meros «ecos», «reflejos», al modo de las sombras del mito de la caverna, cuya función era producir una imagen invertida de la realidad, como deformaciones por inversión que derivaban en una falsa conciencia. Parafraseando la anterior problematización de la estructura tanto de la utopía como de la ideología,⁴⁵ hago una aplicación sobre las nociones de pesimismo y optimismo, con la cual me es posible sostener que el optimismo es un pesimismo invertido. El rasgo más característico del optimismo es la incongruencia, una especie de desviación o escisión respecto del mundo real. El optimismo trasciende situaciones en razón de la incongruencia respecto de ellas. Además puede esencialmente realizarse. El optimismo mira hacia mejor, en el entendido de que lo actual no es de esta forma. Esto es significativo pues va en contra del prejuicio de que el optimismo es una utopía o una mera ilusión.

Escuchamos decir que el grado de pesimismo es directamente proporcional al grado de realismo. Exactamente allí es en donde aparece la condición del optimismo, que subvierta un orden dado, que en principio es negativo; es decir, no es el mejor de los posibles. De manera que el optimismo está siempre en el proceso de realizarse y no que se

⁴³ Cfr., ENGELS, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*, tomo 3, Progreso, Moscú, 1973, pp.126 y ss.

⁴⁴ Cfr., MARX y ENGELS, *La ideología alemana*, en K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, tomo 1, Progreso, Moscú, 1973, p.20 y ss.

⁴⁵ Cfr., RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, p. 291.

haya alcanzado ya. En cambio, el pesimismo puede legitimar el estado de cosas existente. Para el pesimismo, no obstante su idolatrización del devenir, del azar y de la contingencia, no hay necesidad de admitir que la realidad cambia, más bien presenta cierta inercia. El pesimismo se dirige hacia el pasado, para legitimar el estado de cosas presente, en tanto que el optimismo, como vimos a propósito de Leibniz, se dirige al futuro. Pesimismo y optimismo proceden de la razón utópica, de la imaginación social, una imaginación cultural que opera de manera constructiva y de modo destructivo como confirmación y como rechazo de la situación presente.

El optimismo implica un papel *constitutivo* en cuanto a ayudarnos a *repensar* la naturaleza de nuestra vida social, histórica y moral. Como señalabamos sobre la utopía, la fantasía del mejor de los mundos posibles representa uno de los más formidables repudios de lo que es. El concepto del mejor de los mundos posibles, que evidentemente no es éste, pone a distancia el sistema cultural, social, político, moral y religioso; vemos nuestro sistema cultural desde fuera gracias precisamente a ese mejor de los mundos posibles.

Pero esta noción correrá el riesgo de volverse patológica y tornarse una evasión, al igual que la ideología. De entrada el pesimismo, particularmente el pesimismo no-trágico, es patológico, ya que cae en el cinismo. También en el optimismo hay riesgo de caer en la patología de la evasión. El mejor de los mundos posibles puede llegar a ser un pretexto de evasión, una forma de escapar a las contradicciones y ambigüedades de la realidad presente. Esta posibilidad de evasión que ofrece tal concepto se apoya en el hecho de que no existe algún punto de conexión entre el «aquí» de la realidad actual y el «más allá» del mejor de los mundos posibles. Esta disyunción permite que el postulado del mejor de los mundos posibles evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad dada. Todas las tendencias regresivas en los pensadores utópicos –como por ejemplo la nostalgia por el pasado, la nostalgia de algún paraíso perdido–, que se hicieron objeto de las frecuentes críticas del marxismo clásico proceden de esta inicial desviación del «más allá» respecto del aquí y del ahora.⁴⁶ Estos rasgos patológicos justificaron desde el siglo XIX y el siglo XX las críticas a la idea de un sentido para la historia y a la noción de

⁴⁶ Cfr., PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, p. 97; «El —agujón apocalíptico” y la filosofía de la historia» en *Diálogo Filosófico*, núm. 43, 1999, pp. 71-88; «Cambio de paradigma en el pensar utópico» en *Diálogo Filosófico*, núm. 44, 1999, pp. 180-210.

progreso, más como ideología que como utopía, lo cual estimulaba la sospecha a pensar en su inminente fracaso.

Pero consideramos menos verdadero la afirmación neoconservadora de la posmodernidad de que nos hallamos en un mundo que ya no está en el proceso de hacerse.⁴⁷ Con base en esto, no podemos imaginar una sociedad sin un proyecto tendiente hacia lo mejor, hacia lo óptimo.

5.4. Posibilidades para el optimismo trágico

Lo mismo que puntualizamos respecto a la utopía lo aplicamos aquí al optimismo, ya que también éste puede servir como *imagen* movilizadora, como *horizonte* orientador de la praxis, como *instancia crítica* respecto de la realidad vigente, o como subversión del estado de cosas.⁴⁸ El optimismo es también ideal regulativo, pero justamente su absoluta imposibilidad abre la realidad y desde lo imposible muestra sus posibilidades. Exige también una praxis movilizada por un interés emancipatorio, de intención ética.

El optimismo que podemos encontrar en la ética del discurso es trágico, ya que es deseable, posible pero no actual, no promete el paraíso o la redención de la religión, sino que mantiene al mejor de los mundos posibles en su imposibilidad de su posibilidad. En término humanos el optimismo no podrá actualizarse y consumarse, allí su debilidad, pero también allí reside su fuerza, en tanto agujón tensionante entre lo empírico y lo ideal; entre el pasado sombrío, la realidad presente y un esperanzador futuro. El optimismo trágico no sólo se inspira en la teoría crítica, sino que se alimenta de los supuestos de una ontología de la finitud y de la contingencia, como la que encontramos en la hermenéutica de la facticidad, pero desde esa finitud proyecta, y sólo desde ella es posible hacerlo, sus expectativas futuras. Este optimismo trágico está libre de mitificaciones y no tiene compromisos de tipo metafísico-deterministas.⁴⁹

El optimismo trágico es falible, *autolimitado*, modesto, consciente de sus límites tanto como de su necesidad y su fuerza. Es autolimitado en cuanto que no cuenta con

⁴⁷ Cfr., P. RICOEUR, *Ideología y utopía*, p. 301.

⁴⁸ Cfr., F. J. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, p. 261.

⁴⁹ Cfr., PÉREZ TAPIAS, «Utopía y escatología en Paul Ricoeur», en CALVO Y ÁVILA, *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, pp. 425-436.

garantía alguna en cuanto a la consecución de las metas óptimas. No obstante, capaz de mantenerse coherentemente fiel a la *intención ética y crítica* que la anima, y que le permite mantener esa misma mirada crítica que distingue entre *el mundo como es y cómo debe ser*, y el empeño por «aproximar» lo primero a lo segundo, la facticidad a la idealidad, la comunidad real a la comunidad ideal, la situación real a la situación ideal de habla. También el optimismo, así concebido implica un *ideal* que se anticipa *contrafácticamente* en los esfuerzos humanos, un «ideal de humanidad y de sociedad», desde el cual es posible dar a la praxis un enfoque *humanizante*, con el doble objetivo de afirmar a la humanidad como totalidad y al individuo como singularidad. También equivale a un *principio regulativo* para la praxis. El fin que señala el mejor de los mundos posibles es un imperativo moral, objeto de opción moral. El sentido emancipador de la historia y de la cultura no es el que ésta *tiene*, sino el *sentido potencial que debe tener*.

Como acotación crítica, debo reconocer que esta tentativa obedece al contexto del pensamiento débil, y precisamente su debilidad se debe a que no se sostiene en una metafísica consistente, fundamentada en un *primum trascendentalis*, absoluto e incondicionado, como el Dios de la metafísica y de nuestra ontoteología cristiana. Y esto obedece a que, desde el punto de vista de éstas, el sentido del mundo, de la cultura y de la historia ya está pre-dado. La fe, la confianza escatológica viene a responder de manera definitiva a esta necesidad de sentido. Sin embargo, la tragedia de este optimismo, objeto de esta reflexión, radica en que el margen de su posibilidad es proporcional al margen de su imposibilidad, ya que se apela únicamente, como hemos señalado, a la buena voluntad humana. Hasta cierto punto este recurso a la buena voluntad viene a ser un sustitutivo de la fe sobrenatural, pero una fe dirigida a lo que de humanidad o de bondad todavía pueda poseer el hombre de hoy. No deja de haber candidez en ello y, por lo mismo reconozco su debilidad. A pesar de ello, allí reside su coherencia, porque parte del supuesto de que humanamente no está en el hombre su realización, humanamente los hombres no podremos nunca alcanzar ese mundo óptimo; éste sólo puede alcanzarse como una meta transhistórica, transmundana, escatológica, sobrehumana (divina). Ahora bien, la actualidad y vigencia de este optimismo trágico radica en ser acicate de este mundo; por eso queda elevado también a la categoría de ideal regulativo, de tal modo que el «pesimismo trágico», que era moda en la primera mitad del siglo XX, o el «pesimismo sin tragedia» y cínico, de la

posmodernidad, no terminen conduciendo al hombre hacia la desesperanza, la desolación y el sinsentido. Termino este capítulo con una frase del historiador italiano Leo Valiani: «Nuestro siglo demuestra que el triunfo de los ideales de la justicia y la igualdad siempre es efímero, pero también que, si conseguimos preservar la libertad, siempre es posible comenzar de nuevo [...] Es necesario conservar la esperanza incluso en las situaciones más desesperadas».⁵⁰

⁵⁰ P. AGOSTI y G. BORGESE, *Mi pare un secolo. Ritratti e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Turín, 1992, cit. por Eric HOBSBAWM, *Historia del siglo XX...*, p.12.

EPÍLOGO

En esta última sección queremos, por una parte, resaltar algunos de los planteamientos que hemos vertido en el desarrollo del trabajo con el objeto de ofrecer una conclusión un tanto «inconclusa». Ciertamente todo escrito que logra salir de nuestra pluma queda en realidad inconcluso, porque ante la imposibilidad de terminar como quisiéramos nuestras obras, no tenemos más remedio que ponerles un punto final, dejarlas a merced de la crítica y abandonarlas a su suerte. Por otra parte, aprovechamos para señalar algunas observaciones críticas, especialmente sobre las últimas posiciones que ha tomado J. Habermas, y que pueden contrastar con las tesis principales de este trabajo.

A. *Reflexiones conclusivas*

Al comienzo de este trabajo presentábamos las dos interrogantes centrales de esta investigación: 1) si en la teoría de la sociedad de Habermas encontramos los elementos para una teoría de la historia asentada en su teoría de la racionalidad comunicativa y en la ética que de ella se desprende; 2) y si es posible una reconstrucción del sentido de la historia, no desde la racionalidad fracasada -instrumental positivista-, sino desde la teoría de la racionalidad discursiva, desde el paradigma lingüístico del acuerdo intersubjetivo, propuesto por Habermas (y Apel).

A la primera interrogante hemos intentado responder afirmativamente a lo largo de este trabajo. La teoría de la sociedad de Habermas, es equivalente tanto con una teoría de la evolución social en sentido marxiano, como con una teoría de la modernidad, en sentido ilustrado. Para Habermas, es un hecho que la sociedad occidental ha evolucionado en la dirección hacia la configuración y realización del proyecto moderno, en el sentido de hacer valer sus ideales emancipatorios. La vinculación conceptual entre materialismo histórico, evolucionismo y teoría de sistemas permite a nuestro autor analizar cómo el proceso

histórico de occidente no ha podido ser sino dialéctico, no lineal y progresivo, y sin embargo, apoyado en factores de interacción e integración como el trabajo y el lenguaje. Ahora bien, este desarrollo, precisamente por ser dialéctico, no se ha podido consumar automáticamente, sino que ha atravesado estadios de disruptión, de regresión, o simplemente estancamientos. Estos estadios, que se han ejemplificado con múltiples muestras de barbarie y deshumanización, han estimulado a muchos detractores a considerar el proyecto emancipatorio de la modernidad como fracasado, y al mismo tiempo como carente de sentido.

Por otra parte, respecto a la segunda interrogante, y derivado de lo anterior, el así llamado «fracaso de la Modernidad» ha puesto en evidencia la inexistencia de un sentido para la historia, en el sentido metafísico que encontramos en las filosofías de la historia. Eso también reforzó las críticas de los detractores de Habermas y condujo a la declaración del «fin del sentido emancipador de la historia». Hay bases epistémicas para sostener que la pretendida racionalidad universal que debía conducir a la historia hacia su plenitud y consumación, se evidenció como racionalidad instrumental, racionalidad que con el único objeto de administrar, se torna incapaz de revisarse a sí misma en cuanto a su *ethos*, se dogmatiza, se absolutiza y se vuelve irracional. El fracaso de dicha universalidad de la razón también mostró la imposibilidad de seguir pensando la historia como entidad universal y con una dirección unívoca. Habermas, consciente de ello, mantiene en su teoría de la modernidad una propuesta de sentido para la historia, pero con las características expuestas por todas las críticas a la racionalidad, es decir, una historia concebida ahora como finita, falible, contingente, por tanto no consumada ni fácticamente realizable, lo cual permite ver el perfil utópico de esta propuesta. Si la historia tiene sentido, concluimos que lo tiene y que se debe a la voluntad humana, pero no ha sido el óptimo, porque el ser humano es defectible, sin embargo su estructura revela posibilidad, una perfectibilidad constante y abierta. El instrumento adecuado para tal reconstrucción es la misma racionalidad, pero en su dimensión discursiva, dialógica, porque ésta nos muestra de *facto*, cómo mediante los actos comunicativos en los que participamos se encuentra ínsita la posibilidad del entendimiento recíproco y de acuerdos y consensos intersubjetivos. Procedamos paso por paso en esta recapitulación conclusiva en la que extraemos las reflexiones que consideramos más representativas de la investigación.

§1. La teoría de la historia de Habermas hace eco de los planteamientos de Horkheimer y Adorno, acerca de la necesaria desmitologización y desescatologización de la Ilustración y de su proyecto emancipador de la historia. Es preciso considerar críticamente este proyecto de la Modernidad, con todo y sus inherentes limitaciones. En contra del irracionalismo que predomina en la tardo modernidad o postmodernidad, Habermas viene considerando desde los años ochenta del siglo pasado que no se puede renunciar a la racionalidad, una racionalidad crítica y abierta también a otras formas y dimensiones del pensamiento. Coincidiendo con la *Dialéctica de la Ilustración*, el error de ésta fue reducirse a una sola dimensión, la instrumental y olvidar que la racionalidad parte de la vida y la experiencia y que la verdad a la que aspira está arraigada en el mundo de la vida. Esta condición natural de la racionalidad permite resarcir la dicotomía entre teoría y praxis, y regresar al mundo de la vida y que la autocomprensión de la racionalidad sea en su irrenunciable dimensión lingüística y consensual.

§2. El problema del fin de la historia fue planteado en el siglo XX, de manera radicalmente distinta a como se planteó en el siglo XIX. El fin de la historia no es su realización o su plenitud, sino su agotamiento, su fracaso. Desde el frente del pensamiento denominado «postmoderno» se mostró que los acontecimientos catastróficos del siglo XX les «conceden razón» y les «hacen justicia» a quienes han abjurado de la ‘Razón’. Lyotard hizo ver que los metarrelatos que han marcado a la modernidad ilustrada se articularon en el llamado «proyecto de la modernidad», orientado hacia el futuro, en cuyo corazón se encuentra la noción de «progreso». Dicho proyecto no sólo no ha sido llevado a su término sino que es un proyecto destruido, liquidado. Vattimo, por su parte, critica las representaciones ideológicas de la historia, que pretendían garantizar las metas del sentido emancipador de la historia.

Habermas toma en cuenta las críticas de las que ha sido objeto la racionalidad occidental y el proyecto moderno, en el marco de la crisis cultural que se avizoraba desde principios del siglo XX hasta nuestros días. La Ilustración y su modelo de historia son erigidos –recordando a Benjamin- a costa de la ruina, el fracaso, la sangre, la muerte y el olvido de las víctimas de la historia. El sentido de la historia y el progreso ilustrado ha

sacrificado el presente y el pasado en aras de un futuro falso o no esclarecido. Por ello, toda reivindicación de un sentido emancipador de la historia, incluso aquel que se proponga éticamente, deberá reconocer el alto precio que se ha pagado, el dolor, el sufrimiento y la muerte. La memoria es la condición de tal reivindicación.

§3. Jürgen Habermas hace eco de las críticas arriba planteadas y comparte la preocupación de una necesaria desmitologización y desescatologización del proyecto emancipador de la historia. Es preciso considerar críticamente este proyecto, con todo y sus limitaciones, lo cual implica el reconocimiento de su incapacidad para responder a las cuestiones del sentido último de la existencia, que permita abrirse a otros discursos y recuperar las aportaciones que sobre esta cuestión ofrecen, como previamente habían advertido Horkheimer y Adorno. En contra de los rostros de irracionalismo de la postmodernidad, es sabido que Apel y Habermas consideran que no se puede renunciar a la racionalidad, una racionalidad crítica y abierta también a otras formas y dimensiones del pensamiento. El error de la racionalidad ilustrada fue reducirse a una sola dimensión, la instrumental y estratégica, y olvidar que la racionalidad parte de la vida y la experiencia y que la verdad a la que aspira está arraigada en el mundo de la vida. Esta condición situada de la racionalidad permite resarcir la dicotomía entre teoría y praxis en la existencia intramundana.

Sin desoír las críticas de Benjamin o de Horkheimer y Adorno, inclusive las de los pensadores posmodernos, Habermas, junto con Apel, ve la necesidad de restaurar el sentido de la historia, una historia que no es sagrada, sino profana, laica o secular, que tiene no una visión desmesuradamente optimista, sino que está apoyada en la constante autocrítica y en la esperanza de que la buena voluntad humana pueda hacerse efectiva. Esta idea de historia es entendida en una perspectiva de los intereses emancipatorios.

Este sentido de la historia no puede inspirarse sino en los ideales propugnados por la misma Ilustración, lo cual implica redefinir esta idea, someterla a crítica, acotar sus alcances y entenderla también en sentido profano. Pero esto no es posible si no partimos de otro paradigma distinto al de la Ilustración, habida cuenta que ese paradigma nos ha conducido a las catástrofes recientemente vividas en el siglo pasado: el paradigma de la

conciencia, del pensamiento objetivante y del solipsismo metódico, ya que éste ha sido el principal factor de la autodestrucción de la Ilustración, de su transformación en dogma y de su reducción a razón instrumental que ejerce voluntad de dominio.

Para apoyarnos en otro paradigma, a decir de Apel, será importante contar con las aportaciones de la filosofía contemporánea: el giro lingüístico, en la vertiente pragmática, y la hermenéutica reconstructiva del sentido.

§4. No se ha pretendido tomar ingenuamente las posiciones de K.-O. Apel y J. Habermas, representantes del llamado movimiento «reilustrado», como indistintas o completamente equivalentes. Nos queda claro que existen marcadas diferencias entre ambas propuestas filosóficas, particularmente asentadas en la oposición entre trascendental y quasi trascendental, o trascendentalismo débil. Esto se deja ver en la categoría de lo «posmetafísico». Cuando Habermas habla de que su planteamiento es «posmetafísico» está significando que nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy en conceptos de comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente o estructuralmente en relación con lo incondicionado o Absoluto a que se refiere la Metafísica, ni con lo incondicionado o Absoluto o trascendente a que se refieren las religiones universales; ni siquiera por vía de postulados de la razón práctica.

El pensamiento posmetafísico tampoco puede tener el carácter de un saber de fundamentación, de un saber capaz de poner los fundamentos últimos de cualquier otro tipo de saber, como pretende Apel. Éste, por su parte, reivindica la tarea de fundamentación última de la filosofía, en tanto análisis de las condiciones de posibilidad, tanto de la praxis como de la teoría. Pero esta fundamentación no se da en la ingenua metafísica del ser o en la pretenciosa metafísica de la subjetividad y de la conciencia; se da en la estructura de todo acto de habla; en esto radica su carácter «posmetafísico». De aquí se derivará la conocida diferenciación entre «pragmática universal» habermasiana y «pragmática trascendental» apeliana. Por último, el propio Habermas irá desmarcándose de un concepto clave de la ética del discurso: el de «comunidad ideal de comunicación» como ideal regulativo, en el que permanecerá Apel, para transitar a las «condiciones pragmáticas de la comunicación»,

que en su estructura ofrecen principios normativos para las prácticas comunicativas, entendidas éstas como «formas de vida».

Si bien existen notables diferencias, éstas son de carácter argumentativo o en cuanto a estrategias conceptuales; no son, como sostiene el mismo Apel, disensiones en cuanto al paralelismo de los respectivos proyectos filosóficos, cuya convergencia se mantiene inalterada. Ahora bien, para los propósitos de este escrito, que es la reconstrucción del sentido de la historia en clave moral, nos apoyamos en esos elementos afines que se hallan en las respectivas posiciones teóricas, que podemos aglutinar en el concepto «ética del discurso», tomando como base el hecho de que en lo relativo a la pragmática habermasiana, es decir, a la lectura de Peirce en clave posmetafísica y crítico reconstructiva que lleva a cabo Habermas, está influenciada por la que previamente realizó el mismo Apel y con la que éste pretende llevar a cabo la «transformación de la filosofía».

Después de esta aclaración podemos decir que Habermas, por un lado, ha intentado la reivindicación de la razón y de su potencial crítico y emancipador que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación.

Apel, por el otro, echa mano de las orientaciones filosóficas arriba citadas para comenzar por transformar la filosofía trascendental kantiana, con tal de mantener la autonomía moral de los individuos, por un lado, y con el fin de superar el solipsismo moral al que evidentemente conducía esa filosofía. Sólo con las herramientas proporcionadas por el pragmatismo peirceano y la hermenéutica es posible elaborar el nuevo paradigma del acuerdo intersubjetivo.

Habermas y Apel proponen como pensamiento posmetafísico la racionalidad comunicativa como la alternativa a la postmodernidad: es un esfuerzo que reivindica a la Modernidad y conduce a hacer valer el principio ético discursivo de la universalización como la medida de la claridad racional, democrática y humana, sin caer en las acusaciones de etnocentrismo, fundamentalismo, uniformización de las diversas formas de vida, sometimiento de los diversos tipos de racionalidad a uno sólo, imposición de grandes relatos en nombre de la emancipación, etc. Esta propuesta sostiene una universalidad procedural y no sustantiva, que debe mantener el respeto al pluralismo de las formas de

vida. Es una práctica intramundana, y no meramente académica, pues el mundo de la vida se nutre de la práctica comunicativa y ésta es alimentada por aquél.

Habermas y Apel, aunque más el segundo que el primero, quieren llevar a cabo la transformación de la filosofía y tienen de fondo la intención de recuperar la dimensión crítica de ésta, como «guardiana» de la racionalidad, y esto a su vez compromete con una tarea de fundamentación trascendental, para asegurar un punto de apoyo normativo para la afirmación del sentido emancipador de la historia y para dar continuidad al proyecto inconcluso de la Modernidad.

Se busca fundamentar el conocimiento, el entendimiento mutuo y la formación del consenso sobre reglas de todo discurso argumentativo, como evidencias y como condiciones *a priori*. El carácter *a priori* de estas condiciones no tiene que ver con ninguna anterioridad metafísica, sino con una anterioridad inteligible; lo *a priori*, en Apel, se entiende como aquellos presupuestos, no lógicos ni metafísicos, sino preteóricos, pertenecientes al ámbito de nuestra facticidad constituyente y por tanto irrecusables. Lo *a priori* es fáctico, más aun, pragmático. Y, en tanto irrenunciable, tiene un carácter trascendental, aunque débil, puesto que es condición de posibilidad de cualquier cosa que se derive de, o se apoye en, ello. En ese sentido, esas condiciones *a priori* se presuponen en todo diálogo que busca la concertación, a saber: todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado esas condiciones, que son normativas para que haya entendimiento mutuo, que de lo contrario haría imposible la comunicación. Como el lenguaje ha sido el factor fundamental en la integración social, como todo juego lingüístico es una forma de vida que no puede jugarse solipsistamente, como será imprescindible la concertación lingüística: dada la imposibilidad del lenguaje privado, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo. Y como acabamos de mencionar, este acuerdo supone la admisión *a priori* de reglas de la argumentación. Este carácter social o público del lenguaje es una primera condición de posibilidad del acuerdo. Otra condición es que lo anterior nos coloca en una comunidad real de comunicación, comunidad dialogante, que somete a discusión y crítica sus argumentos, esta comunidad real es condición trascendental del acuerdo y es un *a priori* pragmático. Ahora bien, ella se identifica con el género humano o con la sociedad. Una tercera condición trascendental es que en todo acto de habla se anticipa contrafácticamente una «situación *ideal* de habla» o en términos apelianos una

«comunidad *ideal* de comunicación»; ésta es un postulado de la razón dialógica o comunicativa, en el sentido de que hay una exigencia de que la comunidad real de comunicación establezca efectivamente acuerdos y consensos, y encarne ese ideal, si es que buscamos que con el lenguaje haya entendimiento recíproco. A través de estas condiciones nos situamos en un escenario en el que es posible reconocer el sentido, la verdad y la validez de nuestras proposiciones argumentativas.

Desde este punto de vista, todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido debe respetar esas condiciones *a priori*, trascendentales (débiles) del acuerdo. El lenguaje, que siempre es lenguaje común, según el juego lingüístico del acuerdo, no puede prescindir de exigencias críticas y normativas en la racionalidad comunicativa. La condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional. El sentido de la verdad consiste en que siempre que entremos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un acuerdo fundamentado, pero las condiciones de tal acuerdo racional no dependen de un consenso sino que son condiciones *a priori* supuestas en él.

§5. El pensamiento postmetafísico que articula teoría y praxis, hace derivar dos máximas para la ética del discurso, que prescriben su marco normativo, a saber: 1) la conservación del género humano como comunidad *real* de comunicación y 2) el esfuerzo por realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*.

En la versión apeliana, la transformación de la filosofía propone la transmutación del desinterés de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad «siempre en camino y a lo largo de él», en la disposición a la argumentación intersubjetiva que busca la transubjetividad de la defensa de intereses comunes. No se trata de suprimir la autonomía individual y los intereses finitos, se trata de trascenderlos en aras de intereses comunes, siempre y cuando se argumente su exigencia y necesidad.

La racionalidad comunicativa o dialógica soporta una dimensión alterativa innegable. Esto es lo que da pie a la fundamentación de una ética del discurso, como propuesta postmetafísica, que se suma a las ciencias crítico-reconstructivas (o

emancipatorias) de las que habló Habermas y que se tornan en alternativa para la reconstrucción del sentido, de la verdad y validez.

Esta ética tendrá como presupuestos los mismos del diálogo y del entendimiento recíproco, las condiciones trascendentales y de posibilidad del acuerdo intersubjetivo. Y sus principios son: a) autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que en razón de su limitación no pueden imponerse como únicos; b) reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de comunicación de exponer sus argumentos con su consecuente obligación de justificarlos; c) compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los dialogantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; d) esperanza en el consenso, no como ilusión vana, sino esperanza crítica que garantice los consensos fácticos; e) consenso solidario en una perspectiva teleológico-moral.

La ética del discurso puede entenderse como un proyecto futuro, en el que se realice la comunidad ideal de comunicación en la real y que se apoye en la esperanza de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad. Desde el punto de vista de este proyecto se puede seguir defendiendo el programa ilustrado de la universalidad de la razón y de su importancia para una vida más racional, justa y humana. Aunque esta universalidad deberá adecuarse a la pluralidad de formas de vida concretas y tendrá que buscar vías de mediación con las tradiciones culturales concretas: el diálogo y el acuerdo intersubjetivo (e intercultural). La universalidad de la razón se asienta sobre estructuras a priori de la razón comunicativa o dialógica.

§6. Desde la perspectiva de la ética del discurso es posible, entonces, llevar a cabo una reconstrucción del sentido de la historia. Tal sentido era entendido por los ilustrados como una ley necesaria que conducía a la historia humana hacia la felicidad terrena, en un movimiento en que las épocas superiores se hallaban más cerca de la verdad. El sentido emancipador de la historia se concebía como un proceso real, cuya ley estaba inscrita en el orden natural de las cosas; continuo, irreversible y acelerado; y que necesariamente se dirigía hacia mejor, emulando las capacidades humanas, que son ilimitadamente perfectibles, especialmente la razón. De acuerdo con esto, la reconstrucción del sentido de

la historia que se busca no se puede hacer al margen de la razón: si el progreso de la historia puede identificarse con el de la razón que se despliega, y ésta lo hace a partir de la praxis comunicativa –de acuerdo a la reconstrucción desde la ética del discurso-, entonces podemos reconsiderar este sentido a partir de una lectura postmetafísica, para postularlo como ideal regulativo. El sentido emancipador de la historia tiene que replantear sus premisas: la razón continuamente ampliaba sus horizontes, pero ella no puede seguir siendo pensada como razón monológica, autosuficiente, insolidaria y solipsista; es ante todo razón situada, mediada hermenéuticamente, y principalmente es razón comunicativa o dialógica. Sólo puede desplegarse efectivamente a través del ejercicio comunicativo, en el que se exponen argumentos, se defienden y justifican, pero también en donde pueden ser interpelados, refutados o perfeccionados, en suma, en donde es posible alcanzar la verdad. Este despliegue de la razón, así visto, es un indicio teleológico de progreso, en el sentido en que representa un movimiento en orden al mejoramiento de las condiciones del mundo de la vida. Sólo que no es un movimiento inexorable, sino finito, limitado, contingente, que requiere de la buena voluntad y de la solidaridad humanas, que son también finitas y falibles.

En la Ilustración la razón que impulsaba el progreso histórico adquiría una conciencia crítica de su autonomía, cada vez mayor, frente al irracionalismo. Podemos decir que la afirmación de esta autonomía, según la propuesta de la ética del discurso, no exime de responsabilidad social; por el contrario, compromete en la medida en que el ser humano, en tanto racional es-en-el-mundo y es-con, por lo que la autonomía tiene la exigencia ética de autotrascenderse hacia una responsabilidad que nuestra condición social anticipa. Esto también se constata en la praxis comunicativa que busca el entendimiento mutuo y no sólo la imposición egoísta de los intereses individuales.

La razón haría al hombre mejor moralmente, no sólo de manera individual sino social y colectivamente, lo que está supuesto en los postulados anteriores. Este proceder hacia mejor es entonces un imperativo ético y axiológico.

El sentido emancipador de la historia dependerá del progreso de la razón práctica y comunicativa, y como el progreso de esta razón es indefinidamente perfectible, también lo será el progreso de la historia. Sin embargo, cabe decir, el progreso tanto de la razón como

de la historia al depender del ser humano, es discontinuo, no lineal o metafísicamente necesario, como sostiene el propio Habermas cuando analiza la filosofía de la historia del joven Marx; por tanto, el sentido de la historia no es especulativo, sino que requiere de la acción, de la praxis, en este caso, comunicativa.

La idea regulativa de un sentido moral para la historia puede identificarse con el postulado de la comunidad ideal de comunicación, en la medida en que ésta orienta a la comunidad real hacia sí como su ideal normativo. La comunidad ideal de comunicación constituye la meta que da sentido al movimiento humano, como comunidad real. En la medida en que ésta se aproxime a la primera podemos decir que el movimiento tiene sentido. Lo que define a la teleología de la historia no es el movimiento sino la meta que en este caso es ese ideal regulativo: si hay movimiento hacia la meta, se está siguiendo ese sentido. La comunidad ideal de comunicación no sólo es un a priori del diálogo y el acuerdo intersubjetivo, sino que puede servir de a priori regulativo para reconstruir el sentido emancipador de la historia.

El sentido emancipador, en sentido moral y humano, es un postulado exigido por la relación asintótica y dialéctica entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación. A su vez el postulado trascendental de la comunidad ideal para el acuerdo, reclama que haya un movimiento hacia ella. Este postulado encarna una serie de valores. Si el ser humano determina racional y voluntariamente esta meta, privilegiando un sentido sobre otro, entonces piensa que lo establecido ha de ser lo más valioso sobre cualquier otra cosa.

Ello da pie a una escala jerárquica de valores y la emancipación se da cuando se asciende a valores considerados superiores en dicha escala. De ellos los más elevados, nunca definitivos para esta propuesta posmetafísica, son: a) la conservación del género humano como comunidad real; b) su aproximación a la comunidad ideal; y c) la responsabilidad solidaria que supera la filosofía del sujeto y el solipsismo metódico. Estos valores, como cualquier otro, son convencionales, y precisamente por ello pueden ser aprobados intersubjetivamente y pragmáticamente y podrán cargárseles de contenido. Sin embargo, bajo la premisa de la comunidad real de argumentantes son asumidos como

incondicionados y como condición de posibilidad para hacer de esta comunidad real una mejor y más próxima a la ideal.

§7. Por último, cabe subrayar el rasgo de esta propuesta. El sentido de la historia no es metafísicamente concluible, a menos que la comunidad ideal sea realizada plena y absolutamente, y así llegue a su fin la comunidad real; lo cual es humanamente imposible. Nada ni nadie garantiza que ese fin llegue, pero esto le da consistencia al carácter normativo que adquiere esa interpretación. Desde la ética del discurso sabemos –y deseamos– hacia dónde debe dirigirse la historia. Pero supone la libertad, la buena voluntad humana y la responsabilidad solidaria para que se siga sosteniendo. Dado que la idea de una meta o fin para la historia es una idea que tiene un carácter ilimitado, y como la condición humana es finita y limitada, es necesario que esa asimetría no signifique una pasión inútil, para ello es necesario sobrecargarle a la historia la exigencia moral de contribuir a la realización del individuo y a la conservación y promoción de la especie.

Aunque la idea del fin de la historia sea una idea escatológica, el devenir humano es contingente, falible y discontinuo; por ello no debemos esperar la falsa ilusión de la erradicación total de la injusticia, la desigualdad, la violencia, ni la irrupción de un paraíso terrenal. Esto seguirá existiendo porque es parte de la condición humana; sin embargo, a su vez, lo hace vigente y éticamente necesario, y desde esta perspectiva tiene sentido el postular una meta para la historia como ideal regulativo para reconstruir el curso de las cosas. En ello consiste la radical intención utópica de esta teoría de la historia que no busca reproducir los excesos de las filosofías de la historia, reinterpretada así desde la ética del discurso.

El sentido emancipador de la historia postulado en la ética del discurso no es garantía para ningún optimismo racionalista, puesto que la esperanza en la que se apoya y que tematiza no puede ser otra que, con palabras de Erich Fromm, esa «esperanza paradójica» a la que sólo puede corresponder un «optimismo trágico». Tal es el optimismo propio de una utopía que tiene un soporte crítico-hermenéutico que le recuerda que la tradición emancipadora gracias a la cual podemos seguir hablando de progreso y postulándolo es una tradición cargada de sufrimiento y, por lo mismo, de anhelo de justicia.

Recuperando los planteamientos antes citados de W. Benjamin, el postulado de un sentido moral para la historia que nos proyecta esperanzados hacia adelante no es el postulado de ningún utopismo futurista, sino el postulado de una utopía cuyo «aún-no realizado» es compromiso para un aquí y ahora que no pierde de vista que la «chispa de la esperanza» viene de atrás y que buena parte de su fuerza movilizadora se la debe a la «imagen de los antepasados oprimidos». Trayendo a colación las palabras de Benjamin citadas por H. Marcuse, concluimos que el proyecto utópico de la ética del discurso, que apela a la responsabilidad solidaria, no debe dejar de repetirse una y otra vez que: «sólo por aquéllos sin esperanza nos es dada la esperanza».

B. Acotaciones críticas

Las dificultades más importantes con las que se confronta la *Ética del discurso* están vinculadas a su fuerte carácter formalista y a su tendencia universalista. La racionalidad dialógica tiene el mérito, a decir de Habermas, de ser formal-procedimental, lo cual garantiza el respeto a la pluralidad de formas de vida, y al mismo tiempo su universalidad radica en que promete articular las reglas de juego universalizables en las que han de ser coordinadas las perspectivas concretas y los valores específicos. Es este doble mérito el que ha sido objeto de sospechas de parte de sus detractores. A continuación, analizaremos la tensión problemática que hay entre el formalismo moral y eticidad sustancial en la ética del discurso.

§1. La filosofía moderna, especialmente en Kant, ganó en cuanto a la afirmación de la autonomía de los individuos, de tal modo que se ofrecen perspectivas que en el terreno moral no podían estar enfrentadas con prescripciones de tipo teleológico o de contenido. Sin embargo, los críticos del formalismo sostienen que las formas de vida reclaman reconocimiento en cuanto a su sustancialidad o contenidos respecto a sus múltiples concepciones de la vida buena; nuestras concepciones valorativas están vinculadas a formas de vida concretas y comprensiones del mundo. Lo que se juega en la praxis ética es la *autorrealización* de individuos y culturas. La eticidad sustancial implica la existencia de

una pluralidad de modos de vida *irrepetibles* y por tanto, *diferentes*, heterogéneos. Y desde semejante concepción, el formalismo de una moral universalista aparece como abstracto y represor: allana las diferencias, sometiéndolas al rodillo de la racionalización discursiva. Por lo demás, se advierte, la moral deontológica misma presupone en su interior un suelo básico de la eticidad sustancial. En cuanto puramente formal sus reglas han de ser *aplicadas* a contextos concretos, y la aplicación de una regla a un caso particular no puede hacerse depender de otra regla, pues incurriremos en un *regreso al infinito*. La aplicación de principios universales presupone entonces una interpretación que se arraiga en formas de vida fácticas.

La respuesta de Habermas y Apel a estos cuestionamientos se empeña en mostrar que la *ética del discurso* no abomina de la eticidad sustancial, sino que implica una mediación armónica entre moralidad y eticidad.¹ La *formalidad* del discurso no es abstracta, pues los contenidos materiales de la eticidad son precisamente el anclaje de los diferentes puntos de vista que se confrontan en el diálogo. Su formalidad es, más bien, *procedimental*, ya que prescribe las condiciones formales de un procedimiento orientado a permitir una solución *justa* a los conflictos originados desde las formas de vida particulares. El contenido moral de la racionalidad discursiva implica, pues, un nexo entre lo justo y lo bueno. No es por ello coercitivo, sino, todo lo contrario: es la condición universal de posibilidad para una expansión no relativista y anárquica de la diferencia. En cuanto a la aplicación de reglas a contextos concretos, la ética del discurso concede que no es, ella misma, regulable, sino que depende de valoraciones precisas y de lo que Aristóteles llamaba *prudencia* (*Phrónesis*). Pero señalan que esta dimensión no formalizable de la aplicación no afecta internamente al problema de la *justificación* de normas justas, que depende de la discusión argumentativa.

§2. Por otra parte, la ética del discurso se enfrenta al problema de la relación entre moral y derecho, según el cual las normas morales tienen que institucionalizarse en el sistema de derechos para adquirir autoridad, carácter vinculante, así como universalidad en un contexto pluralista, lo cual ha sido calificado frecuentemente de etnocentrismo y hasta

¹ Cfr., HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 67-95.

de «germanocentrismo». En el fondo se trata de la problemática de la pluralidad de formas de vida *v.s.* la universalidad de las normas jurídicas racionales que Habermas considera como resultado de esfuerzos históricos y morales de Occidente.

Para Habermas, el problema respecto al cual se hace necesaria hoy una concepción procedural del derecho no es contingente ni derivado respecto al proyecto global de la *Ética del discurso*. Es un problema que puede hacerse arrancar de la tensión entre idealidad y facticidad que, como hemos visto, atraviesa la evolución social y, en particular, la *racionalización del mundo de la vida*. El sentido inmanente a la acción comunicativa plantea una paradoja que ella misma se ve obligada a resolver. Por un lado, la orientación al entendimiento que está inserta en la interacción es una fuerza motivacional que motiva a la *integración* de las voluntades; y por el otro, la anticipación de una *situación ideal de habla* empuja a rebasar todo entendimiento fácticamente logrado, a trascenderlo más allá de sus límites contextuales, generando, por tanto, la amenaza de disentimiento y *desintegración*. El derecho, a decir de Habermas, es el marco en el que esta tensión puede alcanzar estabilidad.² Desde luego que las normas jurídicas constituyen un marco de referencia compartido que limita el riesgo de desintegración y fomenta la cohesión social. Pero la cuestión es que los modelos vigentes en la modernidad no satisfacen esa condición, puesto que tanto el modelo liberal como el del Estado social de las democracias europeas comparten la *imagen productivista* de una sociedad dirigida por los mecanismos heterónomos del capitalismo industrial. Más allá de ellos, Habermas propone una *concepción procedural del derecho*, según la cual éste debe mantener lazos internos con la moral, que en resumen se refiere a que la legalidad se funde, como la moral propuesta por la ética del discurso, también en un *uso público de la razón*, a través de procesos genuinos de entendimiento capaces de permitir que la comunidad no sea sólo un *cliente* del derecho, sino su autor. Ello no quiere decir que moral y derecho se identifiquen, sino que deben mantener un *entrelazamiento recíproco* que no anula la diferencia entre ambos. Lo anterior supone la exigencia de una *sociedad civil* en la que se encuentre el germen para la normatividad jurídica.³

² Cfr., HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 78 ss.

³ HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, pp. 656-662.

Sin embargo, tal concepción discursiva del derecho obliga a problematizar sobre la validez del universalismo ante las perspectivas actuales orientadas a preservar y promover la *diferencia*. Contra el universalismo de la ética del discurso hemos sido testigos desde hace algunas décadas de propuestas tendientes a una *política de la diferencia*,⁴ que parten de un desenmascaramiento de los presupuestos ‘armonicistas’ del paradigma ilustrado. La concepción habermasiana anteriormente descrita parte del supuesto de que existe en el entramado social una *voluntad común* básica, es decir, de que las diversas perspectivas pueden ser integradas bajo el cobijo unívoco de una norma política compartida. Frente a ello, los críticos están convencidos de que la existencia humana implica una variedad de identidades colectivas irrepetibles, arraigadas en modos de vida y comprensiones del mundo. Todo universalismo, según ello, sublima una perspectiva cultural específica, por lo que resultaría coactivo respecto a la diferencia si se impusiera como patrón exclusivo.

Tales formulaciones no deben ser entendidas como relativismo político (y moral), sino como una comprensión alternativa del principio de autonomía. La concepción ilustrada entiende la justicia autónoma como la práctica de un *tratamiento igualitario*: parte de normas universales justificables *a priori* y las aplica de modo simétrico. Pero este proceder posee inconvenientes graves ya que existen peculiaridades irrepetibles pertenecientes a la identidad de grupos e individuos y ninguno de ellos puede ser considerado como *caso* específico de una *regla genérica*. La subsunción de lo particular en lo universal arruina, de algún modo, la profundidad y riqueza de lo particular. Frente al principio del *tratamiento igualitario*, oferta la *política de la diferencia*⁵ el principio del *reconocimiento universalizado de la diferencia*, un principio que exige el respeto a la igual dignidad de cualquier otro, del valor propio de lo diferente. Este último principio no prescribe normas absolutamente universales, sino que promueve la heterogeneidad de los puntos de vista bajo la única condición de que cada uno de ellos evite dañar la dignidad de los otros.

Existen de parte de la ética del discurso ciertos puntos que pueden verse como respuestas, cuando por ejemplo Habermas y Apel arguyen que el respeto de la diferencia es inmanente a la perspectiva dialógica, pues el universalismo comunicativo no se sitúa de

⁴ Cfr., TAYLOR, Ch., «The Politics of Recognition», en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Univ. Press, 1992.

⁵ Cfr., WALZER, M., «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural», *ISEGORÍA*, 14 (1996) pp. 37-53 (Trad. Rafael del Águila).

modo distante frente a la particularidad y la facticidad concreta, sino que los hace intervenir desde sí en un espacio siempre abierto, que es el de la discusión intersubjetiva.⁶

§3. Podemos hablar que hay un desplazamiento en Habermas de una primera ética del discurso, sintetizada desde su ensayo «¿Qué es Pragmática Universal?», a una segunda, que bien puede ser denominada «ética de la especie», tal y como su texto de 2001.⁷ Este cambio no es de menor importancia, a nuestro modo de ver, ya que pasa del formalismo a una ética prescriptiva sobre ciertos «*debes*».

Hemos tenido ocasión de señalar que la ética del discurso es un esfuerzo por rehabilitar a la razón pero superando el paradigma de la conciencia. En la ética del discurso se supone un procedimiento formal de construcción de normas independiente de todo presupuesto de contenido, y que resulta del modelo comunicativo del paradigma lingüístico. El objetivo de este procedimiento está en la obtención de un argumento capaz de contemplar los intereses de todos los afectados y participantes del procedimiento discursivo, y por tanto, su aprobación, por el hecho de representar el mejor argumento. En síntesis, estas reglas pueden presumirse así:

- a) *Autonomía* de cada uno de los participantes para expresar libremente aquellos argumentos que representan sus intereses teniendo como horizonte último la representación simultánea de los intereses potenciales del resto de sujetos afectados.
- b) *Simetría* de los participantes en cuanto al valor de sus argumentaciones, donde sólo la coacción no violenta del mejor argumento se impondrá definitivamente. Se trata del argumento que mejor representa los intereses de todo el colectivo.
- c) *Falibilidad* del consenso adquirido, en la medida en que nuevas futuras argumentaciones pueden criticar y mejorar el argumento considerado como el más válido de todos.

⁶ Cfr., HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999 cap. 6 [ed. orig. (1997d) *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main].

⁷ HABERMAS, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, (2001c) [ed. cast.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002]

La validez está dirigida a la producción de consensos, esto es, normas válidas construidas por un grupo de individuos que pretende regular un problema que afecta a todos ellos. Estos fundamentos trata Habermas de resumirlos recurriendo a dos principios fundamentales. Menciona el principio de universalidad (U), de clara raigambre kantiana, que establece la exigencia de argumentar de tal manera que nuestras demandas incluyen las exigencias del resto de participantes, solicitando su libre adhesión racionalmente motivada. Lo fundamental aquí está en que esa universalidad proceda de la validación universal e todos los afectados por el mandato, condición que garantiza la imparcialidad del juicio moral. Las normas no sólo deben condicionar a todos, sino que también requiere el reconocimiento común de su validez, sólo así podremos obtener juicios morales imparciales.

Nos dice Habermas que este principio (U) puede incluirse dentro de uno más general que denomina «postulado ético discursivo» (D), específicamente pragmático-transcendental, que establece la exigencia de argumentar siempre con pretensión de validez, es decir, con la intención de obtener una aceptación generalizada de nuestros argumentos particulares. Este es el principio moral fundamental de la ética del discurso, caracterizado por la universalidad de un procedimiento formal capaz de generalizar las reglas de argumentación necesarias para poner de acuerdo a un conjunto de intereses dispares.

Ahora bien, el principio (D) de la ética del discurso es capaz de incluir al principio de universalidad (U) porque un procedimiento discursivo con pretensiones de ser validado normativamente incluye necesariamente la aceptación universal de todos los participantes afectados por dicho procedimiento. El principio de universalidad (U) como el principio del discurso (D) se limitan a estructurar los cauces trascendentales por los que debe discurrir todo procedimiento discursivo. Para Habermas, la fundamentación normativa procedente de la inmediatez y la facticidad de la esfera ética es cada vez más problemática, de ahí la exigencia de esta ética del discurso. Desde la perspectiva de un participante en las argumentaciones morales del mundo vital, a la debida distancia, se presenta como la esfera de la ética en la que aparecen imbricados aspectos absolutamente evidentes de origen moral, cognitivos y expresivos. En este caso los deberes están tan relacionados con las costumbres vitales concretas, que pueden derivar su evidencia de las seguridades de base. Las cuestiones de justicia se plantean tan sólo dentro del horizonte de las cuestiones que se

siempre se han respondido sobre la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en el discurso, esta totalidad ha perdido su validez natural y se ha reducido considerablemente el poder normativo de lo fáctico y hasta las instituciones en las que se confiaba pueden convertirse en otros tantos casos problemáticos en cuanto a la justicia.

Por su parte, la propuesta de una ética de la especie la encontramos en la obra publicada por Habermas en 2001, a raíz de una polémica sostenida con Peter Sloterdijk a propósito de la conferencia de éste, publicada bajo el título *Normas para el parque humano*, donde defendió, o al menos, insinuó, la idea de la eugenesia liberal impulsada por la nueva biotecnología como un destino humano. Después de toda una historia milenaria de un humanismo ilustrado y selecto que aspiraba a domesticar a las poblaciones mediante las letras, los nuevos avances científicos ponen bajo la libre disposición de cada cual su propio proyecto genético, pues la tecnología se ha convertido en un arte al alcance de todos los públicos.

Las conclusiones que extrae Habermas del texto de Sloterdijk se dirigen a la apertura liberal de posibilidades ilimitadas de *manipulación biotecnológica* de cuerpos humanos elegidos a la carta. El debate provocado por los avances de la tecnología genética arranca de la polémica en torno a las funciones del diagnóstico preimplantatorio. Esta tecnología consiste en diagnosticar posibles malformaciones genéticas del feto en estado embrionario, lo cual permite a la madre evitar una descendencia con enfermedades genéticas, así como un embarazo no deseado.

Se abre la discusión en torno al uso ilimitado, restringido o nulo de los distintos avances biotécnicos sobre el cuerpo humano. Habermas organiza la disputa entre el uso con fines preventivos y el uso con fines de mejora. En el primer caso, se trata de utilizar los nuevos descubrimientos del campo de la genética para prevenir enfermedades de carácter hereditario. Esto consiste en impedir la propagación genética de malformaciones a través de la herencia de padres e hijos. En este caso, la aceptación de Habermas de este tipo de prácticas se debe a su único fin preventivo, el cual nunca podría en peligro el orden de la naturaleza humana. Podemos entender tal naturaleza como la capacidad de un individuo para hablar y actuar con autonomía. Un individuo con malformaciones genéticas puede verse incapacitado para participar dentro de un procedimiento de validez discursiva, por lo

que utilizar las técnicas eugenésicas con fines preventivos no haría más que restablecer las condiciones necesarias para una pragmática comunicativa. Sólo por este motivo quedaría justificada la decisión anticipada de los padres de intervenir sobre un mapa genético perturbado: «Un consenso sólo puede darse por supuesto cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos. [...] La presunción de consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa».⁸ Se trata de una acción asimétrica de validez, dado que estamos ante una decisión de tipo monológica que no cuenta con el consentimiento de la principal de las partes interesadas, el futuro hijo. La intervención genética está justificada en la medida en que permite al individuo poseer las condiciones existenciales necesarias para la autonomía, lo cual significa ser dueño del propio destino y poder tener la capacidad de reflexión y elección suficiente como para alcanzar el proyecto de vida deseado.

La intolerancia de Habermas frente a este tipo de prácticas antropotécnicas está en la asimetría discursiva existente entre unos padres caprichosos y un hijo todavía en estado fetal. «Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestigadura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y podría afectar a condiciones necesarias para una guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la moral».⁹

Mientras que en condiciones normales de procreación el niño hecho adolescente puede emanciparse críticamente de las imposiciones normativas de sus padres, no ocurre así en los casos de manipulación biotecnológica, destinados a codificar caprichosa y definitivamente la estructura genética del feto. El niño hecho adolescente que toma conciencia de su propia biografía personal se siente incapaz para emanciparse de los condicionamientos genéticos decididos previamente por sus progenitores.

La asimetría existente en el proceso de elección del material genético del niño es radicalmente inválida. El sujeto paciente de dicha elección no puede participar del proceso de discusión de una tal elección, y lo que es peor, no puede desprenderse de las consecuencias de dicha elección ni siquiera en su etapa hacia la madurez personal. La intervención genética con fines de mejora se pone en entredicho para comprenderse a sí

⁸ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 64.

⁹ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 68.

mismo como autor exclusivo de su propia vida. Lo cual desestabiliza la autonomía del mismo para actuar y hablar desde la libertad de sus elecciones personales.

Un sujeto carente de autonomía para hablar y actuar puede sufrir serias dificultades a la hora de participar de la argumentación en procedimiento discursivo, dado que la libertad para opinar desde sus propias convicciones motivacionales está seriamente alterada por los condicionantes genéticos preestablecidos por los padres.

Desde la perspectiva de la ética del discurso no hay ninguna razón a priori para establecer un mandato imperativo en referencia a ninguna de las opciones posibles de elección para los seres humanos antes de ejercer esa misma capacidad de elección. Las reglas de la ética del discurso exigen poner sobre la mesa las distintas opciones que cabe elegir sobre las maneras en las que un individuo puede comprenderse a sí mismo como autor o no de su propia biografía.

Desde el punto de vista de la ética del discurso, no se puede hacer más que someter a discusión qué tipo de ética de la especie queremos que nuestra descendencia. La ética del discurso sólo valida un procedimiento formal, pero nunca cuestiones de contenido referidas a la pertinencia de un tipo determinado de ética de la especie, positiva o negativa, liberal o preventiva. Esto quiere decir que un consenso procedente de la ética del discurso puede validar formas subjetivas de auto comprensión distorsionadas tecnológicamente, las cuales pueden poner en riesgo la renovación de los mismos procedimientos formales de la ética del discurso. La ética del discurso destruiría las mismas condiciones ideales para una ética del discurso si valida la pertinencia de prácticas eugenésicas positivas con el fin de mejorar genéticamente la especie. El ser de la ética de la especie corrompe las reglas formales del *deber-ser* propias de la ética del discurso.

A partir de la discusión sobre esta acuciante problemática encontramos en el universo filosófico de Habermas un discurso radicalmente nuevo, cargado de observaciones de tipo intuitivo y material que trata de sortear las amenazas que la eugenesia liberal supone para la ética del discurso y en general para la especie humana. Habermas se niega a creer que esta elección proceda exclusivamente del cumplimiento formal-moral de unas reglas de orden comunicativo. Decantarse por una ética de la especie auspiciada por una eugenesia negativa de tipo preventivo consiste en defender una ética que garantiza la autonomía de la

voluntad, y por tanto, la posibilidad de logros universales de orden moral. Habermas parece apoyarse en lo siguiente: «No todas las concepciones armonizan de la misma manera con nuestra autocomprepción como personas moralmente responsables, [...] [porque] la vida en el vacío moral, en una forma de vida que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Éste no es en sí mismo un argumento moral pero utiliza las condiciones de las que depende la conservación de una autocomprepción moral como argumento para una autocomprepción ética de la especie». ¹⁰

Según lo anterior, no es posible garantizar las condiciones ideales de las reglas del discurso práctico sin antes conservar una ética de la especie que preserve la libertad de cada individuo para comprender críticamente su propia historia personal. Puesto que las convicciones morales sólo ligan con eficiencia la voluntad si están insertas en una autocomprepción ética que enganche la preocupación por el propio bien al interés por justicia. Se trata de una ética de contenido que pueda preservar los procedimientos morales de la ética del discurso, una manera de autocomprepción existencial que garantice la justicia social, siendo ésta una elección previa a la moral. Sólo esta ética material puede garantizar el deber-ser de las reglas del discurso moral. La ética es garante de la posibilidad moral, el ser natural del deber-ser formal, no ya por cuestiones comunicativas ligadas al mundo de la vida, sino para la conservación del patrimonio genético de un cuerpo humano íntegro: «sólo las reflexiones moralmente autorreflexivas, de ética de la especie, que se extienden a los presupuestos naturales (y en consecuencia también mentales) de la autocomprepción moral de personas que actúan responsablemente, se hallan en el nivel de argumentación correcto». ¹¹ Estas síntesis llegan a denominarlas «"moralización" de la naturaleza humana». El argumento material dice explícitamente que sólo la indisponibilidad de los fundamentos biológicos de la identidad personal puede fundamentar la protección de la integridad de unas disposiciones hereditarias no manipulables. ¹²

Así pues, Habermas apunta claramente por la evidencia intuitiva de la validez de una ética de la especie preventiva que garantiza la autonomía del individuo en su proceso de madurez y la formación de una biografía personal, exenta de alteraciones tecnológicas.

¹⁰ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 121.

¹¹ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 120.

¹² HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 97.

Ésta es una autoevidencia justificada desde el momento en que su incumplimiento «hiere nuestros sentimientos morales», porque «no obtenemos inmediatamente un argumento moral contundente pero sí una orientación mediada por la ética de la especie que aconseja la cautela y la abstención». Porque «la efectividad de las reacciones no expresa tanto la indignación moral como la repulsión ante algo personal; forman, por decirlo así, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos». Porque «parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer inclinar la balanza a favor de la vida humana», por «el escrúpulo comparativamente arcaico que sentimos ante la investigación consumidora de embrión», por «la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión», por el impulso de preferir una existencia digna de seres humanos.

Finalmente, la terminología habermasiana empleada en esta obra está totalmente preñada de argumentos de orden material, sin los cuales no es posible pensar una moral cualquiera, incluida una discursiva. Allí vimos que tanto el ser material como el deber-ser formal, la ética y la moral, coinciden bajo el título programático de la ética de la especie, y no tanto bajo el título de una ética del discurso. Se trata del ser corporal de un programa genético natural que inmediatamente se convierte en un mandato, en un deber-ser para toda ética comunicativa posible. Lo más interesante es que esta ética es válida desde su propio contenido material-natural, y no tanto por las reglas formales-universales de la ética del discurso. El único recurso del que puede echar mano para recuperar la esfera de validez por parte de un individuo que forma parte de un procedimiento de discusión racional está en recurrir a esta ética de la especie, desde una instancia inmediata y sensible, no ya desde la formalización de un procedimiento regulado.

§4. Con lo anterior, especialmente en lo que se refiere al tránsito hacia la ética de la especie, podemos observar como el mismo Habermas se esfuerza por radicalizar la filosofía de la historia, si bien no para anticipar su inminente finalidad, sino para proyectarla en una perspectiva de evolución moral. Como menciona en ese breve texto de 1973,¹³ existen indicadores de que la unidad universal de la historia se ha convertido en una realidad,

¹³ HABERMAS, J., «El sujeto de la historia» en *La lógica de las ciencias sociales*, p. 448 [(1973d) «Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen»].

puesto que «es un resultado, y no algo garantizado desde el principio por el proceso de formación de un sujeto que se generase a sí mismo». Pero esta unidad universal es falible, ambigua, contingente, ya que no sólo lo negativo lo manifiesta empíricamente, sino también lo positivo, aunque esto supone, recordando a Kant, la buena voluntad humana. Queda señalar que Habermas, en una entrevista realizada en noviembre de 2001, que el 11 de septiembre de ese año debe ser considerado el primer acontecimiento de la historia universal en sentido estricto, ya que gracias a la televisión la esfera pública mundial fue testigo de un acontecimiento de impacto planetario sucedido en Manhattan.¹⁴ Por ello, finalmente, sostenemos que el sentido de la historia no debe orientarse, como esa experiencia lo confirma, hacia la destrucción y la muerte.

¹⁴ HABERMAS, J., «Fundamentalismo y terror» en *El occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006, p. 13 ss. [ed. orig. (2002c) «Fundamentalismus und Terror. Antworten auf Fragen zum 11. September 2001», in *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* no. 2/02 (February 2002) pp. 165-178. También reimpresso en (2004i) *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main].

BIBLIOGRAFIA DE JÜRGEN HABERMAS

I. Referencias bibliográficas originales de Jürgen Habermas

1952

- (1952a) —Gottfried Benns neue Stimme”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 de julio.
- (1952b) —Wider den moral-pdagogischen Hochmut der Kulturkritik”, *Die Literatur*, Setiembre, nº 13, p. 6.

1953

- (1953a) —Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 de julio. Reimpreso modificado en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 67-75, 1982i, pp. 65-72 [—Martín Heidegger. Con motivo de la publicación del curso de 1935”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 58-65].
- (1953b) —Freiheit, Anruf und Gewissen”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29 de agosto.

1954

- (1954a) —Beamte müssen Phantasie haben. Gibt es ein Heilmittel gegen die Schwächen der Bürokratie?-Für eine Kontrolle „von innen“”, *Handelsblatt*, 9, Düsseldorf, 25 de julio.
- (1954b) —Der Moloch und die Künste. Zur Legende von der technischen Zweckmässigkeit”, Jahresring 1, Stuttgart, pp. 258-263.
- (1954c) —Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus im Produktion und Konsum”, *Merkur* 8 (nº 78), pp. 701-24. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 7-31, y en *Arbeit-Freizeit-Konsum*, 1973g, pp. 3-27.
- (1954d) —Die Massen-das sind wir”, *Handelsblatt*, 9, nº 126, Düsseldorf, p. 4.
- (1954e) —Neun Jahre unter die Lupe. Deutschlands geistige Entwicklung seit 1945. Der Versuch einer Bilanz”, en *Handelsblatt*, año 9, nº 135, Düsseldorf, p. 4.
- (1954f) —Schelling und die „Submission“ unter das Höhere. Zum 100. Todestag des Philosophen-nicht nur ein Memoriam”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 de agosto.
- (1954g) —Sie gehören zum „Staat“ oder zum „Betrieb“. Die unpersönliche Macht der modernen Bürokratie-Ihre Herkunft und ihre Gefahr”, *Handelsblatt*, año 9, Düsseldorf, 11 de julio.
- (1954h) *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, (tesis doctoral), Universidad de Bonn.

1955

- (1955a) —Come-back der deutschen Soziologie”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 de julio.
- (1955b) —Der Pfahl im Fleische... Eine verlegene Bemerkung zu Kierkegaards 100 Todestag”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12 de noviembre.

- (1955c) — „Der Mensch ist unbezahlbar“, *Merkur*, año 9, n° 83, pp. 994-999.
- (1955d) — „Marxin Perspektiven“, en *Merkur*, año 9, n° 94, pp. 1180-1183. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 75-81.
- (1955e) — „Ofe mich‘ auf dem Index“, *Deutsche Studentenzeitung*, n° 5, Hamburgo, pp. 1-2.
- (1955f) — „Stil‘ auch für den Alltag: Die „Industrieformung“ nutzt und hilft dem Konsumenten“, *Handelsblatt*, año 10, 23 de setiembre, Düsseldorf, p. 4.

1956

- (1956a) — „De Verrat und die Masstbe“, *Deutsche Universitäts-zeitung*, 11, n° 19, Göttingen, pp. 8-11. (1956b) "Der Zeitgeist und die Pädagogik", *Merkur*, año 10, n° 96, pp. 189-193.
- (1956c) — „De Zerfall der Institutionen“, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 de abril. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 101-116 ["El desmoronamiento de las instituciones", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 91-96].
- (1956d) — „Illusionen auf dem Heiratsmarkt“, *Merkur*, año 10, n° 104, pp. 996-1104. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 81-92, y en *Arbeit-Freizeit-Konsum*, 1973g, pp. 43-54.
- (1956e) — „Karl Jaspers über Schelling“, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 de enero. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 93-99, 1981h, pp. 82-87 ["Karl Jaspers sobre Schelling", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 73-77].
- (1956f) — „Man Möchte Sich Mitreissen Lassen Feste und Feiern in dieser Zeit“, *Handelsblatt*, año 11, n° 21, Düsseldorf, p. 4.
- (1956g) — „Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum“, *Merkur*, año 10, n° 97, pp. 212-228. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 31-47, y en *Arbeit-Freizeit-Konsum*, 1973g, pp. 27-43.

1957

- (1957a) — „Das chronische Leiden der Hochschulreform“, *Merkur*, año 11, n° 109, pp. 265-284. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 51-81; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 13-40.
- (1957b) — „Der biografische Schleier. Bei Gelegenheit des Stresemann-Filmes notiert“, *Frankfurter Hefte*, 12, n° 5, pp. 357-361.
- (1957c) — „Konsumkritik-eigens zum Konsumieren“, *Frankfurter Hefte*, 12, n° 9, pp. 641-645. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 47-56, y en *Arbeit-Freizeit-Konsum*, 1973g, pp. 54-63.
- (1957d) — „Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“, en *Philosophische Rundschau*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), año V, n° 3/4, Tübingen, pp. 165-235. Reeditado en *Theorie und Praxis*, 1963n, pp. 261-335, 1971i, pp. 387-463 [—Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo“, en *Teoría y praxis*, 1987, pp. 360-431].

1958

- (1958a) *Der befremdliche Mythos: Reduktion oder Evokation?*”, en *Philosophische Rundschau*, año 6, n° 3-4, pp. 215-228. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 149-164.
- (1958b) *Der verschleierte Schrecken. Bemerkungen zu C. F. von Weizsäckers „Mit der Bombe leben“*”, en *Frankfurter Hefte*, año 13, n° 8, pp. 530-532. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 92-97.
- (1958c) *Jaspers und die Gestalten der Wahrheit*”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 de febrero. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 99-109, 1981h, pp. 87-96; y en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Munich, 1973, pp. 309-316 [*Karl Jaspers. Las figuras de la verdad*”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 77-86].
- (1958d) *Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel*”. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 164-181; y en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 89-111 [trad. italiana: *Sfera pubblica (una voce di enciclopedia)*”, en *Cultura e critica*, 1980, pp. 53-60].
- (1958e) *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit*”, en G. Funke (ed.), *Konkrete Vernunft: Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, pp. 219-231. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 56-75; en *Arbeit-Freizeit-Konsum*, 1973g, pp. 63-81; H. Plessner, H. Boch, D. Grupe (eds.), *Sport und Liebeserziehung*, Munich, 1967, pp. 28-46.

1959

- (1959a) *Brief an H. Mörchen*”, *Frankfurter Hefte*, 14, n° 7, p. 537.
- (1959b) *Die Grenze in uns. Helmuth Plessner: „Die verspätete Nation“*”, en *Frankfurter Hefte*, año 14, n° 11, pp. 826-831. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 103-112; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 222-234, 1981h, pp. 127-137 [*Helmuth Plessner. La nación tardía*”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 114-123].
- (1959c) *Die große Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70 Geburtstag*”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26 de setiembre. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 76-85, 1981h, pp. 72-81 [*Martin Heidegger. La grandeza de un influjo*”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 65-72].
- (1959d) *Ein anderer Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*”, *Frankfurter Hefte*, año 14, n° 3, pp. 206-209. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 97-103; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 85-92 [versión francesa: *Un autre mythe du XX^e siècle*”, en *Profils philosophiques et politiques*, Galimard, París, 1974, pp. 112-119].
- (1959e) *Konservativen Geist und die modernistischen Folgen. Zum Reformplan für die deutsche Schule*”, *Der Monat*, (Berlin), 12 (133), pp. 41-50. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 41-57.
- (1959f) *Zum Einfluss von Schule und Hochschulbildung auf das politische Bewußtsein der Studenten*”, *Verhandlungen des Deutschen Soziologentages*, 14, Tübingen, pp. 217 y ss. Reimpreso en *Gesellschaft, Staat, Erziehung*, 4, n° 8, pp. 348-355.

1960

- (1960a) *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*”, en *Merkur*, 14, n° 153, pp. 1078-1091. Incluido en M. Walser, I. Wenzer y otros (eds.), *Über Ernst*

Bloch, Frankfurt am Main, 1968, pp. 61-82; *Theorie und Praxis*, 1963n; *Politile Kunst, Religion*, 1978k, pp.11-32; y *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 147-167, 1981h, pp. 141-159 [—Ernst Bloch. Un Schelling marxista”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 127-143].

- (1960b) —Verrufener Fortschrift-verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie. Replik R. Koselleck und H. Kesting”, en *Merkur*, 14, n° 147, pp. 468-477. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 112-22; en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 355-364; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 435-44 [—Crítica a la filosofía de la historia”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 383-391].

1961

- (1961a) —Der Deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen”, en Th. Koch (ed.), *Porträts deutschjüdischer Geistesgeschichte*, Köln, pp. 99-125. Reimpreso en *Philosophisch politische Profile*, 1971h, pp. 37-66, 1981h, pp. 39-64 [—El idealismo alemán de los filósofos judíos”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 35-57].

- (1961b) —Die Bundesrepublik-Eine Wahlmonarchie?”, *Magnum*, Cologne, Sonderheft: *Woher-Wohin. Bilanz der Bundesrepublik*, pp. 26-29.

- (1961c) —Pädagogischer „Optimismus“ vor Gericht einer pessimistischen Antropologie, Schelsky Bedenken zur Schulreform”, *Neue Sammlung*, (GSttingen), I (4), pp. 251-278. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 58-100. También en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 181-219.

- (1961d) con Ludwig von Friedeburg, Ch. Oheler y F. Weltz, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein*, Luchterhand, Neuwied, Berlin. De Habermas: —Über den Begriff der politischen Beteiligung” (reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 258-304, y en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 9-60), —Die politische Habitus”, y —Das Gesellschaftsbild” [hay versión italiana de la Introducción de Habermas: —Riflessioni sul concetto di partecipazione politica”, en *Cultura e critica*, 1980, pp. 3-51].

1962

- (1962a) —Diskutieren-was sonst?”, *Daten* 2, Dortmund, pp. 47 y ss. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 83-89; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 199-204.

- (1962b) —Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie” (reelaboración de una conferencia impartida en las Jornadas universitarias de Berlín, en enero de 1962), *Wissenschaft und Verantwortung*, Berlin, pp. 157-72. Reimpreso en *Theorie und Praxis*, 1963n, ed. ampliada 1971i, pp. 290-306 [—Tareas críticas y conservadoras de la sociología”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 273-287].

- (1962c) —Über das Verhältnis von Politik und Moral”, en Helmut Kuhn y Fr. Wiedmann (eds.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim, pp. 94 y ss; y en H. D. Wendland (ed.), *Politik und Ethik*, Darmstadt, 1969, pp. 61-91. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 219-243.

- (1962d) *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, (memoria de habilitación), Luchterhand, Neuwied-Berlin; nuevo prólogo en la

edición de 1990e [*Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981. (La edición de 1994 incluye el prefacio de la reedición alemana de 1990)].

1963

- (1963a) –Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno”, en Max Horkheimer (ed.), *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt am Main, pp. 473-503. (Una versión abreviada se incluye en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970j, pp. 9-39, 1982g, pp. 15-44; y en Ernst Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Cologne/Berlin, 1971, pp. 291-311. Dicha versión corresponde a la aportación de Habermas al volumen colectivo: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969h). [–Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. Apéndice a la controversia entre Popper y Adorno”, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, 1973, pp. 147-180; y en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 21-44 y 45-70].
- (1963b) –Auf-und Abrüstung, moralisch and militärisch”, en *Merkur*, año 17, nº 185, pp. 714-717. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 131-135.
- (1963c) –Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes” (reelaboración de una conferencia impartida en el Seminario filosófico de la Universidad de Heidelberg en julio de 1961), *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 172-227 [–Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 163-215].
- (1963d) –Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie” (versión revisada de la lección inaugural de Marburg, en diciembre de 1961), *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 48-89 [–La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 49-86].
- (1963e) –Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation”, *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 228-290 [–Dogmatismo, razón y decisión”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 288-313].
- (1963f) –Ein philosophierender Intellektueller, zum 60. Geburtstag von Theodor W. Adorno”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 de setiembre. Reimpreso en K. Oppens, H. Kudszus y otros, *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 35-44; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 176-184, 1981h, pp. 160-166 [–Theodor W. Adorno. Un intelectual filosofante”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 144-150].
- (1963g) –Eine psychoanalytische Konstruktion des Fortschritts (Alexander Mitscherlich)”, *Merkur*, 17, no. 189, pp. 1105-1119. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 122-127; en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 112-117; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 180-185 [–Una construcción psicoanalítica del progreso”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 162-166].
- (1963h) –Hegels Kritik der französischen Revolution” (reelaboración de la lección inaugural de Heidelberg, julio de 1962), *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 128-48 [–La crítica de Hegel a la Revolución francesa”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 123-140].
- (1963i) –Karl Löwith stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein”, en *Merkur*, 17, nº 184, pp.

- 576-90. Incluido en la primera edición de *Theorie und Praxis*, 1963n, pp. 331-370. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 116-240, 1981h, pp. 195-216 [—Karl Löwith. Repliegue histórico frente a la conciencia histórica”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 175-194].
- (1963j) —*Naturrecht und Revolution*” (reelaboración de conferencias impartidas en el VII Congreso Alemán de Filosofía y en una Sesión de la Sociedad Internacional de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social, en octubre de 1962), *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 89-127; y en Helmut Kuhn, F. Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, 1964, pp. 160-179 [—*Derecho natural y revolución*”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 87-122].
- (1963k) —*Parteirügen an Schriftsteller-hüben und drüben*”, *Merkur*, 17, nº 180, pp. 210-212. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 127-131.
- (1963l) —*Vom sozialen Wandel akademischer Bildung*”, *Merkur* 17, nº 183, pp. 7-19 y también en *Universitätstage 1963*, Berlin, pp. 165 y ss. Reimpreso en la edición ampliada de *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 359-76; en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 101-19; en S. von Leibfried (ed.), *Wider die Untertanen-Fabrik; Handbruch zur Demokratisierung der Hochschule*, Cologne, 1967, pp. 10-24; y en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 243-258 [—*La transformación social de la formación académica*”, en *Teoría y praxis*, 1987, pp. 335-350].
- (1963m) —*Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik*” (reelaboración de una conferencia impartida ante la Sociedad Filosófica de Zurich en diciembre de 1960), *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 228-289 [—*Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*”, *Teoría y praxis*, 1987, pp. 216-272].
- (1963n) *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, (ed. ampliada 1971i, con los once textos y el Apéndice publicados entre 1957 y 1968), Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene, 1957d, 1962b, 1963c, 1963d, 1963e, 1963h, 1963j, 1963l, 1963m) [*Teoría y praxis*, 1966; de la edición ampliada: *Teoría y praxis*, 1987].

1964

- (1964a) —*Diskussion über „Revolution“*”, en Helmut Kuhn y F. Wiedman (eds.), *Die philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, pp. 317-325.
- (1964b) —*Ein Verdrüngungsprozess wird enthüllt*”, en *Die Zeit*, 12 de junio. Reeditado en V. Canaris (ed.), *Über Peter Weiss*, Frankfurt am Main, 1970, pp. 646-8.
- (1964c) —*Eine Polemik: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung Bines Pamphlets*”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soziopsychologie*, 16, nº 4, pp. 636-59, y en *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1969h, pp. 235-60. Reimpreso en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ed. ampliada, 1982g, pp. 45-76 [—*Contra un racionalismo menguado de modo positivista*”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, 1973, pp. 221-250; y también: —*Una polémica. Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas*”, en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 45-70].
- (1964d) —*Öffentlichkeit (Ein Lexikonartikel)*”, Fischer Lexikon, Frankfurt am Main, pp. 220-226. Incluida en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 61-9 [hay versión italiana: —*Sfera pubblica (una voce di enciclopedia)*”, en *Cultura e critica*, 1980, pp. 53-60; e inglesa: —*The Public Sphere*: 222

An encyclopaedia Article”, *New German Critique*, n° 3, 1974].

- (1964e) —Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung”, en R. Reich (ed.), *Humanität und politische Verantwortung*, Erlenbach, Zürich, pp. 54-73. (Un artículo basado en este trabajo se incluye en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, 1968p, pp. 120-145 [—Política científizada y opinión pública”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, 1984, pp. 131-158].
- (1964f) —Von Ende der Politik”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 de octubre. Reimpreso en J. Schickel (ed.), *Über Hans Magnus Enzensberger*, Frankfurt am Main, 1970, pp. 154-160.
- (1964g) —Von der Schwierigkeit, Nein zu sagen (Klaus Heinrich)”, en *Merkur*, 18, n° 201, pp. 1184-1189. Reimpreso en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970j, pp. 322-329; en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 135-141; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 445-452 [—Karl Löwith. Repliegue histórico frente a la conciencia histórica”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 392-398].
- (1964h) —Wissenschaft und Politik”, en *Offene Welt*, KSIn, año 86, pp. 413-423.
- (1964i) —Wissenschaftliche Politberatung-staatliche Forschungspolitik”, *Süddeutsche Zeitung*, 26 de junio, n° 153.

1965

- (1965a) —Eine Diskussionsbemerkung: Wertfreiheit und Objektivität” (respuesta a la ponencia —Wertfreiheit und Objektivität” de Talcott Parsons en el XV Congreso de Sociología Alemana, abril 1964), en O. Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, pp. 74-81. Incluida en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 304-312; y en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970j, pp. 313-321, 1982, pp. 77-85 [—Notas para una discusión. Neutralidad valorativa y objetividad”, en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 71-77].
- (1965b) —Erkenntnis und Interesse” (lectura inaugural, Frankfurt, 28 de junio), *Merkur*, n° 213, diciembre, pp. 1139-1153. Reeditado en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, 1968p, pp. 146-168 [—Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, 1984, pp. 159-181; también en *Jürgen Habermas. Conocimiento e interés. Edmund Husserl. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, 1995, pp. 33-47].
- (1965c) —Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. Die verzögerte Moderne”, *Der Spiegel*, 29, n° 53. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 234-9, 1981h, pp. 453-457 [“La modernidad rezagada”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 399-403].
- (1965d) —Résumé”, en H. von Dittfurth (ed.), *Aspekte der Angst*, Stuttgart, pp. 124-129 (ed. 1974, pp. 150-156).
- (1965e) —Vorwort” zu W. Nitsch, U. Gerhardt, C. Offe, U. K. Preuss, *Hochschule in der Demokratie*, Berlin, pp. V-VI. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 90-91.
- (1965f) —Wittgensteins Rückkehr. Zum zweiten Band der „Schriften“: „Philosophische Bemerkungen“ aus dem Nachlass-Die Wendung zur linguistischen Philosophie”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 de febrero. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 141-146, 1981h, pp. 217-222 [—Eretorno de Wittgenstein”, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 195-9].
- (1965g) —Zum Einfluss von Schul-und Hochschulbildung auf das politische Bewußtsein von

Studenten", Ludwig von Friedeburg (ed.), *Jugend in der modernen Gesellschaft*, Cologne, pp. 424-431.

1966

- (1966a) →Deutschland-wohin? Ansichten und Einsichten: Karl Jaspers über den moralischen Notstand in der Bundesrepublik", en *Die Zeit*, 20, 13 de mayo. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 109-15, 1981h, pp. 96-100 ["Sobre el estado de urgencia moral en la República Federal", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 86-90].
- (1966b) →Die Geschichte von den zwei Revolutionen", *Merkur*, 20, n° 218, pp. 479-483. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 141-6; en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 365-370; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 223-228 ["La historia de dos revoluciones", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 200-205].
- (1966c) →Partisanenprofessor im Lande der Mitläufer. Der Marburger Ordinarius Wolfgang Abendroth wird am 2 Mai sechzig Jahre alt", *Die Zeit*, 29 de abril, p. 24. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 249-252 ["El catedrático partisano", en *Perfiles filosófico-políticos*, 1984, pp. 223-226].
- (1966d) →Soziologie", en H. von Kunst y S. Grundmann (eds.), *Evangelisches Staatslexikon*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, pp. 2108-2113.
- (1966e) →Strukturwandel der Offentlichkeit" (versión abreviada de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962d), H. U. Wehler (ed.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Cologne, pp. 197-223, 496-503.
- (1966f) →Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt", *Praxis* 2 (Zagreb), n° 1/2, pp. 217-228. Incluido en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968p, pp. 104-119; y en H. Kreuzer (ed.), *Literarische und Naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart, 1969, pp. 238-253 ["Progreso técnico y mundo social de la vida", en *Ciencia y técnica como "ideología"*, 1984, pp. 113-29].
- (1966g) →Thesen gegen die Koalition der Mutlosen mit den Machthabern", *Diskus, Frankfurter Studentenzeitung*, diciembre, p. 2.
- (1966h) →Verwissenschaftlichte Politik in demokratischer Gesellschaft", en H. Krauch, W. Kunz, H. Rittel (eds.), *Forschungsplanung. Eine Studie über Ziele und Strukturen amerikanischer Forschungsinstitute*, München und Wien, pp. 130-144.
- (1966i) →Zu Hegels politische Schriften, Nachwort", en G. W. H. Hegel, *Politischen Schriften*, Frankfurt am Main, pp. 343-70. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 312-335; y en *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 148-172 ["A propósito de los escritos políticos de Hegel", *Teoría y praxis*, 1987, pp. 141-162].
- (1966j) →Zwangsjacke für die Studienreform. Die befristete Immatrikulation und der falsche Pragmatismus des Wissenschaftsrates", *Der Monat*, 18, n° 218, pp. 7-19. Incluido en S. von Leibfried (ed.), *Wider die Untertanen-Fabrik*, Cologne, 1967, pp. 86-96; en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 92-107; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 120-133.

1967

- (1967a) —Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“”, en H. Braun y M. Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, pp. 132-55. Reeditado en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968p, pp. 9-47 ["Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena", en *Ciencia y técnica como "ideología"*, 1984, pp. 11-51].
- (1967b) —Brief an Erich Fried”, en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 149-151.
- (1967c) —Diskussionsbeiträge”, en *Bedingungen und Organisation des Widerstande. Der Kongress in Hannover, Voltaire-Flugschrift*, 12, pp. 75-7 y 100-3. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp.146-9; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 213-215.
- (1967d) —Nachwort”, H. Plessner, H. Boch, D. Grupe (eds.), *Sport und Leibeserziehung*, Pipper, Munich, p. 121.
- (1967e) —Offener Brief an den AStA der Freien Universität Berlin”, (coautor Ludwig von Friedeburg), abril. Reimpresa en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 134-136.
- (1967f) —Rede über die politische Rolle der Studentenschaft in der Bundesrepublik”, *Der Politologe. Berliner Zeitschrift für politische Wissenschaft*, nº 23, 2 vol., pp. 6 y ss. Reimpreso en *Stimme der Gemeinde zum Kirchlichen Leben, zur Politic Wirtschaft und Kultur*, Frankfurt am Main, 19, nº 15-16, pp. 469-74; *Voltaire-Flugschrift*, Berlin, 12, pp. 42-49; en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 137-146; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 205-213.
- (1967g) —Studentenprotest in der Bundesrepublik”, en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 153-177. [Trad. inglesa: "Student Protest in the Federal Republic of Germany", en *Toward a Rational Society*, Polity Press, Cambridge, 1987, pp. 13-30].
- (1967h) —Universität in der Demokratie. Demokratisierung der Universität”, *Merkur*, 21, nº 230, pp. 416-433. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 108-133; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 134-156. [Trad. inglesa: "The University in a Democracy. Democratization of the University", en *Toward a Rational Society*, Polity Press, Cambridge, 1987, pp. 1-12].
- (1967i) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, en *Philosophische Rundschau*, 14, Beiheft 5, 1966-1967, Tübingen. Reimpreso con otros trabajos en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970j, pp. 71-310, 1982g, pp. 15-368 [*La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp.19-306].

1968

- (1968a) —Brief an C. Grossner”, en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 151-152.
- (1968b) —Die Scheinrevolution und ihre Kinder. 6 Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend”, *Frankfurter Rundschau*, 5 de junio. También en O. Negt (ed.), *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, pp. 5-15; en *Pedagogische Beiträge* 20, nº 10, pp. 551-556; en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 188-201; en H. Baier (ed.), *Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der deutschen Hochschule*, Bielefeld, pp. 151-60; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 249-260.
- (1968c) —Ein Beitrag zur Diskussion des Hessischen Hochschulgesetzentwurfs” (junto con

- Denninger, von Friedeburg y Wiethölter), *Der Spiegel*, 2 de diciembre. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 223-34; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 176-185.
- (1968d) —Ein Nachwort: Zu Nietzsches Erkenntnistheorie” (epílogo a la edición de Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, H. Holz (ed.), Fankfurt am Main, pp. 237-262. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 356-76; en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 239-263; y en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1982g, pp. 505-528 [*La crítica nihilista del conocimiento de Nietzsche*, 1977; incluido en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, 1994, pp. 31-61; y también en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 423-41].
- (1968e) —Einleitung einer Podiumsdiskussion”, en *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt am Main, 1969i, pp. 178-184.
- (1968f) —Einleitung zu einer Antifestschrift. Zum 70. Geburtstag von Herbert Marcuse. Zum Geleit”, en Jürgen Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, pp. 9-16. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 168-75, 1981h, pp. 253-259 [*"Introducción a un antihomenaje"*, en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 227-232; y en *Respuestas a Marcuse*, 1969].
- (1968g) —Gegen Wissenschaftsstürmerei”, en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 244-248.
- (1968h) —Grundsätze für ein neues Hochschulrecht (junto con Denninger, von Friedeburg y Wiethölter)”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 de julio. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 203-216; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 157-168.
- (1968i) —Heilige Kühe der Hochschule. In Hessen könnte die Reform beginnen”, *Die Zeit*, 23, n° 39, 27 de setiembre. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 216-23; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 169-176.
- (1968j) —Minister Stoltenberg diffamiert bedenkenlos”, (coautores Fettscher, von Friedeburg y Mitscherlich), *Frankfurter Rundschau*, 9 de mayo. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 185-187.
- (1968k) —Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts”, en H. Maus (ed.), *Gesellschaft, Recht und Politik*, Luchterhand- Verlag, Neuwied, pp. 121-46. Reeditado en la edición ampliada de *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 336-58; y en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 335-56 [*"Consecuencias prácticas del progreso técnico-científico"*, en *Teoría y praxis*, 1987, pp. 314-334].
- (1968l) —Scheinrevolution unter Handlungszwang. Über Fehldenken und Fehlverhalten der linken Studentenbewegung”, *Der Spiegel*, 22, n° 24, pp. 57-59.
- (1968m) —Technik und Wissenschaft als “Ideologie””, *Merkur*, 22, n° 243, julio, pp. 591-610 y n° 244, agosto, pp. 682-693. Reimpreso en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968p, pp. 48-103. También en *Man and World* 1, n° 4, pp. 483-523; y D. Ulich (ed.), *Theorie und Methode der Erziehungswissenschaft*, Basle, pp. 342-578 [*“Ciencia y técnica como “ideología””*, en *Ciencia y técnica como "ideología"*, 1984, pp. 53-112. También en Barry Barnes y otros (comp.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, 1980, pp. 344-364].
- (1968n) —Thesen zur Theorie der Sozialisation” (notas de lectura), en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 118-194; y en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 376-430.

- (1968ñ) —Werden wir richtig informiert?", *Die Zeit*, 31 de mayo. Incluido en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 146-149; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 245-248.
- (1968o) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ed. ampliada 1973h) [*Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
- (1968p) *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1964e, 1965b, 1966f, 1967a, 1968m) [*Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984].

1969

- (1969a) "Bedingungen für eine Revolutionierung spütkapitalistischer Gesellschaftssysteme", *Praxis*, Zagreb, 5, nº 1-2, pp. 212-223. Reimpreso en Ernst Bloch, Herbert Marcuse y otros, *Marx und die Revolution*, 1970k, pp. 24-44; y en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 70-87 [trad. italiana: "Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionario delle società tardocapitalistiche", en *Cultura e critica*, 1980, pp. 61-76].
- (1969b) "Demokratisierung der Hochschule-Politisierung der Wissenschaft?", *Merkur*, 23, nº 255, pp. 597-604. Reimpreso en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 430-439; en la edición ampliada de *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 376-85; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 186-196 ["Democratización de la enseñanza superior: ¿Politización de la ciencia?", en *Teoría y praxis*, 1987, pp. 351-359].
- (1969c) "Die wissenschaftstheoretischen Begründungen der Teilnahme der Mitglieder der Universität an den Entscheidungsprozessen der Universitätsorganisation", en *Dokumentationsabteilung der Westdeutschen Rektorenkonferenz*, Bad Godesberg.
- (1969d) "Einleitung", en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 9-50.
- (1969e) "Empfehlungen zur technokratischen Hochschulreform?", H. W. Nicklas (ed.), *Politik, Wissenschaft, Erziehung. Festschrift für E. Schutte*, Frankfurt am Main, pp. 77-82. Reimpreso en *Protestbewegung und Hochschulreform*, 1969i, pp. 234-243.
- (1969f) "Für eine handlungsfähige Hochschule. Von einer bevorstehenden „Herrschaft der Rüte“ an den Universitäten kann keine Rede sein", *Frankfurter Rundschau*, 10 de diciembre.
- (1969g) "Odyssee der Vernunft in der Natur", *Die Zeit*, nº 37, 12 de setiembre. También en H. Schweppenhüuser (ed.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, Frankfurt am Main, 1971, pp. 26-39. Reimpreso como "Theodor W. Adorno. Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung" en *Politik, Kunst, Religion*, 1978k, pp. 33-47; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 184-199, 1981h, pp. 167-79 ["Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 150-161].
- (1969h) con Theodor. W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Harald Pilot y Karl R. Popper, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied (de Habermas contiene 1963a, 1964c). Los textos de Habermas, están incluidos en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1982g, pp. 15-44 y 45-76 [*La disputa del positivismo en la sociología alemana*, 1973. La aportación de Habermas en pp. 147-80. También en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 21-44 y 45-70].
- (1969i) *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1957a, 1962a, 1965e, 1966j, 1967b, 1967c, 1967e, 1967f, 1967g, 1967h, 1968a, 1968b, 1968c, 1968e, 1968g, 1968h, 1968i, 1968j, 1969d, 1969e) [Traducción inglesa de algunas partes: en *Toward a Rational Society*, Polity Press, Cambridge, 1987, (reimpreso en Beacon Press,

Boston, 1989), pp. 1-49: "The University in a Democracy: Democratization of the University" (pp. 1-12); "Student Protest in the Federal Republic of Germany", (pp. 13-30); "The Movement in Germany: A critical Analysis" (pp. 31-49)].

1970

- (1970a) "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en Rüdiger Bubner (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, tomo II, pp. 73-104. Reimpreso en Karl Otto Apel, C. V. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans George Gadamer, H. J. Giegel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 120-160; en H. Holzer, K. Steinbacher (eds.), *Sprache und Gesellschaft*, Hamburgo, 1972, pp. 86-105; en *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift*, 1970i, pp. 439-467; en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 264-301; y en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1982g, pp. 331-66 ["La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 277-306].
- (1970b) "Gedanken zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie", en R. Wiggershaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt am Main, 1975, pp. 319-341.
- (1970c) "Machtkampf und Humanitt. Eine Erwiderung auf Ernst Topisch", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12 de diciembre. Reimpreso en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 371-317; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 311-317.
- (1970d) "Nachgeahmte Substantialitt. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik", *Merkur* 24, nº 4, pp. 313-327. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 200-221, 1981h, pp. 107-26 ["Arnold Gehlen. Un remedio de sustancialidad", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 96-113].
- (1970e) "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry* 13, nº 3, pp. 205-218. También en Hans Peter Dreitzel (comp.), *Paterns of communicative behavior, Recent Sociology* nº 2, MacMillan, New York, 1970, pp. 114-30; y en P. Connerton (ed.), *Critical Sociology; Selected Readings*, (versión abreviada), Penguin, 1976, pp. 348-362.
- (1970f) "Summation and Response", en *Continuum*, año 8, Chicago, nº 1.
- (1970g) "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry* 13, nº 4, pp. 360-376. También en Hans Peter Dreitzel (comp.), *Paterns of communicative behavior, Recent Sociology* nº 2, New York, MacMillan, 1970, pp. 130-148.
- (1970h) "Über Sprachtheorie. Einführende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", Viena, (edición pirata), incluida en Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* 1971g, pp. 101-141.
- (1970i) *Arbeit-Erkenntnis-Fortschrift. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam, (edición pirata publicada con el consentimiento de Habermas) (contiene 1954c, 1955d, 1956d, 1956g, 1957c, 1958a, 1958b, 1958d, 1958e, 1959b, 1959d, 1960b, 1961d, 1962c, 1963b, 1963g, 1963k, 1963l, 1964g, 1965a, 1966b, 1966i, 1968d, 1968k, 1968n, 1968ñ, 1969b, 1970a).
- (1970j) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1963a, 1963j, 1964c, 1964g, 1965a, 1967i, 1968d, 1970a) (ed. ampliada, 1982) [*La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988].
- (1970k) con Ernst Bloch, Herbert Marcuse y otros, *Marx und die Revolution*, Frankfurt am Main. De Habermas 1969a, pp. 24-44.

1971

- (1971a) "Die deutschen Mandarine", en inglés en *Minerva* (London), 9 (3), pp. 422-428. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 239-51, 1981h, pp. 458-468 ["Los mandarines alemanes", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 404-413].
- (1971b) "Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann: Systemtheorie der Gesellschaft oder Kritische Gesellschaftstheorie?", en Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, 1971g, pp. 142-290. Reimpreso en la edición ampliada de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1982g, pp. 369-501 ["Discusión con Niklas Luhmann: ¿Teoría sistemática de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?", en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, pp. 309-419].
- (1971c) "Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln. Einleitung zur Neuauflage *Theorie und Praxis*", en *Theorie und Praxis*, 1971i, pp. 9-48. También en P. Hucklenbroich y otros (eds.), *Wissenschaftskritik Struktur und Strategie des Wissenschaftsbetriebs*, Kronberg, 1974, pp. 27-73 ["Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis", *Teoría y praxis*, 1987, pp. 13-48].
- (1971d) "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", con Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* 1971g, pp. 101-41 [versión inglesa de Hans Peter Dreitzel, en *Recente Sociology*, 2, London].
- (1971e) "Wozu noch Philosophie?" Radiobroadcast, Hessischer Rundfunk, 4 de enero de 1971. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1971h, pp. 11-36, 1981h, pp. 15-38 ["¿Para qué seguir con la filosofía?", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 15-34].
- (1971f) "Zur Gadamers *Wahrheit und Methode*", en Karl Otto Apel, C. V. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans George Gadamer, H. J. Giegel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 45-57. Reimpreso en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967i, pp. 172-179, 1970j, pp. 251-290.
- (1971g) con Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, (de Habermas 1970h, 1971b y 1971c).
- (1971h) *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ed. ampliada, 1981h) (contiene 1953a, 1956c, 1958c, 1959b, 1959c, 1959d, 1960a, 1960b, 1961a, 1963f, 1963g, 1963i, 1964g, 1964c, 1965f, 1966a, 1966b, 1966c, 1968f, 1969g, 1970d, 1971a, 1971e) [*Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 1975, ed. ampliada: 1984].
- (1971i) *Theorie und Praxis* (ed. ampliada, 1^a ed. 1963n), Suhrkamp, Frankfurt am Main, (contiene, 1963n y 1966i, 1968k, 1969b, 1971c) [*Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987].

1972

- (1972a) "A postscript to *Knowledge and Human Interests*", *Philosophy of the Social Sciences*, III. En Jürgen Habermas, *Knowledge & Human Interests*, Polity Press, Cambridge, 1987, pp. 351-386. ["Epílogo", en *Conocimiento e interés*, 1982, pp. 297-337].
- (1972b) "Brief an Helmuth Plessner aus Anlass seines 80. Geburtstags", en *Merkur*, 26, n° 293, pp. 944-946. Reimpreso en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 232-235; y en *Philosophisch-*

- politische Profile*, 1981h, pp. 137-40 ["Helmut Plessner. De una carta", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 123-126].
- (1972c) "Die Utopie des guten Herrschers. Eine Antwort an Robert Spaemann", *Merkur*, 26, n° 296, pp. 1266-73. Reimpreso en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 378-88; y en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 318-27 ["La utopía del buen gobernante", en Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 223-37].
- (1972d) "Diskussion: Autorität und Revolution" (mesa redonda con Bense, von Friedeburg, Adorno, Lenk, Hofmann, Krahl, Wolf, Holz y Strecker). Incluida en Adorno, Agartz y otros (eds.), *Autoritdt-Organisation-Revolution*, s'Gravenhage, The Netherlands; y en *Politbuchvertrieb: Rotdruck 24*, Giessen.
- (1972e) "Einige Bemerkungen zum Problem der Begründung von Werturteilen", en L. Landgrebe (ed.), *Philosophie und Wissenschaft. 9 Deutscher Kongress für Philosophie*, Düsseldorf, pp. 89-100.
- (1972f) "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz", en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 195-231 [trad. italiana: "Appunti per una teoria della socializzazione", en *Cultura e critica*, 1980, pp. 77-140].
- (1972g) "Zur Aktualität Walter Benjamins", Siegfried Unseld (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, pp. 173-223. Reimpreso como "Bewussmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins", en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 302-44; en *Politlc Kunst, Religion*, 1978k, pp. 48-95; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 336-376 ["Crítica conscienciadora o crítica salvadora", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 297-332].
- (1972h) "Zwischen Kunst und Politik. Eine Auseinandersetzung mit Walter Benjamin", en *Merkur*, año 26, n° 293, pp. 856-869.

1973

- (1973a) "Demokratie und Planung", en *Neues Forum*, Wien, año 20, n° 223, pp. 34-36.
- (1973b) "Herbert Marcuse über Kunst und Revolution", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9 de junio. Incluido en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 345-351; en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 259-265; y en *Politlc Kunst, Religion*, 1978k, pp. 96-102 ["Herbert Marcuse. Sobre arte y revolución", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 232-237].
- (1973c) "Nachwort", en *Erkenntnis und Interesse*, 1973h, pp. 367-317 ["Epílogo", *Conocimiento e interés*, 1982, pp. 297-338].
- (1973d) "Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen", en R. Koselleck, W. D. Stempel (eds.), *Geschichte und Erzählung*, Munich, pp. 470-477. Reimpreso en *Kultur und Kritik*, 1973i, pp. 389-398.
- (1973e) "Wahrheitstheorien" en Helmut Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullingen, pp. 211-266. Reimpreso en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1984j, pp. 127-183 ["Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*, 1994, pp. 113-158].
- (1973f) "Was heißt heute Krise? Legitimationsprobleme im Sptkapitalismus" (conferencia en el Instituto Goethe de Roma), en *Merkur*, 27, n° 4-5, 17, mayo, pp. 345-364. Reimpreso en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 304-328; y en Willi

- Oelmüller (ed.), *Weiterentwicklung des Marxismus*, Dramstad, 1977, pp. 408-435 ["Sobre el significado actual de la crisis. Problemas de legitimación en el capitalismo tardío", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 273-295].
- (1973g) *Arbeit-Freizeit-Konsum. Frühe Aufsätze*, (edición pirata no autorizada), 'S Gravenhage, Niederlande (contiene 1954c, 1956d, 1956g, 1957c, 1958a).
- (1973h) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ed. ampliada, 1^a ed. 1980) [*Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
- (1973i) *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1958d, 1960b, 1961d, 1963g, 1964d, 1966b, 1968d, 1968n, 1969a, 1970a, 1970c, 1972b, 1972c, 1972f, 1972g, 1973b, 1973d) [ed. italiana: *Cultura e critica*, Einaudi, Turin, 1980. De parte en castellano: "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche", en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, 1994 (pp. 31-61) y en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, (pp. 423-442); "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en *La lógica de las ciencias sociales*, 1988, (pp. 277-305); "Crítica conscienciadora o crítica salvadora" y "Herbert Marcuse: Sobre arte y revolución", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984 (pp. 297-332 y pp. 232-237)].
- (1973j) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975. También hay una edición en Cátedra, Madrid, 1999].

1974

- (1974a) "Beitrag zur Podiumsdiskussion" (contribución a una mesa redonda), M. Baumgarten, O. Hsffem C. Wild (eds.), *Philosophie, Gesellschaft, Planung*, Munich, pp. 186-188.
- (1974b) "Die Rolle der Philosophie im Marxismus" (texto de la intervención en La Escuela de Verano en Korkula, en agosto de 1973), en *Praxis*, 10, n° 1-2, p. 45-52. Reimpreso en M. Gerhardt (ed.), *Die Zukunft der Philosophie*, Munich, 1975, pp. 191-205; y en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 49-59 ["Marxismo y filosofía", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 45-53].
- (1974c) "Habermas Talking: An interview" (con Boris Frankel), en *Theory and Society*, año 1, pp. 37-58.
- (1974d) "Sie werden nicht schweigen können", (correspondencia entre Jürgen Habermas y W. R. Beyer), en *Die Zeit*, 23 de setiembre, n° 38, p. 22.
- (1974e) "Zur Struktur Einer Theorie der sozialen Evolution" (ponencia en el 17º Congreso de Sociólogos Alemanes de 1974, en colaboración con Klaus Eder). Impresa en *Verhandlungen des Soziologentages*, Enke, Stuttgart, 1976i. Versión ampliada: "Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie" (1976i), en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 129-143 ["La comparación de teorías en la sociología: el caso de la teoría de la evolución", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 117-129].
- (1974f) con Dieter Henrich, *Zwei Reden: Aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*, Frankfurt am Main. (De Habermas: "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", pp. 25-84. Versión ampliada de la conferencia pronunciada al recibir el Premio Hegel el 19 de enero de 1974). Reimpreso en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k,

pp. 92-126 ["¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 85-114].

1975

- (1975a) "A Reply to Müller and Neusüss", (respuesta a Müller y Neusüss, "Die Sozialstaatsillusion", en *Soziolistische Politic* n° 6-7, 1970, pp. 4-76) *Telos*, n° 25, pp. 91-99. Extracto de *Legitimationsprobleme im Spdtkapitalismus*, 1973j, pp. 73-87 ["Teoremas sobre la crisis económica", en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, 1975, pp. 69-80].
- (1975b) "Ein biedermeierlicher Weg zum Sozialismus?" (con S. Skarpelis-Sperk, Peter Kalmbach, Claus Offe), en *Der Spiegel*, n° 9, p. 44.
- (1975c) "Kontroverse über „Herrschaft und Legitimität“" (respuesta a la crítica de Wolfgang Fach al libro *Legitimationsprobleme im Spdtkapitalismus*), en *Soziale Welt*, vol. 26, n° 1, pp. 112-117 y 120-121. Recogida como "Stichworte zum Legitimationsbegriff-eine Replik" en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 329-337 ["Acotaciones en torno al concepto de legitimidad. Una réplica", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 297-304].
- (1975d) "Legitimationsprobleme der Religion-Gesprächsauszüge Arbeitskreis Theologie und Politik", (discusión con Soelle, Bahr, y otros), en Soelle, Bahr, Habermas y otros, *Religionsgespräche: zur Gesellschaftliche Rolle der Religion*, Luchterhand, Darmstad/Neuwied, pp. 9-31.
- (1975e) "Moralentwicklung und Ich-Identität" (texto de base de la conferencia en el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, julio de 1974). Impresa en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 63-91 ["Desarrollo de la moral e identidad de yo", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 57-84].
- (1975f) "Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein" (contribución a las Christian Gauss Lectures, Princeton University, 1971), R. Wiggershaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt am Main, pp. 319-3341.
- (1975g) "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus", (Hegel Congress, Stuttgart, mayo de 1975). Impreso en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 144-200 ["Hacia una reconstrucción del materialismo histórico", en *Teorema*, vol. 6, n° 1, 1976, pp. 79-97. Hay una versión publicada en *Cuadernos Políticos*, número 28, México, D.F., Editorial Era, abril-junio de 1981, pp. 4-34. También: "La reconstrucción del materialismo histórico", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 131-180; y en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, 1994, pp. 89-110].
- (1975h) *Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, (edición pirata no autorizada), Frankfurt am Main. Publicado en parte como "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen", en M. Auwärter, E. Kirsch y M. Schriter (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt am Main, 1976f, pp. 332-347, y como "Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz" en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1984j, pp. 187-225 ["Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 1994, pp. 161-192].

- (1976a) "Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 9-49 ["Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 9-44].
- (1976b) "Geschichte und Evolution" (respuesta a un artículo de Niklas Luhmann sobre "Evolución e historia"), en *Geschichte und Gesellschaft*, Göttingen, 2 nº 3, pp. 310-357. Incluida en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 200-59 ["Historia y evolución", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 181-240].
- (1976c) "Hannah Arendts Begriff der Macht", *Merkur*, 30, nº 341, pp. 946-961. Reimpreso en *Politik, Kunst, Religion*, 1978k, pp. 103-26; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 238-248 ["El concepto de poder de Hannah Arendt", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 205-222].
- (1976d) "Legitimationsprobleme im modernen Staat" (texto base de la ponencia en el Congreso de la Asociación Alemana de Ciencia Positiva en Duisburg, en octubre de 1975). Versión abreviada en *Merkur*, 30, nº 332, pp. 37-57 ["La legitimidad, hoy", en *Revista de Occidente*, nº 9, 1976, pp. 3-12]. Incluido en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 271-304 ["Problemas de legitimación en el Estado moderno", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 243-272].
- (1976e) "Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 260-268 ["Reflexiones sobre la posición evolutiva del derecho moderno", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 233-40].
- (1976f) "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen", en M. Auwrter, E. Kirsch y M. Schriter
- (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt am Main, pp. 332-47 (cotejar con 1975h). Incluido como "Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz" en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1984j, pp. 187-225 ["Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 1994, pp. 161-192].
- (1976g) "Was heißt Universalpragmatik?", en Karl Otto Apel y otros, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 174-272. Incluido también en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1984j, pp. 353-440 ["¿Qué significa pragmática universal?", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 1994, pp. 299-368].
- (1976h) "Wissenschafts-und Bildungssprache Beim Empfang des Sigmund-Freud-Preises", *Süddeutsche Zeitung* 23-24 de octubre, nº 247. Reimpreso en *Jahrbuch der Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, Heidelberg, 1976, pp. 83-88.
- (1976i) "Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie", en *Verhandlungen des Soziologentages*, Enke, Stuttgart, 1976; y en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 129-143 (incluye la ponencia del 17º Congreso de Sociólogos Alemanes de 1974, en colaboración con Klaus Eder (1974e) y una reflexión posterior sobre el debate que suscitó) ["La comparación de teorías en la sociología: el caso de las teoría de la evolución", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 117-129].

- (1976j) "Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs: Paul Lorenzen zum 60. Geburtstag", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976k, pp. 338-346 ["Dos observaciones en torno al discurso práctico. A Paul Lorenzer en su LX aniversario", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pp. 305-312].
- (1976k) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1973f, 1974b, 1974e, 1974f, 1975c, 1975e, 1975g, 1976a, 1976b, 1976d, 1976e, 1976i, 1976j) [*La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981].

1977

- (1977a) "Antwort" (respuesta a la crítica de H. Girndt, E. Simons), en S. Kielmansegg (ed.), *Legitimationsprobleme politischer Systeme. Politische Vierte jahresschrift*, Sonderheft 7, pp. 76-80.
- (1977b) "Der Demoralisierung widerstehen. Die jugoslawische Gruppe „Praxis“ stand immer zwischen den Feuern", *Die Zeit*, 2 de diciembre, n° 50.
- (1977c) "Die Bühne des Terrors. Ein Brief an Kurt Sontheimer", *Merkur*, 31, n° 353, pp. 944-958. Reimpreso como "Stumpf gewordene Waffen aus dem Arsenal der Gegenauklärung. An Prof. Kurt Sontheimer", en F. Duve, H. Böll, K. Staech (eds.), *Briefe zur Verteidigung der Republik*, Rowohlt, Hamburg, pp. 54-73; y como "Briefwechsel mit K. Sontheimer", en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 367-87 [trad. francesa: *Esprit*, 12, París, 1977, pp. 13-27].
- (1977d) "Linke Terroristen, Sympathisanten; Ein Briefwechsel mit Kurt Sontheimer", *Süddeutsche Zeitung*, 26/27 de noviembre. Versión abreviada en H. Glaser (ed.), *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung*, Hanser, Munich, 1978, pp. 699-713. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 397-406.
- (1977e) "Probe für Volksjustiz. Zu den Anklage gegen die Intellektuellen", *Der Spiegel*, 10 de octubre, p. 32. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 364-7 [trad. inglesa: "A Test for Popular Justice: The Accusations Against the Intellectuals", *New German Critique*, Fall 1977, n° 12, pp. 11-13].
- (1977f) "Wissenschaftssprache, Bildungssprache, Umgangssprache" (texto discutido en el Max Planck Institut, Bielefeld), *Max-Planck Gesellschaft*, Anuario 1977, Göttingen, pp. 36-51. *Radio broadcast*, mayo de 1977. Reimpreso en *Merkur*, 32, n° 4, 1978, pp. 327-342; en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 340-363; y como "Umgangssprache, Wissenschaftssprache, Bildungssprache" en *Die Moderne ein unvollendetes Projekt*, 1990h y 1992g, pp. 9-31.
- (1977g) "Zur Einführung" en Rainer Döbert y Gertrud Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs*, Keizenheimer/Keipenheuer, Köln, pp. 9-28.
- (1977h) "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", en *Geschichte und Klassenbewußtsein heute (2) Beiträge 1923-1969*, 1977, pp. 241-253.

1978

- (1978a) "Arzt und Intellektueller. Alexander Mitscherlich zum 70. Geburtstag", *Die Zeit*, 22 de setiembre, n° 39. Reimpreso en *Philosophisch politische Profile*, 1981h, pp. 185-194

- ["Alexander Mitscherlich. Médico e intelectual", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 166-174].
- (1978b) "Der Ansatz von Habermas", en Willi Oelmüller (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Schöningh, Paderborn.
- (1978c) "Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem", *Merkur*, 32, n° 1, pp. 96-104. Incluido en *Politlc Kunst, Religion*, 1978k, pp. 127-143; y en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 377-91 ["La Tora disfrazada", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 333-345].
- (1978d) "Gespräche mit Herbert Marcuse", en Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen y otros, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, 1978j, pp. 9-64 Reimpreso en *Philosophisch politische Profile*, 1981h, pp. 265-319 [Teoría y política, 1980; "Teoría y política", en *Conversaciones con H. Marcuse*, 1980, pp. 9-81; y "Diálogo con Herbert Marcuse", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 237-283].
- (1978e) "Intervista con Jürgen Habermas. I potenziali critici nella societa" y "Crisi e democrazia" (entrevista realizada el 29 de mayo de 1978 en Starnberg), *Rinascita*, n° 30, 28 de julio, pp. 16-17, y n° 31, 4 de agosto, pp. 16-17. Reimpresa como "Interview von Angelo Bolaffi mit Jürgen Habermas für die italienische Wochenzeitung Rinascita" en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 491-510. [Trad. inglesa: *Telos*, n° 39, 1979, pp. 163-172 y *New Left Review*, 115, mayo/junio de 1979, pp. 74-84. Incluida como "Conservatism and Capitalist Crisis", en *Autonomy & Solidarity*, Verso, London, 1992 (1^a ed. 1989), pp. 63-76. Trad. castellana: "Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia", 1978, pp. 5-21].
- (1978f) "Mut zur Erziehung. Brief an R. Spaemann", *Die Zeit*, 21 de julio. Reimpreso en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 407-410.
- (1978g) "Response to the Commentary of Bernstein and Dove", en D. P. Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit*, New York. Reeditado en Humanities Press, Atlantic Highlands, 1980, pp. 247-250 (ver 1980f).
- (1978h) "Theorie und Politik" (conversación con Marcuse), *Merkur*, 32, n° 361, pp. Incluida en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, 1978j [Teoría y política, Cuadernos Teorema, Valencia, 1980; también en *Conversaciones con H. Marcuse*, 1980, pp. 9-83].
- (1978i) "Wo bleiben die Liberalen? Wenn die Gesinnungsschutzbehörden Nebel verbreiten, brauchen wir vielleicht doch ein Russel-Tribunal", *Die Zeit*, 5 de mayo, n° 19. Reimpreso como "Das ernstlich Fatale an diesem Tribunal ist, dass wir es brauchen", en F. Duve, H. Böll, K. Staech (eds.), *Briefe zur Verteidigung der bürgerliche Freiheit*, Rowohlt, Hamburg, 1978, pp. 100-111. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 328-339.
- (1978j) con otros, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ver 1968f) [Conversaciones con H. Marcuse, Gedisa, Barcelona, 1980; trad. parcial Teoría y política, 1980].
- (1978k) *Politlc Kunst, Religion*, Reclam, Stuttgart (contiene 1960a, 1969g, 1972g, 1973b, 1976c, 1978c) [en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, del capítulo 1 en: pp. 127-143; del 2 en: pp. 150-161; del 3 en: pp. 205-222; del 4 en: pp. 232-236; del 5 en: pp. 297-332 y del 6 en: pp. 333-345].

1979

- (1979a) "Aspekte der Handlungsrationality" (el texto es de 1977), versión abreviada en inglés: "Aspects of the Rationality of Action", en Th. F. Geraets (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, pp. 185-205. Incluido en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1984j, pp. 441-472 ["Aspectos de la racionalidad de la acción", en *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*, 1994, pp. 369-395].
- (1979b) "Comments on papers by Ekman and Goffman", en M. von Cranach, F. Foppa, W. Lepenies y D. Ploog (eds.), *Human Ethology. Claims and Limits of a new Discipline*, Maison des Sciences de l'Homme y Cambridge University Press, pp. 241-245.
- (1979c) "Einleitung zum Band 1000 der edition suhrkamp", en *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, pp. 7-35. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 411-41 [Trad. inglesa "Introduction", en *Observations on the „Spiritual Situation of the Age“*, MIT Press, Cambridge, 1985, pp. 1-28; "Introducción al volumen 1000 de la edición Suhrkamp", en *Ensayos políticos*, 1988, pp. 235-264].
- (1979d) "Handlung und System-Bemerkungen zu Parsons' Medientheorie", en W. Schluchter (ed.), *Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons 'Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, pp. 68-105.
- (1979e) "Interview mit Gad Freudenthal", (entrevista realizada en Jerusalén el 16 de setiembre de 1977), *Machschavot*, nº 48, pp. 68-79. Incluida en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 467-90 [Trad. inglesa: "Ideologies and Society in the Post-war World", en *Autonomy & Solidarity*, Verso, London, 1992 (1^a ed. 1989), pp. 43-61].
- (1979f) "Jürgen Habermas als burgerlijk intellektueel. Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijen" (entrevista realizada el 23 de marzo de 1979 en Starnberg), *Intermediair* (Amsterdam), 29 de junio, pp. 1-7. También en Detlef Horster, *Habermas zur Einführung*, Hannover, 1980, pp. 70-94. Incluida en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 511-532 [Trad. inglesa: "Interview with Jürgen Habermas", *New German Critique*, nº 18, 1979, pp. 29-43. También: "Political Experience and the Renewal of Marxist Theory", en *Autonomy & Solidarity*, Verso, London, 1992 (1^a ed. 1989), pp. 77-94].
- (1979g) "Einleitung zum Band 1000 der edition suhrkamp", en *Stichworte zur geistigen „Situation der Zeit“*, 1979i, pp. 7-35. Incluida en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 411-441 ["Introducción al volumen 1000 de la edición Suhrkamp", en *Ensayos políticos*, 1988, pp. 235-264].
- (1979h) "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer", en Hans George Gadamer y Jürgen Habermas, *Das Erbe Hegels: Zwei Reden aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13. Juni 1973*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 9-31. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 392-401 ["Urbanización de la provincia heideggeriana", en *Perfiles filosófico-políticos*, 1984, pp. 346-354].
- (1979i) *Stichworte zur geistigen „Situation der Zeit“*, Jürgen Habermas (ed.), Surkamp, Frankfurt am Main [Trad. inglesa *Observations on the "Spiritual Situation of the Age "*, MIT Press, Cambridge, 1985].

1980

- (1980a) "Der Fall Brückner ist ein Fall Albrecht", en A. Krovoza, K. Ottomeier, A. Oetsmann

- (eds.), *Zum Beispiel Peter Brückner. Treue zum Staat und kritische Wissenschaft*, Frankfurt am Main. Reimpreso en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 442-443.
- (1980b) "Die Frankfurter Schule in New York. Max Horkheimer und die *Zeitschrift für Sozialforschung*", en *Süddeutsche Zeitung*, nº 177, 2/3 de agosto. Reimpreso en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 411-25 ["La Escuela de Francfort en Nueva York", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 363-375].
- (1980c) "Ein wahrhaftiger Sozialist", *Die Zeit*, 4 de enero. Incluido en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 304-307.
- (1980d) "On the German-Jewish Heritage" (intervención en la New School for Social Research, 4 de junio de 1980), en *Telos*, 44, pp. 127-131. Reimpreso como "Die Graduate Faculty der New School of Social Research", en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 402-10 ["La Graduate Faculty de la New School of Social Research", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 355-362].
- (1980e) "Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der Rebellischen Subjektivität", en inglés en *A critical Review*, vol. 24, pp. 1-13; y en Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, 1985g. Incluido en *Philosophisch-politische Profile*, 1981h, pp. 319-335 ["Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde", en *Perfiles filosófico políticos*, 1984, pp. 283-296; también "La psique 'al termidor' y el renacimiento de la subjetividad rebelde", en *Habermas y la modernidad*, 1991, pp. 111-126].
- (1980f) "Response to the Commentary of Bernstein and Dove", en *Hegel's Social and Political Thought*, Humanities Press, Atlantic Highlands, pp. 247-250 (ver 1978g).
- (1980g) "The Hermeneutic Claim to Universality", en J. Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics*, Routledge & Kegan Paul, Boston, pp. 181-211.

1981

- (1981a) "Dialektik der Rationalisierung" (conversación con Axel Honneth, Eberhardt Knidler-Bunte y Amo Widmann), en *Ästhetik und Kommunikation*, nº, 45/46, octubre. Reimpreso en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 167-208, en inglés en *Telos*, 49, 1981 ["Dialéctica de la racionalización", en *Ensayos políticos*, 1988, pp. 137-176].
- (1981b) "Die Moderne -ein unvollendetes Projekt", (discurso pronunciado al recibir el Premio Adorno, en Frankfurt, el 11 de setiembre de 1980), en *Die Zeit*, 26 de setiembre, nº 39. Reimpreso en *Kleine politische Schriften I-IV*, 1981g, pp. 444-464 y en *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt*, 1990h, ed. ampliada, 1992g, pp. 32-54. También como "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, nº 22, 1981; y como James Lecture del *New York Institute for the Humanities*, en la Universidad de New York. ["Modernidad versus Postmodernidad", en Josep Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 87-102. También: "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos políticos*, 1988, pp. 265-283; y como "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster (comp.), *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, pp. 19-36].
- (1981c) "Interpretative sociale wetenschap versus radicale hermeneutiek", en *Kennis en Methode*, Amsterdam, año 5, nº 1.
- (1981d) "Kommunikative Ethik", en *Information Philosophie*, Basel, nº 3 y 4 (mayo y junio).
- (1981e) "Moderne und posmoderne Architektur", en *Die andere Tradition*, München. Incluido en

Die neue Unübersichtlichkeit, 1985i, pp. 11-29 y en *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt*, 1990h, ed. ampliada, 1992g, pp. 55-74 ["Arquitectura moderna y postmoderna", en *Revista de Occidente*, 1984, nº 42, pp. 95-109; y también en: *Ensayos políticos*, 1988, pp. 11-28].

- (1981f) "Talcott Parsons: Konstruktionsprobleme der Theoriekonstruktion", en J. Matthes (ed.), *Lebenswelt und soziale Probleme, Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages*, Bremen, 1980, Frankfurt am Main/New York Campus.
- (1981g) *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1957a, 1959e, 1961c, 1962a, 1963m, 1966j, 1967c, 1967f, 1967hm 1968b, 1968c, 1968h, 1968i, 1968ñ, 1969b, 1970c, 1972c, 1977c, 1977d, 1977e, 1977f, 1978e, 1978f, 1978i, 1979c, 1979e, 1979f, 1979g, 1980a, 1980c, 1981b).
- (1981h) *Philosophisch-politische Profile*, (ed. ampliada, 1^a ed. 1971h), Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1971h y 1972b, 1972g, 1973b, 1976c, 1978a, 1978c, 1979h, 1980b, 1980d, 1980e) [*Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 1984].
- (1981i) *Theorie des kommunikativen Handelns*, zwei Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main [*Teoría de la acción comunicativa*, (2 vols.), Taurus, Madrid, 1987 (reimpreso en 1998)].

1982

- (1982a) "Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik", en H. Ruhle y otros (eds.), *Der Neokonservatismus in dem Vereinigten Staaten*, St. Augustin; también en *Merkur*, nº 413. Reeditado en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 30-56 y en *Die Moderne ein unvollendetes Projekt*, 1990h, 1992g, pp. 75-104 ["El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas", en Richard J. Bernstein (comp.), *Habermas y la modernidad*, 1991, pp. 127-152].
- (1982b) "In memoriam Alexander Mitscherlich" (conferencia en el Congreso en memoria de Mitscherlich, celebrado en la Universidad de Francfort en octubre Publicado como: "Mitscherlichs analytische Sozialpsychologie", en *Psyche*, nº 37, 1983e, pp. 352-363. Reeditado como: "Alexander Mitscherlichs Sozialpsychologie", en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 170-183 ["La psicología social de Alexander Mitscherlich", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 189-201].
- (1982c) "Reply to my Critics", en John B. Thompson y David Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, Macmillan, London, pp. 219-283. Impreso en alemán como "Replik auf Einwände" en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1984j, pp. 475-570 ["Réplica a objeciones" en *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*, 1994, pp. 399-477].
- (1982d) "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment*", en *New German Critique*, nº 26.
- (1982e) "Tod in Jerusalem. Am Grabe von Gershom Scholem - am Ende einer Ara", *Merkur*, año 36, nº 4.
- (1982f) "Un modelo del compromiso del Estado social" (conferencia pronunciada en noviembre en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Complutense de Madrid). Publicada en *Teorema*, vol. XIII/1-2, Madrid, 1983, pp. 9-19.

(1982g) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ed. ampliada (1^a ed. 1967i, 1970j), Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1970j y 1971b, 1971f) [*La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988].

1983

- (1983a) "Der Eintritt in die Postmoderne", en *Merkur*, año 37, n° 7, p. 752.
- (1983b) "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en Dieter Henrich (ed.), *Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongress 1981*, Stuttgart. Incluido en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983i, pp. 9-28. ["La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1985, pp. 11-29].
- (1983c) "Georg Simmel über Philosophie und Kultur", epílogo a Georg Simmel, *Philosophische Kultur*, Berlin, pp. 243-253. Reeditado en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 157-169 ["Epílogo: Simmel como intérprete de la época", en Georg Simmel, *Sobre la aventura*, Península, Barcelona, 1988, pp. 273-285; y también "Georg Simmel sobre filosofía y cultura. Epílogo a una colección de ensayos" en *Textos y contextos*, 1996, pp. 177-188].
- (1983d) "Interpretative Social Science versus Hermeneuticism", en N. Haan, R. Bellah, Paul Rabinow y William Sullivan (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, New York, pp. 251-270. Incluido como "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983i, pp. 29-52 ["Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas (verstehende)", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1985, pp. 31-55].
- (1983e) "Mitscherlichs analytische Sozialpsychologie", en *Psyche*, n° 37, pp. 352-363. Reeditado como "Alexander Mitscherlichs Sozialpsychologie", en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 170-83 (ver. 1982b) ["La psicología social de Alexander Mitscherlich", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 189-201].
- (1983f) "Sloterdijk zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektpolitik?", en *Pflasterstrand*, Frankfurt am Main, n° 4, 17 de junio. Incluido como: "Zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektpolitik?", en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 121-5 ["Entre Heine y Heidegger", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 93-97].
- (1983g) "Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat", en Peter Glotz (ed.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Reimpreso en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 79-99 ["La desobediencia civil", en *Leviatán*, 14, 1983, pp. 99-112; y también: "La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 51-71].
- (1983h) con Ludwig von Friedeburg (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.*
- (1983i) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (ed. corregida, 1992i) [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 2^a ed. corregida, 1996; también: Trotta, Madrid, 2008].

1984

- (1984a) "Bewegung ist alles, ist Leben!. Ein Brief", en *Der Verleger und seine Autoren*, Frankfurt am Main, pp. 83-90. Carta incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 39-43 ["El

- movimiento es todo, es vida!", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 59-65].
- (1984b) "Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute", *Basler Zeitung*, 7 de enero. Reimpreso en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 59-76 ["Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 31-48].
- (1984c) "Recht und Gewalt - ein deutsches Trauma", *Merkur*, nº 423. Reimpreso en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 100-117 [-Derecho y violencia. Un trauma alemán", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 72-89].
- (1984d) "Sobre la pérdida de confianza en sí misma de la cultura occidental" (conferencia pronunciada en el Congreso de los Diputados del Parlamento español el 26 de noviembre de 1984), en *Revista de las Cortes Generales*, Tercer cuatrimestre, 1984, pp. 7-23 (ver 1985a).
- (1984e) "Über die Vernunft des Wollens", entrevista en *Basler Zeitung*, 7 de enero.
- (1984f) "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform 'rational'?", en Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main, pp. 218-235. Incluido en *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991i, pp. 31-48 [-Sobre moralidad y eticidad. ¿Qué hace racional una forma de vida?", *Diálogo filosófico*, nº 9, 1987, pp. 275-288. También en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 1, 1989, pp. 87-97; y "En qué consiste la 'rationalidad' de una forma de vida?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 1991, pp. 67-95; y "Qué es lo que hace a una forma de vida ser 'racional'", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, pp. 35-54].
- (1984g) "Untiefen der Rationalitätskritik", *Die Zeit*, 10 de agosto. Reimpreso en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 132-137 [-Las servidumbres de la crítica a la racionalidad", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 104-109].
- (1984h) "Zu Foucaults Vorlesung über Kants *Was ist Aufklarung?*", en *Die Tageszeitung*, 7 de julio. Incluido como "Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants *Was ist Aufklärung?*" en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 126-131 ["La flecha en el corazón del presente", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 98-103].
- (1984i) con Wolfgang Edelstein (eds.), *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1984j) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1973e, 1975h, 1976f, 1976g, 1979a, 1982c) [Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid, 1994].

1985

- (1985a) "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erhöpfung utopischer Energien" (texto basado en la conferencia pronunciada en el Congreso de los Diputados del Parlamento español el 26 de noviembre de 1984, ver 1984d), *Merkur*, nº 431. Incluido en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 141-163; y en *Die Moderne ein unvollendetes Projekt*, 1990h, 1992g, pp. 105-129 ["La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 1131-1134].
- (1985b) "Ein Interview mit der *New Left Review*", (entrevista con Perry Anderson y Peter Dews) *New Left Review*, nº 151, mayo junio, pp. 75-105. Incluida en *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 213-257 ["Jürgen Habermas. Perfil filosófico-político", en

Leviatán, nº 22, 1985, pp. 61-89; también "Entrevista con la *New Left Review*", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 181-224].

- (1985c) "Entsorgung der Vergangenheit", *Die Zeit*, 17 de mayo. Incluido en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985i, pp. 261-268 ["La liberación del pasado", *Ensayos políticos*, 1988, pp. 227-234].
- (1985d) "Der Intellektuelle is mit seinem Gewissen nicht allein", en *Süddeutsche Zeitung*, 19-20 de noviembre. Reimpreso como: "Keine Normalisierung der Vergangenheit", en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 11-17.
- (1985e) "Kritische Theorie und Frankfurter Universitt", *Links*, enero, pp. 29-31. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 57-63 ["Critical theory and Frankfurt University", en Jürgen Habermas, *Autonomy & Solidarity*, Verso, New York, 1992 (1^a ed. 1986), pp. 211-222].
- (1985f) "Rückkehr zur Metaphysik: Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?", en *Merkur*, 439-440, pp. 898 y ss.
- (1985g) con Anthony Giddens, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer, Joel Whitebook y Richard, J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge/Basil Blackwell Oxford [*Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988].
- (1985h) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989].
- (1985i) *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1981a, 1981e, 1982a, 1983f, 1983g, 1984b, 1984c, 1984g, 1984h, 1985a, 1985b, 1985c) [*Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988].

1986

- (1986a) "Apologetische Tendenzen", en *Die Zeit*, 11 de julio. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 120-136 ["Apologetic Tendencies", en Jürgen Habermas, *The new Conservatism*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 212-228].
- (1986b) "Die Idee der Universität Lernprozesse", *Zeitschrift für Pädagogik*, nº 5, pp. 703-737. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 71-99 ["The Idea of the University: Learning Processes", en Jürgen Habermas, *The new Conservatism*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 100-127].
- (1986c) "Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch", *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, nº 1, octubre, pp. 108-119. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 101-114 [en *El País*, 6 de noviembre de 1986, y "Carl Schmitt: los terrores de la Autonomía", en *Identidades nacionales y nacionales*, 1989, pp. 67-82].
- (1986d) "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über 'Stufe 6'", en Wolfgang Edelstein y Gertrud Nunner-Winkler (eds.), *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 291-318. Incluido en *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991i, pp. 49-76 ["Justicia y solidaridad. (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)", en Karl Otto Apel, Adela Cortina, Julio de Zan y Dorando J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 1991, pp. 175-205; y en *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, pp. 55-82].

- (1986e) "Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland", *Merkur*, junio, pp. 453-468. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 25-54 y en *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt*, 1990h, 1992g, pp. 130-158 ["Heinrich Heine and the Role of the Intellectual in Germany", en Jürgen Habermas, *The new Conservatism*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 71-99].
- (1986f) "Max Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes", en Alfred Schmidt, N. Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, pp. 163-179. Reeditado en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 91-109 ["Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra" en *Textos y contextos*, 1996, pp. 115-131].
- (1986g) "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", en Wolfgang Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 16-37. Reimpreso en *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991i, pp. 9-30 ["¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 1991, pp. 97-130; y "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?" en *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, pp. 13-34].
- (1986h) "Über den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaates", en Hessendienst der Staatskanzlei (ed.), *Dokumentation des Festakts der Verleihung der Wilhelm-Leuschner-Medaille zum hessischen Verfassungstag 1985*, Wiesbaden, pp. 41-4. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 18-23.
- (1986i) "Über Moral, Recht, zivilen Ungehorsam und Moderne", *Die Woche*, 15 de mayo. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 64-69 [Trad. inglesa: "On Morality, Law, Civil Disobedience and Modernity", *Autonomy & Solidarity*, Verso, New York, 1992 (1^a ed. 1986), pp. 223-7].
- (1986j) "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie", *Die Zeit*, 7 de noviembre. Reimpreso en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 120-136 ["On the Public Use of History", en Jürgen Habermas, *The new Conservatism*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 229-240].

1987

- (1987a) "Der Horizont der Moderne verschiebt sich", en *Neuen Zürcher Zeitung*, 6/7 de diciembre. Reeditado en M. Meyer (ed.), *Wo stehen wir?*, München, 1988, pp. 46 y ss.; y en *Nachmetaphysisches Denken*, 1988j, pp. 11-17 ["El horizonte de la modernidad se desplaza", en *Pensamiento postmetafísico*, 1990, pp. 13-19].
- (1987b) "Eine Diskussionbemerkung", H. Hoffman (ed.), *Gegen den Versuch, Vergangenheit zu verbiegen*, Frankfurt am Main. Incluido en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 117-119 ["Remarks from de Rsmenberg Colloquium", en Jürgen Habermas, *The new Conservatism*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 209-211].
- (1987c) "Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik", en *Eine Art Schadensabwicklung*, 1987h, pp. 159-179. Reimpreso en *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt*, 1990h, 1992g, pp. 159-179 ["Conciencia histórica e identidad posttradicional. La orientación de la República Federal hacia Occidente", en *Identidades nacionales y postnacionales*, 1989, pp. 83-110].
- (1987d) "Metaphysik nach Kant", en K. Cramer y otros (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, pp. 425 y ss. Reeditado en *Nachmetaphysisches Denken*, 1988j, pp. 18-34 ["Metaphísica después de Kant", en *Pensamiento postmetafísico*, 1990, pp. 20-37].

- (1987e) "Parteinehmendes, analytische Denken. Ein Brief (zusammen mit Ute Habermas-Wesselhoeft)", en K. Brede y otros (eds.), *Befreiung zum Widerstand*, Frankfurt am Main, pp. 104-7. Incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 44-7 ["Un pensamiento psicoanalítico que toma partido", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 66-70].
- (1987f) "Wie ist Legitimit durch Legalitt möglich?", en *Kritische Justiz*, 20, I, pp. 1-16 ["¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 1991, pp. 131-172].
- (1987g) con otros, *Das Junge Deutschland. Kolloquium zum 150. Jahrestag des Verbots vom 10. Dezember 1835*, Hoffmann, Berlín.*
- (1987h) *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1985d, 1985e, 1986a, 1986b, 1986c, 1986e, 1986h, 1986i, 1986j, 1987b, 1987c) [los capítulos 5 y 7, en *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 67-82 y pp. 83-110; los capítulos 2, 4 y 6 en *The new Conservatism. Cultural Criticism and the Historian 'Debate*, editado y traducido por Sherry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1989; y el capítulo 3 en *Autonomy & Solidariyy*, Verso, New York, 1992 (1^a ed. 1986)].

1988

- (1988a) "Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur", en Peter Glotz y otros (eds.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 59-68. Incluido en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 9-18 ["La nueva intimidad entre política y cultura", en *Debats*, n° 29, 1989, pp. 104-107. También en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 19-32].
- (1988b) "Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits", (respuesta a las ponencias de un congreso de la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago). Incluida en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 127-156 ["Excuso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 149-175].
- (1988c) "Interview mit Angelo Bolaffi", en *L'Espresso* (Roma). Incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 21-28 ["Entrevista con Angelo Bolaffi", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 33-45].
- (1988d) "Interview mit Robert Maggiori", en *Libération* (París), 30 de junio. Incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 29-36 ["Entrevista con Robert Maggiori", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 46-57].
- (1988e) "Lawrence Kohlberg und der Neuaristotelismus" (ponencia presentada en abril, en el *Centers for Human Development*, Universidad de Harvard). Incluida en *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991i, pp. 77-99 ["Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, pp. 83-108].
- (1988f) "Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)", en inglés en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VIII, Salt Lake, pp. 217-80. Incluido en *Faktizität und Geltung*, 1992h, pp. 541-599 ["Derecho y moral", en *Facticidad y validez*, 1998, pp. 535-587].
- (1988g) "Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", *Howison-Lecture* dictada en setiembre en el Departamento de Filosofía de la Universidad de California, Berkeley. Incluida en *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991 i, pp. 100-118 ["Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica", en María Herrera (coord.), J.

Habermas. Moralidad, ética y política, 1993, pp. 59-77; y también "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, pp. 109-126].

- (1988h) "Zur Entwicklung der Sozial-und Geisteswissenschaften in der Bundesrepublik", en *Frankfurter Rundschau*, 11 de abril. Incluido en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 205-216 ["Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) en Alemania", en *Diálogo Científico*, vol. 4, nº 1/2, 1995, pp. 11-21; y también "Sobre el desarrollo de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 223-233].
- (1988i) con otros, *Die Idee der Universitcit. Versuch einer Standortbestimmung*, Springer, Berlin.*
- (1988j) *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [Pensamiento postmetafísico, Taurus, Madrid, 1990].

1989

- (1989a) "Charles S. Peirce über Kommunikation" (conferencia pronunciada en el congreso internacional de la Charles S. Peirce Society celebrado en Cambridge, en setiembre). Incluido en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 9-33 ["Charles S. Peirce sobre comunicación", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 37-58].
- (1989b) "Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer", en *Kritische Justiz*, nº 2, pp. 138-146. Incluido en *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990i, pp. 51-64 ["El filósofo como verdadero maestro del derecho", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 76-95].
- (1989c) "Grenzen des Neohistorismus (Interview mit J. M. Ferry)" en *Die neue Gesellschaft-Frankfurter Hefte*, nº 36, abril, pp. 370-4. Incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 39-43 ["Límites del neohistoricismo", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 211-222; también como "Identidad nacional e identidad postnacional (entrevista con J. M. Ferry)", en *Identidades nacionales y postnacionales*, 1989, pp. 111-121].
- (1989d) "Grezen des vernunftrechtlichen Normativismus", en *Politische Vierte Jahresschrift*, año 30, nº 2, junio, pp. 320-327. Incluido en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 71-81 ["Límites del normativismo iusnaturalista", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 101-16].
- (1989e) "Interview mit Barbara Freitag", en *Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), Julio-setiembre, pp. 5-21. Incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 99-113 ["Entrevista con Barbara Freitag", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 142-162].
- (1989f) "Interview mit Hans Peter Krüger", en *Sinn und Form*, año 41, nº 6, pp. 1192-1206. Incluida en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 82-98 [-Entrevista con Hans Peter Krüger", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 117-141].
- (1989g) "Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen?", en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Die Ideen von 1789*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 7-36. Incluido como "Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit" en *Die Moderne ein unvollendetes Projekt*, 1990h, 1992g, pp. 180-212 y en *Faktizität und Geltung*, 1992h, pp. 600-631 ["La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público", en María Herrera (coord.), *J. Habermas. Moralidad, ética y política*, 1993, pp. 27-58 y en *Facticidad y validez*, 1998, pp. 589-617].

- (1989h) "Ludwig Wittgenstein als Zeitgenosse" (discurso de apertura de un congreso sobre Wittgenstein en la Universidad de Frankfurt en abril). Incluido en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 84-90 ["Ludwig Wittgenstein como contemporáneo", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 107-114].
- (1989i) "Martin Heidegger-Werk und Weltanschauung", en Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main, pp. 11-37. Reeditado en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 49-83 ["Heidegger: obra y visión del mundo. Contribución a la controversia sobre Heidegger desde una perspectiva alemana", en *Identidades nacionales y postnacionales*, 1994, pp. 15-66; y "Heidegger: obra y cosmovisión. Prólogo a un libro de V. Farías", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 75-105].
- (1989j) "Soziologie in der Weimarer Republik" (conferencia pronunciada en noviembre con motivo del 75 aniversario de la fundación de la Universidad de Frankfurt). Incluida en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 184-204 ["Sociología en la República de Weimar", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 203-223].
- (1989k) "Über Titel, Texte und Termine", en R. Habermas, W. H. Pehle (eds.), *Der Autor, der nicht schreibt*, Frankfurt am Main, pp. 3-6. Incluido en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 48-50 ["De títulos, textos y fechas o de cómo recoger el espíritu del momento", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 71-75].

1990

- (1990a) "Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft" (conferencia pronunciada en el XV Congreso alemán de filosofía, en Hamburgo, en setiembre). Incluida en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 34-48 ["Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 59-73].
- (1990b) "Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel", *Frankfurter Rundschau*, 16 de mayo. Reimpreso en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 84-97 y 153 ["Un arquitecto con trazas de hermeneuta. El camino del filósofo Karl Otto Apel", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 77-87].
- (1990c) "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?", en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 179-204. Reimpreso en *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt*, 1990h, 1992g, pp. 213-241 [-El futuro del socialismo occidental", *Leviatán*, 43, 1991, pp. 39-58; y también -Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 251-288].
- (1990d) "Nochmals: Zur Identität der Deutschen", en *Die nachholende Revolution*, 1990i, pp. 205-224 ["De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 289-317].
- (1990e) "Nützlicher Maulwurf, der den schönen Rasen zerstört. Lessing-Preis für Alexander Kluge", *Frankfurter Rundschau*, 29 de setiembre. Reimpreso en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 136-149 ["Topo beneficioso que destroza las bellas praderas. El premio Lessing para Alexander Kluge", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 123-34].
- (1990f) "Vorwort zur Neuauflage 1990", en *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu*

einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Luchterhand, Neuwied-Berlin, (1^a ed. 1962d), pp. 11-50 ["Prefacio a la nueva edición alemana de 1990", *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994 (1^a ed. 1982), pp. 1-36].

- (1990g) con otros, Sheyla Benhabib y Fred Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge.*
- (1990h) *Die Moderne ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Reclam, Leipzig (contiene 1977f, 1981b, 1981e, 1982a, 1985a, 1986e, 1987c, 1989g, 1990c) (edición ampliada 1992g) [traducción castellana de 2-5, 7-8 e inglesa de 6].
- (1990i) *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1984a, 1987e, 1988a, 1988c, 1988d, 1989c, 1989d, 1989e, 1989f, 1989k, 1990c, 1990d) [*La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991].

1991

- (1991a) "Ein Generation von Adorno getrennt", en J. Früchtel y Marina Calloni (eds.), *Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 47-53.
- (1991b) "Ein Plüdoyer fifi- Zurückhaltung, aber nich gegenüber Israel", en *Die Zeit*, 8 de febrero.
- (1991c) "Yet Again, German Identity", en *New German Critique*, 52, pp. 84-101.
- (1991d) "Zu Max Horkheimers Satz: 'Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel'", en Gunzelin Schmid Noerr y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Kritischer Materialismus*, München. Reeditado en *Texte und Kontexte*, 1991g, pp. 110-126 ["Sobre la frase de Horkheimer: 'Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios'", en *Textos y contextos*, 1996, pp. 133-147].
- (1991e) "Erläuterungen zur Diskursethik", en *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991i, pp. 119-226 ["Aclaraciones a la ética del discurso", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, pp. 127-231].
- (1991f) *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*, Erker-Verlag, St. Gallen. Reimpreso en *Faktizität und Geltung*, 1992h, pp. 632-660 ["Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo", en *Debats*, 1992, nº 39, pp. 11-18 y también en *Factualidad y validez*, 1998, pp. 619-643].
- (1991g) *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1983c, 1983e, 1986f, 1988b, 1988h, 1989a, 1989h, 1989i, 1989j, 1990a, 1991d) [*Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996].
- (1991h) *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zurich [ed. inglesa: *The Past as Future*, University of Nebraska Press, 1994, también en portugués: *Passado como Futuro*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1990].
- (1991i) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1984f, 1986d, 1986g, 1988e, 1988g, y 1991e) [Del texto entero: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000. Además, de los capítulos 1 y 2 en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 1991, pp. 97-130 y 67-95; del capítulo 3 en Karl Otto Apel, Adela Cortina, Julio de Zan y Dorando J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 1991, pp. 175-205; del cap. 5 en María Herrera (coord.), *J. Habermas. Moralidad, ética y política*, 1993, pp. 59-77].

1992

- (1992a) "Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik", en *Die Zeit*, 11 de diciembre.
- (1992b) "Drei normative Modelle der Demokratie", en H. Münkler (ed.), *Die Chancen der Freiheit*, München, Herfried, pp. 11-24. Reimpreso en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 277-92 ["Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa", *Debats*, nº 39, 1992, pp. 18-21. También en *Eutopías*, 2^a época, vol. 43, 1994].
- (1992c) "Human rights and popular sovereignty-their liberal and republican versions" (conferencia pronunciada el 23 de setiembre en la North-Western University). Publicada en *Ratio loris*, vol. 7, nº 1, marzo, 1994, pp. 1-13. ["Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana" en *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, nº 3, 1994, pp. 215-230].
- (1992d) "In der Geschichte das Andere der Geschichte aufspüren. Zu Gershom Scholems 'Sabbatai Zwi'", *Babylon*, nº 10/11, pp. 139-145. Reimpreso en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 73-83 y 152. ["Rastrear en la historia lo otro de la historia. Sobre el *Shabbetay Zwi* de Gershom Scholem", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 67-75].
- (1992e) "Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen", E. Angehrn y otros, *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main, pp. 15-34. Incluido en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 112-135 y 154-155 ["Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 101-121].
- (1992f) "Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit heute?", en *Die Zeit*, 3 de abril. Incluido en la nueva edición de *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt*, 1992, pp. 242-67. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 21-45. ["¿Qué significa hoy hacer frente al pasado aclarándolo?", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 51-70. También: "La revisión del pasado. Del nazismo a la República Democrática Alemana", en *Claves de razón práctica*, nº 33, 1993, pp. 2-8].
- (1992g) *Die Moderne ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, Reclam. Leipzig, (1^a ed. 1990h) (contiene 1990h y 1992f, 1992g) [traducción castellana de 2-5 y de 7-10. Del capítulo 6 hay versión inglesa].
- (1992h) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene además, 1988f, 1989g y 1991f) [*Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998].
- (1992i) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1^a ed. 1983i) [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 2^a ed. corregida, 1996; Trotta, Madrid, 2008].

1993

- (1993a) "Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik" (recensión del libro de Dirk van Laak: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*), en *Die Zeit*, 3 de diciembre. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 112-22 ["Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal", en *Más allá del Estado*

Nacional, 1997, pp. 126-134].

- (1993b) "Das deutsche Sonderbewusstsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde" (entrevista con Wolfram Schütte y Thomas Assheuer), en *Frankfurter Rundschau*, 12 de junio. Reimpresa en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 74-87 ["La conciencia alemana de ser especiales se regenera de hora en hora", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 95-106].
- (1993c) "Die Festung Europa und das neue Deutschland", en *Die Zeit*, 28 de mayo.
- (1993d) "Französische Blicke, französische Befürchtungen" (entrevista con Roger-Pol Droit y Jacques Poulain), en *Le Monde*, 13 de setiembre. Reimpresa en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 65-73 ["Miradas francesas, temores franceses", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 87-94].
- (1993e) "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat", en Charles Taylor y otros (eds.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 147-96. Reimpreso en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 237-76 ["La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 189-227].
- (1993f) con otros, *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, Junius, Hamburgo.*

1994

- (1994a) "Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld", en G. Floistad (ed.), *Philosophical Problems Today*, Kluwer, Dordrecht, pp. 45-74.
- (1994b) "Antworten auf Fragen einer Enquete-Kommission des Bundestags", en *Deutschland Archiv*, julio, pp. 772-7. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 46-61 ["Respuesta a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 71-83].
- (1994c) "Aus der Geschichte lernen?", en *Sinn und Form*, 2, pp. 184-9. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 9-18 ["¿Aprender de la historia?", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 39-48].
- (1994d) "Brief an Christa Wolf" (de 26 de noviembre de 1991), en Christa Wolf, *Auf dem Weg nach Tabou*, Köln, pp. 140-9. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 101-11 [—Cita a Christa Wolf", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 117-125].
- (1994e) "Das Falsche im Eigenen" (recensión a Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940* [ed. castellana en Trotta, 1998]), en *Die Zeit*, 23 de setiembre. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 123-31 ["Sobre Benjamin y Adorno. Lo falso en lo propio", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 135-142].
- (1994f) "Die Hypotheken der Adenauerschen Restauration" (entrevista con Markus Schwering), en *Kölner Stadtanzeiger*, 18 de junio. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 88-97 ["Las hipotecas de la restauración de Adenauer", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 107-114].
- (1994g) "Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie", en *Res Publica*, 3, pp. 36-58 y en holandés en *Krisis*, nº 57, pp. 75-85. Reimpreso en *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995g, pp. 135-64 ["Una conversación sobre cuestiones de teoría política", en *Más allá del Estado Nacional*, 1997, pp. 145-166].

- (1994h) "Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt", en Johann Baptist Metz, *Diagnosen der Zeit*, Düsseldorf, pp. 51-64. Reimpreso en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp.98-111 y 153-4 ["Israel y Atenas o ¿a quien pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", en *Isegoría*, n° 10, 1994, pp. 107-116. También en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 89-100].
- (1994i) "Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie", en Ulrich Preuss (ed.), *Zum Begriff der Verfassung*, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 83-94. Reimpreso en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 293-305 ["El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia", en José Antonio Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, 1997, pp. 23-34 y 261-71. También en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 247-258].
- (1994j) con otros, *Meine Jahre mit Helmut Kohl*.*

1995

- (1995a) "Die befreide Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg" (conferencia pronunciada el 14 de abril en New York y el 20 de abril en la Universidad de Hamburgo con motivo de la inauguración del edificio reconstruido de la Biblioteca Warburg y del quincuagésimo aniversario de la muerte de Cassirer). Incluida en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 9-40 ["La fuerza liberadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la Biblioteca Warburg", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 11-38].
- (1995b) "Kants Idee des ewigen Friedens aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Kritische Justiz*, n° 28, pp. 293-319. Reimpreso en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 192-236 ["La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años", en *Isegoría*, n° 16, 1997, pp. 61-90. También en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 147-188].
- (1995c) "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, n° 92, marzo, pp. 109-31. Incluido como "Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch" en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 65-94 ["Reconciliación mediante el uso público de la razón", en *Debate sobre el liberalismo político*, 1998, pp. 41-74].
- (1995d) —Remarks on Dieter Grimm's Does Europe Need a Constitution?, *European Law Journal*, n° 1, noviembre, pp. 303-7. Incluido como "Braucht Europa eine Verfassung? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm" en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 185-91 ["Observaciones a ¿Necesita Europa una Constitución?", en *Debats*, n° 55, 1996, pp. 21-4; también "¿Necesita Europa una Constitución? Observaciones a Dieter Grimm", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 137-143].
- (1995e) "Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen" (discurso de agradecimiento al recibir el Premio Karl Jaspers, en Heidelberg, el 26 de setiembre). Incluido en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 41-58 ["La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 39-54].
- (1995f) "1989 im Schatten von 1945. Zur Normalität einer künftigen Berliner Republik", discurso pronunciado en la *Paulskirche* de Francfort el 7 de mayo. Incluido en *Die Normalität einer*

Berliner Republik, 1995g, pp. 167-88. ["1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura República berlinesa", en *Más allá del Estado nacional*, 1997, pp. 169-85].

- (1995g) *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1992f, 1993a, 1993b, 1993d, 1994b, 1994c, 1994d, 1994e, 1994f, 1994g, 1995f) [*Más allá del Estado Nacional*, Trotta, Madrid, 1997].

1996

- (1996a) "Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School", en inglés en *Cardozo Law Review*, vol. 17, marzo, parte II, pp. 1477-558. Incluido en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997e, pp. 309-398.

- (1996b) "The European Nation State- Its Achievements and Limitations", *Ratio Juris*, nº 9, junio, pp. 125-37. (Una versión ampliada con en título: "Der europäische Nationalstaat-Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft", en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 128-53). ["El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 81-105].

- (1996c) "Rortys pragmatische Wende", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 44, 5 de octubre, pp. 715-41 ["El giro pragmático de Rorty", en *Isegoría*, nº 17, 1997, pp. 5-36].

- (1996d) "Zwischen den Traditionen. Eine Laudatio auf Georg Henrik von Wright" (discurso en la Universidad de Leipzig, el 21 de mayo). Incluido en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997e, pp. 59-72 ["Entre tradiciones. Una Laudatio a Georg Henrik von Wright", en *Fragmentos filosófico-teológicos*, 1999, pp. 55-65].

1997

- (1997a) "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 11-64 ["Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 29-78].

- (1997b) "Inklusion-Einbeziehen oder Einschliessen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie" en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 154-84 ["Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia?", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999, pp. 107-35].

- (1997c) "—_Vernünfting‘ versus _Wahr‘ oder die Moral der Weltbilder", en *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997d, pp. 95-127 [—_Razonable‘ versus _verdadero‘, o la moral de las concepciones del mundo", en *Debate sobre el liberalismo político*, 1998, 147-81].

- (1997d) *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1992b, 1993e, 1994i, 1995b, 1995c, 1995d, 1996a, 1996b, 1997a, 1997b y 1997c) [*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, y *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998].

- (1997e) *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (contiene 1990b, 1990d, 1992d, 1992e, 1994h, 1995a, 1995e, 1996d) [*Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999].

- (1997f) —De interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme”, *Frankfurter Rundschau*, 4-02-1997.
- (1997g) —Warum ein Demokratiepreis für Daniel J. Goldhagen? Eine Laudatio”, *Die Zeit* nr. 12/1997 (14-3-1997).
- (1997h) —Regiert das Recht die Politik?” (interview), in Ulrich Boehm (Ed.) - *Philosophie heute* (Campus, 1997).
- (1997i) —Leaning By Disaster? A Diagnostic Look Back on the Short 20th Century”, *Constellations* vol. 5 no. 3 pp. 307-320.
- (1997j) *Ernst Cassirer und die Bibliothek Warburg* (Akademie-Verlag, 1997).
- (1997k) *Zwischen den Traditionen: Laudatio auf Georg Henrik von Wright/ Die Stellung der Psychologie unter den Wissenschaften* (Leipzig Universität, 1997).

1998

- (1998a) *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [*La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000]*.
- (1998b) "Sklavenherrschaft der Gene. Moralische Grenzen des Fortschriffts", *Süddeutsche Zeitung* 17./18. January 1998.
- (1998c) —Biologie kennet keine Moral. Nicht die Natur das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden” en *Die Zeit*, nur 9, 9 febrero, Hamburgo, p. 34. [—La biología no conoce ninguna moral. No es la naturaleza la que prohíbe la clonación. Nosotros mismos tenemos que decidir. Respuesta a Dieter E. Ziemer” en *Revista de la Universidad de Antioquia*, no. 252].
- (1998d) "Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer”, *Die Zeit* 19-02-1998.
- (1998e) —Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall”, *Die Zeit* 12-03-1998
- (1998f) —Rezension: John Dewey’s Die Suche nach Gewissheit”, *Die Zeit* 23-07-1998.
- (1998g) —Remarks on Legitimation Through Human Rights”, *Philosophy & Social Criticism* vol. 24 no. 2/3 (1998).
- (1998h) "Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 46 no. 2, pp. 179-208.
- (1998i) —Die verschiedenen Rhythmen von Philosophie und Politik – Herbert Marcuse zum 100. Geburtstag”, *Neue Zürcher Zeitung* 18-07-1998.
- (1998j) —Es gibt Alternativen” (entrevista), *Die Zeit* nr. 42/1998.
- (1998k) —Jenseits des Nationalstaats: Bemerkungen zu Folgeprobleme der wirtschaftlichen Globalisierung”, Ulrich Beck (Ed.), *Politik der Globalisierung* (Suhrkamp, 1998) pp. 67-84.

1999

- (1999a) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [*Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002, 2007].
- (1999b) —Rorty patriotischer Traktat”, *Süddeutsche Zeitung*, 27-02-1999.

- (1999c) —Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal”, *Die Zeit* nr. 14 (31-03-1999)
- (1999d) *Jürgen Habermas und Gerhard Schröder über die 'Einbeziehung des Anderen'* (KlarTEXT Verlag, 1999 [Ed. by Julian Nida-Rümelin & Wolfgang Thierse].
- (1999e) —Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung”, *Blätter für deutsche und internationale Politik* vol. 44 nr. 4 (1999), pp. 425-436.
- (1999f) —Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral”, *Die Zeit* 29-04-1999.
- (1999g) —From Kant to Hegel and Back Again: The Move Towards Detranscendentalization,” *European Journal of Philosophy* vol. 7 no. 2 (August, 1999) pp. 129-57 [en 1999a].
- (1999h) —Zweifellos. Eine Antwort auf Peter Handke”, *Süddeutsche Zeitung* 18-05-1999.
- (1999i) —Über Gott und die Welt.” (entrevista), Jürgen Manemann (ed.) *Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 3 (Lit Verlag, 1999) pp. 190-209.
- (1999j) —Ichweiß es natürlich nicht besser” (entrevista), *Der Tagesspiegel* 18-06-1999.
- (1999k) —Habermas würdigt Bubis in „Der Welt”, *Der Welt* 18-08-1999.
- (1999l) —Post vom bösen Geist”, *Die Zeit* 16-09-1999.
- (1999m) —Introduction”; —AShort Reply”, *Ratio Juris* vol. 12. no. 4 (December 1999) pp. 329-335 & 445-453.
- (1999n) —Eipersönlicher Brief”, in Wolfgang Lenk et.al. (eds.), *Kritische Theorie und politischer Eingriff*. Oskar Negt zum 65. Geburtstag (Offizin, 1999) pp. 21-24.

2000

- (2000a) —Hommage an Hans-Georg Gadamer”, *Der Tagesspiegel* 1-02-2000.
- (2000b) —Was nach dem Historismus noch Metaphysik möglich”?”, *Neue Zürcher Zeitung* 12-02-2000.
- (2000c) —EineArt Logo des freien Westens. Von der Erosion des bürgerlichen Normbewusstseins. Ein Rückblick auf den Spendenskandal”, *Süddeutsche Zeitung*, 18-03-2000.
- (2000d) —Namen und Werte. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 48 (2000) pp. 547-564.
- (2000e) —Dieanalytische Sprachphilosophie nimmt Hegel in Besitz”, *Frankfurter Rundschau* 20-06-2000.
- (2000f) —Expressiv”, *Süddeutsche Zeitung*, 1-07-2000.
- (2000g) —Neh dreissig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”, Stefan Mueller-Doohm (Ed.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp Verlag, 2000) pp. 12-20.
- (2000h) —Globalization’s Valley of Tears”, *New Perspectives Quarterly* vol. 17 no. 4 (Fall, 2000)
- (2000i) —Globalism, Ideology and Traditions” (entrevista por Johann P. Arnason), *Thesis Eleven* no. 63 (Noviembre, 2000) pp. 1-10.
- (2000j) —Euroskeptis, Matkeuropa oder Europa der (Welt-)Bürger”, en P. Ulrich & Th. Maak

- (eds.), *Die Wirtschaft in der Gesellschaft* (Haupt, 2000) pp. 151-172.
- (2000k) "Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security and Solidarity", *Constellations* vol. 7, no. 4 (Diciembre 2000) pp. 522-528.

2001

- (2001a) *Fundamentalismus und Terror*, entrevista de Giovanna Borradori publicado en *Blätter für deutsche und internationale Politik*, febrero de 2002, pp. 165-178. También en Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2004. [La filosofía en una época de terror. Conversaciones con Habermas y Derrida, Taurus, Madrid 2003].
- (2001b) *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. [Tiempo de transiciones, Trotta, Madrid 2006].
- (2001c) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; [El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenésia liberal?, Barcelona 2002].
- (2001d) *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag [Accion comunicativa y razon sin transcendencia, Paidós, México-Barcelona 2002].
- (2001e) —Da Entzücken am Schock der Deflationierung”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 4-12-2001.
- (2001f) —Glauben, Wissen - Öffnung”, *Süddeutsche Zeitung* 15-10-2001.
- (2001g) —Kriegstrumpe. Widerspruch zu Ulrich Raulff”, *Süddeutsche Zeitung* 22-09-2001.
- (2001h) —EinPaternalismus eigener Art”, *Frankfurter Rundschau* 19-09-2001.
- (2001i) —Das gehtans Eingemachte” (entrevista), *Der Spiegel* no. 18, 30-04-2001.
- (2001j) —Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem «richtigen Leben»?, *Neue Rundschau*, Heft 2, 2001.
- (2001k) —Was braucht Europa eine Verfassung?”, *Die Zeit* 28-06-2001.
- (2001l) —Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten”, en Gert Melville (ed.), *Institutionalität und Symbolisierung* (Böhlau, 2001) pp. 53-68.
- (2001m) —Schmerzen der Gesellschaft” (entrevista), *Die Zeit* 10-05-2001.

2002

- (2002a) *Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (2002b) —Has-Georg Gadamer”, *Die Zeit* 21-03-2002.
- (2002c) —Fundamentalismus und Terror. Antworten auf Fragen zum 11. September 2001”, in *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* no. 2/02 (February 2002) pp. 165-178.
- (2002d) —Pierre Bourdieu”, *Frankfurter Rundschau* 25-01-2002.
- (2002e) "Postscript: Some Concluding Remarks”, in Mitchell Aboulafia et.al. (eds.), *Habermas and Pragmatism* (Routledge, 2002) pp. 223-229.

- (2002f) —Aufschiefer Ebene. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Gefahren der Gentechnik und neue Menschenbilder” (entrevista), *Die Zeit* 24-01-2002.
- (2002g) —Nicht von der Hand zu weisen? Eine Antwort an Karl Heinz Bohrer”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 11-06-2002.
- (2002h) —Tabuschränken. Eine semantische Anmerkung – für Marcel Reich-Ranicki, aus gegebenen Anlässen”, *Süddeutsche Zeitung* 06-06-2002.
- (2002i) —Das Bild von einer verstummtten Gesellschaft passt nicht: Eindrücke von einer Reise nach Iran” (entrevista), *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 13-06-2002.
- (2002j) —Toward a European Political Community”, *Society* vol. 39 no. 5 (July-August 2002) pp. 58-61.
- (2002k) —Replik auf Einwände”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 50 no. 2 (2002) pp. 283-298.
- (2002l) —Zu Begriff und Rolle religiöser Toleranz in westlichen Gesellschaften”, *Dialog* no. 3 (Institut für Islamische Bildung, Hamburg, 2002) pp. 55-80.
- (2002m) —Zum Abschied”, *Süddeutsche Zeitung* 28-10-2002.
- (2002n) —Letter to America” (entrevista), *The Nation* 16-12-2002.
- (2002o) —Traditinalist der Moderne. Glossen und Assoziationen zu Sean Scully”, *Neue Zürcher Zeitung* 28-12-2002.

2003

- (2003a) —Intolerance and Discrimination”, *International Journal of Constitutional Law* vol. 1, no. 1 (enero 2003) pp. 2-12.
- (2003b) —Neue WelEuropa”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 24-01-2003.
- (2003c) —Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien.”, en *Jahrbuch 2002*, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Akademie Verlag, 2003).
- (2003d) —Was bedeutet der Denkmalsturz?”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 17-04-2003.
- (2003e) —Nah dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas” (con Jacques Derrida), *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 31-05-2003.
- (2003e) —On Law and Disagreement. Some Comments on ‘Interpretative Pluralism’ ”, *Ratio Juris* vol. 16 no. 2 (Junio 2003) pp. 187-194.
- (2003f) —Europäische Identität und universalistisches Handeln” (entrevista), *Blätter für deutsche und internationale Politik* no. 7 (Julio 2003) pp. 801-806.
- (2003g) —Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 51 no. 3 (2003) pp. 367-394.
- (2003h) —Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, in Dietrich Böhler & Matthias Kettner (eds.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel* (Suhrkamp, 2003) pp. 44-64.
- (2003i) —Fusion oder Spaltung? Die Kerneuropa-Initiative in der Debatte”, *Blätter für deutsche und*

internationale Politik no. 8 (Agosto 2003) pp. 935-945.

- (2003j) —Hemdsärmeliges Pamphlet. Erklärung einer Buchempfehlung”, *Frankfurter Rundschau* 06-08-2003.
- (2003k) —Letteto the South Korean Government pleading for the release of Professor Song Du-yul” (Diciembre 2003).
- (2003l) *L "éthique de la discussion et la question de la vérité*, Grasset, París.
- (2003m) *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

2004

- (2004a) —Die Vergangenheit ist nicht immer ein guter Ratgeber”, *Die Welt* 21-01-2004.
- (2004b) —Wege aus der Weltunordnung” (interview), *Blätter für deutsche und internationale Politik* no. 1 (enero) 2004 pp. 27-46.
- (2004c) —Vorpolitische moralische Grundlagen einer freiheitslichen Staates; Stellungnahme”, *Zur Debatte* no. 1/2004.
- (2004d) —Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung der Kantischen Religionsphilosophie”, H. Nagl-Docekal & R. Langthaler (eds.), *Recht, Geschichte, Religion* (Akademie Verlag, 2004) pp. 141-160.
- (2004e) —Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights”, *Philosophy* vol. 79 no.1 (2004) pp. 5-18.
- (2004f) —Die Wahl ist frei bis zum Schluss”, *Die Zeit* 13-05-2004.
- (2004g) —Ein Ruck muss durch Europa gehen”, *Weltwoche* no. 21, 19-05-2004.
- (2004h) —Das Völkerrecht im Übergang zur postnationalen Konstellation”, Angelika Poferl & Natan Sznaider (ed.), *Ulrich Becks kosmopolitisches Projekt* (Nomos, 2004) pp. 159-168.
- (2004i) *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [*El occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006].
- (2004j) —Visionär des Weltbürgertums” (entrevista), *Frankfurter Neue Presse*, Junio 16, 2004.
- (2004k) —Wähler sind nicht nur Kunden” (entrevista), *Süddeutsche Zeitung* Junio 18, 2004.
- (2004l) —The Moral and the Ethical: A Reconsideration of the Issue of the Priority of the Right over the Good”, en Seyla Benhabib and Nancy Fraser (eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard J. Bernstein* (MIT Press, 2004).
- (2004m) —Ein letzter Gruß. Derridas klärende Wirkung”, *Frankfurter Rundschau* Octubre 11, 2004
- (2004n) —Solidarität jenseits des Nationalstaats. Notizen zu einer Diskussion”, Jens Beckert et. al. (eds), *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen* (Campus Verlag, 2004).
- (2004o) —Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven, bedarf es mehr”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Noviembre 15, 2004.
- (2004p) —Freiheit und Determinismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6/2004.
- (2004q) —Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln zweier Gedankenmotive”. *Neue Zürcher Zeitung*, Diciembre 11, 2004.

2005

- (2005a) —Ich selber bin ja ein Stück Natur. Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Verfügbarkeit", en A. Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit* (Suhrkamp Verlag, 2005) pp. 13-40.
- (2005b) —Spotlight on Public Role of Religion" (entrevista), *The San Diego Union-Tribune* Marzo 4, 2005.
- (2005c) —A nos amis français", *Le Monde*, Mayo 2, 2005.
- (2005d) —Europa ist heute in einem miserablen Zustand" (entrevista), *Die Welt* Mayo 4, 2005.
- (2005e) —Le non illusoire de la gauche", *Le Nouvel Observateur* no. 2113, Mayo 5, 2005.
- (2005f) —Europa ist uns über die Köpfe hinwegerollt", *Süddeutsche Zeitung*, Junio 6, 2005.
- (2005g) *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (mit Joseph Ratzinger - Benedikt XVI-), Verlag, Herder.
- (2005h) —In unverkennbar aggressiver Tonlage. Erinnerungen an die "Szondi-Affäre" in Frankfurt", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Julio 12, 2005.
- (2005i) *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (2005j) —Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics", *Acta Politica*, vol. 40. (2005) pp. 384-392.

2006

- (2006a) —Probleme der Willensfreiheit", lecture in Berlin, January 17, 2006.
- (2006b) —Ein avantgardischer Spürsinn für Relevanzen. Was den Intellektuellen auszeichnet", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 5/2006.
- (2006c) —Region in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* vol. 14 no. 1 (Abril 2006).
- (2006d) —Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 54 (2006) no. 5 pp. 669-707. También publicado en Hans-Peter Krüger (ed.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie* (Akademie Verlag, 2007).
- (2006e) —Wolfgang Abendroth zum 100. Geburtstag". Discurso inaugural para las conferencias en Frankfurt am Main para la *German social scientist Wolfgang Abendroth*, Mayo 6, 2006.
- (2006f) —Zwing der Naturalismus die Gesellschaft zum Umdenken bei Strafrecht und Erziehung?" Discusión entre Jürgen Habermas y Wolf Singer, Marburg University, Septiembre 29, 2006.
- (2006g) —Die Bewährung Europas", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 12/2006 pp. 1453-56. También publicado bajo el título —Die Erweiterung des Horizonts", en *Kölner Stadt-Anzeiger*, Noviembre 8, 2006.
- (2006h) —Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen", in Rudolf Langthaler & Herta Nagl-Docekal (eds.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Akademie

Verlag, 2006, pp. 366-414.

- (2006i) ~~—~~Brief an Cicero Zeitschrift”, *Cicero* Noviembre 2006.
- (2006j) —Political communication in media society – Does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research”. In *Communication Theory* vol. 16 no. 4 (Nov. 2006) [Discurso para la International Communication Association (ICA), Dresden, Germany, Junio 20, 2006].
- (2006k) ~~—~~Wer kann wen umarmen? Konsensussuche im Streit: Lobrede auf Ronald Dworkin, den Philosophen, Polemiker und Bürger”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Diciembre 18, 2006
- (2006l) *International Law in the Transition to a Post-national Scene*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 2006.

2007

- (2007a) ~~—~~Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft”, *Neue Zürcher Zeitung*, Febrero 10, 2007. También en Knut Wenzel (ed.), *Die Religionen und die Vernunft: Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Herder Verlag, 2007.
- (2007b) ~~—~~The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?”, *Philosophical Explorations* vol. 10. no.1 (Marzo 2007).
- (2007c) ~~—~~Reply to Schroeder, Clarke, Searle, and Quante”, *Philosophical Explorations* vol. 10. no.1 (Marzo 2007).
- (2007d) ~~—~~Wacht auf, schlafende Mehrheiten für eine Vertiefung der Europäischen Union” (entrevista), *Deutsche Presse Agentur*, Marzo 20, 2007.
- (2007e) ~~—~~Darfur: A letter from Europe's leading writers”, (con Umberto Eco, Dario Fo, Günter Grass, Václav Havel, Seamus Heaney, Bernard Henri-Levy, Harold Pinter y Franca Rame), Marzo 24, 2007.
- (2007f) ~~—~~Kommunikative Vernunft und grenzüberschreitende Politik. Eine Replik” Peter Niesen/Benjamin Herborth (eds.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Suhrkamp Verlag 2007, 406-459.
- (2007g) ~~—~~Europa: Vision und Votum”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, no. 05/2007 pp. 517-520.
- (2007h) ~~—~~Keine Demokratie kann sich das leisten”, *Süddeutsche Zeitung*, Mayo 16, 2007.
- (2007i) ~~—~~Vorwort”, en Bernhard Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Suhrkamp Verlag, 2007.
- (2007j) ~~—~~Zum Tod von Richard Rorty. Immer wieder schockiert”, *Süddeutsche Zeitung*, Junio 11, 2007.
- (2007k) —Please Haleh Esfandiari. Statement Protesting the Detention of Dr. Haleh Esfandiari by the Iranian Government”, *New York Review of Books* Junio 28, 2007. [Carta firmada por Jürgen Habermas y otros 140 intelectuales].
- (2007l) ~~—~~Eine, die durchgehalten hat. Margarete Mitscherlich zum neunzigsten Geburtstag”,

Frankfurter Rundschau, Julio 17, 2007.

- (2007m) —Begegnungen mit Gershom Scholem”, *Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur*, Heft 2, 2007.
- (2007n) —The Resurgence of Religion. A Challenge for the Secular Self-understanding of Modernity”, lecture in Roma (Società Italiana di Filosofia Politica), Septiembre 13, 2007. Video online: www.radioradicale.it/scheda/234905/religione-e-politica-nella-societa-post-secolare (Traducción Italiana). También Conferencia magistral en *XIV Congreso Internacional de Filosofía: Identidad y Diferencia*, México, Noviembre 9 s/e.
- (2007o) —And to define America, her ‘athletic democracy’ Im Andenken an Richard Rorty”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 55 (2007) no. 6. [—And to Define America, Her Athletic Democracy...’ Richard Rorty, Philosopher and Language-Shaper” (a memorial lecture), Stanford University, Noviembre 2, 2007. Online: www.telopress.com/main/index.php?main_page=news_article&article_id=204.
- (2007p) —Erste Hilfe für Europa”, *Die Zeit*, Noviembre 29, 2007.
- (2007q) —Die demokratische Öffentlichkeit muss für alle Beiträge offenbleiben – auch für religiöse: Eine Antwort auf die Thesen von Paolo Flores d’Arcais”, *Die Zeit*, Noviembre 29, 2007.
- (2007r) —Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, December 2007.

2008

- (2008a) *Ach Europa. Kleine politische Schriften XI*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008. [Edición en Inglés: *Europe: The Faltering Project*, (Polity, 2009)] [trad. Español: *Ay Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Trotta, Madrid, 2009].
- (2008b) “Vorwort”, *Transnationale Verrechtlichung: Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, Campus Verlag 2008, (Ed. by Regina Kreide & Andreas Niederberger).
- (2008c) *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008. (Ed. By Michael Reder & Josef Schmidt).
- (2008d) *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008. (Nueva edición con DVD: —Revolte gegen die Autorität: Dokumentation zur “deutschen Unruhe” aus dem Jahr 1968”).
- (2008e) —Reflections on the Role of Mass Communication in Western Democracies.” *Politische Vierteljahrsschrift* (PVS) Sonderheft —Politik in der Mediendemokratie— no2/2008.
- (2008f) *European Prospects/Europäische Perspektiven*, Klartext Verlag, 2008. (By Jürgen Habermas & Frank-Walter Steinmeier).
- (2008g) —Nach dem Bankrott” (interview), *Die Zeit* November 6, 2008, (publicada en Inglés como —Lessons of the Financial Crisis” en *Europe: The Faltering Project*, (Polity, 2009) [2008a]. También como “Life After Bankruptcy”, en *Costellations* vol. 16 no. 2 (2009), pp. 227-234, y en *Sign And Sight*, November 26. 2008 (Online: www.signandsight.com/features/1798.html).
- (2008h) —Konstitutionalisierung des Völkerrechts und die Legitimationsprobleme einer verfassten Weltgemeinschaft”, en Winfried Brugger et.al. (eds.) *Rechtsphilosophie im 21 Jahrhundert*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008, pp. 360-379. También en Habermas (2009a)

- vol. 4. Version en inglés: "The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society", en *Constellations* vol. 15 no. 4 (November 2008) pp. 444-455. Incluido en *Europe: The Faltering Project*, (Polity, 2009).
- (2008i) "The Resurgence of Religion - A Challenge to a Secular Self-Understanding of Modernity?" Lecture at Northwestern University, October 17, 2008. German translation in Habermas - PT vol. 5 (2009).
- (2008j) "On the Self-Understanding of Secular Reason". Lecture at Yale University, October 13, 2008 [Part III of the 2008 Castle Lectures].
- (2008k) "The Secular Level of Intercultural Communication in an Emergent, Multicultural World Society", Lecture at Yale University, October 7, 2008 [Part II of the 2008 Castle Lectures].
- (2008l) "The Controversy Over the Secularization Hypothesis and the Role of Religion in a Post-Secular Society". Lecture at Yale University, October 6, 2008 [Part I of the 2008 Castle Lectures].
- (2008m) "Von den Weltbildern zur Lebenswelt", Lecture at XXI. Deutschen Kongress für Philosophie ("Lebenswelt und Wissenschaft"), September 19, 2008, Universität Duisburg-Essen, Germany. Now in Habermas - PT vol. 5 (2009).
- (2008n) "Ich bin alt, aber nicht fromm geworden" (interview), Michael Funken (ed.) - *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen* (Primus Verlag, 2008) pp. 181-190.
- (2008o) "Rede zum 60. Geburtstag von Hauke Brunkhorst", in Regina Kreide & Andreas Niederberger (Eds.) - *Transnationale Verrechtlichung* (Campus Verlag, 2008) pp. 9-13.
- (2008p) "Verständnis für die Iren", *Süddeutsche Zeitung*, June 24, 2008.
- (2008q) "Euro-Islam and Euro-Judaism Today", Panel discussion between Jürgen Habermas, Ulrich Beck and Nilüfer Göle at a symposium on "Muslims and Jews in Christian Europe", Schloss Elmau, Germany, June 23, 2008.
- (2008r) "Ein Lob den Iren. Krise der Europäischen Union", *Süddeutsche Zeitung*, June 17, 2008. Versión en inglés: "And the Wheels Stopped Turning", en *Spiegel-online International*, June 18, 2008 (Online: www.spiegel.de/international/europe/0,1518,560549,00.html).
- (2008s) "Die Schweiz muss sich an viele Regelungen anpassen" (interview), *Tagesanzeiger*, June 11, 2008.
- (2008t) "What Do We Mean by 'Post-secular' Society?", Lecture at a conference on *Dialogies on Civilizations*, June 3, 2008, Istanbul Bilgi University, Istanbul, Turkey. Online: www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php.
- (2008u) Jürgen Habermas also took part in a roundtable discussion on "Islam in Europe: Immigration, Integration and Democracy".
- (2008v) "Religionen som ikke ville gå væk" (interview in Danish), *Jyllandsposten*, May 22, 2008.
- (2008w) "Eine Replik", in Michael Reder & Josef Schmidt (eds.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Suhrkamp Verlag, 2008).
- (2008x) "Vorwort", in Michael J. Sandel, *Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik*, Berlin University Press 2008.
- (2008y) "Die Dialektik der Säkularisierung", in *Blätter für deutsche und internationale Politik* no. 4/2008. (Online: www.blaetter.de/artikel.php?pr=2808). Version en inglés: "Notes on a

- post-secular society", en *New Perspectives Quarterly* vol. 25 no. 4 (2008) pp. 17-29. También publicado con el título "What is Meant by a Post-Secular Society?" (Online: www.signandsight.com/features/1714.html). Incluido en *Europe: The Faltering Project*, (Polity, 2009). (Traducción al castellano: —Apéndices sobre una sociedad post-secular", en *Revista Colombiana de Sociología* no. 31, 2008 ISSN: 0120-159 X Bogotá- Colombia pp. 169-183.
- (2008z) —Integration oder Devolution. Über die Zukunft Europäischen Union" (discussion between Jürgen Habermas and Frank-Walter Steinmeier), *Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*, March 2008, pp. 9-14 (también publicado en el libro *European Prospects/Europäische Perspektiven*, 2008g).
- (2008aa) —The Post-Secular Society. What does it mean?" Lecture at University of Tilburg, Holland, March 15, 2008 and at Aarhus University, May 14, 2008. (Online: www.signandsight.com/features/1714.html). Incluido en *Europe: The Faltering Project*, (Polity, 2009).
- (2008bb) —Reflections on the Role of Mass Communication in Western Democracies." *Politische Vierteljahrsschrift* (PVS) Sonderheft —Politik in der Mediendemokratie— no2/2008.
- (2008cc) —Revitalisierung der Weltreligionen. Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?" Lecture at Münster University, January 30, 2008. (Incluido en Habermas 2009a, vol. 5).

2009

- (2009a) *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009. Band 1: *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*. Band 2: *Rationalitäts und Sprachtheorie*. Band 3: *Diskursethik*. Band 4: *Politische Theorie*. Band 5: *Kritik der Vernunft*.
- (2009b) —Quelle mondialisation pour demain?" (entrevista), *Tribune de Geneve*, Marzo 13, 2009. (Online: notes365.blog.tdg.ch/archive/2009/03/index.html).
- (2009b) —Jahrgang 1929. Rede zu Ralf Dahrendorfs achtzigstem Geburtstag", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Mayo 2, 2009. [Discurso en Oxford University, Mayo 1, 2009].
- (2009c) —Von den Weltbildern zur Lebenswelt", en Habermas (2009a), vol. 5, pp. 203-270.
- (2009d) —Philosophy Revisited: On the Genealogy of the Concept of Lifeworld". Lecture at Barcelona's Contemporary Culture Centre, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, May 5, 2009.
- (2009e) Discurso de aceptación al recibir el *International Brunet Prize for Human Rights* 2008 en la ceremonia de Mayo 9, 2009, en Pamplona, España. (Online: www.unavarra.es/info/pdf/discursoHabermas_09.pdf).
- (2009f) —Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?", en (2009a), vol. 5 (Suhrkamp Verlag, 2009), pp. 387-407.
- (2009g) —Auslaufmodell Demokratie? Probleme und Möglichkeiten demokratischer Selbstbestimmung in der postnationalen Konstellation", Attends conference, Mayo 27-29, 2009, University of Zurich, Switzerland.

- (2009h) Discurso de apertura de la —Exhibition about Jürgen Habermas” en la German National Library, Frankfurt, Junio 17, 2009.
- (2009i) —Statement on Ralf Dahrendorf”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Junio 19, 2009.
- (2009j) —Einleitung” (introducción) a cada uno de los 5 volúmenes de Habermas (2009a).
- (2009k) —Arbeit, Liebe, Anerkennung: Eine Gedankenreise von Marx zu Hegel nach Frankfurt und wieder zurück”, *Die Zeit* Julio 16, 2009.
- (2009l) —Es beginnt mit dem Zeigefinger”, *Die Zeit* 10-12-2009.

2010

- (2010a) —Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandtnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft” (interview), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* vol. 58, no. 1, pp. 3-16.
- (2010b) —The Cost and Challenge of the Eurozone Debt Crisis” (interview), *Financial Times*, May 1, 2010.
- (2010c) —Wibrauchen Europa!”, *Die Zeit*, May 20, 2010.
- (2010d) —Merkel has depleted her capital of trust within EU” (interview), *Irish Times*, June 12, 2010.
- (2010e) —Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, August 2010.
- (2010f) —Nachwort“, in John Rawls”, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Suhrkamp Verlag, 2010.
- (2010g) —Leadership and Leitkultur”, *New York Times*, October 29, 2010.

2011

- (2011) —Schützt die Philosophen!” (with Julian Nida-Rümelin), *Süddeutsche Zeitung*, January 25, 2011.

II. Principales monografías y compendios de artículos de J. Habermas

- *Student und Politik Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein*, (con otros), Luchterhand, Neuwied, Berlin, 1961d.
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (memoria de habilitación), Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1962d; nuevo prólogo en la edición de 1990e [*Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981 y 1994].
- *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963n; ed. ampliada 1971i [*Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966; de la edición ampliada: *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987].
- *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968p [*Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984].
- *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, (con otros), Luchterhand, Neuwied, 1969h [*La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973].
- *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969i.
- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967i, 1970j; ed. ampliada, 1982g [*La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988].
- *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, 1971h; ed. ampliada, 1981h [*Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, ed. ampliada: 1984].
- *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (con Niklas Luhmann), Suhrkamp, Francfort am Main, 1971g.
- *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968o; ed. ampliada 1973h [*Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
- *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973i.
- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973j [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975 y Cátedra, Madrid, 1999].
- *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976k [*La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981].
- *Gespräche mit Herbert Marcuse*, (con otros), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978j [*Conversaciones con H. Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980].
- *Politik, Kunst, Religion*, Reclam, Stuttgart, 1978k.
- *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981g.
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981i [*Teoría de la acción comunicativa*, (2 vols.), Taurus, Madrid, 1987 (reimpreso en 1998)].
- *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983i, (ampliada 1992i). [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985].

- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984j [*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994].
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985h [*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989].
- *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985i [*Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988].
- *Habermas and Modernity*, (con otros), Polity Press, Cambridge/Basil Blackwell Oxford, 1985g [*Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988].
- *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987h.
- *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988j [*Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990].
- *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990i [*La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991].
- *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991i [*Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000].
- *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991g [*Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996].
- *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo, Zurich, 1991h.
- *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992h [*Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998].
- *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995g [*Más allá del Estado Nacional*, Trotta, Madrid, 1997].
- *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997d.
- *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997e [*Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999].
- *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Suhrkamp Verlag, 2001b. [*Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid 2006].
- *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Suhrkamp Verlag, 2001c) [*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002].
- *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2001d. [*Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós, México-Barcelona 2002].
- *Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002a.
- *L"éthique de la discussion et la question de la vérité*, Grasset, París 2003l. [*La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona 2003].

- *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003m.
- *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004i [*El occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006].
- *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (mit Joseph Ratzinger -Benedikt XVI-), Verlag, Herder, 2005g.
- *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005i. [*Entre naturalismo y religión*, Paidós, Madrid, 2006].
- *Ach Europa! Kleine Politische Schriften XI*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2008a. [*Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Trotta, Madrid, 2009].

III. Bibliografía de Jürgen Habermas en castellano

- (1966) *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires [e. o.: 1963n].
- (1969) con otros, *Respuestas a Marcuse*, Anagrama, Barcelona [e. o.: 1968f].
- (1973) con otros, *Capital monopolista y sociedad autoritaria*, Fontanella, Barcelona.
- (1973) con Theodor. W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Harald Pilot, Karl R. Popper, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona [e. o.: 1969h].
- (1975) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires [e. o.: 1973j].
- (1976) "Hacia una reconstrucción del materialismo histórico", en *Teorema*, vol. 6, nº 1, pp. 79-97. También en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 89-110. Una versión ampliada en: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131-180 [e. o.: 1975g].
- (1976) "La legitimidad, hoy", en *Revista de Occidente*, nº 9, pp. 3-12. Este artículo es la versión abreviada de "Problemas de legitimación en el Estado moderno", incluido en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 243-272 [e. o.: 1976d].
- (1977) *La crítica nihilista del conocimiento de Nietzsche*, Cuadernos Teorema, Valencia [e. o.: 1968d].
- (1978) "Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia", en *Materiales*, nº 11, pp. 5-21 [e. o.: 1978e].
- (1979) "Dialéctica y pensamiento negativo", en *El viejo topo*, 1979, nº 38, pp. 11-14 (extractos del artículo: "Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje", en *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 150-161) [e. o.: 1969g].
- (1980) "La utopía del buen gobernante", en Robert Spaemann., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, pp. 223-237 [e. o.: 1972c].
- (1980) con otros, *Conversaciones con H. Marcuse*, Gedisa, Barcelona [e. o.: 1978j].
- (1980) *Teoría y política*, (traducción parcial de *Conversaciones con H. Marcuse*), Cuadernos Teorema, Valencia. (Incluido como: "Teoría y política", en *Conversaciones con H. Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980, pp. 9-81) [e. o.: 1978h].
- (1980) -Ciencia y técnica como ideología”, en Barry Barnes y otros (comp.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 344-64 (Incluido en *Ciencia y técnica como "ideología"*, 1984, pp. 53-112). [e. o.: 1968m].
- (1981) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona [e. o.: 1962d].
- (1981) *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid [e. o.: 1976k].
- (1982) *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid [e. o.: 1968o y ampliada, 1973h].
- (1983) "La desobediencia civil", en *Leviatán*, 14, pp. 99-112 (Incluido en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 1988, pp. 51-71) [e. o.: 1983g].
- (1983) "Un modelo del compromiso del estado social", *Teorema*, XIII, 1-2, pp. 9-20 [e. o.: 1982f].

- (1984) "Arquitectura moderna y postmoderna", en *Revista de Occidente*, 1984, n° 42, pp. 95-109 (también en: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 1988, pp. 11-28) [e. o.: 1984e].
- (1984) "Moralidad y eticidad. Problemas de la ética del discurso", *Teorema*, XIV, 3-4, pp. 289-297.
- (1984) "Sobre la pérdida de confianza en sí misma de la cultura occidental" (texto de la conferencia pronunciada en el Congreso de los Diputados el 26 de noviembre de 1984), en *Revista de las Cortes Generales*, Tercer cuatrimestre, pp. 7-23. La traducción del texto elaborado a partir de la conferencia en: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 113-134; y en *Los Cuadernos del Norte*, n° 7 pp. 30-38 [e. o.: 1984d; (en alemán): 1985a].
- (1984) *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid (2^a ed. 1992) (Del artículo "Conocimiento e interés" [1965b], también en *Jürgen Habermas. Conocimiento e interés. Edmund Husserl. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 33-47) [e. o.: 1968p].
- (1984) *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid [e. o.: 1971h y ampliada 1981h].
- (1985) "Perfil filosófico-político" (Entrevista a Jürgen Habermas), en *Leviatán*, 22, pp. 61-89. También en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 1988, pp. 181-224 [e. o.: 1985b].
- (1985) "La modernidad un proyecto incompleto" (discurso pronunciado al recibir el Premio Adorno el 11 de setiembre de 1980), en Hal Foster (comp.), *La Posmodernidad*, Kairós, Barcelona, pp. 19-36. (También como "Modernidad versus Postmodernidad", en Josep Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, 1988, pp. 87-102; y como "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos políticos*, 1988, pp. 265-83) [e. o.: 1981b].
- (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona [e. o.: 1983i y corregida 1992i].
- (1986) "La crisis del estado-providencia y el agotamiento de las energías utópicas", en *Los Cuadernos del Norte*, n° 7 pp. 30-38. También en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 113-134, con el título: "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas" [e. o.: 1985a].
- (1987) "Sobre moralidad y eticidad. ¿Qué hace racional una forma de vida?", *Diálogo filosófico*, n° 9, pp. 275-88. También en *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, 1989, pp. 87-97; en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 67-95; y en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 35-51 [e. o.: 1984f].
- (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, (2 vols.), Taurus, Madrid [e. o.: 1981i].
- (1987) *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid [e. o. (ampliada): 1971 i].
- (1988) "Epílogo: Simmel como intérprete de la época", en Georg Simmel, *Sobre la aventura*, Península, Barcelona, pp. 273-285. También como: "Georg Simmel sobre filosofía y cultura. Epílogo a una colección de ensayos" en *Textos y contextos*, 1996, pp. 177-188 [e. o.: 1983c].
- (1988) "Excuso sobre las tesis de filosofía de la historia de Benjamin", en *Revista de Occidente*, n° 85, pp. 63-69. (Incluido en *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 23-35) [e. o.: 1985h].
- (1988) "Modernidad versus Postmodernidad", en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 87-102 [e. o.: 1981b].
- (1988) con Anthony Giddens, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer,

- Joel Whitebook y Richard J. Bernstein, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid [e. o.: 1985g].
- (1988) *Ensayos políticos*, Península, Barcelona [e. o.: 1985i].
- (1988) *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid [e. o.: 1970j y ampliada 1982g].
- (1989) "La nueva intimidad entre política y cultura", en *Debats*, nº 29, pp. 104-107. También en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 19-32 [e. o.: 1988a].
- (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid [e. o.: 1985h].
- (1989) *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid [e. o. de "Heidegger: obra y visión del mundo": 1989i; de "Conciencia histórica e identidad postradicional": 1987c; de "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía": 1986c; y de "Identidad nacional e identidad postnacional (entrevista con J. M. Ferry)" (también como "Límites del neohistoricismo", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 211-222): 1989c].
- (1990) *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid [e. o.: 1988j].
- (1991) "El futuro del socialismo occidental", en *Leviatán*, 1991, nº 43, pp. 39-58. También como: "Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, 1991, pp. 251-88 [e. o.: 1990c].
- (1991) "Justicia y solidaridad. (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)", en Karl Otto Apel, Adela Cortina, Julio de Zan y Dorando J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-205. (También en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 55-82) [e. o.: 1986d].
- (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona [e. o. de "¿En qué consiste la 'racionalidad' de una forma de vida?": 1984f; de "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?": 1986g; y de "¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?": 1987f].
- (1991) *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid [e. o.: 1990i].
- (1991) *Sobre la relación entre política y moral*, Almagesto, Buenos Aires.
- (1992) "Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo", en *Debats*, nº 39, pp. 11-18. También en *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 619-643 [e. o.: 1991f].
- (1992) "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa", *Debats*, nº 39, pp. 18-21. También en *Eutopías*, 2ª época, vol. 43, 1994 [e. o.: 1992b].
- (1993) "Jürgen Habermas: moralidad, sociedad y ética" (Entrevista con Torben Hviid Nielsen), en María Herrera (coord.), *J. Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 79-113. También en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 163-209 [e. o.: 1990].
- (1993) "La revisión del pasado. Del nazismo a la República Democrática Alemana", en *Claves de razón práctica*, nº 33, pp. 2-8. También "¿Qué significa hoy 'hacer frente al pasado aclarándolo'?", en *Más allá del Estado Nacional*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 51-70 [e. o.: 1992f].
- (1993) "La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público" en María Herrera (coord.), *J. Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 27-58 [e.

- o.: 1989g].
- (1993) "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica", en María Herrera (coord.), J. Habermas. *Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 59-77 [e. o.: 1988g].
- (1994) "Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana" (conferencia pronunciada el 23 de setiembre de 1992 en la North-Western University), en *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, n° 3, pp. 215-230 [e. o. (en inglés): 1992c].
- (1994) "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", en *Isegoría*, n° 10, pp. 107-116 [e. o.: 1994h].
- (1994) con Adam Michnik, "Más humildad menos ilusiones", *Debats*, n° 47, pp. 59-65.
- (1994) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona [e. o.: 1962d; con nuevo prólogo: 1990e].
- (1994) *Interpretaciones de la ética*, Crítica, Barcelona.
- (1994) *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid [e. o. de "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche" (también en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988 (pp. 423-444): 1968d; de "¿Para qué aún filosofía?" (también en *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 15-34): 1971 e; y de "Hacia una reconstrucción del materialismo histórico" (también en *Teorema*, vol. 6, n° 1, 1976, pp. 79-97; y en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 131-809: 1975g].
- (1994) *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid [e. o.: 1984j].
- (1994) *Tres modelos de democracia*, Valencia, Episteme [e.o.: 1992b].
- (1995) "Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (Geisteswissenschaften) en Alemania. Una mirada a su evolución en la posguerra", en *Diálogo científico*, vol. 4, n° 1-2, pp. 11-21 (Incluido en *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 223-233) [e. o.: 1988h].
- (1995) "Conocimiento e interés", en Jürgen Habermas. *Conocimiento e interés. Edmund Husserl. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 33-47. (Incluido en *Ciencia y técnica como 'ideología'*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 159-181) [e. o.: 1965b].
- (1996) "Entrevista con Jürgen Habermas de B. Freitag y S. Rouanet", en *Diálogo*, vol. 5, n° 1/2, pp. 161-188 [e. o.: 1989e].
- (1996) "Observaciones a ¿Necesita Europa una constitución?", en *Debats*, n° 55, pp. 21-24. También en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 137-143 [e. o.: 1995d].
- (1996) *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona [e. o.: 1991 g].
- (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona (2^a ed. corregida); también Trotta, Madrid, 2008 [e. o.: 1983i, corregida: 1992i].
- (1997) "Consideraciones finales", en José Antonio Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 261-271.

- (1997) "El giro pragmático de Rorty", en *Isegoría*, nº 17, pp. 5-36 [e. o.: 1996c].
- (1997) "El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia", en José Antonio Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 23-34. También en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 247-258 [e. o.: 1994i].
- (1997) "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años", en *Isegoría*, 16, pp. 61-90. También en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 147-188 [e.o.: 1995b].
- (1997) *Más allá del Estado Nacional*, Trotta, Madrid [e. o.: 1995g].
- (1998) —_Razonable‘ versus ‘verdadero‘, o la moral de las concepciones del mundo”, en *Debate sobre el liberalismo político*, (junto con John Rawls) Paidós, Barcelona, pp. 147-181 [e. o.: 1997c].
- (1998) "Reconciliación mediante el uso público de la razón", en *Debate sobre el liberalismo político*, (junto con John Rawls), Paidós, Barcelona, pp. 41-74 [e. o.: 1995c].
- (1998) *Debate sobre el liberalismo político*, (junto con John Rawls) Paidós, Barcelona [e. o.: 1995c y 1997c].
- (1998) *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid [e. o.: 1992h].
- (1999) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona [e. o.: 1997d].
- (1999) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid [e. o.: 1973j].
- (1999) *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, [e. o.: 1997e].
- (2000) *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, [e. o.: 1998a].
- (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid [e. o.: 1991i].
- (2000) *Debate sobre la situación de la filosofía*, (Habermas, Rorty y Kolakowski; ed. de Josef Niznik y John T. Sanders; con la colab. de Ernest Gellner y otros tr. de Marco Aurelio Galmarini), Cátedra, Madrid.
- (2001) —El valle de lágrimas de la Globalización”, en *Claves de razón práctica*, No. 109, Febrero 2001.
- (2001) *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid.
- (2002) *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid [e. o.: 1999a].
- (2002) *Accion comunicativa y razon sin transcendencia*, Paidós, Barcelona [e. o.: 2001d].
- (2002) *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002 [e. o.: 2001b].
- (2003) *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona [2003l].
- (2004) *Tiempo de transiciones. Pequeños escritos políticos IX*, Trotta, Madrid. [e. o.: 2001c].
- (2006) *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Trotta, Madrid [e. o.: 2004i].
- (2006) *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Madrid. [e.o.: 2005i].
- (2009) *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Trotta, Madrid [e.o.: 2008a].

BIBLIOGRAFÍA DE KARL-OTTO APEL

Referencias bibliográficas originales de Karl -Otto Apel

- (1955a) "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 1, Bonn, pp. 142-199.
- (1955b) "Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", en *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunswissenschaft*, III, 54-76. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd I) [Traducc. cast. : "Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad", in APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol. I, pp. 75-101].
- (1958) "Technognomie -eine erkenntnisanthropologische Kategorie", en *FUNKE, G. (Hrsg.), Konkrete Vernunft, Festschr. f. Erich Rothacker*, Bonn, pp. 61-79.
- (1959a) "Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft", en GIPPER, H. (Hrsg.), *Sprache -Schlüssel zur Welt*, Festschr. f. L. Weisgerber, Düsseldorf, 11-38. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I) [Traducc. cast.: "El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido", en APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol. I, pp. 101-133].
- (1959b) "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie", in *Philosophische Rundschau*, 7, 161-184. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I) [Trad. Cast.: "Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía", in APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol I, pp. 133-161].
- (1960) "Sprache und Ordnung", en *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*, München, 200-255. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I) [Trad. Cast.: "Lenguaje y orden. Análisis del lenguaje versus Hermenéutica del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, pp. 161-191].
- (1962a) "Kann es ein wissenschaftliches 'Welt-Bild' überhaupt geben?. Die theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnisanthropologischer Sicht", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XVI, pp. 26-57.
- (1962b) "Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen", en *Philosophische Rundschau*, 10, 1-21. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I) [Trad. Cast.: "La Filosofía de las Instituciones" de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, pp. 191-217].
- (1962c) "Reflexión und materielle Praxis; zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx", en *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (Heidelberger Hegeltage 1962), 151-166. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Traducc. cast.: "Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, pp. 9-27].
- (1963a): *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8, Bonn, Bouvier. Tercera edición: 1980.
- (1963b): "H.-G. Gadamers Wahrheit und Methode", en *Hegelstudien*, Bd. 2, pp. 314-322.

- (1963c) "Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre", en *Archiv für Philosophie*, Bd. 12, pp. 152-172.
- (1965) "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", en *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 239-289. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Trad. Cast. : "El desarrollo de la 'filosofía analítica' del lenguaje y el problema de las 'ciencias del espíritu'", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, pp. 27-91].
- (1966) "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 49-87. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd.I) [Trad. Cast.: "Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica", en APEL, Karl-Otto, 1973a, Trad. Cast., vol. I, pp. 321-363].
- (1967a) "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 75, 56-95. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I) [Trad. Cast.: "Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, pp. 217-265].
- (1967b) (Ed.) *Charles Sanders Peirce, Schriften*, Frankfurt a. M. , Suhrkamp.2 volúmenes. (Introducción de Apel: " Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce ",Bd.I, pp. 13-153).
- (1968a) "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftlehre in erkenntnisanthropologischer Sicht", en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. I, 15-45. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Trad. Cast.: "Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, pp. 91-121].
- (1968b) "Die erkenntnisanthropologische Funktion der kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik", en MOSER,S. (Hrsg.), *Information und Kommunikation*, München/Wien, pp. 163-171.
- (1968c) "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache", en LORETZ,O./STROLZ,W. (Hrsg.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg, Herder, 86-152. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I) [Trad. Cast.: "La radicalización filosófica de la 'Hermenéutica' en Heidegger y la pregunta por el 'criterio del sentido' del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, Trad. Cast., vol. I, pp. 265-321].
- (1968d) "Sprache und Reflexion", en *Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien, 1968*, Bd. III, Wien, pp. 417-429.
- "(1970a): "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?. Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", en BUBNER et alii (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Festschr. f. H.-G. Gadamer, Tübingen, 105-145. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd.II) [Trad. Cast.: "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?. La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol.II, pp. 169-209].
- (1970b) "Sprache als Thema und Medium der Transzendentalen Reflexion", en *Man and World*, vol. 3, N1 4, 323-337. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Trad. Cast.: "El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental", en APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol. II, pp. 297-315].

- (1970c) "Wissenschaft als Emanzipation?", en *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, I, 173-195. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, II) [Trad. Cast.: "¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la 'teoría crítica'", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, pp. 121-149].
- (1971) "Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. Eine wissenschaftstheoretische Fallstudie", en *Neue Grammatiktheorien, Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, 9-54. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Trad. Cast.: "La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, pp. 251-297].
- (1972a) "Die kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", en *Neue Hefte Für Philosophie*, Nr 2/3, 1-40. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Trad. Cast.: "La comunidad de comunicación como presupuesto de las ciencias sociales", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, pp. 209-251].
- (1972b) "From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic", en BECK, L.W. (ed.), *Proceedings of the Third Internat. Kant Congress 1970*, Dordrecht-Holland, Reidel, 90-104. (Trad. Alemana en APEL, Karl-Otto, 1973a, vol II) [Trad. Cast.: "De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental", en APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., pp. 149-169].
- (1972c) "Wie ist Erkenntnis als Sprachkritik möglich?", en SCHLEMMER, J., *Sprache-Brücke und Hindernis*, München, Piper, pp. 9-22.
- (1973a) *Transformation der Philosophie*, 2 Bände, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Contiene: APEL, Karl-Otto, 1962b, 1962c, 1965, 1966, 1967a, 1968a, 1968c, 1970a, 1970b, 1970c, 1971, 1972a, 1972b, 1973b) [Trad. Cast. de Adela Cortina, Joaquín Chamoro y Jesús Conill: *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos volúmenes].
- (1973b) "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen de Ethik", en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II. [Trad. Cast.: "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol. II, pp. 341-415].
- (1973c) "Programmatische Bemerkungen zur Idee einer 'transzendentalen Sprachpragmatik", en AIRAKSINEN, T. et alii, *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, Turku, 11-36. (también en. HEIDRICH, Carl H. (ed.), *Semantics and Communication*, Amsterdam/London, North-Holland Publ. Co., pp. 81-108).
- (1973d) "Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik", introducción en MORRIS, Ch. W., *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwann, 9-66. (Nuevamente publicado en *Ullstein Materialien*, Frankfut/ Berlin/Wien, 1981).
- (1974a) "Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en RIEDEL, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Freiburg, pp. 13-32.
- (1974b) "Sprache", en KRINGS, H. (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Begriffe*, München, Kösel-Verlag, 1383-1402. (Incluido, de forma ampliada, en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II) [Trad. Cast.: "Lenguaje", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 432-454]; [Trad. Cast.: "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., pp. 315-341].
- (1974c) "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik (Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die 'abstractive Fallacy' in den Grundlagen der klassischen Transzentalphilosophie

- und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik)", en SIMON, J. (Hrsg), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg, Alber, 283-326. [Trad. Cast. en SIMON, J., *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa].
- (1974d) "Hermeneutik", en WULF, Chr. (Hrsg), *Wörterbuch der Erziehung*, München, pp. 277-283.
- (1974e) "Kein Ende der Tugenden", en *Frankfurter Hefte*, 29, H. 11.
- (1975a) *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce-Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Publicación separada de APEL, Karl-Otto, 1967b).
- (1975b) "Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften", en SIMON, R.,/ SCHÄFER/ ZIMMERLI, W. Ch. (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg, Hoffmann und Campe, pp. 23-59.
- (1975c) "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy", en PARRET, H. (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 32-61.
- (1975d) "Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung", en *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, Köln, Verlag Wissenschaft und Politik, 41-64. (Incluido en APEL, Karl-Otto, 1988a, pp. 15-41).
- (1975e) "Der Semiotische Pragmatismus von Ch. S. Peirce und die 'Abstractive Fallacy' in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik", en BUCHER, A.J./ DRUE, H. / SEEBOHM, Th. M. (Hrsg), *Festschrift für G. Funke*, Bonn, Bouvier, pp. 49-58.
- (1976a), editor: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Tercera edición, 1982.
- (1976b) "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'", en B. KANITSCHIEDER (Hrsg), *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, Innsbruck, 55-82. [Trad. Cast. 1: "El problema de la fundamentación filosófica última. Ensayo de una metacritica del 'racionalismo crítico'", en *Dianoia*, XXI]; [Trad. Cast.: 2: "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje.", en *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI, pp. 251-300].
- (1976c) "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur frage ethischer Normen", en APEL, Karl-Otto, 1976a, pp. 10-173.
- (1977a) *Transzental Semiotics as First Philosophy*, Ernst Cassirer - Lectures, Yale, Yale University Press (forthcoming).
- (1977b) "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", en *Social Research*, 44/3, 425-70. (También en BROWN, St. (ed), *Philos. Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Harvester Press.)
- (1977c) "Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?", en RIEDEL/ MITTELSTRASS (Hrsg.), *Vernünftiges Denken*, Festschrift für Kamlah, Berlín / New York, W. de Gruyter, pp. 407-419.
- (1978a) (editor): *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1978b) "Transformation der Transzental Philosophie: Versuch einer retrospektiven

- Zwischenbilanz", en MERCIER, A. (ed.), *Philosophes critiques d'eux mêmes*, vol. 4, Bern/Frankfurt a. M./ Las Vegas, Peter Lang, 9-43 (alemán e inglés).
- (1978c) "Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia", en BÜLOW, E. von / SCHMITTER, P. (Hrsg), *Integrale Linguistik*, Festschrift für H. Gipper, Amsterdam, John Benjamins B.V., pp. 101-138.
- (1978d) Colaboración en OELMÜLLER, W., *Transzentalphilosophische Normenbegründungen*, vol I. de *Materialen zur Normendiskussion*, Paderborn, Shöningh, 1978, pp. 106-204 y 225-28.
- (1979a) "Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen", en LORENZ, K. (Hrsg.), *Konstruktionen versus Positionen*, Berlin, W. de Gruyter, Bd. 2, pp. 37-107.
- (1979b) "Types of Rationality to-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en GERAETS, Th. (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press, pp. 307-40.
- (1979c) "Warum transzendentale Sprachpragmatik?. Bemerkungen zu H. Krings 'Empirie und Apriori-Zum Verständnis von Transzentalphilosophie und Sprachpragmatik' ", en BAUMGARTNER, H. M. (Hrsg), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschrift für H. Krings, Freiburg / München, Verlag Karl Alber, pp. 13-43.
- (1979d) "The Common Presupposition of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology", en SALLIS, J., *Phenomenology and the Human sciences*, (= Research in Phenomenology, vol. IX), Humanities Press Inc., pp. 35-53.
- (1980a) (coeditor): *Praktische Philosophie/ Ethik I. Reader zum Funkkolleg*, Frankfurt a. M., Fischer.
- (1980b) "Causal Explanation. Motivational Explanation, and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy", en *Ajatus*, 38, pp. 72-123.
- (1980c) "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menslichen Sprache", en LÜTZELER, H. (Hrsg.), *Kulturwissenschaften*, Bonn, Bouvier, pp. 13-68.
- (1980d) "Geisteswissenschaften", en SPEK (Hrsg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Bd. 2, UTB Vandenhoeck, Göttingen, pp. 246-251.
- (1980e) "Notwendigkeit, Schiwigigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en KANELLOPOULOS, P. (Hrsg.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 215-75. [Trad. Cast.: "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en APEL, K.-Otto, 1986a, pp. 105-175].
- (1981) "Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language", en PARRET, H. (ed.), *Meaning and Understanding*, Berlin, pp. 79-111.
- (1982a): "The 'Erklären/Verstehen'-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences", en FLISTADT, G. (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy), vol. II, The Hague/ Boston/ London: Martinus Nijhof, pp. 19-50.
- (1982b) "Comments of Professor Pöggeler's Paper", en BRUZINGA, R. / WILSHIRE, B. (eds.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany, State Univ. of New York Press, 88-106.

- (1982c) "Social Action and the Concept of Rationality", en *Phenomenology an the Human Sciences*, suppl.to *Philos. Topics*, Denver/Colorado, pp. 9-35.
- (1982d) "Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of Political Ethics", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9/1, New York, New School of Social Research.
- (1982e) "Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart", en NAGL,H.-DOCEKAL (Hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe*, Festschrift für E. Heintel zum 70 Geburstag, Wien, Bd. I, pp. 183-196.
- (1983a) "C. S. Peirce and the Post Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", en FREEMAN, E. (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, The Hegeler Institute, pp. 189-223.
- (1983b) "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht" in HENRICH, D., *Kant oder Hegel??. Akten des Hegelkongresses Stuttgart 1981*, Stuttgart, Klett-Cotta, 597-624. (Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, pp. 69-102).
- (1983c) "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?. Zum Verhältnis von 'Ethik, Geschichtphilosophie und Utopie' ", en VOSSKAMP, W. (Hrsg.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, Bd. I, 325-355. [Trad. Cast.: "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?. Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía", en APEL, K.-Otto, 1986a, pp. 175-223].
- (1983d) "Die Situation des Menschen als ethisches Problem", en FREY, G. (Hrsg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck, Solaris, 31-49. (Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, 42-68) [Trad. Cast.: "La situación del hombre como problema ético", en PALACIOS,X./ JARAUTA, F. (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-46].
- (1983e) "Some Critical Remarks on Karl Popper's Contribution to Hermeneutics", en *Philosophy of the social Sciences*, 13, pp. 183-194.
- (1983f) "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?. Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", en *Archivio di Filosofia*, Anno LI, 373-434. [Trad. Cast.: "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales.", en APEL, K.-Otto, 1986a, pp. 27-105].
- (1984a) *Die Erklären:Verstehen-kontroverse in transzentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1984b) (coeditor junto con BÖLER, D.y KADELBACH, G.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge*, dos vol., Frankfurt a. M., Fischer.
- (1984c) (coeditor junto con BÖLER, D.y REBEL, H.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Studientexte*, tres vol., Weinheim und Basel, Beltz.
- (1984d) (coeditor): *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Germinal-Verlag.
- (1984e) "Comments on Donald Davidson: 'Language and Communication'" (Institute International de Philosophie, Entretiens de Oslo, 3-6 Sept., 1979), en *Synthese*, p. 59.
- (1984f) "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en SCHNÄDELBACH, H. (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 15-31. [Trad. Cast.: "El problema de una teoría de los tipos de racionalidad. Reflexiones pragmáticas previas: La teoría de los

- tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo", en APEL, K.-Otto, 1986a, pp. 9-27].
- (1985a) "La razionalità della comunicazione umana nella prospettiva trascendentalpragmatica", en CURI, U. (ed.), *La comunicazione umana*, Milano, Franco Angeli, 158-176. [Trad. Cast. in APEL, K.-Otto, 1987a].
- (1985b) "Diltheys Unterscheidung von 'Erklären' und 'Verstehen' im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie", en ORTH, E.W. (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie de Gegenwart*, Freiburg, Alber, 285-347. [Trad. Cast. parcial: "La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas", en *Teorema*, XV/1-2].
- (1986a) *Estudios Eticos*, Barcelona, Alfa Iberia. (Contiene las trad. cast. de APEL, K.Otto, 1980e, 1983c, 1983f, 1984f).
- (1986b) "Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik in Zeitalter der Wissenschaft", en BRAUN, E. (Hrsg.), *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., Lang, 11-52. [Trad. Cast. en APEL, K.Otto, 1987a].
- (1986c) "Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie", en BOSSHARDT, H.-G.. (Hrsg.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin/New York, W. de Gruyter, pp. 45-87.
- (1986d) "Kann der postkantische Standpunkt de Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?. Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 217-264. (Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, pp. 103-154).
- (1986e) "Grenzen der Diskursethik?", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, Heft 1, 3-31. [Trad. Cast.: "¿Límites de la ética discursiva?", en CORTINA, A., 1985a, pp. 233-264].
- (1986f) "Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Das Vehältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im Lichte einer Transzendentalen Semiotik", en PASTERNAK, G. (Hrsg.), *Zum problem des Apriorismus in den Wissenschaften*, Bremen, Pressestelle der Univ. Bremen, pp. 136-153.
- (1986g) "Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", en BENEDIKT,M./ BURGER, R. (Hrsg.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, Österreich, Staatsdruckerei, pp. 78-99.
- (1986h) "Verantwortung heute -nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung un Verwirklichung von Humanität?", en MEYER,T./ MILLER,S. (Hrsg.), *Zukunfts kritik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer, 15-40. (Incluido en APEL, K.Otto, 1988a, pp. 179-217).
- (1986i) "Die transzentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins", en *Archivio di Filosofia*, Anno LIV, Roma, 107-157. (Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, pp. 306-370).
- (1986j) Entrevista sobre el concepto de "pragmática trascendental", en MARRONE, G. (ed.), *Dove va la Semiotica?. Quaderni del Circolo Semiológico Siciliano*, 24, Palermo, pp. 13-22.
- (1986k) "Ausharren und Festhalten", en *Frankfurter Rundschau*, vom 25 Oktober (ZB 2).

- (1987a) *La situación del hombre como problema ético*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Eticas de la Universidad. (Contiene traducc. cast. de APEL, K.-Otto, 1985a, 1986b, 1987b)
- (1987b) "Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik", en PAHR, W.P., RITTBERGER, V., WERBIG, H. (Hrsg.), *Europäische Sicherheit. Prinzipien, Perspektiven, Konzepte*, Wien, Braumüller, 245-263. [Trad. Cast. 1 en APEL, K.-Otto, 1987a]; [Trad. Cast. 2 en *Quadernos de Etica*, 5, pp. 7-24].
- (1987c) "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en *Concordia*, 11, pp. 2-23.
- (1987d) "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner Aktuellen Missverständnisse", en SCHWANN, A. / KEMPFER, K.W. (Hrsg.), *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin, de Gruyter, 280-300. (Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a).
- (1987e) "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (stw 673), 116-211. [Trad. Cast.: "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", en APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991].
- (1987f) "Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzentalphilosophie" (entrevista), en *Concordia*, 10, pp. 2-25.
- (1987g) Entrevista en A. MAESTRE, "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas", *Zona Abierta*, 43-44, abr.-sept., 1987, pp. 112-136.
- (1987h) Colaboración en Hegel-Kongress, Zürich, sobre "Moralität und Sittlichkeit", en *Hegel-Jahrbuch*, pp. 13-48.
- (1987i) "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gultigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Archivio di Filosofia*, LV, pp. 51-88.
- (1988a) *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Contiene APEL, K.-Otto, 1983b, 1983d, 1986d, 1986h, 1986i, 1987d, 1988d, 1988f).
- (1988b) "Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. (Die Kompatibilität des 'Linguistic Turn' und des 'Pragmatik Turn' der Bedeutungstheorie im Rahmen einer Transzendentalen Semiotik)", en "S"-European Journal for Semiotics, 1, pp. 11-74.
- (1988c) "Harmony Through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution", en LIU, Shu-Hsien / ROBERT, E.A. (eds.), *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East & West*, Hong Kong, The Chinese Univ. Press, pp. 3-19.
- (1988d) "Die ethische Bedeutung des Sports in der Gegenwart in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", en FRANKE, E. (Hrsg.), *Ethische Aspekte des Leistungssports*, Clausthal-Zellerfeld, 105-134. (Incluido en APEL, K.Otto, 1988a, pp. 217-247).
- (1988e) "Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung", en STACHOWIAK, H. (Hrg.), *Pragmatik*, Bd. IV, Teil I, Hamburg, Meiner.
- (1988f) "Zurück zur Normalität? -Oder Könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?. Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht", en FORUM FÜR

- PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.). *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung?*, Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 91-142. (Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a).
- (1989a) "Begründung", en SEIFFERT, H./RADNITZKY, G. (Hrsg.), *Handlexicon zur Wissenschaftstheorie*, München, Ehrenwirth, pp. 14-19.
- (1989b) "Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie", en KROHN, D. u. a. (Hrsg.), *Das sokratische Gespräch*, Hamburg, Junius, pp. 55-78.
- (1989c) "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzentalphilosophie", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 131-175.
- (1989d) "Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?. Ein transzentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en HONNETH, A. (Hrsg.), *Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1990a) "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE (Hrsg.), *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 13-54.
- (1990b) "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der Ökonomischen Rationalität", en WIELAND, J. / HELD, k. (Hrsg.), *Sozialphilosophische Grundlagen Ökonomischen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Ya incluido en APEL, K.-Otto, 1988a).
- (1990c) "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?. Beruht der Ansatz der transzentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?", en APEL, K.-Otto/ POZZO, R. (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Vernunft. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Holzboog.
- (1991a) "Nichtmetaphysische Letztbegründung?", en KARL-RAHNER-AKADEMIE (Hrsg.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, pp. 27-49.
- (1992) "The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundations", en *Man and Word*, No.25, pp. 247-270.
- (1992) "Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-kantian Philosophy", KETNER, K.-L. (ed.), *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press. (publicado también en (1994) *Selected Essays: Volume One —Twards a Transcendental Semiotics*", Humanities Press, New Jersey, 1994, pp. 207-230.
- (1994) *Selected Essays: Volume One —Towards a Transcendental Semiotics*", Humanities Press, New Jersey, 1994, pp. 207-230.
- (1998) *Auseinandersetzung in Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ADORNO/OTROS (1969), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied. [Trad. Cast.: *La disputa del positivismo*, Barcelona, Grijalbo].
- AGUILA TEJERINA, R. y VALLESPIN, F. (1984), "La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas", *Zona Abierta*, nº 31, pp. 93-125.
- AGUILERA, R. (1996), "Ciencia y técnica como ideología en Habermas", *Volubilis*, nº 3, pp. 61-8.
- AGUIRRE, J. M. (1991), "Habermas: teoría del conocimiento y teoría de la sociedad", *Pensamiento*, v. 47, nº 188, pp. 415-448.
- ALBERT, H. (1968), *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr. [Trad. Cast.: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Ed. Sur].
- ALEXANDER, J. (1985), "Habermas's new Critical Theory: its promise and problems", *American Journal of Sociology*, v. 91, pp. 400-424.
- ALEXANDER, J. (1991), "Habermas and Critical Theory: beyond the marxian Dilemma?", en Honneth, A., y Joas, H. (eds.), *Communicative Action. Essays on J. Habermas's theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, pp. 49-73.
- ALFORD, C. F. (1985), *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*, Florida University Press, Gainesville.
- ALMOND G. y S. VERBA (1970): *La cultura cívica* (1963). Madrid. Euroamérica.
- ALMOND G. y S. VERBA (1980): *The Civic Culture Revisited*. Boston: Little Brown and Co.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1982), "Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas", en *Aporia*, 4 / 15-16, 5-33.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1987), "Sobre la acción comunicativa en J. Habermas", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 14, pp. 37-53.
- ANACKER, U. (1978), "Razón", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 222-240.
- ANTÓN MARTÍN, J.M. (1991), "Normalización de la Educación Especial como comunicación habermasiana", *Boletín del Instituto de Ciencias de la Educación*, nº 17, pp. 95-137.
- ANTONIO, R.J. (1989), "The normative foundations of emancipatory theory: evolutionary versus pragmatic perspectives", *American Journal of Sociology*, v. 94, pp. 721-748.
- ARCE CARRASCOSO, J.L. (1994), "Subjetividad y racionalidad comunicativa en J. Habermas", *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 28, pp. 59-84.
- ARENS, E. (ed.), (1993), *Habermas et la théologie*, Les éditions du Cerf, París.
- ARGULLOL, R. y TRÍAS, E. (1992), *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona.
- ARISTÓTELES (2000), *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2000), *Política*, Gredos, Madrid.
- ARNASON, J.F. (1982), "Universal pragmatics and historical materialism", *Acta sociologica*, v. 25, nº 3, 1982, pp. 219-233.

- AROSO LINHARES, J.M. (1991), "Habermas y la argumentación jurídica", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, nº 79, 1991-92, pp. 27-53.
- ATENCIA PÁEZ, J.M. (1996), *La teoría crítica y el pensamiento de J. Habermas*, Librería Ágora, Málaga.
- AUSTIN, J. L., (1962): *How to Do Things with Words*, Oxford.
- BADIA, L. (1996), "La opinión pública como problema", *Voces y Culturas*, nº 10, pp. 59-79.
- BADILLO, R.P. (1991), *The Emancipative Theory of Jürgen Habermas*, The Council for Research Values and Philosophy, Washington D. C.
- BALBUS, I.D., "Habermas and Feminism: (Male) Communication and the Evolution of (Patriarchal) Society", *New Political Science*, pp. 27-47.
- BARRIOS CASARES, M. (1985), "¿Habermas, un postmetafísico? Una consideración intempestiva en tomo a la disputa de la postmetafísica entre Jürgen Habermas y Dieter Henrich", *ER. Revista de filosofía*, nº 21, 1985, pp. 39-64.
- BARTLEY, W. N., (1962), *The Retreat to Commitment*, New York.
- BAUDRILLARD *et al.* (1988), *La posmodernidad, (The anti-aesthetic: Essays on Posmodern Culture)*, Kairós/Colofón, México.
- BAUSCH, K.C. (1997), «The Habermas/Luhmann debate and subsequent Habermasian perspective on system theory», *System Research and Behavioral Science*, v. 14, pp. 315-330.
- BAYNES, K. (1991), *From Social Contract Theory to Normative Social Criticism*, State University of New York Press, Albany.
- BAYNES, K. (1992), *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, New York Press, 1992.
- BELARDINELLI, S. (1994), «La teoría consensual de la verdad de J. Habermas», *Anuario Filosófico*, v 24, nº1, 115-123.
- BENGOA RUÍZ DE AZÚA, J. (1992), *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona.
- BENJAMIN, W. (1990), «Tesis sobre Filosofía de la Historia» en *Discursos interrumpidos* 1, Taurus, Madrid.
- BERCIANO VILLALIBRE, M. (1995), *El problema de la ontología en Habermas*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- BERGER, J., «The linguification of the sacred and the deslinguification of the economy», en Honneth, A., y Joas, H. (eds.), *op. cit.*, pp. 165-180.
- BERIAIN, J. (1989), «La reconstrucción del discurso de la modernidad según Habermas», *Estudios Filosóficos*, nº 108, pp. 319-340.
- BERIAIN, J. (1990), «La reconstrucción del proceso de racionalización occidental según J. Habermas: Mundo de la Vida, crisis y racionalidad sistémica», *Revista de Estudios Políticos*, nº 67, 153-188.
- BERMAN, M. (1982), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México.
- BERNAL, M. (1993), *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona.

- BERNSTEIN, J. (ed.) (1994), *The Frankfurt School: critical assessments*, (6 vols.), Routledge, London (sobre Habermas el V y el VI).
- BERNSTEIN, J. M. (1995), Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the future of Critical Theory, Rutledge, London.
- BERNSTEIN, R. J. (ed.) (1985), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
- BITTNER, R. (1978): «Trascendental», en KRINGS, H. (ed.) (1978), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 555- 573.
- BLANCO FERNÁNDEZ, PÉREZ TAPIAS, SÁEZ RUEDA (eds.) (1994), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid.
- BLAUG, R. (1997), «Between fear and disappointment: critical, empirical and political uses of Habermas», *Political Studies*, v. 45, pp. 100-117.
- BLOCH, E. (1977), *El principio de esperanza* (3 vols.), Aguilar, Madrid.
- BOHMAN, J. (1984), «Complexity, pluralism and the constitutional State on Habermas's Faktizität und Geltung», *Law and Society Review*, v. 28, n° 4, 1994, pp. 897-930.
- BOLADERAS, M. (1995), «Derechos fundamentales y ciudadanía europea: (según J. Habermas)», en *La Constitución española en el ordenamiento comunitario europeo: XVI Jornadas de Estudio*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia e Interior, Madrid.
- BOLADERAS, M. (1996), *Comunicación, ética y política*, Tecnos, Madrid.
- BUBNER, R. (1982), «Habermas's concept of Critical Theory», en Thompson, B., y Held, D. (ed.), *Habermas: critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 42-56.
- BUBNER, R. (1984): *La Filosofía Alemana Contemporánea*, Madrid, Cátedra.
- BUCHANAN, James M. (1993): *Etica y progreso económico*, Barcelona: Ariel, 1996.
- BUCHANAN, James M. (1983): *El cálculo del consenso: fundamentos lógicos de la democracia constitucional*, Barcelona; México: Planeta-Angostini.
- BUCHANAN, James M. (1990): *Ensayos sobre economía política*, México, D.F.: Alianza.
- BURKE, Edmund (2001): *Reflections on the Revolution in France*, Stanford, California: Stanford University.
- CABOT, M. (1993), «De Habermas a Adorno. Sentido de un Retroceso», *Estudios Filosóficos*, n° 121, pp. 451-478.
- CALHOUN, C. (ed.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, MIT, Cambridge, Mass.
- CALVO, T. Y R. ÁVILA (coords.) (1991), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona.
- CAMPS, V. (ed.) (1989), *Historia de la ética*, vol. 3, Crítica, Barcelona.
- CANGUILHEM, G. (1999), «La decadencia de la idea de progreso», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. XIX, n.º 72, (octubre-diciembre), pp. 669-683.
- CARR, Craig L. (2006): *The liberal polity: an inquirí into ghe logic of civil association*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006.
- CASTIGLIONE, D. (2009) «Social Capital Between Community and Society» en Castiglione et. Al., *The Handbook of Social Capital*. New York: Oxford University Press, 555-567.

- CHAMBERS, S. (1995), «Discourse and democratic practices», en White, S.K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge Univ. Press, Nueva York, pp. 233-259.
- CHAMBERS, S. (1996), *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the politics of discourse*, Cornell Univ. Press, Nueva York.
- CHRIS, J.J. (1995), «Habermas, Goffman, and communicative action: implications for professional practice», *American Sociological Review*, v. 60, pp. 545-564.
- COHEN, J. L., Y ARATO, A. (1992), *Civil Society and Political Theory*, MIT, Cambridge, Mass.
- COLEMAN, J.S. (1987) «Norms as Social Capital» en G. Radnitzky *et.al.*, *Economic Imperialism: The Economic Approach Applied outside the Field of Economic*. New York: Paragon House Publishers, 133-155.
- COLEMAN, James S. (1986): *Individual interests and collective action: selected essays*, Cambridge: Cambridge University.
- COLEMAN, James S. (1990): *Foundation of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- COLES, R. (1995), «Identity and difference in the ethical positions of Adorno and Habermas», en White, S. K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge Univ. Press, Nueva York, pp. 19-45.
- COLOM GONZÁLEZ, F. (1985), *Poder y legitimación en la obra de Jürgen Habermas. Una aproximación a su filosofía política* (memoria de licenciatura), Universidad Complutense, Madrid.
- COLOM GONZÁLEZ, F. (1990), «Legitimidad y democracia: dos décadas de un debate inconcluso», *Isegoría*, n° 2, pp. 162-169.
- COLOMER, E. (1990), *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Tomo III), Herder, Barcelona.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (2004): *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.
- CONILL, J. (1983): «La semiótica trascendental como Filosofía Primera en K.-Otto Apel», en *Estudios Filosóficos*, 91, 493-516.
- CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos.
- CONILL, J. (1992), «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿De la lógica a la antropología?» en *Pensamiento* vol. 48 (189), ene-mar 1992, 3-31.
- COOK, Karen ed. (2001): *Trust in society* New York: Russell Sage Foundation.
- COOKE, H. (1997), «Aunthenticity and autonomy: Taylor, Habermas, and politics of recognitition», *Poltical Theory*, v. 25, pp. 258-288.
- COOKE, M. (1994), *Language and Reason. A study of Habermas 's pragmatics*, MIT, Cambridge, Mass.
- CORBI, J. (1989), «J. Habermas: pragmática universal y normatividad», *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, pp. 39-57.
- CORREDOR, C. (1993), «Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla (el

- estudio de Searle por parte de J. Habermas)», *Daimon*, nº 6, pp. 119-130.
- CORTES ENCINAS, A. (1982), «La crisis de la sociedad en Jürgen Habermas», *Cuadernos de realidades sociales*, vol. 20-21, nº 1, pp. 325-333.
- CORTESE, A. J. (1986), Habermas and Kohlberg: morality, justice and rationality», *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 7, pp. 141-156.
- CORTINA, A. (1981), «Puede haber un discurso racional sobre Dios?», en *Communio*, Jul.-Ag., 394-415.
- CORTINA, A. (1985a), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Etica y política en K.-Otto Apel*, Salamanca, Sigueme.
- CORTINA, A. (1985b), «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas; Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», en *Estudios Filosóficos*, vol. XXXIV, n. 95, 83-114.
- CORTINA, A. (1986), *Etica Mínima*, Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (1989), «La ética discursiva», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, Crítica, vol. 3, 532-576.
- CORTINA, A. (1991a), «Introducción» en Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona.
- CORTINA, A. (1991b), «La razón práctica como herencia de la Ilustración», *Enrahonar*, nº 17, pp. 31-42.
- CRAIB, I. (1984), *Modern Social Theory. From Parsons to Habermas*, Harvester Wheatsheaf, Worcester.
- CRUZ CRUZ, J. (2002), *Filosofía de la historia*, Eunsa, Pamplona.
- DALLMAYR, F. (1974), *Materialen zu Habermas 's «Erkenntnis und Interesse»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- DALLMAYR, F. (1988), «Habermas and rationality», *Political Theory*, v. 16, pp. 553-574.
- DE ZAN, J. (2002), «Apel y nosotros» en *Concordia*, (Aachen) no. 41, 16-25.
- DEFLEM, M. (1998), «The boundaries of abortion law: systems theory from Parsons, Luhmann and Habermas», *Social Forces*, v. 76, nº 3, pp. 775-818.
- DEFLEM, M. (1996), *Habermas, Modernity and Law*, Sage Publications, London.
- DEWEY, John ed. (1944). *El pensamiento vivo de Thomas Jefferson presentado por John Dewey*, Buenos Aires: Losada,
- DEWS, P. (1986), «Introduction», en Dews, P. (ed.), *Autonomy and Solidarity*, Verso, Nueva York.
- DIAZ, Elias (2002), «Estado de derecho y legimitidad democrática», en Miguel Carbonell, Wistano Orozco y Rodolfo Vázquez (coords.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*: México: Siglo XXI editores/ ITAM.
- DOMÍNGUEZ BILBAO, R. (1990), «El impacto de la teoría habermasiana en la psicología social. El intento de sincretismo entre los paradigmas nomotético e ideográfico», VVAA, *Análisis e intervención social, Congreso Nacional de Psicología Social III*, Santiago de Compostela, vol. 1, pp. 454-460.
- DUBIEL, H. (1991), «Debate sobre la teoría crítica, la Escuela de Frankfurt y Habermas» en

- DUBIEL, H. (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, Plaza y Valdez / UAM-Iztapalapa / Goetheinstitut, México.
- DUJOVNE, L. (1959), *Filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires.
- DUSSEL, E. (Comp.) (1994), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI/UAM-I, México.
- DUSSEL, E. (1996), «La ética de la liberación ante la ética del discurso», *Isegoria*, n° 13, pp. 135-149.
- DUSSEL, E. (1988), *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta-UAM-UNAM, Madrid-México.
- EDWARDS, Bob; Foley, and Diani, eds. (2001), *Beyond Tocqueville: civil society and the social capital debate in comparative perspective*, Hanover, New Hampshire: University Press of New England.
- EGGERTSSON, Thráinn. (1990), *Economic Behavior and Institutions*. New York. Cambridge University Press.
- ELÓSEGUI, M. (1997), «La inclusión del otro: Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales», *Revista de Estudios Políticos*, n° 98, pp. 59-84.
- ESTRADA, J. A. (2004), *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid.
- ETKIN, Jorge Ricardo (2007), *Capital social y valores en la organización sustentable: el deber ser, poder hacer la voluntad creativa*, Buenos Aires: Garnica.
- EYERMAN, R. (1984), «Social movements and social theory», *Sociology*, v. 18, pp. 71-82.
- FERGUSON, Adam (1980), *An essay on the history of civil of civil society*, New Brunswick, N.J.: Transaction.
- FERNÁNDEZ, D. (1990), «Habermas-Foucault: funcionalismo ético versus postcriticismo», *Paideia*, n° 6, pp. 16-23.
- FERRER, U. (1994), «La autodeterminación y sus paradojas», *Anuario Filosófico*, n° 2, 1994, 779-796
- FERRER, U. (1995), «La acción anónima y el sentido (de Weber a Schutz y Habermas)», *Anuario de Filosofía del Derecho*, n° XII, pp. 301-319.
- FERRY, J-M. (1987), *L'éthique de la communication*, PUF, París.
- FERRY, J-M. (1988), «Ethics, Politics and history: an interview with Jürgen Habermas», en *Philosophy and social criticism*, 14 (3/4), pp. 433-439.
- FISCHER, RETZER, SCHWEIZER (comps.) (1997), *El final de los grandes proyectos*, Gedisa, Barcelona.
- FLIYNN, Bernard (1992), *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, Humanities Press, London.
- FLYUBJERG, B. (1999), «Habermas y Foucault. ¿Pensadores de la Sociedad Civil?», n° 104, pp. 61-86.

- FOSTER, H. (1988), «Introducción al postmodernismo» en Baudrillard *et al.*, *La posmodernidad*, Colofón, México.
- FOUCAULT, M., (1968), *Las palabras y las cosas* (trad. de E.C. Frost), Siglo XXI, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1985), *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid.
- FRANKENA, W. K. (1974), «La falacia naturalista», en FOOT, Ph., *Teorías de la ética*, Madrid, pp. 80-98.
- FROMM, E. (1970), *La revolución de la esperanza*, FCE, México.
- FROMM, E. (1982), *Ética y psicoanálisis*, FCE, México.
- FUKUYAMA, Francis (1995), *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*, New York.
- GABAS, R. (1980), *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona.
- GADAMER, H.-G. (1965), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck. [Trad. Cast.: de A.A. Aparicio y R. de Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme, 1999].
- GARCÍA AMADO, J.A. (1992), «Justicia, democracia y validez del derecho en Jürgen Habermas», *Sistema*, nº 107, pp. 115-26.
- GARCÍA GONZÁLEZ, G.M. (1994), «Historia y crítica de la opinión pública. Una aproximación», *Aula*, vol. VI, pp. 197-206.
- GARCÍA HAZA, D. (1999), «Ética de la democracia en K-O. Apel: la arquitectura de la ética discursiva y su contribución a la teoría democrática», *Anthropos*, nº 183, pp. 95-99.
- GARCÍA MARZA, V.D. (1986), «Jürgen Habermas: una alternativa ética. A propósito de *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, nº 168, vol. 42, pp. 459-475.
- GARCÍA MARZÁ, V.D. (1992), *Ética de la justicia. Jürgen Habermas y la ética discursiva*, Tecnos, Madrid.
- GARCÍA MORENTE, M. (1980), *Ensayos sobre el progreso*, Madrid.
- GARCÍA SERRANO, M. (1997), «Amores amables», *Pensamiento*, nº 53, pp. 391-423.
- GARCÍA, R. (1999), «¿Hemos de renunciar a Hegel?», *Isegoria*, nº 20, pp. 159-188.
- GARZÓN, E. (1990), «Consenso, racionalidad y legitimidad», *Isegoria*, nº 2, 13-28.
- GETHMANN, C.F. (1978), «Realidad», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 240-262.
- GEUSS, R. (1981), *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GIDDENS, A. (1988), «Jürgen Habermas», en Quentin Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Alianza, Madrid, pp. 119-135.
- GIDDENS, A. (1982), «Labor and Interaction», en Thompson, B., y Held., D., (eds.), *Habermas: critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 149-161. Traducido como: "Trabajo e interacción en Habermas", en *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 265-278.
- GIDDENS, A. (1987), «Reason without revolution? Habermas theorie of Communicative Action», en *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1987; p. 226.

- GIDDENS, A., et al (1988), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
- GIL VILLEGAS, Francisco (1992). «La cultura política: estado actual del debate», en *Ideas políticas*, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 45-54.
- GIMBERNAT, J.A. (comp.) (1997), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GIMENO LORENTE, P. (1994), «¿Puede la Institución Escolar contribuir en la construcción de sociedades más racionales? La Institución Escolar a la luz de TAC», *Teoría de la Educación*, vol. VI, 1994, pp. 93-126.
- GÓMEZ IBÁÑEZ, V. (1995), «‘Mundo administrado’ o ‘Colonización del mundo de la vida’. La depotenciación de la Teoría Crítica de la sociedad en Jürgen Habermas», en *Revista de Filosofía*, nº 10, pp. 103-113.
- GÓMEZ IBÁÑEZ, V. (1994), «La liquidación de la filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas», *Convivium. Revista de Filosofía*, nº 6, pp. 104-128.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1991), «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud: Bloch, Ricoeur, Habermas», en VVAA, *Ética día tras día*, Madrid, pp. 221-236.
- GÓMEZ, J. (1995), «Mundo administrado o Colonización del mundo de la vida. La depotenciación de la Teoría Crítica de la sociedad en Habermas», *Daimon*, nº 10, pp. 103-113.
- GOMILA BENEJAM, A. (1987), «¿Qué filosofía? El debate entre Habermas y Rorty», *Contextos*, vol. 10, pp. 117-141.
- GÖRTZEN, RENÉ (1982), *Jürgen Habermas: Einer Bibliographie seiner Schriften un der Sekundärliterature 1952-1981*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein.
- GOVIER, Trudy (1998), *Dilemmas of trust*, Montreal: McGill-Queen's University.
- GROOTHOFF, H-H. (1986), «La importancia de la ética del discurso de Jürgen Habermas para la pedagogía», *Revista de Educación*, nº 280, pp. 81-103.
- GUERRA, M. J. (1998), *Mujer, identidad y reconocimiento*, Centro de Estudios de la mujer, Universidad de La Laguna, Sta. Cruz de Tenerife.
- GUERRA, M. J. (1999), «La disputa sobre la comunidad o la deriva antifundamentalista del Continente habermasiano», *Isegoria*, nº 20, pp. 67-88.
- HABA, E. P. (1997), «Variantes del pensamiento escapista en una moderna ‘Santa Familia’: sobre Rawls, Habermas, etcétera (Acerca de la concepción ‘misionera’ para las ciencias sociales)», *Sistema*, nº 137, 1997, pp. 109-125.
- HARDIN, Russell (2002), *Trust and trustworthiness*, New York: Russell Sage Foundation.
- HAZARD, P. (1975), *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Ediciones Pegaso, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, edición de 1986. [Trad. Cast.: *El Ser y el Tiempo*, Mexico, F. C. E., 1982].
- HEIDEGGER, M. (1929), *Vom Wesen des Grundes*, (originalmente publicado aisladamente en Halle, Max Niemeyer), en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 21-73. [Trad. Cast. de X. Zubiri: "De la esencia del fundamento", en HEIDEGGER, M., "qué es metafísica" y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, pp.61-109].

- HEIDEGGER, M. (1943), *Vom Wesen der Wahrheit*, (originalmente publicado aisladamente en Frnkfurt a. M., Vittorio Klostermann), en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 73-99. [Trad. Cast. de X. Zubiri: "De la esencia de la verdad", en HEIDEGGER, M., "qué es metafísica" y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, pp.109-133].
- HEIDEGGER, M. (1949), *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. [Trad. Cast.: «Carta sobre el Humanismo», en HEIDEGGER, M./ SARTRE, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pp.65-121].
- HEIDEGGER, M. (1950), *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. [Trad. Cast. de J. Rovira: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Primera edición: 1960].
- HEIDEGGER, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, (utilizamos la publicación en obras completas : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983.) [Trad. Cast. de E. Estiu: *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980].
- HEIDEGGER, M. (1961), *Nietzsche* (2 volúmenes), Pfullingen [ed. cast., Destino, Barcelona, 2000]
- HEIDEGGER, M. (1962), «Die Frage nach der Technik», en HEIDEGGER, H., *Die technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. (Fue publicado por primera vez en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.) [Trad. Cast. de A. P. Carpio : "La pregunta por la técnica", en *Epocha de Filosofía*, Año 1, n. 1, 1985].
- HEIDEGGER, M. (1969), «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en HEIDEGGER, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 61-81. [Trad. Cast. de A.-P. Sánchez Pascual : «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza , 1970 (primera edición: 1968), 130-153].
- HEKMAN, S. (1983), «Some notes on the universal and conventional in social theory: Wittganstein and Habermas», *The Social Science Journal*, v. 20, 1983, pp. 1-15.
- HELD, D. y THOMPSON, B. (ed.) (1982), *Habermas: Critical Debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- HERRERA LIMA, M. (coord.) (1993), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid.
- HERRERA LIMA, M. (1993), «Justificación y aplicación en la ética discursiva», en María Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 117-145.
- HELLER, A., (1984), *Crítica de la Ilustración* (trad. de G. Muñoz y J.I. López Soria), Península, Barcelona.
- HERREROS, Francisco (1994), *The problema of forming social capital: why trust*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- HOBBES, Thomas (1650), *Leviatán, o de la materia, la forma y el poder de una república eclesiástica y civil*.
- HÖFFE, O., (1975), *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Friburgo/Munich. [Trad. Cast. de E. Garzón Valdés: *Estrategias de lo humano*, Estudios Alemanes].
- HOLUB, R.(1991), *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, Routledge, New York.
- HONNETH, A. y JOAS, H. (eds.) (1991), *Comunicative action: essays on Jürgen Habermas's "The*

- theory of communicative action*", Polity Press, Oxford.
- HONNETH, A. (1986), *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HONNETH, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Paidós, 1997 [ed. orig. (1992) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992].
- HONNETH, A. (2010), *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Madrid, Katz [ed. orig. 2009].
- HORKHEIMER y ADORNO (1966), *Sociológica*, Taurus, Madrid.
- HORKHEIMER, M. (1966), «Sobre el concepto de la razón» en Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, Taurus, Madrid.
- HORKHEIMER, M. (1973), *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires.
- HORKHEIMER, M. (2003), *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires (e.o.: 1937).
- HORKHEIMER, M./ ADORNO, Th. W., (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag. [Trad. Cast.: *Dialéctica del Iluminismo*, (Ed. Sur, Buenos Aires, 1970; Trotta, Madrid, 1998)].
- HORSTER, D. (1991), *Jürgen Habermas*, Metzler, Stuttgart.
- HOW, A. (1995), *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Avebury, Aldorshot (England).
- HOYOS, G, (1999), «Apel vs. Habermas: afinando la ética discursiva», en *Anthropos*, núm. 183, pp. 64-70.
- HOYOS, G. (1997), «Democracia participativa y Liberalismo Político», *Daimon*, nº 15, pp. 83-91.
- HUME, David (1756, 2006c), *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza.
- HUME, David (2004), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.
- HUSSERL, E. (1950), «Cartesianische Meditationen», en *Husserliana*, ed. Martinus Nijhoff, La Haya. [Trad. Cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986].
- INGRAM, D. (1990), *Critical Theory and Philosophy*, Paragon House, New York.
- INGRAM, D. (1987), *Habermas and the dialectic of reason*, Yale University Press.
- INNERARITY, D. (1989), «Habermas y el discurso filosófico de la modernidad», *Daimon. Revista de filosofía*, nº 1, pp. 217-224. (También en *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 93-112).
- INNERARITY, D. (1985), Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas, Eunsa, Pamplona.
- JARAUTA, F. (1986), *La crisis de la razón*, Murcia.
- JAY, M. (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50* [ed. cast. *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1930-1950)*, Taurus, Madrid 1989].
- JAY, M. (1985), *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*,

California.

- JEFFERSON, Thomas (1984), *Writings*, New York: Library of America.
- JIMÉNEZ BENÍTEZ, D. (1998), *La reformulación de la crítica de la cosificación por J. Habermas: la colonización del mundo de la vida*, ETD, Barcelona.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1989), «Problemas de construcción en Teoría de la Acción Comunicativa», *Daimon. Revista de filosofía*, nº 1, pp. 133-158.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1991), «Introducción: Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas», en Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, pp. 9-63.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1991), «Introducción» a *La necesidad de revisión de la izquierda*, en Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, pp. 11-16.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1993), «Jürgen Habermas: facticidad y validez», *Debats*, nº 43/44, 1993, pp. 115-120.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1994), «La trayectoria intelectual de Jürgen Habermas», prólogo a *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, en Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, (1º ed. 1982), pp. 9-30.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1994), «Introducción» a *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 9-13.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1994), «Introducción» a *Identidades nacionales y postnacionales*, en Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, (1ª ed. 1989), pp. 9-13.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1995), «Introducción» a *Jürgen Habermas. Conocimiento e interés. Edmund Husserl. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 13-32.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1996), «Introducción» a *Textos y contextos*, en Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 7-34.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1996), «Introducción» a *La lógica de las ciencias sociales*, en Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, (1ª ed. 1988), pp. 9-12.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1997), «Introducción» a *Más allá del Estado nacional*, en Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, pp. 9-36.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1998), «Introducción» a *Facticidad y validez*, en Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, pp. 9-55.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (2000), *El pensamiento ético de J. Habermas*, Episteme, Valencia, pp. 52-64.
- JOAS, H. (1991), «The unhappy marriage of hermenutics and functionalism», en Honneth A., y Joas, H. (eds.), *Communicative Action. Essays on J. Habermas 's the Theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, pp. 97-118 (traducido como: "El infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo", en *Pragmatismo y teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1998, pp. 167-198).
- JOHNSON, J. (1999), «Habermas on strategic and communicative action», *Political Theory*, v. 19, pp. 181-201.

- JOHNSON, J. (1993), «Is talk really cheap? Prompting conversation between critical theory and rational choice», *The American Political Science Review*, v. 87, pp. 74-86.
- JOHNSON, J. (1994), «Public Sphere, postmodernism and polemic», *The American Political Science Review*, v. 88, 427-430.
- JONAS, H., (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.
- KANT, I. (1981), «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (1784)» en Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, México.
- KANT, I. (1981), «Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?» en Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, México.
- KANT, I.: Kr. p. V.: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Akademieausgabe, Bd. V. [Trad. Cast.: *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Espasa Calpe, 1975. Edición de 1981].
- KANT, I.: Kr. r. V.: *Kritik der Reinen Vernunft* (1781 / 1787), Akademieausgabe, Bde. III, IV. [Trad. Cast.: *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1978. Edición de 1989].
- KEAT, R. (1981), *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud, and the Critique of Positivism*, The University of Chicago Press, Chicago.
- KENNY, A., (1972), *Wittgenstein*, Alianza Editorial, Madrid (primera edición castellana: 1982).
- KORTIAN, G. (1979), *Métacritique*, Les éditions du minuit, París.
- KOSELLECK, R., (1959), *Kritik und Krise*, V. Karl Albert, Freiburg/München. [Trad. Cast. de Rafael de la Vega en Rialp, Madrid, 1965].
- KRISHNA, Anirudh (2002), *Active social capital: tracing the roots of development and democracy*, New York: Columbia University.
- KULENKAMPFF, A. (1977), «Evidencia», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. I, 68-79.
- KULYNYCH, J.J. (1997), «Performing politics: Foucault, Habermas, and postmodern participation», *Polity*, v. 30, n° 2, pp. 315-346.
- LANCEROS, P. (1994), *La modernidad cansada*, Libertarias, Madrid.
- LOCKE, John (1999), *Escritos sobre la tolerancia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- LOPEZ LOPEZ, J. L. (1984-85), «Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento a propósito de sobre la esencia del fundamento en M. Heidegger», *Themata*, 1-2.
- LÓPEZ MOLINA, A. M. (1988), «La crisis de la teoría del conocimiento en la ‘fases avanzadas de la reflexión’. Interpretación habermasiana», *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 22, pp. 153-181.
- LÓPEZ, M.T. (1989), «Habermas: después de la moralidad, antes de la eticidad», *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, pp. 99-112.
- LÖWITH, K. (1998), «La fatalidad del progreso», en Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona.
- LÖWITH, K., (1998), «Del sentido de la historia» en Löwith, *El hombre en el centro de la historia*.

Balance filosófico del siglo XX, Herder, Barcelona.

LUHMANN, Niklas, (1996), *Confianza*, Barcelona: Anthropos.

LUKES, S. (1982), «Of Gods and Demons: Habermas and practical reason», en THOMPSON, B., y HELD, D., *Habermas: Critical Debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 134-148.

LYOTARD, J. F. (1995), *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona.

LYOTARD, J.F. (1979), *La condition potmoderne; rapport sur le savoir*, París. [Trad. Cast. de M. Antolín: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987].

MAESTRE SÁNCHEZ, A. (1987), «Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas», *Zona Abierta*, vol. 43/44, nº 4-9, abril-septiembre, pp. 113-138.

MAESTRE SÁNCHEZ, A. (1988), «En torno a un libro de J. Habermas», *Revista de Estudios Políticos*, nº 59, pp. 253-267.

MANSILLA, H. (1970), *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Seix Barral, Barcelona.

MARCUSE, H. (1967), *Der unidimensionale Mensch*, Neuwied / Berlín. [Trad. Cast: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968].

MARDONES, J.M. (1985), «El comienzo de la Teoría Crítica. La Teoría de la Acción Comunicativa de J. Habermas», *Sistema*, nº 65, pp. 117-139.

MARDONES, J.M. (1985), *Razón comunicativa y Teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad*, Universidad del País Vasco, Bilbao.

MARDONES, J. M. (1990), «El neo-conservadurismo de los posmodernos» en VATTIMO y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona.

MARDONES, J.M. (1994), «Teorías de legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso», *Sistema*, nº 120, pp. 39-58.

MARDONES, J. M. (1998), *El discurso religioso de la Modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos/UIA, Barcelona.

MARTÍN CEBOLLERO, J. B. (1987), «Jürgen Habermas. Crítica de la emancipación humana desde una perspectiva psicosocial», *Clinica y análisis grupal*, vol. 9 (4), nº 46, pp. 530-538.

MARTÍNEZ VELASCO, J. (1993), «Habermas: racionalidad crítica y comunicacional», *Philosophica Malacitana*, nº 6, 1993, 121-134.

MARTÍNEZ, F.J. y JIMÉNEZ REDONDO, M. (coords.) (1995), *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid.

MARX, K. (1962), *Manuscritos económico filosóficos*, Grijalbo, México.

MATUSTÍK, M.J. (1993), *Postnational identity: critical theory and existential philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, The Guilford Press, New York.

McCARTHY, T. (1982), «Rationality and Relativism: Habermas's "overcoming" of hermeneutics», en THOMPSON B., y HELD, D., *Habermas: critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 57-78.

McCARTHY, T. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.

McCARTHY, T. (1991), «Complexity and Democracy: or the seducements of systems theory», en Honeth A., y Joas, H., (eds.), *Communicative Action. Essays on J. Habermas 's the Theory*

of Communicative Action, Polity Press, Cambridge, pp. 119-139.

- McCARTHY, T. (1992), «Practical Discourse: on the relations of morality to politics», en Calhoum, G. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 51-72. [Trad. Cast. «El discurso práctico: la relación de la moralidad con la política», en M. Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 147-171].
- McCARTHY, T. (1992), *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y reconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid.
- McCARTHY, T. (1993), «La pragmática de la razón comunicativa», *Isegoria*, n° 8, pp. 65-84.
- McCARTHY, T. (1997), «Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita», *Isegoria*, n° 16, pp. 37-59.
- MEDINA, E. (1989), «La ciencia en las sociedades avanzadas: Habermas y la nueva teoría crítica», capítulo de su libro: *Conocimiento y sociología de la ciencia*, CIS, Madrid, pp. 222-301.
- MEEHAN, 1, (ed.) (1995), *Feminist read Habermas: Gendering the subject of dicourse*, Routledge, Nueva York.
- MENÉNDEZ UREÑA, E. (1975), «Teoría y praxis en la fenomenología trascendental (E. Husserl) y en la teoría crítica (J. Habermas)». *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, n° 31, pp. 231-244.
- MENÉNDEZ UREÑA, E. (1978), *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid.
- MILLAR, John A. (1793), *The origin of the distinction of ranks; or, and inquirí into the circumstances which give rise to influence and authority in the different members of society*, Basil, J.J. Tourneisen, MDCCXCIII.
- MILLAR, John A. (1796), *Letters of Crito, on the causes, objects, and consequences, of the present war*. Edinburgh.
- MIRCHANDANI, R. (1992), «Habermas, discourse ethics and assuring the normal point of view», *Current Perspectives in Social theory*, vol. 12, pp. 231-249.
- MOLLERING, Guido (2006), *Trust, reason, routine, reflexivity*, Amsterdam: Elsevier.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat (2007), *Del espíritu de las leyes*, Edición 6ª. Ed., Madrid: Tecnos.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat (2009), *Cartas persas*, Madrid: Tecnos, c2009.
- MORRIS, Ch.W., (1938), *Foundations of the Theory of signs*, Chicago [trad. cast. *Fundamentos de la teoría de los signos*, UNAM, México, 1985].
- MORRIS, Ch.W., (1946), *Sing, Language and Behavior*, New York.
- MOUFFE, C. (1994), «La democracia radical: ¿moderna o postmoderna?», *Leviatán*, n° 55, pp. 81-94.
- MOUZELIS, W.P. (1992), «Social and system integration: Habermas's view», *The British Journal of Sociology*, v. 43, pp. 267-288.
- MOUZELIS, W.P. (1997), «Social and system integration: Lockwood, Habermas, Giddens», *Sociology*, v. 31, pp. 111-119.

- MUGUERZA, J. (1977), *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid.
- MUGUERZA, J. (1985), *Entre liberalismo y libertarismo*, Madrid.
- MUGUERZA, J. (1986), «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)», *Sistema*, n° 70, pp. 27-40.
- MUGUERZA, J. (1986), «Teoría crítica y razón práctica, a propósito de Jürgen Habermas», en *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, (1^a ed. 1977), pp. 145-177.
- MUGUERZA, J. (1987), «Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)», *Revista de Estudios Políticos*, n° 56, pp. 7-63.
- MUGUERZA, J. (1990), *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid-México.
- MUGUERZA, J. (1992), «De la realidad de la violencia a la no-violencia como utopía», *Revista Internacional de Sociología*, n° 2, pp. 107-120.
- MUGUERZA, J. (1993), «Sobre la condición 'metafísica' y/o 'postmetafísica' del sujeto moral», en María Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 173-191.
- MUGUERZA, J. (1997), «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica en Jürgen Habermas», en J. A., Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueve, Madrid, pp. 63-110.
- NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLLI, J. M. (eds.) (1998) *Verdad y experiencia*, Comares, Granada.
- NIELSEN, K. (1993), «Skeptical remarks on the scope of philosophy: Rorty vs Habermas», *Social Theory and Practice*, v. 19, pp. 117-160.
- NIELSEN, T. M. (1990), «Jürgen Habermas: morality, society and ethics», *Acta sociologica*, v. 33, n° 2, pp. 93-114.
- NIETZSCHE, F. (1961), *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, en *Obras Completas*. Tomo V, Aguilar, Buenos Aires.
- NOGUERA, J.A. (1996), «La teoría crítica: de Frankfurt a Habermas. Una 'traducción' de la teoría de la acción comunicativa a la sociología», *Papers*, n° 50, pp. 133-153.
- NORTH, Douglass (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NOZICK, Robert. (1974), *Anarchy, state, and utopia*, New York: Basic Books [Trad. cast. *Anarquía, estado y utopía*, F.C.E., México, 1988].
- O'NEILL, Onora (2002), *Autonomy and trust in bioethics*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- OELMÜLLER, W. (1977), "Mal", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder,
- OLAFSON, F. A. (1990), «Habermas as a philosopher», *Ethics*, v. 100, pp. 641-657.
- ORTÍZ OSÉS, A. (1977), «Habermas: un teórico de la comunicación social», *Arbor*, n° 381-382, pp. 73-88.
- OSÉS GORRÁIZ, J. M. (1992), «El vivir y la fatiga: la fatiga de vivir», *Eurídice*, n° 2, pp. 183-196.

- OSTROM, Elinor (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. New York: Cambridge University Press.
- OSTROM, Elinor and T.K. Ahn, eds. (2003), *Foundations of social capital*, Cheltenham, United Kingdom: E. Elgar.
- OSTROM, Elinor y Walker, James (2003), *Trust and Reciprocity*, Russell Sage, Nueva York.
- OUTHWAITE, W. (1994), *Habermas: a critical introduction*, Cambridge, Polity Press.
- OUTHWAITE, W. (1996), *The Habermas reader*, Polity Press, Cambridge.
- OVEJERO, Félix, José Luis MARTI y Roberto GARGARELLA (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona. Paidós.
- OWEN, D. (1996), «Foucault, Habermas and the claims of reason», *History of the Human Sciences*, v. 9, pp. 119-138.
- PALACIOS Y JARAUTA (eds.) (1989), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona.
- PANEA, J. M. (1996), *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la escuela de Frankfurt*, Sevilla, Ediciones Universidad de Sevilla.
- PEGUEROLES, J. (1970), *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Buenos Aires.
- PEIRCE, Ch. S. (1987), *Obra Lógico - Semiótica*, Madrid, Taurus.
- PEÑA, V. (1977), Introducción a DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara.
- PEÑALVER, P., (1986), «Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo», en VV, *La crisis de la razón* (ed. F. Jarauta), Universidad de Murcia.
- PEREDA, C. (1997), «Una utopía trascendental: la reflexión, experiencia olvidada», según Jürgen Habermas», en María Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 227-248.
- PEREDA, C. (2009), *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder.
- PEREYRA, C. (1988), «"Teoría de la verdad-consenso», *Zona Abierta*, n° 48-49, pp. 161-176.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1988), «Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada», en *Gazeta de Antropología*, no. 6, 7-40.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1991), «Utopía y escatología en P. Ricoeur», en CALVO, T. y R. ÁVILA (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1994), «Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad» en BLANCO Fernández, PÉREZ Tapias, SÁEZ Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995), *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1996), *Claves humanistas para una educación democrática*, Anaya, Madrid.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1998), «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural» en NICOLÁS y FRÁPOLLI, *Verdad y experiencia*, Comares, Granada.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1999a), «El agujón apocalíptico y la Filosofía de la Historia» en *Diálogo*

Filosófico, no. 43, 71-88.

- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1999b), «Cambio de paradigma en el pensar utópico» en *Diálogo Filosófico*, no. 44, 180-210.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (2003), *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid.
- PETERS, J.D.(1993), «Distrust or representation: Habermas on the public sphere», *Media, Culture and Society*, v. 15, pp. 541-571.
- PINTOS DE CEA-NAHARRO, J.L. (1989), «Globalidad y autorreferencia como formas del absolutismo desaparecido en N. Luhmann y J. Habermas», VVAA., *Política social*, Congreso de Sociología III, San Sebastian, vol. 1, pp. 82-95.
- PÖGGELE, O. (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Verlag G. Neske. [Trad. Cast. de F. Duque Pajuelo : *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986.]
- POPPER, K., (1935), *Logik der Forschung*, Viena. [Trad. Cast.: *La lógica de las investigaciones científicas*, Tecnos, Madrid, 1982].
- POSSENTI, V. (1995), «El pensamiento postmetafísico», *Diálogo Filosófico*, nº 32, pp. 187-198.
- PRIOR OLMOS, A. (1993), «Habermas y el universalismo moral», *Daimon. Revista de filosofía*, nº 7, pp. 145-155.
- PRIOR OLMOS, A.(1991), «La teoría de la acción social de J. Habermas», *Daimon. Revista de filosofía*, nº 3, 173-196.
- PUTNAM, Robert D. (2000), *Bowling alone: the Collapse and Revival of American Community*. Nueva York: Simon and Shuster.
- QUEVEDO, A. (2001), *De Foucault a Derrida*, Eunsa, Pamplona.
- RADL PHILLIP, R. (1998), «La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas», *Papers*, nº 56, pp. 103-123.
- RAMÍREZ, M. (1992), «La aplicación de la norma ética universal (Karl-Otto Apel)» en *Estudios ITAM*, no. 31, invierno 1992, 67-78.
- RAMOS REQUEJO, R. (1995), «Para una teoría de interpretación textual. De Gadamer a Habermas», *Grial*, vol. 33, nº 125, pp. 61- 93.
- RASMUSSEN, D. (1990), *Reading Habermas*, Blackwell Publishers, Cambridge.
- RASMUSSEN, D. (1996), *Handbook of Critical Theory*, Blackwell Publisher, Oxford.
- RAWLS, John (1963), «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», en *Nomos IV, Justice*, Nueva York.
- RAWLS, John (1979), *Teoría de la Justicia*, México. Fondo de cultura económica.
- RAWLS, John (1985), «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Philosophy & public Affairs*.
- RAWLS, John (1995), *Liberalismo político*. México. Fondo de cultura económica.
- REGUERA, I. (1981), *La misería de la razón*, Madrid.
- REID, H. G. y YANARELLA, E. J. (1977), «Critical political theory and moral development. On

- Kohlberg, Hampden-Turner, and Habermas», *Theory and Society*, n° 4, pp. 479-504.
- REQUEJO COLL, F. (1991), *Teoría crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Anthropos, Barcelona.
- REVILLA GUZMÁN, C. (1988), «Reflexiones e historia: una perspectiva sobre la obra de J. Habermas», *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 22, pp. 141-152.
- REYES MATE, M. (1990), *Mística y política*, Estella, Verbo Divino.
- REYES MATE, M. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.
- REYES MATE, M. (ed.), (1993), *Filosofía de la Historia*, Trotta, Valladolid.
- REYES MATE, M. (1944), «La herencia pendiente de la razón anamnética», *Isegoria*, n° 10, pp. 117-132.
- RICOEUR, P. (1970), *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México.
- RICOEUR, P. (1984), «Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo», *Ética y cultura, Docencia*, Buenos Aires, (pp. 19-36).
- RICOEUR, P. (1989), *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1990), *Historia y Verdad*, Encuentro, México.
- RIVAS, R. (2005), «Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica», *Efemérides Mexicana*, México, no. 67, pp. 59-79. Publicado también en *Avatares. Cuaderno de Investigaciones en Filosofía y Cultura de la Universidad Intercontinental*, México, No. 24, enero-junio 2005, pp. 9-26.
- RIVAS, R. (2007a), «Aproximación a la —Ética del discurso” de Apel y Habermas, como ética racional ante la crisis de la razón», *En-claves del pensamiento*, Tecnológico de Monterrey-Campus Ciudad de México, México, No. 1, pp. 63-89.
- RIVAS, R. (2007b), «Dimensión crítica de la filosofía de la cultura: —la dialéctica de la ilustración”» en *Avatares. Cuaderno de investigaciones en Cultura y Filosofía* (Universidad Intercontinental, México) año 10, núm. 29, jul-dic/2007, pp. 33-42.
- RIVAS, R. (2009), *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción moderna de progreso en la Ética del discurso*, Universidad Intercontinental, México.
- RIVAS, R. (2010), ¿Superación de la metafísica? Una introducción problemática al pensamiento posmetafísico de Habermas y Apel, *Efemérides Mexicana*, México, no. 83, pp. 296-335.
- RIVAS, R. (2011), «El mejor de los mundos posibles y la crisis cultural» (conferencia pronunciada con motivo de los 300 años de la publicación de los Ensayos de Teodicea de W. G. Leibniz, (nov. 2010), publicada en *Efemérides Mexicana*, México, no. 85, pp. 70-95.
- ROA, A. (1995), *Modernidad y Posmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile.
- ROCKMORE, T. (1989), *Habermas on Historical Materialism*, Indiana University Press, Indiana, 1989.
- RÖD, W. (1977), «Fundamento», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 217-235.
- RODGER, J. (1985), «On the degeneration of the public sphere», *Political Studies*, v. 33, pp. 203-217.

- RODRÍGUEZ FOUZ, M. (2000), «Espacio público europeo y patriotismo constitucional en Habermas», en *Cuadernos de Alzate*, nº 22, pp. 65-94.
- RODRÍGUEZ FOUZ, M. (1997), «La emancipación abreviada. Límites en la Teoría de J. Habermas», *Política y Sociedad*, nº 24, pp. 61-75.
- RODRÍGUEZ FOUZ, M. (1999), «Materiales de la historia. El *Guernica*, Habermas y algunos apuntes sobre el simbolizar electivo», en Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albeniz (coords.), *Las astucias de la identidad. Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo*, Universidad del País Vasco, Bilbao, pp. 215-229.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J.J., «La relectura habermasiana de Max Weber. Las paradojas patológicas de la modernidad adulta», manuscrito.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. (1993), «Después de Parsons y Habermas: el neoconstitucionalismo sociológico o la vuelta a los orígenes de la teoría social contemporánea», en Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, (pp. 267-289).
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. (1981), «Habermas y Parsons: la búsqueda del reencantamiento del mundo», *REIS*, nº 16, pp. 91-120.
- RODRIGUEZ, G. (1999), «Habermas y Rorty en torno al universalismo», *Laguna*, (extra), pp. 183-191.
- RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, U.S.A. [Trad. Cast. de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983 y 1995].
- RORTY, R. (1988), «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», *Revista de Occidente*, v. 85, pp. 71-92.
- RORTY, R. (1991), *Contingencia, Ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.
- RORTY, R. (1996), *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid.
- RUANE, J., Y TODD, J. (1988), «The application of Critical Theory"» *Political Studies*, v. 36, pp. 533-538.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1994), «El paradigma ético: justicia, solidaridad y autonomía», *Philosophica Malacitana*, nº VII, pp. 127-146.
- RUIDÍAZ GARCÍA, C. (1995), «Tres visiones contrapuestas de la crisis de legitimidad de las sociedades actuales: D. Bell, J. Habermas y Ch. Taylor», *Revista de Estudios Políticos*, nº 88, pp. 273-288.
- SÁDABA, J. (1993), «¿El fin de la Historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de historia como metarrelato», en REYES Mate (ed), *Filosofía de la Historia*, Trotta, Valladolid.
- SAEZ, R. L. (1991), *La pragmática trascendental y el problema de la fundamentación última en K.-O. Apel*, Granada, Servicio de Publicaciones.
- SAEZ, R. L. (1994), «Factividad y excentricidad de la razón», en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A/Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta, pp. 228-251.
- SAEZ, R. L. (1994), «Acerca del conflicto entre los discursos "metafísico", "postmetafísico" y "teleológico"», *Daimon*, nº 8, pp. 63-82.
- SAEZ, R. L. (1994), «Fundamentación última y factividad —un intento de argumentar 'con Apel

- contra Apel'—», *Pensamiento*, vol. 50, n.1, 197, pp. 267-292.
- SAEZ, R. L. (1994), Entrevista con Karl-Otto Apel: «*Apriori* de la facticidad y *Apriori* de la idealidad —Opacidad y transparencia—», en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L.(eds), *Discurso y realidad*, Madrid, ed. Trotta, pp. 251-270.
- SAEZ, R. L. (1995), «Sobre unidad y diversidad en la filosofía de finales de siglo», *Gazeta de Antropología*, 11, pp. 17-23.
- SAEZ, R. L. (1995), «Za Razliku koja nije relativna i dijalog koji nije prinudan» («Diferencia sin relativismo y diálogo sin coerción»), *Theoria* (Belgrado), vol. XXXVIII, n. 4 pp. 7-23.
- SAEZ, R. L. (1995), *La reilustración filosófica de K.-O. Apel*, Servicio de Publicaciones, Granada. .
- SAEZ, R. L. (1996), «Für ein 'tragisches' und 'offenes' Konzept der Rationalität», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Ed. Akademie Verlag, Berlín), vol. 44, n. 3, pp. 343-361.
- SAEZ, R. L. (1996), «Por una diferencia no indiferente. A propósito de las críticas de Lyotard y Rorty a la nueva ilustración alemana», *ER, Revista de Filosofía*, n1 20, pp. 79-109.
- SAEZ, R. L. (2002), «¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas? —El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías», *Isegoría*, n1 26 pp. 257-275.
- SAEZ, R. L. (2003), «Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Berlin), vol. 51, n1 6, pp. 903-1072.
- SAEZ, R. L. (2007), «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, vol. V, pp. 385-436.
- SAEZ, R. L.(2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid. Reediciones: 2003; 2009.
- SÁNCHEZ MECA, D. (1981), «Nihilismo y sociedad ideal de la comunicación», *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, pp. 59-74.
- SANI, Giacomo (1981). «Cultura política», en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.). *Diccionario de Política*. Tomo I, México: Siglo Veintiuno Editores, pp. 415-417.
- SÁTTELE, H. (1993), «Hacia una crítica psicoanalítica de la teoría del sujeto en Jürgen Habermas», en María Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 249-272.
- SCHROYER, T.(1989), *Critique de la domination. Origines et développement de la théorie critique*, Payot, París, (traducido del inglés) [e. o.: 1973].
- SEARLE, J. R. (1969), *Speech Acts*. Cambridge, University Press. [Trad. Cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986.
- SEBRELI, J. (1992), *El asedio a la modernidad. Crítica al relativismo cultural*, Ariel, Barcelona.
- SEIDMAN, S. (ed.) (1989), *Jürgen Habermas on Society and Politics. A reader*, Beacon Press, Boston.
- SEN, Amartya (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- SEN, Amartya (1997), «El bienestar, la condición de ser agente y la libertad». Conferencias John Dewey de 1984, en *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.

- SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*. México. Planeta.
- SEN, Amartya (2009), *The idea of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SERRANO GÓMEZ, E. (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona.
- SERRANO SÁNCHEZ, J. A. (Comp.), (2007), *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- SEVILLA, S. (1989), «La transformación materialista de la filosofía trascendental», *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, pp. 159-175.
- SHALIN, D.N. (1992), «Critical Theory and the pragmatist challenge», *American Journal of Sociology*, v. 98, pp. 237-279.
- SHAW, B.J. (1999), «Habermas and religious inclusion: lessons from Kant's moral theology», *Political Theory*, v. 27, pp. 634-666.
- SIMON, J. (1994), «Between power and knowledge: Habermas, Foucault and the future of legal studies», *Law and Society Review*, v. 28, n° 4, pp. 947-961.
- SIMONS, E. (1977), «Trascendental», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 573-591.
- SINI, C. (1985), *Semiotica y Filosofía*, Hachette, Buenos Aires.
- SIULLI, F. (1988), «Foundations of societal constitutionalism: principles from the concepts of communicative action and procedural legality», *The British Journal of Sociology*, v. 39, pp. 377-408.
- SKINNER, Quentin (1985^a), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México. Fondo de cultura económica.
- SKINNER, Quentin (1985b), *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, Madrid: Alianza.
- SKINNER, Quentin (2004), *La libertad antes del liberalismo*, México, D.F., Taurus y CIDE.
- SMILG VIDAL, N. (1990), «La reivindicación de la racionalidad en K. O. Apel» en *Diálogo Filosófico*, año 6, no. 18, (sept-dic, 1990), 322-334.
- SMILG VIDAL, N. (2004), «La transformación de la filosofía y la posibilidad de una hermenéutica trascendental» (estudio introductorio) en APEL, K. O., *Apel versus Habermas*, Comares, Granada.
- SMITH, Adam (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.
- SMITH, Adam (2001), *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza.
- SOTELO, I. (1990), «Moralidad, legalidad, legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad», *Isegoría*, n° 2, pp. 29-44.
- SOTELO, I. (1995), «Las ideas políticas de Habermas», *Claves de Razón Política*, n° 57, 18-32.
- SOTELO, I. (1997), «El pensamiento político de Jürgen Habermas», en Gimbernat, J.A. (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.

- SPENGLER, O. (1976), *La decadencia de Occidente*, (2 vols.), Espasa-Calpe, Madrid.
- SWINDAL, J. (1999), *Refiection revisited. Jürgen Habermas 's discursive theory of Truth*, Fordham Univ. Press, Nueva York.
- SWINDAL, J. (1999), *Refiection revisited. Jürgen Habermas 's Discursive Theory of Truth*, Fordham Univ. Press, Nueva York.
- SZTOMPKA, Piotr (1999) *Trust: a sociological theory*, Cambridge: Cambridge University.
- TAYLOR, CH. (1991), «Language and Society», en Honneth A., y Joas, H., *Communicative Action. Essays on J. Habermas 's the Theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, pp. 23-35.
- TAYLOR, CH. (1992), «The Politics of Recognition», en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Univ. Press.
- THERBON, G. (1972), «Jürgen Habermas: un nuevo eclecticismo», *Teorema*, n° 6, pp. 57-81.
- THIEBAUT, C. (1987), «Transitar fronteras», *La balsa de la medusa*, n° 4, pp. 98-104.
- THIEBAUT, C. (1989), «Los límites del procedimentalismo», *Daimon*, n° 1, pp. 113-131.
- THIEBAUT, C. (1993), «Derechos humanos: frágiles virtudes de la modernidad», en María Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política*, Alianza, Madrid, pp. 193-225.
- THIEBAUT, C. (1994), «Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo», *Anales de Cátedra Francisco Suárez*, n° 31, pp. 41-60.
- THOMPSON, J.B. (1982), «Universal pragmatics», en Thompson, B. y Held, D. (ed.), *Habermas: Critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 116-133.
- THOMPSON, J.B. (1983), «Rationality and social rationalization: an assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», *Sociology*, v. 17, 278-294.
- THOMPSON, J. B. (1995), *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press.
- THOMPSON, J.B. (1996), «La teoría de la esfera pública», *Voces y Culturas*, n° 10, pp. 81-96.
- TILLY, Charles (2005), *Trust and rule*, New York, New York: Cambridge University.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1990), *Democracy in America*; Publisher Robert P. Gwinn, 2nd. Ed. Chicago: Encyclopedia Britannica.
- TRÍAS, E. (1986), «El horizonte de Hegel», en *El País*, (17 de noviembre 1986).
- TUCKER, K. (1989), «Ideology and social movements: the contributions of Habermas», *Sociological Inquiry*, v. 59, pp. 30-47.
- TYLOR, E. (1976), *Cultura Primitiva*, (tomo I), Ayuso, Madrid.
- UJALDON, E. (1989), «Informe bibliográfico sobre la obra de Habermas», *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, pp. 255-270.
- UÑA JUAREZ, O. (1984), «Una aproximación descriptiva a *Conocimiento e interés* de J. Habermas», *Anuario Jurídico Escurialense*, vol. 16, pp. 279-285.
- URDANZOZ, T. (1985), *Historia de la filosofía*, vol. VIII, BAC, Madrid.

- UREÑA, E. (1998), *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid.
- URREA C., M. (2001), *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en Jürgen Habermas*, Universidad Pontificia de México, México.
- URREA C., M. (2007), «La Escuela de Frankfurt» en SERRANO S., J. *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- USLANER, E.M. (2009) —Trusts a Moral Value”, en Castiglione *et.al.*, *The Handbook of Social Capital*. New York. Oxford University Press, 101-121.
- USLANER, Eric M. (2002), *The moral foundations of trust*, New York: Cambridge University.
- VALDECANTOS, A. (1990), «Deficits y excesos del último Habermas», *La balsa de la medusa*, nº 14, pp. 100-109.
- VALLESPÍN, F. (2001), «Habermas en doce mil palabras», en *Claves de razón práctica*, nº 114.
- VALLESPÍN, F. (1996), «Habermas y el derecho», en Julio Iglesias Prada (coord.), *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Aurelio Menéndez*, Tomo IV, Cívitas, pp. 5528-39. (También en José Antonio Gimbernat. (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca nueva, Madrid, 1997, pp. 199-223, con el título: "¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidaz y validez de Jürgen Habermas").
- VALLESPÍN, F. (1998), «Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas», en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, pp. 9-37.
- VAN DER BERG, A. (1980), «Critical Theory: is there still hope?», *American Journal of Sociology*, v. 86, pp. 449-478.
- VAN DETH, J.W. (2009), «Social Capital and Democratic Politics», en Castiglione *et.al.*, *The Handbook of Social Capital*. New York. Oxford University Press, 199-207.
- VAN MILL, D. (1996), «The possibility of rational outcomes from democratic discourse and procedures», *The Journal of Politics*, v. 58, pp. 734-752.
- VARIOS (1988), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- VATTIMO y otros (1990), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona.
- VATTIMO y ROVATTI (eds.) (1988), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid.
- VATTIMO, G. (1986), «El fin del sentido emancipador de la historia» en *El País*, (6 de diciembre de 1986).
- VATTIMO, G. (1987), *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- VATTIMO, G. (comp.) (1994), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- VATTIMO, G., (1983, ed.), *Il pensiero debole*, Milán. [Trad. Cast. de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990].
- VATTIMO, G., (1989), *La società trasparente*, Milán. [Trad. Cast. de Teresa Oñate: *la sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990].
- VATTIMO, G. (1990), *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.

- VELASCO ARROYO, J.C. (1994), «Acerca del giro jurídico de la teoría crítica», *Isegoría*, n° 10, pp. 179-85.
- VELASCO, J.C. (1996), «Tomarse en serio la desobediencia civil. Un criterio de legitimidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7, pp. 159-184.
- VELASCO, J.C. (1997), «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano», *Isegoria*, n° 16, pp. 91-117.
- VELASCO, J.C. (1999), «El lugar de la razón práctica en los discursos de aplicación de normas jurídicas», *Isegoria*, n° 21, pp. 49-68.
- VELASCO, J.C. (1998), «El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa», *Sistema*, n° 142, pp. 63-85.
- VELASCO, J.C. (1999), «Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas», en HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 11-22.
- VÉLEZ CUARTAS, G. J. (2005), «Semiótica y acción comunicativa: una ruta entre Pierce, Apel y Habermas» en *Andamios. Revista de investigación social*, UACM, México, junio, año/vol. 1, número 002, pp. 173-195.
- VERNENGO, R. (1992), «La racionalidad en el derecho», *Sistema*, n° 107, pp. 95-103.
- VERNENGO, R. (1992), «Legalidad y Legitimidad: los fundamentos morales del derecho», *Revista de Estudios Políticos*, n° 77, pp. 267-283.
- VILAR, G. (1989), «Cultura, Estética e Ilustración. En torno a las ideas estéticas de J. Habermas», *La balsa de la medusa*, n° 12, pp. 43-57.
- VILLA, D.R. (1992), «Postmodernism and the Public Sphere», *The American Political Science Review*, v. 86, pp. 712-721.
- VILLACAÑAS, J.L. (1989), «Racionalización y Evolución: Teoría e Historia de la modernidad en la obra de Habermas», *Daimon*, n° 1, pp. 177-216.
- VILLAR EZCURRA, A. (1990), «Ensayos políticos» de Jürgen Habermas», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n° 76, 1989-90, pp. 407-416.
- VILLEGRAS, L. (1995), «Algunos problemas de las ciencias reconstructivas», *Agora*, n° 14, pp. 31-39.
- VOLTAIRE, 1694-1778. (1997), *Tratado sobre la tolerancia*, Santillana, Madrid.
- VOLTAIRE, 1694-1778, *Cándido o del Optimismo* [*Candide, ou l'Optimisme*, Globusz Publishing, versión on line: <http://www.globusz.com/ebooks/Candido/index.htm> New York-Berlin, 20.11.2010].
- WAGNER, H. (1977), «Reflexión», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder.
- WALZER, M. (1996), «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural», *ISEGORÍA*, 14 pp. 37-53.
- WEBER, M. (1964), *Wirtschaft und Gesellschaft*, edición de J. Wickelmann, Colonia (ed. Orig. 1922). [trad. Cast. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. J. Medina Echavarría, FCE, México, 1964]
- WEBER, M. (1967), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin/ München. [Trad. Cast: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, edición de 1986].

- WELLMER, A., (1985), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- WELLMER, A., (1986): *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. [Trad. Castellana: *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso* Anthropos, 1994]
- WELLMER, A. (1989) «¿Qué es una teoría pragmática del significado?», *Daimon. Revista de filosofía*, n° 1, pp. 9-38.
- WELLMER, A. (1990), «Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica», *Isegórica*, n° 1, pp. 15-48.
- WELLMER, A. (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [Finales de partida: la modernidad irreconciliable, (trad.) Manuel Jiménez Redondo, Universitat de València, 1996]
- WELLMER, A. (1997), «Autonomía del significado‘ y Principle of charity‘ desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje», en J. A., Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueve, Madrid, pp. 225-238.
- WHITE, S.K. (1988), *The recent work of Jürgen Habermas: reason, justice and modernity*, Cambridge University Press.
- WHITE, S.K. (1995), «Reason, modernity and democracy», en White S. K., (ed.), *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge Univ. Press, Nueva York.
- WHITE, S.K., (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press.
- WIDMER, H. (1976), «Conocimiento e interés en Jürgen Habermas», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 32, n° 127, pp. 281-301.
- WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus Logico - Philosophicus*, Madrid, Alianza. Edición bilingüe.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Investigaciones Filosóficas* (edición bilingüe), Barcelona, Grijalbo.
- WITTGENSTEIN, L. (1969), *Über Gewissheit* (editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright), Basil Blackwell, Oxford. [Trad. Cast.: *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- WOLLEB, G. (2009): «Social Capital and Economic Development», en Castiglione *et.al.*, *The Handbook of Social Capital*. New York: Oxford University Press, 373-385.
- WUTHNOW, R., HUNTER, James Davison, BERGESEN, Albert y KURZWEIL, Edith (1988), *Ánalisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Paidós, Buenos Aires [e. o.: 1984].
- YOUNG, R.E. (1990), «La crisis de la educación actual: Habermas y el futuro de nuestros hijos», *Revista de Educación*, n° 291, pp. 7-31.
- ZABALARDO GARCÍA-MURO, J.L. (1987), «La fundamentación teórica de la razón práctica en el programa de la pragmática universal de Jürgen Habermas», *Zona Abierta*, vol. 41-2, n° 1-3, 1986/1987, pp. 221-257.