

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Crítica de pluralismo de Jürgen Habermas:

Epistemología, filosofía político-moral y filosofía de la cultura.

Tesis que para obtener el grado de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Arturo Fuentes Salas

Asesora:

Dra. Mónica Gómez Salazar

Ciudad Universitaria, junio de 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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.

Dedicatoria:

En la Universidad
aprendí a ser
humanista.

Mis Padres me han
enseñado cómo ser
humano.

Gracias a ellos:
Evangelina Salas y
Epifanio Fuentes.

A mis hermanos
Alejandra y Óscar, mis
sobrinos Alex y Fer:
gracias totales.

Mi abuelita y mis
tías que siempre me
acompañan: Herminia
González, Coqui (Ma.

del Refugio), Gelín (Ma.
de los Ángeles) y Mica
(Micaela) Salas.

Y a una persona
cuya presencia
extrañamos todos, puma
de corazón y gran padre:
Fernando Reyes.

A ustedes dedico
esta parte de mi corazón.

Agradecimientos:

A la doctora Mónica Gómez por su acompañamiento en este proceso cognitivo y dialógico, que aunque riguroso y sistemático, siempre ha sido gentil, desenvuelto y fresco.

A los doctores Pedro García, León Olivé, Jorge Reyes y Ambrosio Velasco por sus invaluable sugerencias, recomendaciones bibliográficas y anotaciones al texto.

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1. Situación filosófico-histórica.....	15
1.1. Constelación habermasiana del conocimiento.....	16
1.2. La versión habermasiana del <<giro pragmático-lingüístico>>.....	22
Capítulo 2. Pluralismo epistemológico y filosófico-cultural.....	32
2.1. Teoría y praxis en el contexto de una filosofía de la historia postmetafísica...32	
2.2. Habermas y Putnam: debate sobre el pluralismo.....	35
2.3. Comentarios de Olivé a las ideas de universalismo y realismo.....	43
Capítulo 3. Teoría y praxis en la investigación filosófica en México.....	56
3.1. Discursos críticos en torno de la filosofía de Habermas.....	56
3.2. Una línea de confusión recorre la obra de Habermas.....	63
Conclusiones.....	66
Bibliografía.....	70

Introducción.

Pluralismo es un término de uso común en la era moderna. Desde los días de la Ilustración se le ha asociado con un fundamento político y moral. Hoy no nos resulta extraño escuchar voces que, desde las ciencias políticas, hablan sobre “sistemas democráticos pluralistas”, “pluralismo de partidos” o del pluralismo ideológico al interior de los “Estados libres” o democráticos. Sin embargo, el uso meramente político del término es un uso tozudo y ramplón: se limita a explicar actividades como la supuesta libertad de expresión, la libertad de oposición (lo cual es favorable para cualquier sociedad que se considere o busque ser considerada democrática, sin que ello involucre comportamientos políticos genuinamente democráticos por parte de los supuestos representantes) y, en términos generales, la libertad que envuelve lo diverso de las opiniones públicas.

Aunado a las anteriores acepciones, los especialistas en política asocian a la idea de “pluralismo” una toma de posición al interior de las organizaciones civiles, asociaciones, iglesias, grupos de interés y, en general, conjuntos de ciudadanos activados políticamente que, además, buscan objetivar sus posiciones e influenciar en las decisiones que se toman al interior de las instituciones participantes del juego democrático.¹

¹ Se insiste aquí en la relación entre ideología y pluralismo debido a que en sociedades donde lo Estatal es sinónimo de “administración autocrática” o “totalitarismo” no hay posibilidad alguna de pensamiento divergente. En las distintas experiencias del totalitarismo se abolió la libertad de pensamiento hasta extremos insospechados. No sólo se prohibió expresar ciertas ideas, sino que inclusive el sólo acto de pensar en ellas era de suyo punible (en el apéndice de la obra *1984*, George Orwell expone la manera en cómo algunas voces del “Socialismo Inglés” fueron suprimidas de la “neolengua” para que no pudieran ser pensadas ni por error y, por ende, no pudieran llevarse a la acción, por ejemplo “libertad”, todo ello como necesidad ideológica del orden autorreferencial de “Oceanía”). Durante el siglo XX, regímenes de odio como el de los nacionalsocialistas en Alemania y los totalitaristas de la “democracia popular” en Rusia (y sus repúblicas satélite) dictaron lo que se debía pensar, crearon una ideología propia e intentaron gobernar las emociones de las

Como en el caso de otras tantas asignaturas, sería excesivo tratar de abarcar la crítica a la teoría crítica de Jürgen Habermas en una tesis. Dado que se trata de un trabajo en proceso de manufactura, es decir, como preámbulo a una investigación más amplia, las preguntas que dan vida a este trabajo seguirán vigentes: ¿de qué manera las aportaciones de una teoría analítica y dialéctica de la ciencia (como la planteada por Habermas) prosiguen con el proyecto de impedir cualquier identificación con las injusticias de *nuestra* sociedad? Si es difícil encontrar un fundamento normativo de validez que tenga, precisamente, validez universal funcional y culturalmente², ¿cómo habría que releer el planteamiento de los pluralistas contemporáneos a fin de que éste sea plausible en la diagnosis de las “patologías” de la sociedad mexicana?

Los intereses que motivaron la realización de una propuesta de lectura del pluralismo en la filosofía de Habermas tienen que ver con que en demasiados momentos de la vida de los seres humanos y las distintas comunidades (sean éstas comunidades científicas o no) se han configurado modelos absolutos de “justificación” para toda clase de injusticias. Muestras de la intolerancia asesina son el holocausto de los aztecas por parte de los españoles³ (y de otras etnias antes, por parte de los aztecas), los genocidios y la

poblaciones a fin de cristalizar nítidas maneras de conducta. “La actividad más característica de los nazis es quemar libros. Incluso en Rusia, el renacimiento literario que esperábamos no ha tenido lugar y sus escritores más prometedores muestran una marcada tendencia a suicidarse o a desaparecer en prisión” (Orwell, George. *Escritos (1940-1948). Literatura y política*. Barcelona. Octaedro. 2001. pp. 71-72). México tiene su historia también: los meses antes y después de octubre de 1968 y de junio de 1971, Acteal, Aguas Blancas, el PRI viejo y el PRI recargado con las reformas de 2013 que representan la exclusión y el desprecio por campesinos, trabajadores y, en general, de todo aquel que no forme parte de una camarilla.

² Cfr. Dubiel, Helmut. *La teoría crítica: ayer y hoy*. p. 139.

³ “Putnam está en lo correcto al preguntar por qué deberíamos de abstenernos de hacer juicios, por ejemplo, acerca de la práctica de los sacrificios humanos en el caso de los aztecas, si podemos considerar que sus mitos son falsos (sic.). / Sin embargo, este ejemplo apunta en la dirección de una distinción deontológica que el propio Putnam rechaza, la distinción entre una moral universalista de la justicia y una ética particularista del plan de vida. Llamamos <<crUEL>> a la tortura de los seres humanos, no sólo entre nosotros, sino en todo lugar. Pero de ningún modo nos

inauguración de la era de industrialización de las masacres (Hobsbawm *dixit*) por parte de alemanes hitlerianos, soviéticos estalinistas, chinos maoistas, las guerras fratricidas en Ruanda o la ex-Yugoslavia, las recientes invasiones en Oriente medio por parte de los estadounidenses y sus aliados, el desconocimiento de los derechos de indígenas, minorías étnicas, sexuales y/o culturales por parte del Estado mexicano y un largo etcétera.

En sociedades como la nuestra, la democracia representativa (democracia neoliberal de partidos-negocio-agencias de colocación, también denominada “partidocracia”), se nos presenta no sólo en términos formales, es decir, como derecho a elección a través del voto, sino además como un espacio de ampliación a contextos ajenos a la política en los cuales una anodina clase política presume que elegimos con libertad. El pluralismo, según se analiza aquí, parte del entendido de que nos interrelacionamos en un marco de reconocimiento que apunta a un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular. Como se verá más adelante, a lo anterior Habermas lo ha denominado intersubjetividad y siempre lo relaciona con la racionalidad comunicativa. El reconocimiento epistémico llama a relativizar la propia forma de existencia y atender, no tolerar ni respetar sino reconocer, las pretensiones legítimas de otras formas de observar y explicar el mundo.

Razonablemente no podemos dejar de advertir que Habermas es un escritor que siempre ha apostado por el liberalismo y el republicanismo kantiano. Ha consagrado su obra a una

sentimos justificados a protestar contra las prácticas educativas y las ceremonias matrimoniales que nos son extrañas, esto es, contra elementos centrales del *ethos* de una cultura extraña, mientras que no contradigan valores culturales que se diferencian de otros valores por su pretensión universalista de validez.” Habermas, Jürgen. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Putnam.” p. 97.

crítica libertaria, plural y radicalmente democrática. En su momento, incluso se ha pronunciado por una cierta alternativa política socialista, en su acepción social-democrática. Pero la interlocución con él no es simple en absoluto. Primero hay que resolver qué se trata en Habermas, qué se busca y qué se espera. Sobre lo que se trata cabe destacar su paso por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, sus debates sobre el conocimiento y la verdad y su propuesta de racionalidad comunicativa. A lo largo de este texto de tesis, examinaremos sus postulados en epistemología, teoría social, filosofía del lenguaje, teoría de la democracia, cierta filosofía de la cultura y algunas tesis sobre la posmodernidad y estudios teológicos.

¿Cómo puede esperarse que este autor resuelva los problemas de la existencia, y del conocimiento de la propia existencia en México? Bueno, Habermas no habla sobre nuestro país, no le acontece, no es interlocutor y tampoco nuestros problemas filosóficos, culturales, sociales, políticos vienen (¿debería de?) venirle al caso. Los alemanes han tenido sus propios problemas durante el siglo XX y después de 1989 han tenido que lidiar con nuevas problemáticas filosóficas, políticas, sociales, con teorías de la democracia y la justicia. Los mexicanos tenemos a nuestros pensadores, quienes en la comunicación de la vida, pueden aportar en algo a nuestros colegas alemanes. Hoy menos que nunca están solos y el profesor Dr. Habermas es un eslabón que puede dar gran fortaleza a un encadenamiento reflexivo en las distintas maneras de narrar la investigación en filosofía en un mundo plural.

Parte de la crítica a algunos de los planteamientos de Habermas radica 1) en su rigurosa circunscripción al ámbito de un “nosotros” que equivale a “miembros liberales de la cultura

y las sociedades occidentales”⁴; 2) en su excesivo optimismo en cierta *racionalidad comunicativa*, al margen del empobrecimiento y la miseria que invade la realidad humana y medio-ambiental del Tercer mundo (todo esto como resultado de la ordenación del Estado mundial) bajo las condiciones de legitimación que impone la democracia de masas en los países de un Primer mundo desarrollado. En otras palabras, el “provincianismo del pensamiento occidental” de tradición eurocéntrica y logocentrista que su obra acusa⁵; 3) en las “opacidades” de que da cuenta su concepto de modernidad, al cual confiere carácter de evolutivo al asimilarlo a la idea de progreso en la ciencia y en la moral⁶; o 4) en la inconsistencia de su noción de ciudadanía⁷, toda vez que puede haber, y las hay, visiones del cosmos que salen del universo discursivo desde donde Habermas nos habla, esto es, desde aquellas subjetividades y/o comunidades culturales que contradicen en su accionar cotidiano al proyecto liberal.

Antes de abundar en estas críticas, lo cual es el objetivo manifiesto del trabajo de tesis en curso, cabe recordar que Habermas es a la vez depositario directo y crítico principalísimo de la obra filosófica realizada en el seno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, de antes y después de la II Guerra mundial. Para quien no indaga en el asunto, los temas de la Teoría crítica de la época de la reconstrucción alemana y del desarrollo de la democracia liberal en la República Federal Alemana son completamente inconexos con las reflexiones de los años 30 del siglo XX, hechas por el círculo de intelectuales reunidos en torno de Max Horkheimer. No obstante, es importante señalar, como hace Ludwig Friedeburg (quien junto con Habermas empezó a colaborar en el Instituto en 1955), que a partir del influjo de Horkheimer y, en mayor medida, del fuerte ritmo en que Theodor

⁴ El dicho es del propio autor. Cfr. Habermas, Jürgen. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty.” p. 241.

⁵ Cfr. Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. pp. 79 y 146.

⁶ Cfr. Arriarán, Samuel. “Brillos y opacidades del concepto de modernidad en Habermas”. p. 94.

⁷ Cfr. Gómez, Mónica. “Del derecho a elegir ciudadanía.” pp. 52 y ss.

Adorno presentaba sus investigaciones, en Frankfurt se puede observar una teorización de largo aliento tanto en ciencia social como en un cierto humanismo actual, cuyo desarrollo está conectado a la cuestión del futuro de la humanidad.⁸ En la década de 1950, la edición hecha en Ámsterdam de *Dialéctica de la ilustración* podía comprarse en las tiendas de libros de la República Federal. *Minima moralia* apareció como nuevo título de la obra que se había conocido antes como *Reflexiones desde la vida dañada*, de Adorno. Friedrich Pollock publicó el libro *Experimento de grupo* y trabajos originalmente elaborados para la *Revista de Investigación Social*.

En los años siguientes, las investigaciones del Instituto se realizaron en áreas como la sociología de la educación y la sociología industrial. En la década de 1960, un número cada vez mayor de estudiantes cursaban seminarios de filosofía y sociología con Adorno y Horkheimer. Adorno ocupó el cargo de director del Instituto de Investigación Social a partir de 1963, mismo año en que Horkheimer ocupó el rectorado de la Universidad de Frankfurt. En 1964, Herbert Marcuse publicó *El hombre unidimensional* en Estados Unidos. En 1966 apareció *Dialéctica negativa*, de Adorno, en Alemania. Para entonces, la “Teoría crítica” ya atraía un interés mundial y comenzó a ser asociada con la “Escuela de Frankfurt”.

En la década de 1970, Gerhard Brandt (colaborador del Instituto hasta la década de 1990) llevó la investigación hacia los temas del “salario” y de “la mujer consolidada por sí misma”, como asignaturas fundamentales en los estudios sociales. Desde la década de 1980, la sociología política retomó importancia al interior del Instituto de Frankfurt, pero también hubo un viraje hacia aspectos de “cultura democrática” en Europa Occidental y

⁸ Cfr. Friedeburg, Ludwig. “History of the Institute of Social Research.” En la dirección electrónica: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/history.htm>

en Europa Oriental. Después de caído el “socialismo real”, la pesquisa viró hacia el examen de la cambiante relación entre *racionalización social y la asimilación subjetiva del cambio social*.

Tras algunas reformas universitarias, se terminó con una desfasada “dictadura del director” y en 1997 esa figura fue remplazada por un comité científico presidido por un director ejecutivo. En el comité actualmente participan Helmut Dubiel (último director del Instituto), Axel Honneth (actual director ejecutivo), Adalbert Evers, Ute Gerhard y Wilhelm Schumm. Desde entonces los trabajos del Instituto de Investigación Social de Frankfurt se han dividido en tres áreas: 1) cultura democrática, 2) estado social y democracia y 3) modernización capitalista y el futuro del trabajo. La revista *WestEnd Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (*WestEnd Nueva Revista de Investigación Social*) es el medio de difusión de las investigaciones más recientes de los actuales miembros y colaboradores del Instituto, no sólo de Alemania sino de todo el mundo.

Así las cosas, el presente trabajo de tesis concentrará su atención en la primera de las áreas antes mencionadas, es decir, la cultura democrática en tanto teoría y crítica del pluralismo epistémico, político-moral y cultural. En el “Capítulo 1. Situación filosófico-histórica”, haremos un recuento de los fundamentos racionales del conocer y del hablar que Habermas plantea. Más allá de las filosofías que tratan sobre lo “universalmente bueno” o “verdadero” (en términos ontológicos, normativos y epistemológicos), que van de Platón a Heidegger, retomaremos la propuesta postmetafísica del autor en la cual, como observaremos, penetra a la filosofía la conciencia falibilista de las ciencias, purifica su pensamiento histórico de restos metafísicos y revoluciona a la epistemología. Con ello se destruyen tanto el concepto contemplativo de verdad como la “apariencia” de objetividad

del conocimiento. Para Habermas la crítica radical del conocimiento sólo es posible en tanto teoría social crítica.

Habermas analiza autores que Theodor Adorno o Max Horkheimer no hubieran retomado en sus propias teorías. De tal suerte, el filósofo de Dusseldorf, quien también es frankfurteano, elabora su teoría crítica a partir de las ciencias empírico-analíticas, las ciencias histórico-hermenéuticas sin desatender la tesis que establece que todo concepto acerca del orden social da por supuesto que es históricamente válida una determinada reconfiguración en el futuro de la estructura social. El ex-auxiliar de cátedra de Adorno se entiende en abierta contraposición con cualquier filosofía de índole mentalista e incluso cuando habla del giro pragmático lingüístico toma distancia tanto respecto de la tradición analítica como de la filosofía hermenéutica. Para un abordaje omnímodo de la idea de un universal racional no cabe ignorar el *locus* de la racionalidad comunicativa, esto es, los aspectos pragmáticos del diálogo, definiciones procedimentales de la verdad como acreditación en la práctica argumentativa, o como se dirá más adelante, la preeminencia de la “coacción sin coacciones” del mejor argumento.

En suma, la idealización de ciertas propiedades formales y procedimentales de la práctica argumentativa es entendida aquí como un ejercicio que puede hacer una constelación racional de las voces, temas y aportaciones “relevantes”. Si la verdad no apunta a concepto de “éxito” alguno, no hay tal cosa como una “opinión final al final de los días” como se observará en su momento.⁹

⁹ Podemos adelantar, por el momento que: “...constituye un error reclamar el aislamiento de un momento <<pasivo>> de <<encontrar>> respecto a los momentos <<activos>> de construcción, interpretación y justificación. No hay necesidad, ni tampoco posibilidad, de limpiar el conocimiento humano de ingredientes subjetivos y mediaciones intersubjetivas... / Esto no debe llevarnos a la negación de la verdad y la objetividad. Al hacer frente a problemas de los que no podemos

El “Capítulo 2. Pluralismo epistemológico y filosófico-cultural” parte de la situación de hecho de que “la razón no ha renunciado a la racionalidad”. El motivo por el que hemos optado por vincular epistemología y filosofía de la cultura tiene que ver con que la idea contemporánea de verdad que podemos esbozar no apunta a la noción de cosa <<en sí misma>>, sino que es sólo un concepto de validez: un tipo de aceptabilidad racional construida socialmente, una *encarnación cultural de la razón* (Habermas *dixit*, ver pág. 39 de esta tesis). El autor destaca que filosofía y democracia comparten no sólo el haber surgido en el mismo contexto histórico, sino que, desde un “punto de vista estructural”, también dependen una de la otra.

En este capítulo daremos un amplio espacio a la deliberación entre el frankfurteano y Hilary Putnam a fin de destacar la vigencia del pensamiento de los pragmatistas norteamericanos. Aunque existen notables afinidades entre Habermas y Putnam, hay algo en lo que el filósofo alemán aventaja al estadounidense: el realismo concebido pragmatistamente no sólo es discurso sobre una “delgada sección deontológica” de las cuestiones de justicia, sino que va a toda la amplitud del espectro de las cuestiones que conciernen a una vida satisfactoria, deseable, de la sociedad, y que garantice un interés práctico en el proceso de entendimiento comunicativo tanto dentro de la comunidad social como al interior de las distintas comunidades epistémicas.

León Olivé nos ayudará en la delimitación de las ideas de universalismo y razón, donde la primera se relativiza en forma de “realismo interno” (a tono con Putnam) y la segunda se torna “conocimiento proposicional” y “fundamento” o base para aceptar o rechazar

escapar, debemos presuponer, tanto en el discurso como en la acción, un mundo objetivo que no es el resultado de nuestra propia acción y que es en gran medida el mismo para todos nosotros.” Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. pp. 76-77.

determinadas creencias o cursos de acción. Para el autor mexicano, sólo cabe predicar razón en sentido epistemológico, en tanto ésta encarna en individuos biológicos de “cierto nivel biomental y social”. Entendidos como construcciones sociales del conocimiento, veremos que los valores, las normas y las reglas para evaluaciones epistémicas, morales o estéticas van de la mano de las distintas culturas, según sus propias formas de razonamiento. Cuando los elementos antes señalados se hacen claramente identificables, entonces es posible hablar de “marcos conceptuales” y de su genuina diversidad. Hacia el final del capítulo observaremos cómo, cuando habla de la objetividad en tanto posibilidad de “reconocimiento público” de una situación de hecho en una comunidad determinada, Olivé también concuerda con Habermas.

Finalmente, en el “Capítulo 3. Teoría y praxis en la investigación filosófica en México”, un cuento de Augusto Monterroso denominado “El eclipse” nos servirá como material de reflexión literario-filosófica para ilustrar qué no es pluralismo. Como el nombre del capítulo indica, retomaremos discursos de teóricos que contradicen algunas de las tesis de Habermas: Samuel Arriarán, a propósito del “proyecto de la modernidad”; Mónica Gómez, en el sentido de si tenemos o no (y quiénes) libertad de elección de ciudadanía y en qué términos; y Blanca Solares en torno de cierta confusión que Habermas acusa al reducir “símbolo” a “signo lingüístico” como clave de la racionalidad comunicativa. El capítulo concluirá señalando el proceso de “deslocalización” que ha sufrido la teoría crítica, evaluaremos lo rescatable y lo que no es válido de Habermas en nuestro entorno filosófico, social y cultural. Como se verá, Habermas no se mueve un milímetro de las cuestiones más delicadas de su propia propuesta, ora debata con Putnam ora con Rawls y, en ese sentido, Habermas no es pluralista sino un representante del pensamiento liberal de la cultura y la sociedad occidental.

Capítulo 1. Situación filosófico-histórica.

Jürgen Habermas se ha asumido a sí mismo como depositario directo de lo que conocemos como “Escuela de Frankfurt”. Es un lugar común el referirse a él como parte de una “segunda generación” de teóricos críticos provenientes de dicha “escuela”. También lo es el aludir a pensadores como Helmut Dubiel, Axel Honneth o Albrecht Wellmer como representantes de la “tercera generación de la Escuela de Frankfurt”. Tanto en el presente capítulo como en los siguientes nos abstendremos de hacer uso de tal nomenclatura. Preferimos decir simplemente los miembros del Instituto de Investigación de Frankfurt y no prolongar una denominación que es imprecisa. Si bien, como se verá en adelante, Habermas retoma tesis de *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, le molesta cierto “lastre” de filosofía de la historia que dicha obra lleva a cuestas. Lukács también influencia al filósofo de Dusseldorf, pero en modo alguno sus postulados buscan una actualización de las categorías del materialismo histórico y menos aún de cierto marxismo militante. Los teóricos materialistas criticaron la metafísica y la ontología de filósofos y sociólogos como Max Scheler y Karl Mannheim pues consideraban que la postura que estos autores representaban era la del “intelectual que flota libremente en el aire”. Gente como Martin Heidegger no habría sido, ni de lejos, fuente de inspiración ni crítica para los miembros del Instituto de Frankfurt entre los años 1931 y 1969, pero sí lo fue para Habermas en cierta época de juventud intelectual.

Inclusive en la disputa con Karl Popper “acepta sin conceder” las tesis de Adorno y viceversa. Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, entre otros, fueron férreos contradictores del positivismo. Y como veremos, Habermas rescata lo mejor de él, así

como del pragmatismo norteamericano y los estudios sobre el lenguaje, logrando consolidar una propuesta ecléctica que más bien habría que llamar pluralista. El pensamiento de Habermas es radicalmente democrático y parte del fundamento de que no tenemos certezas en la investigación epistemológica. Él busca los aspectos pragmáticos del diálogo y definiciones procedimentales de la verdad como “acreditación”. Pervive en él un ideal por sociedades más justas, por una forma de ver el mundo de la vida como espacio social de racionalidad y por una clara reconfiguración en el futuro de la estructura social, pero también habla positivamente de la razón instrumental y la racionalidad científica en tanto dominios nuevos de la filosofía hermenéutica. Sobre ello hablaremos cuando retomemos la noción de “verdad” como concepto trivalente. Como veremos hacia el final del capítulo, sigue operando en este autor una voluntad romántica de acción, donde el *locus* es la racionalidad comunicativa y la relación teoría-praxis encarnan como “cuestiones abiertas” a nuestra capacidad de consenso racional.

1.1. Constelación habermasiana del conocimiento.

Theodor Adorno fue una importante influencia para Jürgen Habermas en tiempos en que el filósofo originario de Dusseldorf, no obstante haber nutrido sus primeras investigaciones con postulados de críticos culturales conservadores y con la ontología heideggeriana, resultaba “demasiado izquierdista” ante la mirada de Horkheimer. Para Adorno, con Habermas se da una especie de sincronización del desarrollo científico-académico y el desarrollo social. Según comenta Rolf Wiggershaus, Habermas echa mano de las categorías de la teoría del capitalismo en lugar de solamente las categorías de la teoría de la enajenación y reitera en la confrontación entre la idea utópica (surgida en contextos

históricos modernos) y la realidad que la contradice¹⁰. Un motivo de reflexión que Habermas introduce con su obra es la crítica de las ciencias. El estímulo del autor no proviene de manera aislada, o aún mezclada, de *Historia y conciencia de clase*, de György Lukács, de *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, o de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, sino que su crítica de las ciencias abreva y a la vez es distinta de la de los autores referidos.

En la obra de Habermas, desde sus inicios, no se apostó por la “teoría” o “el pensamiento” que llegan al conocimiento verdadero como contradicción de la “ciencia burguesa” u “olvidada del Ser”. Lo que impulsó el proyecto filosófico del autor fue la recuperación de la relación con la praxis viviente, es decir, aquella que fija los objetivos en las ciencias mismas. El trabajo del autor de *Verdad y justificación* siempre ha estado dirigido por un profundo interés sistemático y académico, donde no hay tal “ciencia burguesa” sino solo cosas utilizables y menos utilizables en las ciencias establecidas, “gracias a un manejo desprejuiciado, aunque tampoco ingenuo, de las ciencias, parecía tomar en serio el programa de una teoría material de la sociedad, inspirada a su vez por el pensamiento mesiánico-utópico de la teoría crítica hacia un pensamiento radicalmente democrático.”¹¹ Como se verá más adelante, el pensamiento de Habermas es postmetafísico y se esfuerza en clarificar los fundamentos racionales del conocer, del hablar y del pluralismo. Ello no podría conseguirse si el filósofo no encontrara una colaboración (sin pretensiones fundamentalistas, sino con una conciencia claramente falibilista) con otras ciencias.

La filosofía, al igual que las ciencias, siempre se ha orientado por cuestiones relativas a la verdad. Pero al contrario que la ciencia, la

¹⁰ Cfr. Wiggershaus, Rolf. “La teoría crítica en la reuerta.” p. 682.

¹¹ *Ibid.* p. 684.

filosofía conserva una conexión *interna* con el derecho, la moral y el arte; investiga cuestiones normativas y evaluativas desde una perspectiva interna a las mismas... conserva una capacidad única de pasar de un discurso a otro y traducir el lenguaje especial de una en el lenguaje especial de la otra.

Nos encontramos aquí el rasgo específico de una pluralidad de lenguajes que pone a la filosofía en condiciones de preservar la unidad de la razón en sus diversos momentos sin por ello hacer que desaparezcan las diferencias de validez. Esta unidad formal de una razón pluralista puede mantenerla la filosofía no tanto debido a un concepto del ente en su totalidad pleno de contenido o de lo universalmente bueno, sino gracias a su capacidad hermenéutica de traspasar las fronteras entre los lenguajes y los discursos, a la vez que se muestra sensible a los trasfondos holistas que sirven de contexto.¹²

A las claras, puede observarse que atrás quedaron las pretensiones de una filosofía de corte platónico o aristotélico. La vida prudentemente dirigida de la comunidad de sabios al estilo de los clásicos no es precisamente lo que acreditará la pertinencia del pensamiento y la acción filosóficos en el siglo XXI. Tampoco podemos apelar hoy a una teoría moral de índole deontológica, al estilo de Kant, donde cierto “universalismo igualitario” ligue la autonomía individual a leyes adoptadas por todos a partir de la intelección de lo que para todos es bueno. El enorme “potencial explosivo” de filosofías como la de Kant o Hegel fungieron como teorías normativas que fundamentaron lo que debe ser, sin embargo, plantea Habermas, no dijeron nada de cómo lo debido podía ser realizado. Con Marx, se da una oportunidad de crítica como nunca antes: la filosofía de la historia rompe con la totalidad propia de la metafísica. Pero cuando finalmente sucumbe el proyecto hegeliano-

¹² Habermas, Jürgen. “Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis.” p. 315.

marxista, la conciencia falibilista de las ciencias penetra en la filosofía, purificando su pensamiento histórico de restos metafísicos: se destruye el concepto contemplativo de verdad y con él la “apariencia” de objetividad del conocimiento.

Después de reiteradas derrotas (guerras, genocidios, agotamiento del sistema comunista, emergencia de nuevos conflictos bélicos, crisis ambiental, social y económica, etc.), recorre al interior de la razón un sentimiento de carencia, como si se hubiese quedado sin fuerza enunciativa para orientar la vida. De esa forma, surge lo que Habermas denomina una “tensión” entre una autocomprensión escatológica y una autocomprensión pragmática de la filosofía. La primera, identificada con una línea que va de Platón a Heidegger, enarbola la tesis de que importa menos una salvación personal que la salvación de una desgracia epocal: “A un pensamiento con connotaciones míticas le supone una capacidad mágica de forzar y acelerar la todavía pendiente salvación de occidente. Heidegger, en cualquier caso, confía al <<pensador>> un influjo inteligible sobre el destino de una modernidad abandonada por Dios.”¹³ Para esta autocomprensión teórica, la filosofía debe traer a la modernidad a su adecuado concepto.

El otro tipo de autocomprensión teórica, de corte pragmatista, debe procurar orientarse al mundo de la vida de forma menos trágica, consiguiendo así una autocomprensión más modesta y más realista, pues se sitúa a sí misma en el entramado de los distintos órdenes del mundo moderno. “Según esta interpretación, el mundo de la vida constituye el horizonte de una praxis de entendimiento mediante la que los sujetos que actúan comunicativamente buscan solucionar sus problemas cotidianos... Cultura, sociedad y persona, así como la esfera pública y privada del mundo de la vida, se ofrecen como

¹³ *Ibid.* p. 313.

magnitudes de referencia para las funciones que la filosofía puede desempeñar en las sociedades contemporáneas.”¹⁴

Para Axel Honneth, hay ciertas líneas “subterráneas” que recorren el planteamiento de Habermas y que nos dan cuenta de tres categorías de procesos de investigación donde se presenta una específica conexión entre las reglas lógico-metodológicas y los respectivos intereses rectores del conocimiento. Dar muestra de ello es tarea de una teoría crítica de la ciencia que escape de las trampas del positivismo ya que, para Honneth, en el planteamiento habermasiano de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés práctico, en el planteamiento de las ciencias histórico-hermenéuticas también interviene un interés práctico y, en contrasentido a éstas, en el planteamiento de las ciencias orientadas críticamente interviene un interés diferente, esto es, un interés emancipatorio que subyace tácitamente en las teorías críticas que preceden al filósofo de Dusseldorf, pero que él mismo enarbola.

El análisis epistemológico de estos tres tipos de conocimiento forma el eje fundamental de la primera fase del trabajo habermasiano; es en este plano donde las investigaciones epistemológicas no sólo asumen la tarea de clarificar el estatuto científico de una Teoría Crítica, sino también la de configurar indirectamente el marco para la construcción de una teoría de la sociedad. En un principio Habermas intenta definir la misma teoría epistemológica como un tipo de teoría social en la que se conciben las diferentes formas de conocimiento como componentes universales en la reproducción de las sociedades. De este planteamiento emerge la idea de un análisis de la sociedad, planteada como una crítica del positivismo,

¹⁴ *Ibid.* p. 314.

que justifique su aproximación original; ésta se va a basar en una investigación epistemológica centrada en las relaciones existentes entre modelos de acción antropológicamente fundamentados, intereses constitutivos de conocimiento y formas sociales de racionalidad.¹⁵

Cuando Habermas habla de “interés constitutivo del conocimiento”, según explica Honneth, éste sirve como concepto “llave” para la fundamentación epistemológica de una teoría crítica de la sociedad. Dicho concepto representa un “puente” entre la teoría de la acción humana planteada originalmente en términos antropológicos y una analítica de la racionalidad social: instancias ambas que sirven para constituir el marco categorial de su teoría social. Habermas no ubica los antecedentes de esta categoría en Marx o Horkheimer, sino en una recepción activa y temprana de la antropología filosófica, en una singular apropiación del pragmatismo norteamericano y, por supuesto, en la hermenéutica histórico-filosófica. En otras palabras, si todo conocimiento científico supuestamente procede de una conexión pre-científica con la experiencia, entonces la tarea de la teoría del conocimiento es demostrar la conexión práctica constitutiva que subyace tanto a toda forma de ciencia como a ella misma.¹⁶ Derivado de lo anterior, no cabe dudar que la tesis fundamental de la filosofía social habermasiana (expuesta por el mismo pensador en su ensayo “Sobre Nietzsche”) procede del pragmatismo norteamericano, en el sentido de que, para él, toda nuestra actividad científica se guía por convicciones establecidas en la práctica hasta que se problematizan algunos elementos particulares dentro de un horizonte de certezas que, eventualmente, adquieren el carácter de hipótesis científicas.

¹⁵ Honneth, Axel. “La antropología del conocimiento de Habermas: la teoría de los intereses del conocimiento.” p. 310.

¹⁶ Cfr. *Ibid.* p. 311.

1.2. La versión habermasiana del <<giro pragmático-lingüístico>>.

En Habermas la idea de un universal racional corre paralela al concepto de entendimiento comunicativo. Dicho entendimiento comunicativo, “ética discursiva” (según Apel) o “diálogo universal” (según Joas), parte de presupuestos idealizantes en el sentido de que debe encargarse de que en cada etapa nueva del desarrollo social vuelva a cobrar vigencia el potencial de la razón discursiva, desarrollo dado sólo en términos de entendimiento lingüístico. El giro pragmático que va desde Humboldt y Schleiermacher hasta Heidegger y Gadamer, es presentado por Habermas como parte de la tradición hermenéutica y como “otra versión” del giro lingüístico. Para el autor de *Teoría y praxis*, el cambio de paradigma que corre de una filosofía mentalista a una de corte lingüístico ha tomado dos caminos bien diferenciados, no obstante ser complementarios. Desde la tradición analítica se enfoca al lenguaje principalmente por la función representativa que cumple y por la estructura proposicional que encuentra su centro en las relaciones entre oraciones y hechos. Desde la filosofía hermenéutica se destaca la función reveladora del mundo del lenguaje ordinario y se trata de exhumar a las cosmovisiones inscritas en sus rasgos gramaticales. Aunque las perspectivas mencionadas utilizan métodos distintos (los instrumentos del análisis lógico, por un lado, y el método de la lingüística orientada hacia el contenido, por el otro), “tanto el enfoque elementarista de la semántica formal como el enfoque holista de la semántica del contenido, incurren en una falacia abstractiva parecida: ignoran los aspectos pragmáticos del diálogo, que para Humboldt había sido el *locus* de la racionalidad comunicativa.”¹⁷

De acuerdo con el autor, no hay tal cosa como el “lenguaje del mundo” o algo así como un “libro de la naturaleza” que se imprima sobre nuestra mente. En todo caso, sólo hay

¹⁷ Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. pp. 70-71.

lenguajes que inventamos desde diversas perspectivas y, por antonomasia, definiciones procedimentales de la verdad como “acreditación”, bajo las condiciones normativamente muy exigentes de la práctica de la argumentación. Esta práctica se apoya en cuatro presuposiciones idealizantes: 1) un espacio público abierto y plena inclusión de todos los afectados, 2) un reparto equitativo de los derechos de comunicación, 3) la ausencia de violencia de una situación en la que sólo puede valer la “coacción sin coacciones” del mejor argumento, y 4) la sinceridad, el compromiso fuerte, de las manifestaciones de todos los participantes.

Dada la imposibilidad de tener un acceso directo a condiciones de verdad no interpretadas, el concepto discursivo de verdad al que apunta Habermas debe dar cuenta de que la verdad de un enunciado no puede medirse por “evidencias contundentes” o “decisivas”, sino sólo por razones justificatorias que nunca serán definitivamente “imperativas” o concluyentes. La idealización de determinadas propiedades formales y procedimentales de la práctica argumentativa debe caracterizarse por ser un ejercicio que haga una consideración racional de todas las voces, temas y aportaciones relevantes, donde se pueda dar cuenta de una trascendencia que, a partir de un determinado contexto, de muestra de la verdad que el hablante pretende para su enunciado, ya que, dado que *la verdad no es ningún “concepto de éxito” no hay tal cosa como una “opinión final, al final de todos los días”*.¹⁸

Dependiendo de los lenguajes teóricos que elegimos, obtenemos diferentes descripciones, las cuales, sin embargo, pueden referirse a las mismas cosas. “En consecuencia, el mundo debería concebirse como la totalidad de los objetos, no de los hechos, los cuales dependen del lenguaje. A este concepto semántico del mundo como

¹⁸ Cfr. Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación*. pp. 48-50.

un sistema de referencias posible corresponde el concepto epistemológico del mundo como la totalidad de las coacciones implícitas impuestas sobre nuestras diversas formas de conocer lo que sucede en el mundo.”¹⁹ Dado que las filosofías del lenguaje del siglo XX legaron una escisión entre el historicismo de alto nivel de los juegos del lenguaje de Ludwig Wittgenstein y las aperturas de mundo ontológicas de Heidegger, por un lado, y una continuación de la semántica de la verdad a través de Quine y Davidson²⁰, por el otro, Habermas no ve otra alternativa que integrar dos intuiciones diferentes en un mismo esquema conceptual. Esto es así ya que el giro pragmático no deja espacio para dudar de la existencia de un mundo de vida que se percibe como independiente de nuestras descripciones (y como el mismo para todos nosotros) y de que, además, no hay manera de escapar al círculo de “nuestro” lenguaje. En *Verdad y justificación*, Habermas aclara que el giro pragmático no deja espacio para dudar acerca de la existencia de un mundo independiente de nuestras descripciones, desde Pierce hasta Wittgenstein la duda cartesiana, la cual, para Habermas, gira en el vacío, ha sido refutada como contradicción relativizada: Wittgenstein asegura que quien quisiera dudar de todo no lograría llegar si quiera a la duda. A ello hay que agregar que todo saber es falible y que cualquier proceso de problematización, siempre precisará de un proceso de justificación. “Tan pronto como

¹⁹ Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. p. 78.

²⁰ Rorty retoma argumentos contemporáneos (Quine y Davidson, entre otros) para evidenciar los supuestos mentalistas de fondo de la teoría del conocimiento. La autoridad epistémica de la primera persona se alimenta de tres supuestos: de que conocemos nuestros estados mentales mejor que todo lo demás, que el conocer se produce esencialmente bajo el modo de la representación de objetos y que la verdad de los juicios se apoya en evidencias que garantizan la certeza. Esta separación entre lo interno y lo externo, o “dualismo de mente y cuerpo”, es constitutiva de la teoría clásica del conocimiento. Rorty liga la crítica del mentalismo al objetivo más profundo de radicalizar el giro lingüístico. “Rorty quiere *agotar* el espacio conceptual abierto por la filosofía del lenguaje. Sustituye... la relación bivalente entre sujeto representador y objeto representado por la relación trivalente de la expresión simbólica que establece un estado de cosas para una comunidad de interpretación. El mundo objetivo deja de ser algo a representar, es sólo el punto de referencia común de un proceso de entendimiento entre miembros de una comunidad de comunicación que se entienden unos con otros sobre algo. Los hechos comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación, del mismo modo que la *presuposición* de un mundo objetivo no puede separarse del horizonte interpretativo intersubjetivamente compartido en el que ya siempre se mueven los participantes en la comunicación.” Habermas, Jürgen. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty.” p. 229.

el criterio para la objetividad del conocimiento pasa de la certeza privada a la práctica pública de la justificación, la <<verdad>> se convierte en un concepto trivalente.”²¹

Para Habermas, la objetividad de la protesta de *otro espíritu* está hecha de materiales muy diferentes de los de la objetividad de una realidad que nos sorprende, de tal suerte, la finalidad de la ética del discurso es mostrar que la dinámica que se requiere en una “toma de perspectiva” recíproca está implícita en las presuposiciones pragmáticas del discurso práctico. Así como sólo podemos explicar lo que es un hecho con la ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos, sólo podemos explicar lo que es real en términos de lo que es verdadero. *Ser es ser veritativo*²² y en la medida en que la verdad de las creencias o de las oraciones se fundamenta sólo con la ayuda de otras creencias y oraciones, “no podemos escapar del círculo de nuestro lenguaje. Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista de conocimiento y un concepto holista de justificación.”²³ Como señala Helmut Dubiel, una comunidad de comunicación existe en la medida en que se mantienen relaciones con nuevos temas, nuevas agendas y nuevos grupos que se quieren articular en forma nueva.

²¹ *Ibid.* p. 236. “El conocimiento es simultáneamente resultado de tres procesos, que se corrigen mutuamente: el comportamiento dirigido a la solución de problemas frente al riesgo que suponen los entornos complejos, la justificación de las pretensiones de validez frente a argumentos opuestos y un aprendizaje acumulativo que depende de la revisión de los propios errores. Si el aumento del conocimiento está en función de estos procesos y de su interacción, constituye un error reclamar el aislamiento de un momento <<pasivo>> de <<encontrar>> respecto a los momentos <<activos>> de construcción, interpretación y justificación. No hay necesidad, ni tampoco posibilidad, de limpiar el conocimiento humano de ingredientes subjetivos y mediaciones intersubjetivas... / Esto no debe llevarnos a la negación de la verdad y la objetividad. Al hacer frente a problemas de los que no podemos escapar, debemos presuponer, tanto en el discurso como en la acción, un mundo objetivo que no es el resultado de nuestra propia acción y que es en gran medida el mismo para todos nosotros.” Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. pp. 76-77.

²² Cfr. Habermas, Jürgen. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty.” p. 237.

²³ *Ibidem*.

De esa manera, todo concepto acerca de la estructura del orden social da por supuesto que es históricamente válida (o históricamente operante) una determinada voluntad de reconfiguración en el futuro de la estructura social. Sólo con esta intención práctica y postmetafísica, afirma Habermas, las ciencias sociales pueden proceder de forma histórica y a la vez sistemática²⁴, donde un cierto “planteamiento funcionalista” confiere la ventaja de poder abordar sistemáticamente los nexos objetivo-intencionales, es decir, desde lo que puede entenderse como acción social, una tradición lingüísticamente articulada, y la intencionalidad de contenidos simbólicos subjetivamente supuestos.

A decir del autor, “si pese a todo, queremos atenernos a una aprehensión empírico analítica del sistema social, habremos de recurrir a la experiencia comunicativa y hacer uso de un marco categorial que en principio conecte con la autocomprensión de los sujetos agentes y a la vez proporcione medios con que penetrarla reflexivamente.”²⁵ Lo que más destaca de Habermas es que en modo alguno habla de nexos funcionales en términos estrictamente instrumentalistas. La superación pragmático-lingüística que él defiende representa un viraje importante también en la filosofía de las ciencias sociales: en lugar de un estado-meta de un sistema autorregulado hemos de recurrir a un estadio final anticipado en un proceso de formación.

²⁴ “La consideración dialéctica, al unir el método comprensivo con los procedimientos objetivantes de la ciencia causal-analítica y reconocer los derechos de ambos en una crítica mutua que por ambos lados se sobrepuja a sí misma, supera y suprime la separación entre teoría e historia; según el dicho de una de las partes, la historia, de forma ajena a toda teoría, habría de conformarse con la explicación de sucesos específicos; y según la otra parte, es decir, de acuerdo con la rehabilitación que la hermenéutica hace de ella, habría de conformarse con la rememoración contemplativa de horizontes de sentido pertenecientes al pasado. Pero para que en términos de comprensión objetiva del sentido, la historia misma pueda quedar transida de teoría, y si es que ha de evitarse el hipostatizar ese sentido en términos de filosofía de la historia, la historiografía tendrá que abrirse al futuro.” Habermas, Jürgen. “Apéndice a una controversia (1963). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica.” pp. 28-29.

²⁵ Habermas, Jürgen. “Cuestiones abiertas”. p. 273.

Para Blanca Solares, a Habermas desborda una racionalidad lingüística que no se corresponde con otras teorías sobre el lenguaje, establecidas por los estructuralistas y antropólogos franceses. Claro está que los filósofos galos no ostentan la última palabra en el sentido del lenguaje, ya G. H. Mead tiene en mente una idea del lenguaje tanto como medio como coordinación de la acción para la socialización. Un sujeto se expresa sobre su mundo subjetivo y éste se encuentra vinculado con relaciones interpersonales: este mundo subjetivo no es una arbitrariedad ni una abstracción ligada sólo a relaciones interpersonales sino que tiene que ver directamente con lo que en la sociología del saber se conoce como *construcción social de la realidad*. Sin embargo, Solares no acepta el hecho de que el lenguaje sea en sentido estricto una “funcionalidad social” y rechaza la idea de símbolo que abandera Habermas por escueta (y desinformada de otras tradiciones, como la de sus vecinos franceses). Para ella, *el* lenguaje cumple funciones adicionales a la acción y a la socialización.

Cuando el autor habla de reglas de inferencia presupuestas es imposible no traer a cuento los “horizontes preinterpretados” de los que él mismo trata en su obra. Habermas presupone el lenguaje como medio de entendimiento “sin abreviaturas”, como un medio en que hablantes y oyentes se refieren desde un cierto horizonte preinterpretado y que su mundo de vida representa a fin de “negociar” definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos²⁶.

El lenguaje... presta a la interacción entre personas la posibilidad de transmitir sus intenciones, de discutir sus expectativas y de plantear

²⁶ “Como se ve, el lenguaje aparece ya como una especie de mercado lingüístico planificado susceptible de internacionalizarse. / La concepción de Habermas del lenguaje lejos de observar a éste como expresión inagotable del ser, lo reduce de la manera más simple, a medio de comunicación o acuerdo entre los hombres al margen de la imaginación, los impulsos, el cuerpo, etcétera.” Solares, Blanca. *Op. cit.* p. 116.

alternativas a sus propias acciones. Sin entrar en detalles, digamos que el significado de las palabras, para Mead, se elabora en el curso de la vida cotidiana a través de la “interacción” o “subjektivación”, en primera instancia, de las estructuras de sentido natural, o que implica una especie de plano ultraempírico en su análisis.²⁷

Más que investigar sobre el hecho individual de tomar actitudes del otro, como haría Mead, y sin agotar aún la crítica de Solares a la idea habermasiana de lenguaje (tema que abordaremos en el capítulo tres), lo que nos interesa resaltar aquí es que Habermas pone su atención en la cuestión de la interpretación social de ciertos significados regidos por normas. No basta con que la comunicación simbólica provoque en uno mismo lo que provoca para otro, la comunicación simbólica debe acontecer incluso prescindiendo la actitud del otro. Solares considera a Habermas un kantiano ignorante de nociones básicas como signo, símbolo y lenguaje. Un manipulador de significados que no define sus puntos de partida para hacer más fácil su propia comprensión sobre las ciencias del lenguaje. En su texto, Solares mina a cada línea la interpretación de Habermas y duda sobre las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de ser ratificadas o recusadas por medio de razones. De manera utópica, dice la autora, en Habermas destella un deseo por extender el modelo reglamentado y autodisciplinario del ámbito académico universitario: lo idealiza y lo establece como paradigma comunicativo extensivo al conjunto de la sociedad. “Ni el más ingenuo proyecto del joven idealismo alemán se hubiera propuesto tal panacea”.²⁸

Cabe decir que los representantes del temprano romanticismo alemán ya tenían en mente su propio proyecto. A tono con la Revolución de su época, filosofía, arte y política negaron

²⁷ *Ibid.* p. 104.

²⁸ Solares, Blanca. *Op. cit.* p. 124.

el imperio autocrático de la razón teleológica y volcaron sus nostalgias y saberes hacia una razón caracterizada de manera radicalmente democrática y crítica. Por supuesto, estos mismos *románticos* e *idealistas* carecieron de repercusiones significativas en el auditorio al que se refirieron (y mucho menos aún en toda otra comunidad de ciencia y saber). En su utopía coincidieron con Habermas, aunque la opinión de Solares diverja. Basta con recordar el discurso de Walter Benjamin no pronunciado ante la juventud escolar denominado “Romanticismo”, publicado en junio de 1913, donde (bajo el pseudónimo de <<Ardor>>) se imputa a los jóvenes que se duermen cada vez más en el “narcótico individualismo”.

En el mismo contexto, Benjamin arremete contra la institucionalización del falso romanticismo en la escuela, que reduce a Schiller a una poesía cómoda y apacible a favor del particularismo y la lealtad burguesa; que ve lo extraordinario en lo individual y no en el devenir del ser humano, en la historia de la humanidad.²⁹ La contestación de Benjamin a la respuesta que formula “el profano” (aparecida en la revista juvenil *El comienzo* de septiembre del mismo año) gira en torno a la crítica a *La Bella Durmiente*, que es la juventud institucionalizada y que, en la medida de su institucionalización, está alejada de la verdad. Benjamin considera verdadero romanticismo a la *voluntad operante*, la voluntad de actuación dirigida hacia una nueva juventud y su escuela. La nueva juventud de la que habla Benjamin es una juventud sobria y romántica que para el hombre maduro puede ser necesidad y actividad inculcada: la *voluntad* romántica de belleza, la *voluntad* romántica de verdad, la *voluntad* romántica de acción.³⁰

²⁹ “No queremos volver a hablar de los griegos y los germanos, de Moisés y Jesucristo, de Arminio y Napoleón, de Newton y de Euler, hasta que nos muestren el *espíritu* en ellos, la realidad activa y fanática en la cual esas épocas y personas vivieron y llevaron sus historias a la práctica.” Benjamin, Walter. “Romanticismo. Un discurso no pronunciado ante la juventud escolar” en *Obras. Libro II. Vol. I. p. 44.*

³⁰ Cfr. Benjamin, Walter. “La Bella Durmiente” en *Obras. Libro II. Vol. I. p. 12.*

El “funcionalismo ilustrado por la hermenéutica” del que habla Habermas busca orientar históricamente a la investigación en filosofía y ciencias sociales, además, no tiene como pretensión establecer teorías generales en el sentido que tradicionalmente han cultivado las ciencias experimentales, su pretensión es llegar a una interpretación general guiada por un interés emancipatorio cuya única meta es la reflexión y la ilustración sobre el propio proceso de formación: “la verdad del funcionalismo de orientación histórica no puede ser objeto de confirmación técnica sino sólo de confirmación práctica en la prosecución y consumación logradas de un proceso de formación. / Con ello se replantea el problema de esa peculiar relación de teoría y praxis que desde el siglo XVIII viene planteándose siempre que la lógica de la investigación implica la intención por la que se vio animada.”³¹

Para finalizar, habría que decir que las influencias teóricas del autor tan fuertes y tan aparentemente discordantes dan una muestra clara de un método de teorización plural y radicalmente democrático. Si en el debate sobre la lógica de las ciencias sociales Popper y Adorno no se mueven un ápice de sus propios planteamientos intelectuales, en su apéndice a la controversia Habermas logra conjuntar lo mejor de ambos y salva el debate. Después de posturas ontologizantes, presuntamente objetivas, que pugnaron por un universalismo igualitarista a ultranza del conocimiento, sólo una autocomprensión pragmatista del mundo de la vida puede dar nueva fuerza a una razón que no ha renunciado a la voluntad de racionalidad.

Según se entiende aquí, el pluralismo habermasiano está en situación de abonar al proyecto más amplio de actualidad de la filosofía como fuerza enunciativa para orientar la

³¹ Habermas, Jürgen. “Cuestiones abiertas”. p. 275.

vida en la época de la historia postmetafísica. La racionalidad lingüística, el giro pragmático, diálogo universal o comunicación universal, o como quiera que se opte por caracterizar a la razón comunicativa, en tanto ideal racional universal se arroga la tarea de dar vigencia social al potencial de la razón discursiva en tanto potencial de entendimiento lingüístico. Si la procedimentalización de la verdad tiene que corroborarse en forma de justificaciones falibles de la verdad, es evidente que los lenguajes teóricos que elijamos nos proveen de diferentes descripciones que podrían referirse a las mismas cosas. Baste con recordar lo dicho por el autor cuando propone un criterio para la objetividad del conocimiento en el momento en el que ese mismo criterio pasa de la certeza privada a la práctica pública de la justificación, donde la verdad se convierte en un concepto trivalente (ver pág. 25, N. 21).

Capítulo 2. Pluralismo epistemológico y filosófico-cultural.

Hemos hablado ya de la inclusión crítica de diversos discursos filosóficos en la teoría del pluralismo de Habermas en un sentido ontológico y epistemológico. Como puede observarse, hay una tensión investigativa que procede de una triple fuente y que el autor logra sortear con dificultad pero, según se ha podido dar cuenta, con notable erudición. En el presente capítulo se abundará en el aspecto epistemológico de la teoría crítica de Habermas y, dado que el filósofo transita de un discurso a otro con gran agilidad, vincularemos el tema del pluralismo epistemológico con su antropología filosófica y su filosofía de la cultura.

2.1. Teoría y praxis en el contexto de una filosofía de la historia postmetafísica.

Como se ha expresado al inicio de este trabajo de tesis, lo que se busca destacar es el fundamento epistemológico del pluralismo y su crítica, esto es, un fundamento que no excluya argumentos acerca de la falta de certeza de nuestros conocimientos. Parte de los problemas gnoseológicos que heredamos de la Ilustración radica en nuestro aprecio por el pluralismo y la diversidad pero, al mismo tiempo, nos inquieta el escepticismo epistémico que los acompaña, es esa la importancia de ir más allá de una filosofía de la historia de corte metafísico para el autor³². En “Dogmatismo, razón y decisión”, Habermas hace una breve memoria de cómo el interés que guía el conocimiento de la teoría ilustrada es declaradamente crítico y antidogmático: la razón crítica, afirma, logra un poder analítico sobre la construcción dogmática.

³² Ver pág. 26, N. 24.

En esta controversia entre crítica y dogmatismo la razón toma partido, alcanzando una nueva victoria con cada nuevo grado de emancipación. En una razón práctica de tal índole convergen la inteligencia y el interés explícito en una liberación mediante la reflexión. Una etapa más alta de la reflexión coincide con un progreso en la autonomía de los individuos, con la eliminación del sufrimiento y con el fomento de la felicidad concreta. La razón en pugna con el dogmatismo ha acogido en sí decididamente ese interés, no deja fuera de sí misma el objeto de decisión. Antes bien, las decisiones de los individuos se evalúan racionalmente a tenor de esa única decisión objetiva que viene exigida por el interés de la razón misma. La razón no ha renunciado aún a la voluntad de racionalidad.³³

Durante el periodo que va de los siglos XVIII al XXI, la controversia entre dogmatismo, razón y decisión ha sufrido modificaciones importantes. Estas modificaciones corren en paralelo a la manera en cómo las ciencias positivas paulatinamente se tornaron en fuerzas productivas del desarrollo social. A propósito de la cambiante relación entre teoría y praxis 1) las investigaciones filosófico-religiosas de los pensadores griegos clásicos, 2) las pretensiones de universalidad igualitaria de la razón característica de los filósofos de la Ilustración, 3) cierta búsqueda de la mayoría de edad política por parte de estos mismos filósofos y 4) una nueva revolución económica y social podrían resumirse en la famosa tesis de Marx: los filósofos de han encargado de pensar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. Lo cierto es que todo lo anterior ha desembocado en teorías socialmente eficaces que no se dirigen hacia hombres que conviven y hablan entre sí, sino hacia la conducta de hombres volcados a la manipulación a escala global.

³³ Habermas, Jürgen. "Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica." pp. 288-289.

Llegado el siglo XXI, la alternativa escatológica de la que se habló antes no da mayores elementos teóricos a Habermas. Sólo formas destrascendentalizadas de la razón, los lenguajes o sistemas conceptuales, se presentan como conjuntos de condiciones posibilitadoras de conocimiento, pues éstos no se colocan sobre la realidad como un velo con el fin de cubrir la mirada. Gracias al giro lingüístico el “sujeto trascendental pierde su estatus más allá del espacio y del tiempo y se transforma en los muchos sujetos capaces de habla y de acción que se encuentran en las prácticas y en los contextos de cooperación de sus mundos de la vida lingüísticamente articulados.”³⁴ Veremos en adelante que, cuando debate con Putnam, el filósofo alemán afirma que no puede existir una determinación valorativamente neutral de los hechos en la ciencia (como tampoco la hay en la filosofía política, en la ética o en cualquier otro ámbito del saber). Los valores cognitivos están orientados por una referencia funcional a la verdad de la que carecen todos los otros valores. Pero lo que constituye la idea regulativa que guía las prácticas de investigación y justificación epistemológica no es la verdad como tal sino el cerciorarse de la verdad.

Para Habermas es claro el hecho de que el pluralismo de las concepciones del mundo es distinto de la competencia entre las concepciones científicas, precisamente por la clase de disenso que puede esperarse *razonablemente*. “No estamos hablando aquí de las habituales *cargas del juicio*, sino de los *desacuerdos razonables* que hacen que cualquier intento ulterior de alcanzar[,] pese a todo un consenso[,] sea absurdo o peligroso. Pues, en la práctica, tal empeño puede conducir a la supresión de las diferencias legítimas. Las buenas razones para esperar desacuerdos razonables son buenas razones para

³⁴ Habermas, Jürgen. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam.” pp. 84-85.

suspender el intento de convencer a los otros de que la concepción propia es la correcta.”³⁵ Ejemplo de lo anterior (justamente, de la suspensión del intento de convencer a otro) lo dan el propio Habermas y Putnam: a pesar del reconocimiento recíproco que cada uno confiere al interlocutor y de que en una misma “misión democrática”, como la denomina Putnam, los puntos de vista de ambos pueden ser correctos o incorrectos, cito a Putnam, “incluso cuando ninguno de todos nosotros llegue jamás a una concepción unitaria en cuanto a lo que son”³⁶, ellos mismos no son ejemplo de consenso racional pues al final de su debate en torno de normas y valores ninguno modifica su postura.

2.2. Habermas y Putnam: debate sobre el pluralismo.

Dado que la reflexión filosófica no tiene en sí una misma explicación uniforme y, además, no hay una “ciencia fundamental” que nos de certezas consumadas, para Putnam la investigación pluralista debe “defender” el “realismo del sentido común”³⁷, donde realismo se expresa con “r” minúscula, frente al absolutismo del Realismo, con “R” mayúscula: se

³⁵ *Ibid.* p. 96.

³⁶ Putnam, Hilary. “Respuesta a Jürgen Habermas.” p. 120.

³⁷ Habermas agregaría: “La filosofía puede... aportar algo específico a la comprensión de sí mismas por parte de las sociedades modernas, una comprensión basada en un diagnóstico de la modernidad... puede hacer fructífera para determinadas interpretaciones su referencia a la totalidad y su pluralidad de lenguajes. Como la filosofía mantiene una íntima relación tanto con las ciencias como con el *common sense* y entiende igualmente bien los lenguajes especiales de las culturas de expertos y el lenguaje cotidiano enraizado en la praxis, puede, gracias a su capacidad, criticar, por ejemplo, la colonización de un mundo de la vida que va siendo minado en sus fundamentos por la intervención de la ciencia y la técnica, el mercado, el capital, el derecho y la burocracia... debido a su propia naturaleza la filosofía está capacitada para abordar las cuestiones relativas a los fundamentos normativos, en particular los fundamentos de una justa convivencia política. La filosofía y la democracia no sólo comparten el haber surgido en el mismo contexto histórico, sino que desde un punto de vista estructural, también dependen la una de la otra. El que el pensamiento filosófico tenga una repercusión pública necesita, de forma especial, de la protección institucional de la libertad de pensamiento y de comunicación y, por el contrario, un discurso democrático permanentemente amenazado necesita también de la vigilancia y la intervención de estos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos.” Habermas, Jürgen. “Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis.” p. 318.

propugna una vez más por la razón pluralista como la postura epistemológica, moral y política correcta.

La clave para desarrollar el programa de conservar el realismo de sentido común a la vez que evita los absurdos y antinomias del realismo metafísico en todas sus variables... es algo que yo llamo *realismo interno*. El realismo interno es, en el fondo, únicamente la insistencia en que el realismo *no* es compatible con la relatividad conceptual. Se puede ser *al mismo tiempo* un realista y un relativista conceptual. El realismo (con una <<r>> minúscula)... es la perspectiva que toma nuestro esquema del sentido común familiar, tanto como nuestros esquemas científicos, artísticos y otros, en sentido literal, sin ayudarse de la noción de la cosa <<en sí misma>>.³⁸

Putnam aclara que la relatividad conceptual puede sonar como relativismo, pero en forma alguna converge con las implicaciones que afirman algo así como que no existe ninguna verdad por descubrir y que “verdadero”³⁹, en todo caso, no sería más que un nombre para aquello en lo que un grupo de personas, una comunidad, puede estar de acuerdo en un momento determinado. Cuando habla de la vigencia del pensamiento de William James, Putnam afirma críticamente que el realismo interno permite sostener que compartimos y percibimos un mundo común o, dicho en otras palabras, registramos la verdad que ayudamos a crear: “los pragmáticos sostienen que no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación. Que se pueda ser al mismo tiempo falibilista y antiescéptico es, tal vez,

³⁸ Putnam, Hilary. “¿Queda todavía algo por decir acerca de la realidad y la verdad?” p. 61.

³⁹ “La verdad no es un bien del que podamos tomar posesión en mayor o menor medida, sino un concepto de validez.” Habermas, Jürgen. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam.” p. 95.

la intuición fundamental del pragmatismo norteamericano.”⁴⁰ Un equilibrio de este tipo, asevera el filósofo estadounidense, puede parecer frágil o incluso imposible, pero representa la situación en la que vivimos.

Podemos despejar la impresión de imposibilidad si logramos comprender que el acceso a una realidad común no requiere la incorregibilidad. De igual manera, el falibilismo tampoco exige dudar de *todas las cosas*, sino sólo estar dispuesto a *dudar de cualquier cosa* en caso de que surjan buenas razones para hacerlo.⁴¹ Aunque no hay duda de que el argumento de Putnam puede describirse como un “argumento conceptual”, él mismo aclara que, cuando la actividad filosófica se describe como una búsqueda de verdades conceptuales suena a algo así como a una “investigación acerca del significado de las palabras”, pero, desde luego, afirma el norteamericano, esa no es su tarea.

Al explicar su método, el autor refiere que su labor consiste en examinar las precondiciones del pensamiento acerca de algo, representar algo o referirse a algo; pero no ha investigado esas precondiciones desentrañando el significado de palabras o de

⁴⁰ Putnam, Hilary. “La vigencia de William James.” p. 36.

⁴¹ “Como ya he dicho, la verdad debería considerarse como una idealización de la afirmabilidad garantizada, en este sentido; aquello que es verdadero equivale a aquello que es aseverable en forma garantizada si las condiciones epistemológicas fueran suficientemente buenas. Si alguien preguntara ‘¿Cuándo son suficientemente buenas las condiciones epistemológicas?’, yo respondería que lo son cuando son suficientemente buenas para determinar si la afirmación en cuestión es verdadera o falsa. Considerada como una ‘definición de la verdad’, esta fórmula es, por supuesto, un círculo vicioso, pero yo no la considero así: no creo que la noción de verdad pueda ser reducida a conceptos que no la presupongan de una forma u otra. Mi idea es negativa: no concebimos la verdad (o, en lo que aquí respecta, las ‘buenas condiciones de verdad’) como algo que sobrepase totalmente el *uso*. Considero que no hay ninguna necesidad de ceder a la tentación a la cual han cedido los pragmáticos: la tentación de presentar una concepción de la verdad que no haga uso de ninguna palabra de la misma familia; de presentar lo que podríamos llamar una teoría ‘reduccionista’ o ‘naturalista’ de la verdad. No conviene enrolarse en las filas de los ‘naturalistas semánticos’. Por el contrario, si se acepta mi sugerencia, tendremos una imagen de la verdad —no una reducción de la verdad a otras nociones— de acuerdo con la cual los pragmáticos tenían razón en opinar que no existe una relación única entre todas las proposiciones verdaderas y la realidad, y que las proposiciones verdaderas están conectadas a la realidad en una increíble multiplicidad de formas diferentes, ya que continuamente estamos creando nuevos tipos de lenguaje.” *Ibid.* p. 42, n. 26.

frases, sino razonando *a priori* no en el antiguo sentido “absoluto”, sino en el sentido de una investigación sobre lo que es *razonablemente* posible una vez *asumidas* ciertas premisas generales, o una vez *establecidas* ciertas suposiciones teóricas muy generales. “Tal procedimiento no es <<empírico>>, pero tampoco es completamente <<a priori>>, aunque incorpora elementos de ambas formas de investigación.”⁴² Para el filósofo pragmatista, lo que se necesita para la representación es la *intención*⁴³ y contrario a lo que se afirma desde el siglo XVIII, los significados no están en la cabeza, aunque tampoco es falso el que para tener la intención de algo debo ser capaz de pensar, para empezar.

El autor de *Las mil caras del realismo*, señala que no puede aceptarse una concepción de la verdad como correspondencia entre lenguaje y una realidad objetiva (en el sentido de la objetividad que heredamos de la tradición platónica). El filósofo mexicano León Olivé coincide con el escritor norteamericano al señalar que la *verdad* “es algún tipo de aceptabilidad racional (idealizada) –algún tipo de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias *tal como esas experiencias son representadas en nuestro sistema de creencias*–, y no correspondencia con <<estados de cosas>> independientes de la mente o independientes del discurso.”⁴⁴ Posiciones como la del realismo interno, de Putnam, la cual es posteriormente retomada por Olivé, son compatibles con una teoría del conocimiento que tome en serio que el conocimiento es algo que se construye socialmente en función de intereses de los seres humanos, tanto a nivel individual como colectivo. Para Putnam, por ejemplo, no hay una punto de vista del

⁴² Putnam, Hilary. “Cerebros en una cubeta.” p. 29.

⁴³ “Ningún objeto físico tiene por sí mismo la capacidad de referirse a una cosa más bien que a otra; no obstante, es obvio que los *pensamientos de la mente* sí lo logran. De modo que los pensamientos (y por ende, la mente) poseen una naturaleza esencialmente distinta de los objetos físicos. Tienen la característica distintiva de la *intencionalidad* –pueden referirse a las cosas; ningún objeto físico tiene <<intencionalidad>>, salvo la intencionalidad que se deriva de su uso por parte de la mente.” *Ibid.* p. 16.

⁴⁴ Olivé, León. “Racionalidad, objetividad y verdad.” p. 112.

“Ojo de Dios” que los seres humanos podamos conocer. Ésta es la tesis epistémico-pluralista que se busca destacar, es decir, sólo hay diversos puntos de vista de personas y culturas que dan cuenta de intereses diversos y propósitos distintos a los cuales sirven sus descripciones y teorías.

Habermas entra al debate argumentando que no puede no ser cierto que la razón trascendental ha descendido desde el pedestal de lo inteligible, incrustándose así “en los poros” de las prácticas y las formas de la vida en comunidades lingüísticas históricas. En otras palabras, hay una encarnación cultural de la razón. Habermas lanza la pregunta, en sentido crítico, de si Putnam no estará apelando la pragmatización de Kant en tanto representante de una “expertocracia científica”. Esto es, ¿realmente puede conciliarse una ética pragmatista del valor con los principios del universalismo igualitario, la democracia y los derechos humanos?, ¿son los fundamentos normativos del pluralismo de Putnam realmente sensibles a las diferencias, sobre todo pensando en el hecho de que existen personas que no están unidas por una práctica o forma de vida común y que se encuentran unidas unas a otras como extraños? En la lectura de Habermas, Putnam espera de estas personas que se embarquen en discursos y se entiendan unos con otros siempre que surjan necesidades de regulación.

La exigencia pragmática de Putnam lleva a Habermas a afirmar: “Según el etnocentrismo metodológico, somos prisioneros de un universo cultural y no podemos hacer otra cosa que asimilar las expresiones esencialmente extrañas a nuestros propios criterios de racionalidad. Putnam se enfrenta a ese etnocentrismo metodológico con la interesante consideración de que las relaciones entre interlocutores establecen una simetría irrebable. No importa cuán extrañas sean las respectivas culturas desde las que las personas entran en una conversación para entenderse entre sí acerca de algo: esas

personas tienen que adoptar recíprocamente las perspectivas de hablantes y de oyentes.”⁴⁵

Serían no pocas las personas que señalarían, en el caso de Habermas el carácter academicista y etnocentrista que él mismo achaca a Putnam. En su respuesta, el filósofo norteamericano refiere su dificultad para observarse en el cuadro que Habermas ha pintado de él, no obstante reconocer la brillantez del alemán como lector de su obra: pero quien no ha respondido en ningún lugar a la crítica principal que hace de su posición. En su momento, arguye Putnam a favor de una versión fuerte de pluralismo, la cual dice, “al menos algunos seres humanos que tienen otros modos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc., distintos a los míos disponen de intuiciones que yo no tengo, o que no he desarrollado ni por asomo en la misma medida, precisamente porque ellos tienen esos otros modos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc. Sin embargo, ésta no parece ser la forma como Habermas entiende el pluralismo.”⁴⁶

No parece ser la forma de entender el pluralismo en Habermas, dice Putnam, debido a que su concepción mueve a admitir que hay cosas que los miembros de otras comunidades creen que son *verdaderas* y cuyo aprendizaje podría ser beneficioso para los miembros de mi comunidad. Tal parece ser que, para Habermas, puedo cuestionar o suscribir sólo de dos modos un juicio de valor emitido por un miembro de otra comunidad. Puedo preguntarme si es permisible deontológicamente o puedo preguntarme si contribuye a un proyecto de vida colectiva que redunde en el interés de todos los afectados por ese proyecto. “Pero ésta es una visión extremadamente estrecha de miras

⁴⁵ Habermas, Jürgen. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam.” p. 88.

⁴⁶ Putnam, Hilary. “Respuesta a Jürgen Habermas.” pp. 118-119

(y creo que irrealista) de aquello de lo que se trata en las discusiones actuales acerca de ideales de vida discrepantes.”⁴⁷

Contrario a cierta miopía o visión irreal del problema, Habermas está convencido de que el entero universo de los fenómenos preferenciales y deseables que son relevantes para una vida lograda tiene que ser reconocido dentro del habla racional. Cualquier juicio de valor debe formar enunciados que pueden ser verdaderos o falsos en el sentido de un *realismo* concebido pragmatistamente y no sólo al interior de la “delgada sección deontológica” de las cuestiones de justicia, sino en toda la amplitud del espectro de las cuestiones relativas a la vida considerada deseable. En otras palabras, la idea de entendimiento comunicativo en Habermas sirve al objetivo explícito de estipular la clase de razón en cuya forma está dado el medio de una integración racional y, además, satisfactoria, de la sociedad, donde el punto de referencia de un <<nosotros>> permanente que incluye a todos los seres racionales.

Atrás quedaron los planteamientos de los primeros representantes del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, en el sentido de una “autorrealización solidaria” en el marco más amplio de una “comunidad de seres libres”. Habermas ya no tiene en mente al entendimiento comunicativo como una meta racional, sino sólo como forma racional de un cierto proceso de socialización:

...en él, la idea de que sólo una racionalidad acabada garantiza una convivencia lograda de los miembros de la sociedad ha sufrido una procedimentalización radical, en la medida en que la razón de una acción que se orienta por el entendimiento debe garantizar las condiciones, pero

⁴⁷ *Ibid.* p. 119.

ya no el cumplimiento de una autorrealización autónoma [no obstante] los diversos modelos de praxis que ofrecen Horkheimer, Marcuse o Habermas son todos ellos lugartenientes de esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa.⁴⁸

A pesar de que se ha buscado destacar un cierto acercamiento de Habermas a las doctrinas liberales (debido a que el peso que el autor de *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* concede a la autonomía jurídica del individuo es cada vez mayor), el filósofo de Dusseldorf no niega que la realización de la libertad individual está ligada al supuesto previo de una praxis común que deriva de algo más que de la coordinación de intereses individuales. Los conceptos de praxis racional que se aplican en la teoría crítica habermasiana se ajustan a acciones cuya ejecución requiere de un grado de coincidencia intersubjetiva mayor que el que se admite en el liberalismo, “para poder ponerse de acuerdo libremente, es necesario compartir la convicción de que la actividad en cuestión tiene un valor que puede llegar a justificar que se posterguen los intereses individuales.”⁴⁹

Como se ha dicho antes, Habermas desplaza la argumentación crítico-epistemológica hacia un trascendentalismo orientado antropológicamente. A la vista del teórico, los seres humanos asumen actitudes específicas frente al mundo, ya sea a manera de horizontes de comprensión compartidos comunicativamente o, bien, como orientaciones hacia el mundo que determinan qué es lo que científicamente puede experimentarse en él. De lo anterior se desprende que “las condiciones cognitivas de las ciencias empírico-analíticas... se definan <<trascendentalmente>> en virtud de esa actividad que el ser

⁴⁸ Honneth, Axel. “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica.” pp. 33-34.

⁴⁹ *Ibid.* p. 36.

humano está obligado a asumir si pretende explorar laboralmente la naturaleza con el fin de lograr su preservación vital”.⁵⁰

Según Honneth, Habermas se ve impelido a explicar el método de comprensión desplegado por la hermenéutica en el momento en que ha observado que la socialización humana se dirige y orienta no sólo a los productos de explotación de la naturaleza, sino también en dirección de un consenso social. “Según su concepción... a las ciencias hermenéuticas subyace un interés práctico del mismo modo que a las ciencias empírico-analíticas subyace un interés técnico; es ese interés práctico el que garantiza el proceso de entendimiento comunicativo dentro de la comunidad social a través de la interpretación de los plexos de sentido objetivados culturalmente.”⁵¹

2.3. Comentarios de Olivé a las ideas de universalismo y razón.

En *El pragmatismo. Un debate abierto*, Putnam emplea una frase que nos sirve como punto de arranque para este apartado (frase que él mismo retoma de Agnes Heller). El autor norteamericano busca defender la idea de que *el aprecio que sentimos por la libertad en el fondo es una posibilidad abierta para la elección de nuestros propios destinos*⁵². Desde una postura distinta a la generada en las comunidades científicas de Europa y de América del Norte, entendemos que la libertad de elección de nuestros propios destinos pasa por una radicalización de la crítica a las figuras principales de un racionalismo “provinciano”, aunque paradójicamente global al mismo tiempo. Si bien no

⁵⁰ Honneth, Axel. “La antropología del conocimiento de Habermas: la teoría de los intereses del conocimiento.” p. 322.

⁵¹ *Ibid.* pp. 333-334.

⁵² Cfr. Putnam, Hilary. “La vigencia de William James.” p. 14.

puede hablarse de una uniformidad de pensamiento en autores como Descartes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel o Marx, sí podemos advertir el hecho de que todos tienen en común la idea de buscar las bases que constituyan el fundamento último del conocimiento: ese cierto cientificismo que busca el establecimiento de leyes generales al estilo de las ciencias de la naturaleza.

La intención en los autores arriba referidos es elaborar sistemas de pensamiento que establezcan métodos cuya apropiada aplicación garantice la obtención de genuino conocimiento y, además, contribuyan a la permanente transformación de la realidad exterior sensible. Es posible advertir en ellos, como asevera Olivé, el hecho de que todos tienen en común la idea de buscar las bases que constituyan leyes universales del conocimiento (sean éstas epistemológicas, metafísicas, históricas o revolucionarias). La tentativa en esta constelación de especuladores es la elaboración de sistemas unívocos, infalibles a toda prueba óptica e histórica. Esta tradición considera seriamente no ya la posibilidad sino la existencia de una realidad objetiva que nos proporciona tanto objetos de conocimiento como puntos de partida y métodos obligatorios. Los puntos de partida y los métodos de estos filósofos defienden estructuras ora ahistóricas, ora metafísicas (inclusive en línea con ciertas filosofías de la historia) que pretenden dar el visto bueno y, así, determinar el uso legítimo de la razón fijando las condiciones y extensión de la racionalidad, el conocimiento, el derecho y el arte.

El tono del presente escrito tiene que ver, como se ha expresado en otro momento, con que el objetivo fundamental de la “Crítica al pluralismo de Jürgen Habermas” es destacar el fundamento epistemológico del pluralismo, esto es, un fundamento que no excluya argumentos acerca de la falta de certeza de nuestros conocimientos. Habermas entiende que la democracia global, y su gerencia estatal, tiene como objetivo la estabilidad y el

crecimiento del sistema económico. En ese sentido, la política de los hombres políticos profesionales no se orienta más hacia la realización de fines práctico-morales, sino a la resolución de cuestiones técnicas. Antes de pasar a cuestiones de filosofía social, es necesario rescatar la crítica cultural al proyecto habermasiano.

Gracias a la lectura que realiza Olivé, podemos dar cuenta de la necesidad metódica de alejarnos de cualquier postura que enarbole un nuevo universalismo logocentrista para, de esa manera, estar en condiciones de dilucidar qué es la “razón”, qué es el universalismo y a qué clase de razón y de universalismo es plausible referirse en una investigación epistémica que apunte hacia una lectura omnimoda del estado del problema en México. Cabe preguntarse aquí también qué es el “realismo” y a qué acepción de realismo nos adscribiremos como punto de partida para el análisis del pluralismo epistemológico en Olivé: ¿es un “realismo ontológico” o un “realismo interno” (“realismo pragmático” como también afirmarían Putnam)?

Para el filósofo mexicano, un punto de arranque obligado es fijar distancia respecto de una línea de pensamiento “relativista escéptica radical”, ya que, como él mismo señala, también puede haber una postura “relativista moderada” donde a pesar de que la “verdad” ha quedado eliminada como *condición en la definición* del saber, la misma verdad aparece de nuevo para dar cuenta de las *posibilidades* del saber (ver pág. 36, N. 39). Una cita de Habermas puede ayudarnos en la comprensión de esta última afirmación:

Pero ¿qué significa universalismo? Que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de

entender, que uno no se empeña en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye ni condena todo cuanto se desvía de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores que lo que son hoy; todo esto es lo que quiere decir universalismo moral. La idea subyacente al estado nacional, una idea que nació de la Revolución francesa tuvo en su origen un sentido completamente universalista... Este elemento cosmopolita habría que reavivarlo y desarrollarlo hoy en el sentido de un multiculturalismo.⁵³

Anteponer cierto relativismo a cierto universalismo es parte de la discusión filosófica desde hace ya varias décadas. En *Razón y sociedad*, Olivé plantea que existe una concepción de homogeneización aceptable, concepción que de ninguna forma apela a su justificación en normas y valores universales ni, mucho menos, a una idea de “racionalidad universal”. En todo caso, señala el autor, esta idea de homogeneización “es compatible con un relativismo moderado que reconoce que en las concepciones del mundo distintas a las que dominan en las sociedades avanzadas podemos encontrar presupuestos de racionalidad (racionalidad con minúscula, como todas las otras) que debemos tomar en cuenta, y en relación con los cuales deberíamos estar dispuestos a hacer modificaciones en nuestros propios marcos conceptuales, los cuales dotan de sentido a nuestras acciones y a nuestras vidas.”⁵⁴

Para Olivé existen dos acepciones del término *razón*. La primera se refiere a una *capacidad o habilidad* de los seres humanos que les permite el *conocimiento* de su entorno natural y social y, como consecuencia, pueden interactuar con ambos entornos. La noción de *conocimiento* a la que alude el autor es la de *conocimiento proposicional*,

⁵³ Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. p. 218.

⁵⁴ Cfr. Olivé, León. *Razón y sociedad*. p. 26.

esto es, el que se expresa a través de proposiciones a nivel del lenguaje; en apariencia hay afinidades del autor mexicano con Habermas y algunos miembros de su comunidad científica, ya que el tipo de interacción social de la que habla Olivé se establece en una relación dialógica entre seres humanos por medio de lenguajes articulados y el uso de conceptos. La segunda definición de razón a la que se refiere Olivé es la de razón como *fundamento* o base para aceptar o rechazar una creencia o para elegir un curso de acción determinado o cierto fin.

Si entendemos el término razón bajo estos preceptos, afirma el epistemólogo cultural, asumimos que éste no se refiere a ninguna entidad extramundana ni mucho menos a ciertas “facultades del alma” o supuestos mentalistas de los que se habló arriba (ver pág. 24, N. 20 y pág. 48, N. 57). Olivé usa *razón* en sentido epistemológico, donde la razón encarna en individuos biológicos de “cierto nivel biomental y social”. Como consecuencia de lo anterior, en el aparato categorial oliviano, la *racionalidad* se entiende como el ejercicio apropiado de la razón encaminado a la realización de elecciones en la búsqueda de fines apropiados⁵⁵. De esa manera, “sólo tiene sentido predicar la racionalidad o irracionalidad con respecto a los seres humanos <<y sus creencias, decisiones y conducta>>.”⁵⁶ Partiendo de la opinión de que autores como Villoro o Bunge asumen tesis metafísicas al hablar del conocimiento (en el sentido de que para ellos hay un único mundo de objetos que es independiente de los esquemas o marcos conceptuales), Olivé retoma la crítica que Putnam hace a la postura metafísica.

⁵⁵ Aunque esta última línea conecta directamente con la teoría de la elección racional, cabe señalar que no es este el momento para hacer una prosecución del debate que con dicha tradición entabla Olivé.

⁵⁶ Olivé, León. “Racionalidad, objetividad y verdad.” p. 92.

Como se ha dicho, el coautor de *Normas y valores*, propugna una concepción llamada “realismo interno”⁵⁷ o “realismo pragmático”. Este tipo de realismo sostiene que la pregunta acerca de cuáles son los objetos que constituyen el mundo únicamente adquiere sentido si la planteamos dentro de un “marco conceptual” o una descripción determinada y, además, que la *verdad* es un tipo de aceptabilidad racional. Olivé retoma un ejemplo de Putnam, quien, a su vez, lo retoma de Carnap (se trata del célebre ejemplo de los tres individuos y la pregunta por ¿cuántos objetos hay? La filósofa mexicana Mónica Gómez lo ilustra con toda claridad, además de hacer una propuesta propia, en su obra *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, pp. 24 y ss.) a fin de destacar que no hay nada en un cierto mundo hipotético que en sí mismo o por sí mismo decida cuál es la respuesta correcta a la pregunta por la cantidad de objetos que hay precisamente en ese mundo. Inclusive es imposible responder a la pregunta por medio de una comparación directa con ese mundo.

La idea que recorre el planteamiento del autor es que sólo podemos saber cuántos objetos hay en el mundo una vez que contamos con un marco conceptual en donde existe una noción de objeto y, precisamente, a partir de ese marco conceptual y su noción de objeto podemos decidir cuántos objetos hay en el mundo. La ontología, lo que hay en el mundo, señala Olivé, no es independiente de los marcos conceptuales bajo los cuales los seres racionales interactuamos con la realidad para conocerla y transformarla. Cuando en

⁵⁷ “Ésta es una formulación de Hilary Putnam que Rorty acepta. Sin embargo Rorty tiene en mente algo distinto al <<realismo interno>>, que destaca que las condiciones de objetividad del conocimiento sólo pueden analizarse *en relación* con las condiciones de intersubjetividad de un entendimiento sobre lo dicho. Según la concepción de Rorty el <<estar en contacto con la realidad>> debe traducirse *en términos* del <<estar en contacto con una comunidad humana>>, de tal manera que desaparece totalmente aquella intuición realista a la que el mentalismo quería hacer justicia con el espejo de la naturaleza o con la correspondencia entre representación y lo representado. Para Rorty todo tipo de representación de algo en el mundo objetivo es una ilusión peligrosa. Ahora bien, es totalmente acertado que con el giro pragmático la autoridad epistémica de la primera persona del singular que inspecciona su interior, se traslada a la primera persona del plural, a saber, al <<nosotros>> de una comunidad de comunicación ante la cual uno justifica sus propias ideas.” Habermas, Jürgen. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty.” p. 230-231.

los estudios epistemológicos contemporáneos se afirma que no hay una existencia en sí misma de las cosas, se hace referencia no sólo a que no hay un orden cósmico que se nos presente como una encarnación de las Ideas, sino que, además, hay una vía que es imposible no atender hoy, la vía pluralista, que rechaza todo modelo teleológico de explicación racional y abandona tajantemente cualquier teoría del *logos* óntico.

Lo que existe son *construcciones sociales de conocimiento*. Entre los elementos que determinan la identidad de una sociedad o de una cultura se encuentra el conjunto de recursos teóricos y conceptuales que los individuos tienen para interpretar y comprender el mundo, esto es, para actuar dentro y sobre él. Al interior de este conjunto de recursos, también encontramos a los valores, las normas y las reglas que se emplean para hacer evaluaciones epistémicas, morales, estéticas, etc. Adicionalmente, las distintas culturas o sociedades ostentan sus propias formas de razonamiento consideradas como aceptables (que presuponen la identificación de reglas de inferencia), así como principios metodológicos de que se echa mano para aceptar o rechazar creencias o seguir cursos de acción. Cuando todos estos elementos pueden ser identificados fácilmente y, además, cuando forman un conjunto con unidad y estabilidad, en esos casos podemos afirmar de que esa unidad es un *marco conceptual*.

Sin embargo, incluso si no es posible encontrar un marco conceptual único, con unidad y estabilidad en una sociedad siempre hay posibilidades de analizar la aceptación o rechazo de creencias o cursos de acción, reglas de inferencia y reglas metodológicas que una persona *presupone* al realizar sus elecciones.

...el meollo de los marcos conceptuales está formado por el conjunto de *presupuestos* que llevan consigo los razonamientos y las elecciones

gnoseológicas o prácticas de los miembros de una determinada comunidad. El sentido de presupuesto al que me refiero es el mismo que cuando calificamos como correcto o incorrecto un razonamiento particular, decimos que esa calificación se hace con base en ciertas reglas de inferencia *presupuestas* por ese razonamiento en el contexto en el que se propone.⁵⁸

Olive señala que la importancia de los marcos conceptuales estriba en que pueden permitir o impedir la identificación de ciertos hechos al condicionar la percepción y la observación, o mediante el reconocimiento indirecto por medio de teorías. Los marcos conceptuales también pueden permitir o impedir la formulación de ciertos problemas, el reconocimiento de ciertos hechos de relevancia para determinados problemas y, finalmente, pueden permitir o impedir que se construyan o se acepten teorías y concepciones específicas acerca del mundo, motivo por el cual los marcos conceptuales también permiten u obstaculizan cierto tipo de acciones. En suma, todos estos elementos, así como los intereses específicos de cada comunidad científica, confieren un alto grado de complejidad y divergencia a los marcos conceptuales. Con ello comienza la diversidad cultural y puede llegar a darse la inconmensurabilidad y la relatividad conceptual. Por tales motivos, el autor insiste en que para entender el desarrollo del conocimiento y la ciencia, así como para dar cuenta de la diversidad cultural, debemos admitir la *diversidad* genuina de los marcos conceptuales.

Cabe destacar que si por racionalidad entendemos realizar la elección correcta, estar en la dirección adecuada, persiguiendo fines apropiados, bajo la percepción de que estamos logrando “lo máximo” al dirigir nuestros esfuerzos en el mejor sentido, ello no pasa por el

⁵⁸ Olivé, León. *Razón y sociedad*. p. 38.

establecimiento de una norma universalmente válida. Evidentemente, señala el filósofo mexicano desde una posición pluralista de corte epistémico y cultural, se trata de algo que debe decidirse en contextos específicos, en relación con grupos específicos y considerando las circunstancias, los recursos materiales e intelectuales de que se dispone y, además, de los intereses de los sujetos involucrados.

Por eso me parece a mí que podemos elucidar lo que significa en general ser racional, o comportarse racionalmente, pero no podemos encontrar *principios universales de racionalidad*, y menos criterios universales de racionalidad, entonces debemos buscar principios y criterios universales en relación con marcos conceptuales específicos... [todo marco conceptual] debe tener principios y criterios de racionalidad, pero de una racionalidad que debemos escribir con minúsculas, porque es específica de ese marco, y no tiene que ser universal.⁵⁹

Como podemos apreciar, los “criterios de racionalidad” son algo que se construye en contextos de interacción y diálogo. Evidentemente, no son principios universales, presupuestos y aplicables en toda interacción comunicativa ya que ningún conjunto de principios lógicos basta, por sí mismo para decidir cuáles son las buenas razones que justifican la adopción de una creencia. Para Olivé, “criterios de racionalidad” son las normas que se aplican en el proceso de justificación de una creencia, esto es, a las que se apela para decidir si lo que se propone como una buena razón lo es efectivamente. A pesar de que diversas culturas tienen y emplean sus lógicas propias, que no necesariamente pueden ser reconstruidas en términos de la lógica clásica, ello no significa que se genere un compromiso con un relativismo extremo, precisamente al

⁵⁹ *Ibid.* p. 46.

renunciar al discurso universalista de cierto *logos* óntico que se conserva como vestigio y no como procedimiento de la filosofía y de la ciencia *modernas*.

Tomar distancia respecto del relativismo escéptico radical requiere atender a la consideración de que una cierta actitud realista es imprescindible. La necesidad de conservar el realismo deja abierta la posibilidad de entender una parte fundamental de nuestra cultura científica, es decir, el aprecio por la verdad y la convicción de que el avance del conocimiento tiene que ver con una ampliación efectiva de nuestros conocimientos verdaderos (entendidos como nuestra capacidad de representar adecuadamente una parte cada vez más importante de la realidad). ¿Es Olivé un evolucionista epistemológico y moral? Parece que en esto concuerda con Habermas: en el reconocimiento de que la modernidad es un proceso que sigue avanzando en el sentido del progreso científico, ético y político.

El autor mexicano entiende que la noción de verdad no se reduce a interacciones comunicativas y aceptabilidad racional. La noción de verdad también se elucida en términos de “adecuación” con el mundo, donde “el mundo” no es un mundo que sea completamente independiente de los marcos conceptuales ni tampoco es un mundo construido *por* los marcos conceptuales: el mundo no es independiente del marco conceptual o de los marcos conceptuales que intervienen en él. Esta idea, dice el autor, es una idea central del realismo pragmático. La objetividad tiene que ver precisamente con la aceptabilidad racional en condiciones *realmente existentes* para una comunidad epistémica⁶⁰. La objetividad se refiere a la posibilidad de reconocimiento público de que hay una situación de hecho en una comunidad determinada.

⁶⁰ “...los miembros de una misma comunidad epistémica comparten un marco conceptual que incluye, entre otras cosas, creencias previas bien atrincheradas, reglas de inferencia, valores

Dicho reconocimiento podría darse con respecto a cualquier realidad que tenga efectos en la comunidad de que se trate, y en relación con la cual haya evidencia satisfactoria, dentro del marco conceptual en cuestión, para admitirla. El *status* de real de la entidad o del proceso pertinente, significa precisamente tener tales efectos. Las creencias objetivas pueden servir de base para acciones o interacciones las cuales a la vez pueden tener consecuencias en la comunidad donde se sostienen, o en su medio ambiente... una creencia será objetiva en la medida en que haya evidencia racionalmente aceptable dentro del marco de creencias donde es considerada, y en relación con la cual no sea posible encontrar razones lo suficientemente convincentes como para abandonarla –dentro del mismo marco conceptual del que dispone la comunidad y con la evidencia disponible en función de los recursos teóricos y materiales a los que esa comunidad tiene acceso.⁶¹

Dadas así las cosas, lo que es saber objetivo en una determinada sociedad o en una determinada comunidad epistémica, puede no serlo en otra, en otras condiciones, con otras creencias, otros valores epistémicos y diferentes relaciones sociales. La propuesta de Olivé es relativizar el saber objetivo a las comunidades científicas y a sus recursos ya que, desde el punto de vista pluralista, los estándares de validez son susceptibles de considerarse como correctos o no: se conciben como corregibles, como falibles, y se reconoce que eso obedece a que hay restricciones que impone la realidad para las

epistemológicos, metodológicos, éticos y estéticos, y presupuestos metafísicos, de manera tal que pueden comprender y someter a discusión racional las ideas propuestas por otros miembros de la comunidad y, como resultado de tal discusión, llegar a aceptar de común acuerdo a ciertas ideas como *razones*, lo cual, por supuesto, significa que estarán de acuerdo en valorar como *razones* a ciertas ideas, en relación con determinado tipo de cuestiones.” *Ibid.* pp. 58-59.

⁶¹ *Ibid.* p. 59.

normas de método (en el ámbito epistemológico) y también para las normas morales⁶² (en los ámbitos político, ético y cultural).

Al final del día, el filósofo pluralista⁶³ admite que muchos hechos pueden ser reconocidos desde diferentes puntos de vista, desde diferentes marcos conceptuales. Por tales motivos, el pluralista disiente del absolutista; pero también del relativista, en el sentido de que de la diversidad de visiones del mundo no se deriva una imposibilidad de realización de acciones coordinadas, de cooperación o establecimiento de acuerdos. El interés del pluralismo no viene dado en la posibilidad de traducir de un lenguaje o de un marco conceptual a otro. El énfasis y el vigor del pluralismo está en la posibilidad de comprender otras culturas y formas de entender el mundo mediante procesos de interpretación y aprendizaje.

En suma, podemos dar pasos seguros en la investigación epistemológica y cultural si partimos de la situación de hecho de que el fundamento epistemológico radica en que no hay certezas en nuestro conocimiento. Más allá del consenso racional, no existe algo así como un orden cósmico, suprahistórico o metafísico, que pueda presentarse a los seres racionales como corporeización de las ideas. Somos los hombres quienes damos vida o no a la aceptabilidad racional de valores, normas y reglas en tanto “encarnación cultural de la razón”. Como se ha consignado arriba, es imposible no atender a la vía pluralista de investigación filosófica puesto que es la única que rechaza todo modelo teleológico de

⁶² Cfr. Olivé, León. “El fundamento filosófico: absolutismo, relativismo, pluralismo.” p. 71.

⁶³ “La creencia en el ideal pluralista no es lo mismo que la creencia de que cualquier ideal del florecimiento humano es tan bueno como cualquier otro. Rechazamos algunos de los ideales del florecimiento humano por equivocados, infantiles, enfermos o unilaterales.” Putnam, Hilary citado en Habermas, Jürgen. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Putnam.” p. 97, N. 34.

explicación racional y abandona de manera tajante las teorías tradicionales del *logos* óntico.

Cuando debate con Putnam, Habermas es menos pluralista que “coaccionador sin coacciones desde su (mejor) argumento”. Y, como veremos en el siguiente capítulo, aunque puede haber buenas razones para 1) esperar desacuerdos razonables y 2) suspender el intento de convencer al otro de que la concepción propia es la correcta, en nuestro caso no podemos darnos tales licencias teóricas y dejar de señalar los propios desacuerdos con las tesis de Jürgen Habermas.

Capítulo 3. Teoría y praxis en la investigación filosófica en México.

Llegamos al momento climático de esta investigación. Después de analizar las concepciones que tiene Habermas respecto del pluralismo epistémico, moral, político y cultural y, además, haber examinado las convergencias y divergencias entre el frankfurtiano con Putnam y Olivé, daremos paso a algunos discursos teóricos elaborados con motivo de la recepción crítica de la obra de Habermas en México. Aunque cabe destacar que la tarea no ha sido fácil debido a que, como se mencionó antes, a Habermas se le enaltece o se le cuestiona pero son contados los pensadores que se ocupan de su estudio y difusión crítica: muy pocos escriben sobre él.

Aquí retomaremos a tres autores principalmente: Samuel Arriarán, Mónica Gómez y Blanca Solares, en el entendido de que no son los únicos que se dedican a reflexionar sobre el autor, pero sí que resultan estimables en esta aproximación pluralista y crítica. Antes de dar paso a estos discursos críticos, retomaremos un cuento de Augusto Monterroso que ilustra muy claramente qué no es pluralismo.

3.1. Discursos críticos en torno de la filosofía de Habermas.

En "El eclipse"⁶⁴, Monterroso narra:

⁶⁴ Monterroso, Augusto. "El eclipse". En la dirección electrónica: <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/monte/eclipse.htm> (fecha de consulta: febrero de 2014).

Cuando fray Bartolomé Arrazola se sintió perdido aceptó que ya nada podría salvarlo. La selva poderosa de Guatemala lo había apresado, implacable y definitiva. Ante su ignorancia topográfica se sentó con tranquilidad a esperar la muerte. Quiso morir allí, sin ninguna esperanza, aislado, con el pensamiento fijo en la España distante, particularmente en el convento de los Abrojos, donde Carlos Quinto condescendiera una vez a bajar de su eminencia para decirle que confiaba en el celo religioso de su labor redentora.

Al despertar se encontró rodeado por un grupo de indígenas de rostro impasible que se disponían a sacrificarlo ante un altar, un altar que a Bartolomé le pareció como el lecho en que descansaría, al fin, de sus temores, de su destino, de sí mismo.

Tres años en el país le habían conferido un mediano dominio de las lenguas nativas. Intentó algo. Dijo algunas palabras que fueron comprendidas.

Entonces floreció en él una idea que tuvo por digna de su talento y de su cultura universal y de su arduo conocimiento de Aristóteles. Recordó que para ese día se esperaba un eclipse total de sol. Y dispuso, en lo más íntimo, valerse de aquel conocimiento para engañar a sus opresores y salvar la vida.

–Si me matáis –les dijo– puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura.

Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vio que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén.

Dos horas después el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin

ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles.

FIN

Sin ánimo de ir a los terrenos de la psique de los personajes; más allá de lo desdeñoso del pensamiento occidental corporeizado en la figura de Bartolomé, y más allá de lo descarnado y convulso que pueda resultar el clímax del cuento de Monterroso (por lo menos, ante una perspectiva secular y antidogmática); pienso que aquí pueden encontrarse muchos elementos que mueven a la reflexión filosófica y a la reflexión sobre pluralismo epistemológico, en particular. Con toda evidencia, tanto Bartolomé como los sacerdotes mayas de la selva guatemalteca provienen de comunidades epistémicas distintas.

Aparentemente, la manera en que uno y otros observan el universo no empata en ningún aspecto, salvo en el hecho de que todos en el elenco saben que el día se oscurecerá precisamente en cierta fecha, el cual coincide el día que transcurre. Bartolomé busca erigir la tiranía de la opinión y amenaza a sus “colegas” (es decir, los sacerdotes mayas en tanto sabios, o iniciados en artes celestiales o “filosofía natural” –según la denominación clásica occidental). A pesar de pertenecer al mismo gremio, el de “comunidades científicas” aunque quienes intervienen en la narración han sido ilustrados, de manera dogmática, en marcos conceptuales que rivalizan y se niegan recíprocamente la existencia.

El final del cuento puede maravillar a quien vea en él un cierto ajusticiamiento por las vejaciones culturales y humanas de que echaron mano los españoles y los portugueses en la conquista de la región del mundo que actualmente se conoce como América Latina, si bien tal ajusticiamiento es únicamente literario. Lo que vale la pena destacar, en todo caso, es que la justicia aquí no viene dada a partir del derramamiento de sangre peninsular sino, antes bien, a partir de lo no dicho en el cuento, es decir, se hace justicia a la tesis que apunta a la equivalencia de las racionalidades: el conocimiento de Aristóteles no priva por sobre el de los mayas, y tampoco sucede lo opuesto.

En la lógica del pluralismo epistemológico esto es algo implícito. Monterroso nos brinda un claro ejemplo de realismo interno que nos allega cada vez más al conocimiento objetivo por la doble vía de interpretación, aprendizaje y reconocimiento, por un lado, y de negación de una única, exclusiva, autorreferencial, de las descripciones del mundo, por el otro. Ninguna descripción, ni la de los mayas ni la de Bartolomé, ni cualquier otra, puede ser la descripción de las cosas tal como son en sí mismas. Se corrobora así la tesis pragmatista moderna según la cual un consenso surgido de la deliberación pública y del reconocimiento intersubjetivo puede marcar la diferencia entre el mundo de la vida y el mundo de la intolerancia y la exclusión.

Samuel Arriarán concentra su crítica precisamente en este aspecto. La modernidad en Habermas presenta problemáticas relacionadas con la necesidad de consenso. No es tanto la retoma de las tesis benjaminianas sobre el arte, como asevera Arriarán, sino la colonización del mundo de la vida, caracterizada como racionalidad técnica por sobre la racionalidad comunicativa lo que impide el despliegue del progreso en la ciencia y en la moral. Sólo una filosofía de la historia objetivista, como la de Habermas, concibe al proyecto de la Ilustración como algo idealmente realizable. Aunque la consideración de

postmodernos: no hay ningún partido que monopolice su ultraje intelectual ni su posición. Contrario al posicionamiento de Arriarán, lo que Habermas denomina “el proyecto de la modernidad” no se concentra estrictamente en el arte. No se trata de recapitular la experiencia básica de la modernidad estética burguesa ni de la negación de la cultura. Si hablamos del proyecto de la Ilustración en su conjunto, cosa que no hace Arriarán, es imprescindible hablar de estructuras de racionalidad cognoscitiva-instrumental, de racionalidad moral-práctica y de racionalidad estética expresiva⁶⁶.

Somos testigos de un momento de la historia en el que las visiones del mundo unificadas de la ciencia, la moralidad, el arte, la religión y la metafísica se separan. Cuando Habermas debate con Joseph Ratzinger, no oculta sus afinidades político-filosóficas: se presenta a sí mismo como liberal y defensor de una forma especial de republicanismo kantiano ante un representante nada menor de la fe católica (quien llegó a ser líder del Estado Vaticano). Para el autor de *Verdad y justificación*, en la laicización de la vida moderna el proceso democrático puede ser considerado como un procedimiento legítimo de establecimiento jurídico en la medida en que garantiza condiciones para la construcción inclusiva de la opinión y la voluntad (fundada a partir de la aceptabilidad racional de sus resultados). En un contexto así, la constitucionalidad de derechos humanos se entrecruza con la institucionalización jurídica de los derechos políticos democráticos.

⁶⁶ “Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana.” Habermas, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto.” p. 28.

Por lo demás, parto de la base de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia, es decir, recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independiente de la tradición religiosa y metafísica.⁶⁷

Lo anterior puede inscribirse como parte de las “inconsistencias de los derechos liberales” de las que habla Gómez, en las líneas que dedica a Habermas. Los sujetos se socializan en las prácticas comunicativas y cooperativas de alguna comunidad, se entienden a sí mismos como autores y miembros de una comunidad política autodeterminada; “los Estados-nación tienen derecho a la autodeterminación; pero estos Estados se constituyen, preservan y transforman a través de las prácticas sociales de sus miembros, no son agentes con conciencia colectiva, no tienen mente ni pueden evaluar cursos de acción o actuar al margen de los sujetos que los conforman.”⁶⁸

En la construcción y reproducción de los Estados-nación bien pueden no incluirse aquellos individuos que no se sienten representados o no se reconocen en ningún programa político (llámese poder constituido, partido político, organización civil, etc., etc.). Pero Habermas no tiene en cuenta a estas mujeres y hombres no liberales, en el sentido político, y no partidarios del “republicanismo kantiano”, en el sentido de una racionalidad comunicativa postmetafísica. Qué es aquello que sean no puede explicarse según principios habermasianos ni mucho menos a partir de los preceptos político-liberales derivados del gran monolito llamado Estado-nación o, peor aún, de las tesis fundamentalistas del neoliberalismo económico en su faceta de gobierno corporativo mundial.

⁶⁷ Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” p.15.

⁶⁸ Gómez, Mónica. “Del derecho a elegir ciudadanía”. p. 53.

3.2. Una línea de confusión recorre la obra de Habermas.

Queda la impresión de que Habermas tiene inconvenientes a la hora de aclarar su idea de signo lingüístico. Si el lenguaje es exclusivamente medio de entendimiento pragmático, la experiencia social y humana vital queda marginada. Solares trae a cuento a un inspirador principal de la filosofía de Frankfurt, Benjamin, al señalar que el lenguaje es tanto una creación inscrita en la génesis misma del universo como un desarrollo intramental del sí mismo. Según Solares, hay una línea de confusión que recorre la obra filosófica de Habermas: la reducción de símbolo a signo como clave de la comunicación racional. La autora de *El síndrome Habermas* también recuerda que hubo antes del autor de *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* importantes pensadores (como Saussure, Benveniste, Strauss, Barthes, entre otros) quienes señalaron que si el hombre es creador de símbolos, todas sus realizaciones son simbólicas.

Como la representación simbólica no puede nunca confirmarse, mediante la presentación pura y simple de lo que significa, el símbolo, en última instancia, sólo vale por sí mismo. En ese sentido, es exacto. Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es transfiguración de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto.⁶⁹

Para la autora, significado es concepto, momento abstracto e inaprensible en su lógica interna, y forma parte del símbolo. Puede darse en tanto *signo simple*, ser un concepto limitado (por ejemplo, “silla”) o en tanto significante innúmero (al ser imagen vinculada de

⁶⁹ Solares, Blanca. *Op. cit.* p. 140.

Habermas se plantea a sí misma como utópica o idealizante, en no pocos pasajes de sus obras, Arriarán es uno de los pensadores que le echa en cara precisamente ese utopismo metafísico y le adjudica un espíritu totalizador:

Debido a que Habermas ha sido comprendido como un defensor de la razón universalista y totalizadora, su obra ha sido acusada de ser una versión más sutil de una tradición intelectual que, de manera inadvertida, fomentó la uniformidad política autoritaria que afirmaba rechazar. Paradójicamente, Habermas, el apasionado defensor del consenso democrático, parece ser al mismo tiempo el “apologista de la razón coercitiva”.⁶⁵

El autor sabe que es un exceso tildar de totalitario al autor de *Verdad y justificación*, reconoce que es caricaturizar al teórico alemán, pero no rechaza que la defensa de la racionalidad y del proyecto de la modernidad habermasiano hacen “pasar de contrabando” una receta para la supresión de las diferencias. Arriarán da vuelo a su indexación sobre quién es y quien no es filósofo neoconservador y/o posmodernista: en su rechazo por la filosofía fragmentaria (es decir, de corte sistemático, de grandes volúmenes y tratados), Habermas representa la obsesión por la fe racionalista occidental y vincula neoconservadurismo con posmodernidad.

¿Cómo hacer que la racionalidad de la modernidad europea sea algo que valga la pena defender?, ¿cómo fundamos comunidades plurales de habla intersubjetiva? Arriarán omite una cierta mención a la debilidad analítica que el conservadurismo contemporáneo ostenta. En todo caso, como señala Habermas, hay una alianza entre premodernos y

⁶⁵ Arriarán, Samuel. “Brillos y opacidades del concepto de modernidad en Habermas.” p. 97.

manera arbitraria con el significado, por ejemplo, *chair*, *chaise*, *Stulle*, etc.). Habermas utiliza las nociones de signo lingüístico y símbolo como sinónimos: no resuelve sus diferencias ni aclara sus respectivas naturalezas: “es en torno a esta noción que la teoría de la acción comunicativa se expresa en toda su ambigüedad.”⁷⁰ Cuando Solares asevera esto, podemos darnos cuenta de cierta “deslocalización” de la teoría crítica. El mismo Helmut Dubiel se inclina a la posibilidad de que la teoría crítica actualmente se complemente con tendencias y direcciones completamente distintas⁷¹, como las esbozadas anteriormente.

Dubiel comparte con Honneth la opinión de que Habermas toma un camino antropológico trascendental (que más bien habría que entender como filosofía de la historia destrascendentalizada), si bien ninguno acepta el logocentrismo o el provincianismo racionalista que Solares critica. Habermas dirige este método hacia las condiciones de posibilidad sociales y universales de experiencia científica: sólo un método tal consigue forjar los “presupuestos teóricos que son necesarios para poder definir el modo de pensamiento positivista en los términos de un <<racionalismo menguado>>; sin embargo, esta afortunada referencia a una segunda forma de racionalidad, enraizada precisamente en esa esfera de entendimiento intersubjetivo pasada por alto por el positivismo, no basta simplemente por sí misma para fundamentar en términos epistemológicos el interés de una Teoría Crítica en una posible emancipación de la sociedad.”⁷²

En todo caso, la pregunta seguirá siendo cómo hacer posible el establecimiento de acuerdos racionales entre diversas culturas, 1) si no existen estándares de racionalidad

⁷⁰ *Ibid.* p. 136.

⁷¹ Cfr. Dubiel, Helmut. *La Teoría crítica ayer y hoy*. pp. 133 y 134.

⁷² Honneth, Axel. “La antropología del conocimiento de Habermas: la teoría de los intereses del conocimiento.” p. 334.

universales, 2) si es deseable un auténtico diálogo entre los pueblos, 3) en donde se entienda que es en beneficio de todos conformar acuerdos para vivir armoniosamente y cooperar en proyectos de interés común, a fin de 4) estar en situación de desarrollar un proyecto “nacional multicultural y global”, como propone Olivé. Si los mexicanos no estamos leyendo mucho ni mucho menos escribiendo sobre Habermas; si ni siquiera las comunidades científicas se comunican y da la apariencia de que el único mexicano que se conoce en el mundo, intelectualmente hablando, es Octavio Paz y, con todo y nuestro Paz liberal y social, vivimos en la distopía, en un estado de espectacularización total de la política y la cultura, no ya como *zoon politikón* sino como *homo videns*, bajo el influjo de la racionalidad unidimensional financiera que quita y pone presidentes y modos de ver de los pueblos, ¿cómo vamos a ser republicanos? Las respuestas no están dadas claramente en Habermas, pero no podemos desentendernos de su propuesta, a la que consideramos valiosa y en la cual reconocemos validez racional, pero no un manual de implementación epistemológica, cultural o política.

Conclusiones:

Después del trabajo en los estudios sobre pluralismo, epistemología, teoría de la democracia, teoría del lenguaje, filosofía cultural, entre otras materias, me queda la impresión de que Habermas sigue teniendo en mente no tanto un gran proyecto filosófico, sino una revolución auténticamente humanista. Hay una frase de Adorno, en *Minima moralia*, que dice: “la revolución de la conciencia es más profunda aún que la revolución política.” Es una frase que me deslumbró desde la primera vez que la leí, aún hoy la cito en el contexto de mis actividades académicas (como profesor), siempre que viene al caso, y que considero Habermas también tiene muy presente siempre. Pensadores como Adorno, Benjamin, Dubiel, Habermas, Honneth, Horkheimer, Marcuse, Pollock, tienen algo en común: todos comparten una postura liberal. Con tendencias más marcadamente marxistas en unos, con una clara militancia de izquierdas en los menos, pero un cierto liberalismo de corte social los vincula a todos ellos, no tanto en sus afinidades políticas cuanto a sus afinidades teóricas.

Si una persona le preguntara a Habermas “¿cuál de todos los colores es el color normal?”, seguramente daría una respuesta más o menos similar a la que daría Adorno o, inclusive, Benjamin. No quiero con esto pretender ser adivino de las conciencias filosóficas. Pero basta con saber un poco de la historia del Instituto de Investigación Social para poder observar que sus intereses, en tanto institución, siempre han sido con el humanismo, con la crítica social y el discernimiento de las posibilidades de emancipación. En ello, la aceptación crítica de las tesis de Kant y Marx juegan un papel fundamental. Se acepta la pertinencia de ciertos métodos de investigación social, pero se parte de que ni

los métodos de Kant o Marx son universalmente válidos, es imposible pintar el mundo sólo con esos colores.

Una lógica de investigación correcta exige una gama mucho más amplia del espectro cromático que son los métodos de investigación filosófica, esa es, según una libre interpretación de quien suscribe, la pertinencia y la validez del pluralismo en epistemología, filosofía político-moral y filosofía de la cultura. Según se pudo observar, el pluralismo, parte de cierta situación de hecho en la cual nos interrelacionamos en un marco de reconocimiento apuntamos un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular. Por ello es imposible no vincular a la lógica de la investigación filosófica con asuntos tan importantes como la política: reconocer las pretensiones legítimas de otras formas de observar y explicar el mundo son piedras de toque tanto en la democracia como en la filosofía, ya Habermas habla de su origen común en la Grecia antigua. Filosofía, democracia, diálogo, deliberación y, habría que agregar hoy, justicia social.

Quien realiza, o busca realizar, actividades teóricas debe estar habituado a la convivencia con pensamientos enciclopédicos. Ni el racionalismo ni el mesianismo ni el idealismo ni el neoaristotelismo ni Putnam, Mead, James o Rorty, es decir, los pragmatistas norteamericanos, ni los estructuralistas franceses ni las tradiciones historicistas ni el romanticismo ni las corrientes postmetafísicas ni el materialismo ni la dialéctica de los filósofos de Frankfurt ni los métodos positivistas críticos ni el sentido acotado del lenguaje que nos da Habermas alcanzan para hacer una teoría y una praxis del mundo que se niega permanentemente al engaño o la tautología de verdades dogmáticas (por ejemplo, el fundamentalismo del mercado).

Max Scheler habla en una breve obra, *La idea del hombre y la historia*, del ateísmo postulativo de la libertad y la responsabilidad. Ello implica que no podemos escudarnos en fundamentaciones extra-humanas en un mundo que debería ser el caso en cualquier situación. No es que no se haya entendido a los filósofos, sino que se les entendió demasiado bien: la justicia social es alcanzable no obstante nuestras diferencias y puntos en desacuerdo. El debate entre Habermas y Putnam representa un nuevo “giro de tuerca” en el proceso revolucionario que implica hoy, como siempre, la comprensión del ser humano y el mundo que construye. No porque se haya acreditado el que la historia no ha transcurrido racionalmente se debe caer en la desesperanza. Inclusive si dos pilares del pluralismo, como lo son los autores de *Normas y valores*, no pudieron lograr un consenso, tal hecho no puede mover a la desesperanza, al desasosiego o al nihilismo.

La vía por la que optamos aquí, en mayor medida fue epistemológica. Pero una tesis debe también hacer historiografía, en el proceso de hacer filosofía de la memoria, política no es lo mismo que politiquería panfletaria. Si el interés por una investigación sobre pluralismo epistemológico no desemboca en un argumento fuerte para defender a la democracia (entendida como término correlativo a la justicia social, la libertad y la solidaridad) se está abonando al beneficio privativo del conocimiento y al elitismo racionalista. El énfasis y el vigor del pluralismo están en la posibilidad que éste abre para nuestra comprensión de otras culturas y otras formas de entender el mundo; no mediante “traducciones” entre diferentes lenguajes sino mediante procesos de interpretación y aprendizaje, y, como señalé en distintos momentos, no como tolerancia ni como respeto, sino como reconocimiento de lo diverso de los marcos conceptuales y como investigación rigurosa de las realidades, con “r”.

Aunque no se satisfizo la premisa que buscaba ver en Habermas no sólo a un pluralista filosófico sino, además, a un dialogador competente y justo con sus colegas filósofos en Latinoamérica, en general, y México, de manera particular. Habermas “ningunea” (si me es permitida la expresión) a los miembros de su gremio que se encuentran fuera de las comunidades dialogantes de Europa y Estados Unidos. Aunque, no sería errado afirmar que la exclusión es de doble vía, debido a la penosa situación de que, a excepción de algunos pensadores, como los retomados aquí (Arriarán, Gómez, Olivé y Solares), en México se conoce a Habermas, se le ensalza o se le critica, pero no se escribe sobre él. Salvo contadas excepciones (incluyendo tesisistas en Filosofía y Ciencias Políticas y Sociales), somos igual de adversos y considero que habría que ir a Alemania e iniciar el diálogo nosotros.

Bibliografía:

Adorno, Theodor. *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid. Cátedra. 2001.

Arriarán, Samuel. "Brillos y opacidades del concepto de modernidad en Habermas" en *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México. UNAM-FFyL. 1997.

Benjamin, Walter. "La Bella Durmiente" en *Obras. Libro II. Vol. I*. Madrid. Abada. 2007.

Benjamin, Walter. "Romanticismo. Un discurso no pronunciado ante la juventud escolar" en *Obras. Libro II. Vol. I*.

Dubiel, Helmut. *La teoría crítica: ayer y hoy*. México. DAAD-Goethe Institut-UAM-Plaza y Valdez. 2000.

Eagleton, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid. Cátedra. 1998.

Friedeburg, Ludwig. "History of the Institute of Social Research" en la dirección electrónica: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/history.htm>

Gómez Salazar, Mónica. "Del derecho a elegir ciudadanía" en *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. México. UNAM. 2009.

Habermas, Jürgen. “Apéndice a una controversia (1963). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica” en *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid. Tecnos. 2000.

Habermas, Jürgen. “Cuestiones abiertas” en *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid. Tecnos. 2000.

Habermas, Jürgen. “Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica” en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid. Tecnos. 2008.

Habermas, Jürgen. “Introducción” en *Verdad y justificación*. Madrid. Trotta. 2002.

Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona. Paidós. 2003.

Habermas, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto” en *La posmodernidad*. Barcelona. Kairós. 1985.

Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid. Tecnos. 1991.

Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid. Tecnos. 1982.

Habermas, Jürgen. “Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis” en *Verdad y justificación*. Madrid. Trotta. 2002.

Habermas, Jürgen. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam” en *Normas y valores*. Madrid. Trotta. 2008.

Habermas, Jürgen. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty” en *Verdad y justificación*. Madrid. Trotta. 2002.

Honneth, Axel. “La antropología del conocimiento de Habermas: la teoría de los intereses del conocimiento” en *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid. Machado. 2009.

Honneth, Axel. “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica” en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid. Katz. 2009.

Joas, Hans. *Creatividad, acción y valores. Hacia una sociología de la contingencia*. México. UAM. 2002.

Monterroso, Augusto. “El eclipse”. En la dirección electrónica:
<http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/monte/eclipse.htm>

Olivé, León. “El fundamento filosófico: absolutismo, relativismo, pluralismo” en *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México. UNAM. 2008.

Olivé, León. “Racionalidad, objetividad y verdad” en *Racionalidad epistémica*. Madrid. Trotta. 1995.

Olivé, León. *Razón y sociedad*. México. Fontamara. 1996.

Putnam, Hilary. "Cerebros en una cubeta" en *Razón, verdad e historia*. Madrid. Tecnos. 1988.

Putnam, Hilary. "La vigencia de William James" en *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona. Gedisa. 1999.

Putnam, Hilary. "¿Queda todavía algo por decir acerca de la realidad y la verdad?" en *Las mil caras del realismo*. Barcelona. Paidós. 1994.

Putnam, Hilary. "Respuesta a Jürgen Habermas" en *Normas y valores*. Madrid. Trotta. 2008.

Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. México. FCPyS-Miguel Ángel Porrúa. 1997.

Wiggershaus, Rolf. "La teoría crítica en la reyerta" en *La Escuela de Frankfurt*. México. UAM-FCE. 2010.