

**Racionalidad tras la metafísica.
Jürgen Habermas y la superación de la filosofía¹**

Rationality After Metaphysics. Jürgen Habermas
and the Superation of Philosophy

Francisco Javier Gil Martín

Northwestern University
Evanston - Estados Unidos

Resumen

El artículo propone una lectura de la obra de Jürgen Habermas tomando dos temas vertebradores: su convicción metafilosófica de que tras la muerte de Hegel existe una clausura infranqueable en el destino de la filosofía, cuya actual condición postmetafísica es estructuralmente análoga a la situación legada por los jóvenes hegelianos; y su convicción kantiana de que la concepción crítica y pública de la racionalidad va unida de suyo a ese destino de la filosofía, la cual queda hoy posicionada entre las culturas de expertos y el sentido común y se hace cargo de los principales impulsos del pensamiento postmetafísico contemporáneo.

Palabras clave: Habermas; Kant; pensamiento postmetafísico; racionalidad.

Abstract

This article puts forward a reading of Jürgen Habermas' work taking into account two nuclear topics as guiding motives of interpretation: on the one hand, the metaphilosophical idea that, after Hegel's death, there is a point of no return in philosophy, because our postmetaphysical condition remains structurally analogous to that of the Young Hegelians' thinking; and, on the other hand, the Kantian conviction that the critical and public conception of rationality is joined to this condition of philosophy, which currently is placed between the experts' cultures and common sense and realizes the main impulses of contemporary thinking.

Key words: Habermas, Kant; postmetaphysical thinking; rationality.

Una de las obsesiones teóricas que atraviesan la obra de Jürgen Habermas en su conjunto, desde sus primeros escritos hasta los más recientes, es su consideración de que a partir de “la muerte de Hegel” existe una clausura infranqueable en el destino de la filosofía y que ésta, ya se actualice como “crítica”, como “abogada de la razón” o como “guardiana e intérprete”, ha pasado a ser desde entonces una empresa teórica sin privilegios que no puede saltar por encima de su condición postmetafísica.

La convicción de que la filosofía hoy sólo es posible sin la metafísica y de que se encuentra además situada en una relación de contemporaneidad con el pensamiento de los jóvenes hegelianos se ha compaginado con la defensa no menos tenaz y obsesiva de una concepción crítica y pública de la racionalidad que se pretende acorde con el nivel evolutivo alcanzado por el pensamiento moderno.

En un primer apartado documentaré un adelanto de esa pasión antimetafísica en algunas de las primeras publicaciones de Habermas, que datan de finales de los años cincuenta y de comienzos de los sesenta, cuando aquél expuso una primera reformulación del tópico de la “superación de la filosofía” desde una perspectiva específicamente alemana por lo que hace a sus contextos de discusión y a sus referencias filosófico-políticas.

A continuación prestaré atención al contraste entre otras dos variaciones posteriores sobre dicho tópico que, por así decir, enmarcan el denominado “giro lingüístico de la teoría crítica” efectuado durante toda la década de los años setenta. En un tercer apartado entraré a considerar la pertinencia de calificar a Habermas como un “joven kantiano” en vista de su concepto de la racionalidad y de la actividad filosófica que le es afín. Finalmente indagaré en los rasgos de la concepción de la racionalidad comunicativa, tal como Habermas la defendió en los años ochenta al tenor de su estilización del pensamiento postmetafísico, lo cual dará ocasión de dejar indicadas algunas orientaciones por las que se han guiado sus obras más recientes.

1. Pasiones antimetafísicas

Por varias declaraciones autobiográficas sabemos que, siendo aún estudiante, Habermas sufrió el azote de una conmoción interna, tras la cual nunca volvió a mantener desunidas sus convicciones políticas y filosóficas. Al igual que su colega y amigo Karl Otto Apel, a quien conoció en 1950, él fue un heideggeriano convencido desde que comenzara sus estudios universitarios hasta que se editaron, sin enmiendas, las lecciones impartidas por Heidegger en 1935 en las que éste elogiaba la “íntima verdad y grandeza del Movimiento”². En un

artículo publicado el 25 de julio de 1953 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el entonces universitario de veinticuatro años pasó a reclamar el derecho de “la actitud vigilante de la crítica pública” ante una ambivalente genialidad filosófica que era del todo incapaz de reconocer la responsabilidad moral ante los crímenes perpetrados por el nacionalsocialismo y de confesar sus propios errores políticos³. Sin desdeñar en absoluto la imponente significación filosófica y la poderosa herencia de *Ser y Tiempo*, una obra que sedujo al joven Habermas y que dejará una impronta perdurable en las diversas fases de su obra posterior⁴, el imperativo de “pensar con Heidegger contra Heidegger” se convierte -en un artículo publicado seis años después, «La grandeza de un influjo»- en la defensa de las funciones públicas de una crítica que prosigue la “superación de la metafísica” mediante la apropiación reflexiva (esto es, mediante la reconfiguración práctica) de las ciencias y con la intención ya entonces explícita de reelaborar el discurso de los modernos:

Desde el siglo XVIII se viene movilizando contra la crisis la fuerza de la crítica. Esa crítica se enfrenta también a la Metafísica. Desde Kant a Husserl en filosofía, como desde Schiller a Brecht en teatro, ha venido siendo determinante una crítica concebida según el modelo de un tribunal de justicia: en el litigio de las partes la crítica separa lo verdadero de lo que es simple presunción... El pensar de Heidegger tal vez pueda caracterizarse por lo que no hace: ni se pone en relación con la práctica social ni se presta a la interpretación de los resultados de las ciencias, a las que deja convictas de la limitación metafísica de sus fundamentos y abandona, junto a la técnica en general, al “Error”⁵.

Ya en «Informe bibliográfico acerca de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo», un extenso estudio publicado en 1957, Habermas había ejercido la “abogacía hipotética” de “la crítica inmanente” para rescatar la actualidad de “la ruptura entre la metafísica que culmina en el sistema de Hegel y el pensar postmetafísico que parte de Marx”⁶. Ese abogamiento reivindicaba el sentido genuino del materialismo histórico, que consistía en abolir y realizar a un tiempo la filosofía. La *Aufhebung* propuesta en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* expresaba ahora, según Habermas, la perspectiva práctica de una apropiación del potencial productivo de la tradición filosófica en vistas a la realización de un mundo racional anticipado, y no meramente la disolución de dicha tradición en tanto que falsa conciencia ideológica ni tampoco su sustitución positivista, en tanto que una forma proveya y desechable de pensamiento que hubiera que sacrificar en aras de la pujanza de las ciencias.

Antes bien, una tal superación tendría su cumplimiento por medio de dos tareas, una de cariz práctico-político y la otra más orientada hacia la epistemología social. En esta primera formulación de ambas tareas se puede avistar ya la posición, mantenida y profundizada por Habermas durante toda la década de los años sesenta, acerca de la

legitimidad de una filosofía que se desprende de la metafísica tradicional y a la vez se acopla a una sociología entroncada en el marxismo y opuesta al positivismo. Para Habermas, por entonces investigador del *Instituto de Investigación Social* de Fráncfort, la contraposición de los momentos de verdad de la ciencia empírica y de la filosofía especulativa reaparece en esas funciones críticas de una filosofía materialista que comporta, además, la doble negación del pensar heideggeriano (tal como veíamos en la cita transcrita más arriba).

Pues, por un lado, la filosofía que reconoce su contingencia histórico-social se entiende a sí misma como el prólogo para una praxis transformadora; y, por otro lado, la filosofía que asume su momento falsable, se hace cargo de sí misma por su relación con las ciencias sociales y, a la vez, se transforma en crítica de la objetivación científica.

Un elemento idiosincrásico de esa temprana actualización neomarxista de 1957 (que se hará tanto más evidente en otros textos que también pasaron a integrar la primera edición de *Teoría y praxis*, en 1963) reside en su declarada proximidad con “la variante existencialista, es decir, marcuseana de la teoría crítica”⁸.

De hecho, el trayecto que dista entre ese «Informe bibliográfico acerca de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo» y la impactante recensión sobre Heidegger de 1953, antes mencionada, ha sido calificado como el tránsito desde “Heidegger a Horkheimer”⁹. Se compara así la incorporación de Habermas en 1956 al *Institut für Sozialforschung* con la de Marcuse unos veintitrés años antes. Ambos abandonaron la filosofía de *Ser y Tiempo*, vivida con intensidad, para pasar al universo francfortiano fascinados por el joven Marx y preocupados ante todo por actualizar el sentido genuino del materialismo histórico.

Las iniciativas de Habermas en esa última dirección se hacen eco del “marxismo fenomenológico” del primer Marcuse y no ocultan cierta atracción por la versión freudomarxista de filosofía de la historia vertida en *Eros y Civilización* y, sobre todo, por la lectura sobre (la herencia de) Hegel en *Razón y revolución*.

Habermas, que había conocido personalmente a Marcuse -y había escrito un artículo sobre él- en el verano de 1956 con motivo de un importante congreso internacional sobre Freud, era bien consciente entonces de dicha semejanza biográfica en el perfil filosófico-político¹⁰. Y con posterioridad volverá a llamar la atención en otros lugares sobre la originalidad e importancia del “marxismo heideggeriano” del primer Marcuse¹¹.

Con la renovación del tópico de la “superación de la filosofía”, propuesta en el estudio de 1957 sobre las fuentes del marxismo europeo, Habermas además propugnaba, en cierto modo, una prolongación heterodoxa del materialismo interdisciplinar que había abanderado el primer Horkheimer durante la década de los años treinta.

Pues Habermas venía a descubrir en las dos citadas tareas, por un lado, la herencia perdurable de la peculiar reflexividad que la teoría crítica había tomado del marxismo y, por otro lado, el proyecto con el que continuar e incluso radicalizar esa tradición de pensamiento y que consistía en elaborar una “filosofía revolucionaria de la historia pensada para la validación empírica”¹². Esta circunstancia ayuda a entender por qué la etiqueta de “Heidegger a Horkheimer” no les conviene a Marcuse y a Habermas en el mismo sentido.

No se trata sólo de que la influencia de Heidegger sobre Marcuse fuera más duradera y sistemática que en el caso de Habermas¹³. En su etapa neoyorkina, Horkheimer encontró en Marcuse a un estrecho colaborador en la configuración del programa de investigación interdisciplinar. De hecho, los textos de 1937 «Teoría tradicional y Teoría crítica» de Horkheimer y «Filosofía y Teoría crítica» de Marcuse suelen ser considerados documentos fundacionales de aquel experimento que Horkheimer organizó en torno al *Institut für Sozialforschung* y a su órgano de difusión, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, y al que se adhirieron destacados científicos sociales y filósofos en el exilio.

Por contra, el viejo Horkheimer ni siquiera acogió con agrado los trabajos realizados por Habermas durante su breve estancia (entre 1956 y 1959) en el *Institut für Sozialforschung*, que aquél volvía a dirigir tras el exilio. Conviene recordar que fue T.W. Adorno, impresionado por el escrito pionero de 1953 en el que Habermas pedía cuentas a Heidegger, el que atrajo al joven investigador a dicho *Instituto*; y que, si bien los estudios de Habermas en el mismo¹⁴ acrecentaron la estimación de Adorno, turbaron en cambio la tranquilidad de Horkheimer, quien se mostró cada vez más reacio al empuje de un joven teórico social que, a su modo de ver, estaba demasiado ladeado a la izquierda e incluso ponía en peligro la estabilidad del *Instituto*.

El trabajo de investigación de 1957 en que rehabilitaba el marxismo alimentó los celos de Horkheimer hasta tal punto que desencadenó finalmente el que éste forzara la situación para que Habermas se alejara de la institución justo cuando terminaba de redactar su primera gran obra, *Cambio estructural de la esfera pública*, con la que quería iniciar su carrera docente en Francfort. Gracias a la intercesión de Adorno, Habermas se trasladó en 1959 a la Universidad de Marburgo, donde fue el politólogo y jurista socialdemócrata

Wolfgang Abendroth quien a la postre le dirigió ese *Habilitationschrift*.

Si nos fijamos de algunas anotaciones retrospectivas de Habermas, esa insalvable distancia ideológica y política entre ambos alcanzaba a una latente divergencia en sus respectivas concepciones de la crítica social. En los años cincuenta y en un entorno que percibía hostil, Horkheimer había abandonado definitivamente la vena práctica de aquel materialismo interdisciplinar que él impulsó en los años treinta y recelaba del mismo hasta tal punto que incluso impidió a los ayudantes del refundado *Instituto* el acceso al ejemplar completo de la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Pese a ese saqueo de las fuentes y a que el joven Habermas no disponía entonces de un referente bien definido de lo que, con posterioridad, se daría en identificar -como si fuera una doctrina unitaria- la Teoría crítica de la Escuela de Francfort, de sus investigaciones en el *Instituto* ya se desprendía una manera de entender la crítica de la sociedad en la que germinaba un potente programa materialista de colaboración entre las “ciencias burguesas” y una filosofía politizada, un programa que adquiriría perfiles más definidos en «Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica» y en otros textos coetáneos de *Teoría y Praxis*.

Pero, para un Horkheimer anciano y desilusionado, la superación de los momentos de verdad de la ciencia empírica y la filosofía especulativa era una figura dialéctica ya desacreditada; y las funciones críticas que Habermas asignaba a la “filosofía materialista de la historia con intención práctico-política” no podían sino resultarle algo insosteniblemente intempestivo y comprometedor.

Tanto la profundización del primer Habermas en el doble frente (contra la metafísica y contra el positivismo) en aras de la renovación de la Teoría crítica; cuanto sus intentos de inmunización contra el grandioso influjo de “Heidegger, el *philosophus teutonicus*”¹⁵, fueron favorecidos por su prolongada y generosa acogida de otras corrientes de la filosofía alemana que habían sido desplazadas al exilio e, incluso, excluidas en el ínterin de la posguerra.

Uno de los autores que regresó a Alemania fue Karl Löwith, llamado por su colega y amigo Hans-Georg Gadamer¹⁶. Y fueron ambos, Löwith y Gadamer, quienes atrajeron a Habermas hasta la Universidad de Heidelberg en 1962, el mismo año en que se publicó la primera edición de *Cambio estructural de la esfera pública*, obra con la que éste se granjeó una enorme notoriedad en el panorama filosófico alemán¹⁷. Sin duda, toda la obra posterior de Habermas ha sostenido una productiva tensión con la hermenéutica de Gadamer¹⁸. Pero aquí

tan sólo me interesa dejar sucintamente apuntada su deuda con los estudios de historia de la filosofía de Löwith, “a quien debemos -así lo manifestó Habermas en «Trabajo e Interacción»- los análisis más penetrantes que existen sobre la ruptura espiritual entre Hegel y la primera generación de sus discípulos”¹⁹.

Al igual que Marcuse, Löwith se había educado en Friburgo en el ambiente intelectual de Heidegger y hubo después de romper con el maestro por motivos políticos contundentes. En el informe sobre el marxismo de 1957 Habermas declaró, por primera vez, que *Razón y revolución* de Marcuse era “una investigación en parte paralela y en parte complementaria” a la ofrecida por Karl Löwith en *De Hegel a Nietzsche*²⁰. Ambas obras, compuestas durante el exilio de sus autores y publicadas en 1941, recuperaban la radicalización posthegeliana del pensamiento histórico y político social, examinándola, por así decir, con planteamientos adiestrados en los análisis de las estructuras de la historicidad de *Ser y Tiempo*.

El escrito de 1963 «El repliegue estoico de la conciencia histórica», dedicado a la filosofía de Löwith, refleja la notable significación que atribuye Habermas a los clarividentes análisis de dicho autor sobre la “historización y pragmatización de la conciencia filosófica que aconteció mediante la ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX” provocada por los jóvenes hegelianos, en quienes “él (Löwith) descubre a adversarios más severos y, sin embargo, un espíritu más familiar que en Heidegger”.

De acuerdo con la recepción habermasiana de los estudios de Löwith, el pensamiento crítico de los jóvenes hegelianos nos ha legado la pretensión práctica de “realizar” la filosofía y el compromiso con la “reflexión sobre el inalienable emplazamiento histórico, desde la experiencia de la absoluta relevancia de lo más relativo, de lo temporal y lo contingente”. Situada aún “en ese umbral, la filosofía que asume su propio interés inevitable en la reflexión ha renunciado por completo a la pretensión clásica y se ha retrotraído desde la ontología hasta la crítica”²¹.

2. La legitimidad de la filosofía

Desde finales de los años cincuenta hasta finales de los sesenta, Habermas reabre cuestiones de epistemología y de filosofía de la historia para resolverlas dentro de la tradición de la Teoría crítica. Hemos visto que aquel intento de proseguir con otros medios el marxismo occidental se concreta primero en una teoría de la historia concebida como una empresa empírica, falsable científicamente y animada por un interés emancipatorio²². Con la incursión de Habermas en la «Disputa del positivismo en la sociología alemana»²³, ese

proyecto se enriquece con una serie de escritos metodológicos que, entre otros aspectos reseñables, dan cabida a una primera recepción del pragmatismo usamericano y apuntan el boceto inicial de la teoría consensual de la verdad. Esos escritos someten a una crítica interna al racionalismo crítico de Popper para cuestionar tres tesis puntales del positivismo: la de que el conocimiento de las ciencias naturales es la única forma genuina de conocimiento y, por tanto, también la más adecuada en las ciencias sociales; la de que las modalidades respetables de conocimiento científico son valorativamente neutrales; y la de que el ámbito de las cuestiones prácticas puede ser excluido del terreno de la discusión racional y abandonado al terreno del puro decisionismo.

Esa discusión se completa con el informe bibliográfico de 1967 titulado «La lógica de las ciencias sociales», donde Habermas revisa la tradición de las *Geisteswissenschaften* y conecta con diversas corrientes contemporáneas que escapan del positivismo, todo ello con el objetivo de rectificar la invasión y la sobrevaloración del “interés técnico” dentro de las ciencias sociales²⁴.

Pese al progresivo abandono del proyecto inicial de filosofía de la historia, es perceptible la continuidad de algunos de sus planteamientos en posteriores versiones habermasianas de la “superación de la filosofía”. Una de las más célebres es la defendida en *Conocimiento e Interés*, obra compuesta entre 1964 y 1968, concebida en su origen como el prolegómeno a dos volúmenes sobre la evolución de la teoría empírico-analítica y planteada como una crítica a la hegemonía del positivismo.

Entre los numerosos logros del libro se cuenta una interpretación epistemológica de la categoría marxista del trabajo cuyas claves no sólo pueden buscarse entre Max Scheler y el pragmatismo usamericano, sino también en una lectura del primer Heidegger desde la filosofía marcusiana de la praxis. Pero aquí nos preocupa más subrayar que dicho libro clausuraba en cierto modo el primer gran proyecto interdisciplinar de investigación de Habermas, al tiempo que proponía verter la substancia del pensamiento filosófico en una teoría de la sociedad que no ocultaba su orientación emancipatoria.

Podemos hablar de un “programa metacrítico de investigación” porque plantea un enfoque metodológico interdisciplinar para una teoría crítica que actúa “reflexivamente” en un doble sentido, tanto en lo referente al contexto de su surgimiento como a su ámbito de aplicación, y porque rehabilita el “argumento metacrítico” (utilizado recursivamente en la tradición que va de Kant a Marx, pasando por Hegel) para concluir en una teoría del conocimiento entendida como una teoría de la sociedad²⁵. En evidente continuidad con el planteamiento de *Teoría y Praxis*, dicha teoría de la sociedad recupera

la orientación emancipatoria del “marxismo occidental” (en expresión de Merleau-Ponty) en tanto que busca sus fundamentos no idealistas en el estatuto de la Crítica como una forma híbrida de conocimiento, entre una filosofía que reniega de la metafísica y una ciencia social que cuestiona el positivismo. Es de destacar que el modelo de la delimitación pluralista de esferas de conocimiento tenía por meta la asunción mediante el interés emancipatorio de una nueva colaboración, dentro de las ciencias sociales, entre el interés técnico por el control de la naturaleza y el interés práctico por el entendimiento. Según se lee en la lección inaugural que pronunció Habermas en 1965 con motivo de su incorporación a la Universidad de Francfort, el interés por la liberación es lo que queda “puesto *para nosotros* con la estructura del lenguaje”²⁶ y, a través de ésta, en la estructura social y en las estructuras psíquicas de la personalidad.

Dicho interés emancipatorio es a la par un “interés por la razón” porque viene a ser la condición para “elaborar un concepto del conocimiento ampliado mediante la autorreflexión y, con ello, abrir el acceso a un concepto diferenciado, pero comprensivo, de racionalidad”²⁷.

Expresado en una apretada síntesis, la secuencia del argumento metacrítico retomaba el “interés por la razón” que fue forjado en la filosofía de la reflexión (Kant), desplegado procesualmente en el pensamiento dialéctico (Hegel) y radicalizado como la necesidad de la superación de la filosofía (Marx); y, tras la autorreflexión de las ciencias de la naturaleza en el pragmatismo (Peirce) y de las ciencias del espíritu en la hermenéutica (Dilthey), Habermas lo recuperaba para la teoría social con tradiciones de investigación que, como el psicoanálisis y el marxismo, injertaban la filosofía dentro de las ciencias e incubaban en ellas el momento práctico-emancipador.

La introducción de 1971 al libro *Perfiles filosófico-políticos*, titulada «¿Para qué seguir con la filosofía?», se atiene a las pautas de *Conocimiento e Interés*. Habermas se vuelve allí a plantear “si después del hundimiento de la gran filosofía sistemática y de la desaparición de los grandes filósofos, la filosofía sigue siendo aún posible y, si lo es, para qué sigue siendo menester el filosofar”.

La formulación de esa pregunta vuelve a quedar determinada por “las transformaciones estructurales que se establecieron en el pensamiento filosófico con la ruptura con la tradición señalizada por la muerte de Hegel e investigada por Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche*) y Marcuse (*Reason and Revolution*)”²⁸. Una vez que el modo filosófico de interpretación ha perdido la función de aportar una imagen positiva del mundo y que ya no puede competir en serio con las contribuciones de las ciencias particulares, la filosofía -se responde Habermas- ya sólo

es sostenible como una empresa crítica que hace frente a la crisis contemporánea mediante un compromiso práctico con la transformación social: “Después de Hegel, el pensamiento filosófico está pasando a otro medio.

Una filosofía que asuma aquellas transformaciones estructurales... ya no se puede seguir concibiendo *como* filosofía, sino que se entiende a sí misma como crítica”. La actualidad de la cesura tras la muerte de Hegel -esto es, nuestra condición filosófica tardo-moderna análoga a la iniciada por los jóvenes hegelianos- y el descrédito de las prerrogativas intelectuales de los grandes filósofos -y Habermas tiene en mente, ante todo, a los que engruesan la tradición de los “mandarines alemanes”- sitúan al pensamiento postmetafísico en la irreversible situación de integrarse en la teoría de la sociedad y de desarrollar una metacrítica de las ciencias.

En 1971 Habermas abandonó el *Instituto de Investigación Social* de Francfort para pasar a co-dirigir, junto a C.F. Weizsäcker, el *Instituto Max Planck para la investigación de las condiciones de vida del mundo científico-técnico*. Hasta su regreso en 1983 a la actividad docente en la Universidad de Francfort, en Starnberg permanecerá durante una década, dedicándose preferentemente a trabajos sobre la fundamentación de las ciencias sociales y a programas empíricos. El primer fruto importante de esa nueva etapa fue la publicación en 1973 de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Del mismo año data la conferencia «El papel de la filosofía en el marxismo»²⁹, donde sostiene una posición metafilosófica en la que aún reconocemos las tareas cuyos rastros hemos perseguido, desde su esbozo en el escrito sobre Heidegger de 1953 hasta su acabada configuración en el “programa metacrítico”.

En dicha conferencia Habermas reniega de la “relación de signo afirmativo hacia la tradición filosófica” con la que las corrientes que parten de la tesis del “fin de la metafísica” se reconocen a la vez como la continuación del pensar metafísico y, de manera o bien defensiva (como en la fenomenología, el existencialismo y Heidegger) o bien ofensiva (como en el marxismo doctrinal soviético), “reservan a la filosofía un ámbito de objetos que es y continúa siendo extraterritorial a las ciencias”. A esas corrientes les contrapone un enfoque del marxismo occidental que pretende “evitar los errores complementarios de un fetichismo de la ciencia que conduce a la negación de la filosofía y de una sedación dogmática de las ciencias que significa una petrificación de la filosofía”.

La posición metafilosófica que hemos venido comentando se matiza considerablemente a partir de la publicación en 1981 de los dos volúmenes de *Teoría de la acción comunicativa*. Esa obra consume el

diseño de una concepción unificada de la Teoría crítica sobre los fundamentos normativos de una concepción de la racionalidad comunicativa que se había venido perfilando desde comienzos de los años setenta y que, por así decir, corona “el giro lingüístico de la Teoría crítica”³⁰.

A raíz de dicha obra Habermas promueve una lectura revisionista sobre la evolución de su propio pensamiento, de acuerdo con la cual la dedicación a la epistemología y las polémicas sobre cuestiones metodológicas en sus escritos de los sesenta supusieron un rodeo en las tareas de fundamentar normativamente la Teoría crítica de la sociedad y de renovar su mejor estilo interdisciplinar; el camino correcto para esa empresa resultó ser la reconstrucción de las condiciones necesarias del “entendimiento posible” y la incorporación de la razón en el lenguaje³¹. Aun sin abjurar de la tradición de pensamiento que va de Kant a Marx ni de compromisos teóricos esenciales de la tradición del marxismo occidental³², con ese giro lingüístico de la Teoría crítica se gesta un segundo programa de investigación que trastoca los lineamientos seguidos por el anterior programa metacrítico en orden a la renovación de ambas tradiciones.

Ahora podemos hablar de “un programa reconstructivo de investigación” porque tiene su núcleo duro en las teorías de la acción y la racionalidad comunicativas, las cuales operan de manera reconstructiva con las competencias universales de la especie humana (el habla, el juicio y la acción), y porque pasa a acreditarse en un amplio espectro de investigaciones porosas al pluralismo metodológico e interconectadas mediante una colaboración de las denominadas “ciencias reconstructivas” con criterios de coherencia en el plano metateórico.

A la par que presenta su sofisticada teoría de la racionalidad comunicativa, Habermas recupera sin ambages la relativa autonomía de la filosofía como una disciplina capaz de hacerse cargo de labores sistemáticas³³. Ese papel afirmativo refleja ahora el estado del pensar contemporáneo donde “la filosofía en sus corrientes postmetafísicas, posthegelianas, tiende al punto de convergencia de una teoría de la racionalidad”³⁴. A las teorías filosóficas Habermas les asigna como terreno genuino la investigación de las condiciones formales y universales del conocimiento, del habla y de la acción. Pero también deja claro que, incluso en este terreno, no tienen la exclusiva del tema de la razón.

Las ciencias sociales y humanas han retomado y abordado esa preocupación fundamental por la racionalidad desde perspectivas enriquecedoras. *Teoría de la acción comunicativa* hace valer ante todo la trayectoria especulativa de la sociología, una ciencia que, entre otras

actividades que la hermanan con planteamientos filosóficos, sintoniza con la práctica cotidiana y además aporta a la teoría de la sociedad el concepto clave de la “racionalización social”.

De este modo, las ciencias son herederas legítimas y bien cualificadas de la filosofía, lo cual no significa que vayan a desbancarla en las tareas en las que todavía acredita sus virtudes explicativas, sino más bien que entran con ella en una “división cooperativa del trabajo”.

Esta posición ya sólo admite diferencias de grado entre los discursos especializados y, por tanto, no acepta un criterio nítido ni tajante para distinguir entre la ciencia y la filosofía o para someterlas bajo una “división exclusiva del trabajo” que las haga impermeables entre sí de manera más o menos dogmática. Habermas presenta esta orientación “pragmatista” de la investigación en «La filosofía como guardiana e intérprete»³⁵, un texto de 1981 que desarrolla un hilo narrativo parecido al de *Conocimiento e Interés* y que polemiza con la posición metafilosófica defendida por Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

Como dijimos, en la obra de 1968 la rehabilitación de la secuencia metacrítica desde Kant a Marx, tras pasar por los filtros del círculo hermenéutico y de la lógica pragmatista de la inferencia, concluía en la reformulación del “interés de la razón” dentro de una epistemología entendida como teoría de la sociedad. En el escrito de 1981, en cambio, las críticas demoledoras con las que el pragmatismo y la hermenéutica acaban con las aspiraciones de fundamentación última de la filosofía transcendental y del pensamiento dialéctico, allanan el camino a los autores contemporáneos que “liquidan la pretensión de la razón sostenida hasta entonces por la filosofía”.

Mientras que *Conocimiento e Interés* procuraba una variante ofensiva del motivo de la “superación”, en «La filosofía como guardiana e intérprete» se advierte la prevención ante los intentos de “abolición de la filosofía” en las claves “terapéutica, heroica y salvífica” y, en especial, ante la amalgama de esas claves en el nuevo pragmatismo con el que Richard Rorty quiere abrir las puertas de la postfilosofía³⁶. Como resultado de su crítica a la teoría de la conciencia y a la teoría del lenguaje, el autor norteamericano había decretado la inutilidad de cualquier propuesta de renovar la *Ursprungsphilosophie*: una vez que se reconoce el carácter híbrido de los problemas, la empresa filosófica ya sólo hace evidente los síntomas de una tradicional enfermedad cuando, al perseguir los dominios de la fundamentación última, choca con los límites de su lenguaje y, tras provocarse sus propios chichones, se rasca allí donde no pica.

Los arranques deconstructivos de Rorty completan esa descarga “terapéutica” (wittgensteiniana) con el gesto “heroico” (nietzscheano y heideggeriano) de una superación del discurso normal mediante nuevos vocabularios metafóricos y ponen, además, esa fantasía creadora en una perspectiva “edificante” que renuncia a la resolución de problemas y se acoge a la revelación hermenéutica. Frente a tales decretos del “final de la filosofía”, Habermas contrapone el doble papel que ésta aún puede y debe mantener en el pensamiento actual a los dos roles que le asignó Kant³⁷.

La filosofía es la que guarda el sitio (*Platzhalter*) a las ciencias empíricas que sostienen una pretensión universalista, pero ya no es la que les señala y adjudica el lugar (*Platzanweiser*) que tienen que ocupar. Por otro lado, es una de las empresas teóricas encargadas de mediar entre las culturas de expertos y el mundo de la vida; como tal actúa de intérprete (*Interpret*) y mediadora de sentido, pero ya no ejerce el papel de juez (*Richter*) sobre los ámbitos de la cultura.

Habermas ha venido insistiendo hasta nuestros días en este doble compromiso³⁸. Por un lado, evita las asimilaciones de la filosofía con ciencias modelo o con programas de una ciencia unitaria, así como los distanciamientos radicales que le conceden un estatuto especial al margen de las ciencias o la sitúan frente a éstas en una contraposición abstracta.

Por otro lado, entiende que la intimidad de su saber especializado con las formas de saber de lo cotidiano no libera a la filosofía de la inevitable actitud subversiva y reformista hacia el sentido común, si bien deslinda esa provocación ilustrada con respecto a la indagación en lo extracotidiano que nos procuran la literatura y los discursos teológicos.

Si, en tanto que intérprete que entra hermenéuticamente en los ámbitos simbólicos, ha de buscar la continuidad de la razón entre sus momentos escindidos y la traducción mundana de contenidos esenciales de las culturas de expertos; en tanto que guardiana tiene que defender la universalidad de la racionalidad mediante la explicación de las estructuras del habla y la acción humanas. Esas tareas reconstructivas y de análisis conceptual ni le aportan una infalibilidad en el acceso cognoscitivo al saber práctico e intuitivo de las competencias de la especie ni, por tanto, una exclusividad en lo referente al método o al ámbito de investigación.

Antes bien, el procedimiento de la reconstrucción racional, que convierte al trabajo filosófico en un participante insustituible para la teoría general de la racionalidad, lo sitúan dentro del sistema científico, donde pone a resguardo un tipo de planteamientos que pueden muy

bien ser asumidos y elaborados por otros enfoques científicos. Esta función de “guardar el sitio” puede asegurarle una relativa independencia, mientras las ciencias sigan precisando internamente de una perspectiva filosófica y mientras las disciplinas que colaboran precisen de un encaje coherente en el nivel metateórico.

Pero tampoco en su otra vocación de especialista en lo general y de reformista en lo pequeño (o sea, como traductora del saber de expertos y como participante cualificada en las discusiones públicas) se arroga la indagación filosófica una jurisdicción para los fundamentos últimos ni pierde su familiaridad con los dominios científicos. Pues, por un lado, “sin ciencia sólida tampoco es posible (que los filósofos hagan) un sólido diagnóstico del presente”³⁹; y, por otro lado, “los filósofos, al igual que el resto de científicos, no gozan de ningún privilegio en asuntos públicos.

Pueden en todo caso cuestionarse las materias pertinentes en tanto que expertos o intervenir espontáneamente en tanto que intelectuales, pero de ningún modo deben adoptar el rol institucional de un árbitro”⁴⁰.

3. Juventudes kantianas

Es indiscutible la admiración que Habermas profesa hacia el pensamiento de Kant, de quien ha llegado a decir no ya que es “la mente más preclara y certera de la ilustración alemana”, sino también “el único filósofo en la tradición alemana realmente libre de ambigüedades”⁴¹.

El que esa admiración no incurra en una condescendiente veneración se debe en no poca medida a la pareja persistencia en Habermas de profundos motivos joven-hegelianos que le han servido una y otra vez de correctivo. Con todo, el cliché “de Hegel a Kant” no es desorientador si se contempla el trayecto desde el programa metacrítico al reconstructivo, toda vez que el primero se nutre en esencia de premisas hegeliano-marxistas y el segundo vira de más a más hacia un kantismo variadamente modulado.

El contraste de las dos versiones del tema de la “superación de la filosofía” que veíamos en el apartado anterior se hacía eco de ese trayecto, que va ligado al denominado giro lingüístico de la Teoría crítica y a la confección de la teoría de la racionalidad comunicativa. Y si en esa década de los setenta Habermas hace suya la herencia kantiana en su reformulación del planteamiento trascendental con la pragmática formal del lenguaje y en la teoría de la modernidad de la *Teoría de la acción comunicativa*, durante la década de los ochenta abunda en una orientación joven-kantiana al aquilatar su teoría de la racionalidad con una tipificación del pensamiento postmetafísico.

Antes de entrar a considerar cómo las determinaciones de la razón comunicativa se ajustan a esa estilización de la forma de pensar de la época postmetafísica, un argumento central de *El discurso filosófico de la modernidad* tal vez nos deje entrever la plausibilidad de afirmar que Habermas es un “joven kantiano”⁴² justo allí donde declara ser un “joven hegeliano”.

En el libro de 1985 recién mencionado, Habermas retoma la concepción de la modernidad expuesta tanto en *Teoría de la acción comunicativa* como en varios ensayos anteriores y, apoyándose en su revisión del concepto weberiano de la modernización cultural, vuelve a subrayar que Kant selló cualquier camino de retorno a la razón substantiva manejada por la tradición, al justificar una concepción puramente procedimental de la racionalidad⁴³:

En vez del concepto substancial de razón de la tradición metafísica, Kant propone el concepto de una razón disgregada en sus momentos, cuya unidad ya sólo tiene en adelante un carácter formal... En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada en sí misma está instalada una teoría de la modernidad. Esta se caracteriza, de un lado, por la renuncia a la racionalidad substantiva de las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo transmitidas por la tradición y, del otro lado, por la confianza en una racionalidad procedimental de la que obtienen su pretensión a la validez nuestras concepciones justificadas, sea en el campo del conocimiento objetivante, de la intuición práctico-moral o del juicio estético.

La instrucción jurídica de las tres críticas del filósofo monterrealino no hace sino certificar y acreditar los momentos ya escindidos de la racionalidad que corresponden a los ámbitos autónomos de la ciencia y la técnica, del derecho y la moral, del arte y la crítica de arte. Esas esferas habían adquirido un lenguaje propio y una materialización social en el siglo XVIII. Estaban erigidas como sistemas del saber y contaban con instituciones en las que se dispuso del poder para definir los respectivos criterios de validación y en las que los expertos pasaron a discutir, con arreglo a tales criterios, problemas que ya podían aparecer circunscritos con normalidad como materias especializadas.

La razón a la que la filosofía trascendental presta la voz no sólo se procesa a sí misma y refleja la arquitectónica de sus facultades del conocimiento objetivo, de la razón práctica y del juicio. Al fundamentar las condiciones de posibilidad de los dominios del saber, al delimitarlos entre sí con arreglo a rasgos estrictamente formales, y al fijar los límites de sus respectivas jurisdicciones para poder evitar los abusos inevitables, esa razón pasa a asumir las competencias de un juez supremo también con respecto a la cultura y a la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, Habermas puntualiza en 1985 que la filosofía kantiana, pese a que explicita una visión coherente de la época moderna y a que “inaugura el discurso filosófico de la modernidad”⁴⁴, ni capta el problema específicamente filosófico, a saber, la necesidad de un autocercioramiento normativo, ni tampoco desarrolla una crítica interna de la misma modernidad a partir de la “dialéctica de la ilustración”:

Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época, sin que Kant alcanzara a concebir la modernidad como tal... Las diferenciaciones dentro de la razón, las segmentaciones dentro de la cultura y, en general, la disociación de las esferas, Kant no las percibe *en tanto que* escisiones. Ignora, por tanto, la necesidad que se presenta con las separaciones forzadas por el principio de la subjetividad. Esta necesidad se le impone a la filosofía tan pronto como la modernidad se concibe como una época histórica, tan pronto como ésta toma conciencia, en tanto que problema histórico, de la ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de crear todo lo normativo desde sí misma⁴⁵.

Habermas defiende, en consecuencia, que es Hegel quien, a partir del cuestionamiento y la radicalización del “idealismo subjetivo”, identifica en la necesidad de aprehender *su* tiempo en conceptos, de traer la época moderna al pensamiento y, con ello, de someterla a una autocrítica, “el problema esencial de la filosofía”. Ahora bien, el tener que pensar conjuntamente modernidad y normatividad, el tener que entender la inevitable trabazón de la razón en la historia y en la praxis, es algo que Hegel impuso con rotundidad sobre los sucesores para, a la postre, traicionarla él mismo con su teoría del absoluto.

Esa necesidad conceptual es la que guía a Habermas en su narración de la ruta filosófica de los modernos. Como si relatará las vicisitudes de un largo viaje, el autor de *El discurso filosófico de la modernidad* se detiene en las encrucijadas, en los cambios de agujas, en las compuertas giratorias, en las direcciones no seguidas... para, finalmente, remontar el camino hasta el lugar de partida, donde también se inicia un contradiscurso filosófico que pasa factura a la subjetividad como principio de la modernidad⁴⁶. Con el fin de no huir de la filosofía del sujeto por la vía rápida de una crítica radical de la razón que va a dar en las celebraciones terminales de la postmodernidad, Habermas recomienda reanudar aquel contradiscurso que desde el primer momento congregó a los críticos de la filosofía kantiana, considerada ya a finales del siglo XVIII como una expresión inconsciente y abstracta de la época moderna. Alentado por las reiteradas sospechas contra el purismo de la razón, aquel contradiscurso que emprendió la metacrítica al criticismo kantiano ya se fijó la meta de ilustrar a la Ilustración sobre sus propias limitaciones y transitó “desde una razón excluyente hasta una razón comprensiva”⁴⁷. En el tramo que va de Hamann a Humboldt se

substancia la objeción del “purismo de la razón” (“No existe una razón pura que se vista después con trajes lingüísticos”⁴⁸) que enfatiza la función epistémica y comunitaria del lenguaje para dar sentido al mundo y para servir de materia prima de la cohesión social. Y en el tramo que va desde Schiller y el joven Hegel hasta Marx y los jóvenes hegelianos, la razón desgarrada queda irrevocablemente situada (en la contingencia)⁴⁹.

Como resultado del “proceso de descomposición del espíritu absoluto”, esa razón pasó a incorporarse en la naturaleza sensible (Feuerbach), en la sociedad y los procesos de reproducción material (Marx), o en la vivencia biográfica de la existencia (Kierkegaard). Pero la razón que todavía Kant pretendió reestablecer en su puridad por medio de exclusiones puede pasar a partir de entonces a ser juzgada desde el horizonte de “lo otro de la razón”.

El discurso filosófico de la modernidad se vertebra de hecho sobre la argumentación de que la filosofía se halla hoy en una situación similar a la que se encontró con esa primera generación de escritores que decretaron el abandono del sistema y que, no obstante, prosiguieron por sendas heterodoxas la herencia dejada por Hegel⁵⁰. El tema central de dicha argumentación está condensado en la siguiente declaración de Habermas:

Después de la muerte de Hegel ya no puede haber sistemas filosóficos con buena conciencia. Quienquiera que en el siglo XX haya afirmado y practicado la muerte, la superación, el fin o el abandono de la filosofía, no ha hecho sino ejecutar con retraso un decreto que ya había promulgado la primera generación de discípulos de Hegel. Desde entonces el pensamiento filosófico intenta pasar a otro medio y en este sentido somos aún contemporáneos de los jóvenes hegelianos, pese a todas las ambiciones postmodernas... (Esa) situación me resulta tan evidente que me parecen gratuitos los grandes gestos de los antisistemáticos. Una renuncia callada al pensamiento sistemático es lo que hace el trabajo filosófico que se imbrica en la compleja red de las ciencias humanas y sociales sin aspiraciones fundamentalistas y con una conciencia falibilista, con el fin de conseguir algo útil allí donde se trate de las bases presuntamente universales del conocer, del hablar y de la acción.

Otros numerosos pasajes en obras posteriores expresan con rotundidad la convicción de que los jóvenes hegelianos asentaron de manera duradera el discurso filosófico de los modernos y accionaron además los resortes de nuestra forma actual de pensamiento postmetafísico⁵¹. Pero lo más reseñable de dicha argumentación vertebradora de *El discurso filosófico de la modernidad* es que está destinada a rescatar una concepción de la razón que permanece fiel en aspectos esenciales a las más poderosas intuiciones de Kant.

Por descontado, la concepción habermasiana de la racionalidad comunicativa asume y prosigue aquel contradiscurso que emprendió la metacrítica al criticismo, al que antes nos referimos. De atenernos a la

interpretación ofrecida en ese libro, Kant se movió bajo el principio de la subjetividad que, dicho en términos hegelianos, determina las acuñaciones de la cultura moderna, y no se desembarazó por entero de los conceptos básicos de la metafísica, a la que además imprimió un giro significativo que los idealistas alemanes se encargarían de reelaborar de una manera asombrosa. Si bien su concepto formal de la razón refleja la especialización y la división cultural del trabajo en la modernidad, Kant funda su discurso transcendental mediante una teoría de las facultades y se atiene por completo al soporte metafísico de la doctrina de los dos reinos.

Ambos compromisos, la centralidad soberana del sujeto y la inexpugnabilidad del orden inteligible, únicamente admiten una concepción ahistórica y alingüística de la racionalidad y de sus productos, una concepción en la que aún no hay espacio suficiente para las ciencias humanas y sociales y en la que tampoco hay recambio consistente para la teoría referencial del significado, característica de la filosofía de la conciencia. Kant no alcanza a tener más que una comprensión sesgada de la materialización práctica de la razón, a la cual trata de retener en su pureza a costa de extrañar el hecho de que contiene en su raíz impurezas lingüísticas, sociales e históricas: ni reconoce como es debido que la razón ha surgido de una manera contingente y está situada socioculturalmente ni se percata que la razón está inmersa en el lenguaje y realizada en la comunicación. Y ni siquiera la principal virtud del criticismo, su proceder autocrítico, puede evitar las inconsecuencias que acarrea su original formulación con los medios de la teoría del sujeto y con la contraposición abstracta de lo inteligible y lo fenoménico.

No obstante, Habermas se propone retener las intuiciones de Kant que él considera vigentes con el espíritu de quien se ha desembarazado de los lastres del concepto hegeliano de razón y no desea ni claudicar ante el paradigma de la conciencia ni dar ocasión a los deslices postmodernos.

En otras palabras, pretende apropiarse del legado del criticismo en los términos de un pensamiento desprendido de la metafísica y reelaborarlo de una manera consistente con la teoría de la intersubjetividad comunicativa, con el fin de acometer las tareas para las que la filosofía está legitimada. Y es esta reapropiación la que condiciona esa otra convicción que Habermas mantiene desde su temprana recepción de la obra de Karl Löwith y que recorre desde entonces sus distintas síntesis metafísicas.

En cierto modo, esta apreciación en el fondo no está muy alejada de lo que el propio Habermas atribuye, en «Con la flecha en el corazón del presente», a la relectura de Kant aportada por el último Michel

Foucault, a saber, que hay que ver en Kant ante todo a un contemporáneo. En ese artículo de 1984, escrito en honor del filósofo francés que acababa de fallecer por entonces, Habermas escribe lo siguiente:

En la conferencia «¿Qué es la Ilustración?» nos encontramos a *otro* Kant [distinto al de *Las palabras y las cosas*]; Kant como el precursor de los jóvenes hegelianos, el primero en romper en serio con la herencia metafísica, en separar a la filosofía de lo Verdadero y de lo Eterno y en concentrarse en lo que hasta entonces había parecido a los filósofos como lo no conceptual, como el no ser, como lo casual y efímero. Foucault descubre en Kant al coetáneo que convierte a la filosofía esotérica en una crítica del presente que responde a las provocaciones del momento histórico... Descubre en Kant al *primer* filósofo que, como un arquero, dirige la flecha al corazón de un presente condensado en actualidad y, con ello, inaugura el discurso filosófico de los modernos⁵².

En esa cita han desaparecido las severas críticas que, como vimos, Habermas dirigía a la filosofía kantiana, que pasa a ser ensalzada como un pensamiento crítico desprendido de la metafísica y volcado, allende incluso de la centralidad de la subjetividad, sobre la contingencia histórica y la situacionalidad socio-cultural. Esta lectura reivindica la figura kantiana del filósofo como un “maestro público del derecho” que, comprometido con la dimensión mundana de su disciplina, “asume en la esfera pública el papel del intelectual”⁵³.

De acuerdo con esta lectura, además, “lo que se añade a la Ilustración después de Kant, la crítica social, no sólo tiene por blanco la dinámica social, sino también el potencial encerrado en la propia forma de la existencia social”, porque desde entonces “sólo de manera racional es como podemos tener claros los límites de nuestra razón. No podemos desprendernos, como si fuera una camisa vieja, de una modernidad que viene determinada por *esta* figura básica del pensamiento kantiano”⁵⁴. Estos remozamientos de Kant son la expresión cabal de la reciente variante habermasiana de la “realización de la filosofía”.

4. Racionalidad postmetafísica

Una reviviscencia joven-kantiana hasta cierto punto similar a la propugnada por Habermas la comparten, cada uno a su modo, otros importantes autores cuyas doctrinas han marcado el panorama filosófico del último tercio del siglo XX. Piénsese, por ejemplo, en el constructivismo kantiano y el liberalismo político de John Rawls o en el realismo interno y el pragmatismo realista de Hilary Putnam, dos teóricos que han sido determinantes para el pensamiento de Habermas y cuyas concepciones de la racionalidad guardan un indudable aire de familia con la de este último. Las principales doctrinas filosóficas de Habermas desde hace veinte años llevan una etiqueta que declara su

profunda y persistente filiación. Sus sucesivas elaboraciones de la Ética del discurso, expuestas preferentemente en *Conciencia moral y acción comunicativa* y en *Aclaraciones a la ética del discurso*, se autodenominan de manera impenitente como una teoría moral en la tradición kantiana. Durante la última década, la teoría política compuesta con las teorías discursivas de la moral y del derecho -y detallada sobre todo en *Facticidad y Validez* y en *La inclusión del otro*⁵⁵- se autocalifica de Republicanismo kantiano. Finalmente, también el reciente giro epistemológico trazado con las teorías del lenguaje y la racionalidad discursiva -y explicado en *Verdad y Justificación* y en *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*⁵⁶- se autoproclama como Pragmatismo kantiano. Todas esas doctrinas joven-kantianas han sido emprendidas, por así decir, con un espíritu joven-hegeliano que tiene por principal cometido la “destranscendentalización de la herencia kantiana”⁵⁷.

Aunque no puedo entrar aquí a considerar los derroteros teóricos de esas rehabilitaciones de la razón teórica y de la razón práctica, ni tampoco sus respectivas afinidades con los enfoques de Putnam y de Rawls, al menos quiero refrescar algunas de las pautas generales a las que se atiene la propuesta habermasiana de la “destranscendentalización de la razón”. Para ello conviene detenerse en los ensayos que componen la primera parte de *Pensamiento postmetafísico*, los titulados «El horizonte de los modernos se desplaza», «Metafísica después de Kant» y «Motivos del pensar postmetafísico». En ellos Habermas ofrece una caracterización de la filosofía contemporánea con arreglo a una serie de rasgos estructurantes⁵⁸. La filosofía que se sujeta a los cánones postmetafísicos aparece como el resultado (1) de la inversión del primado clásico de la teoría sobre la praxis, (2) del afianzamiento del giro lingüístico, (3) de la conciencia de la contingencia histórica y de la situacionalidad socio-cultural, y (4) del formalismo que se impone en la modernidad junto con la progresiva diferenciación e institucionalización de los saberes.

En correspondencia con esas señas de identidad de la filosofía contemporánea, la racionalidad postmetafísica se nos aparece a su vez como una razón (1) pragmática, (2) materializada en el lenguaje, (3) impura y (4) procedimental. En ese sentido, el destino de nuestra clarificación de la razón va de suyo unido al de una filosofía que, investida con los cargos de guardiana e intérprete a la vez que posicionada entre las culturas de expertos y el sentido común, se ha hecho cargo de los principales impulsos del pensar contemporáneo.

Concluiré este artículo con un comentario de esos cuatro motivos del pensar postmetafísico, que vierten la racionalidad en los moldes de la praxis, del lenguaje, de la contingencia y de los procedimientos. La

secuencia de temas, que no haré sino sugerir de manera muy esquemática, aglutinan en buena medida el sentido básico de la propuesta de Habermas de atemperar la superación de la filosofía a una consecuente destranscendentalización la razón.

(1) La teoría de la acción comunicativa pretende rescatar un concepto mundano o, si se quiere, práctico o pragmático de la racionalidad. Al concentrar su atención en la forma en que interactuamos cada vez que hacemos por comprendernos, dicha teoría pretende hacer justicia a una racionalidad que funciona en nuestra vida cotidiana, que está operante en todas las prácticas en las que interviene la comunicación, que se muestra efectiva en todas las acciones que ejecutamos con la intención comunicativa de entendernos:

La teoría de la acción comunicativa establece una relación interna entre praxis y racionalidad. Investiga las suposiciones de racionalidad inherentes a la práctica comunicativa cotidiana y, con el concepto de racionalidad comunicativa, da cuenta del contenido normativo de la acción orientada al entendimiento... (Justifica) esta idea de razón como una idea que está fácticamente instalada en las mismas estructuras de la comunicación y que ha de aprehenderse prácticamente⁵⁹.

Ese carácter práctico o pragmático de la racionalidad comunicativa no hace sino responder a una tendencia generalizada del pensamiento contemporáneo. La “primacía de la praxis” viene a ser un punto de convergencia de numerosas corrientes filosóficas y científicas del siglo XX que han extendido la aceptación de que “nuestras operaciones cognitivas enraízan en la práctica de nuestro trato precientífico con las cosas y las personas”⁶⁰.

Si bien la nómina incluye corrientes con las que mantiene vinculaciones añosas e intensas (tal es el caso del pragmatismo usamericano o de la hermenéutica), no es extraño que Habermas reitere que dicho motivo del pensamiento contemporáneo se retrotrae a la agudización de una idea marxista y, más en general, a las aportaciones de los jóvenes hegelianos.

Ya en el informe de 1957 sobre la discusión filosófica de Marx y del marxismo, Habermas tematizó la subversión marxista contra las falsas ilusiones de independencia sostenidas hasta entonces por el pensamiento filosófico como la radicalización en clave materialista del interés básico del criticismo kantiano. Posteriormente, la idea de la primacía de la praxis (y su genealogía en el movimiento del pensamiento que va desde Kant a Marx) fue un hilo conductor de las publicaciones de Habermas durante la década de los años sesenta hasta quedar sistematizada con su célebre teoría de los intereses del conocimiento.

La concepción práctica o pragmática del conocimiento fue también la substancia de sus interpretaciones coetáneas sobre las obras de F. Nietzsche o sobre el último E. Husserl⁶¹.

En la segunda etapa de su pensamiento, esto es, la que tiene por eje la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ubica el origen práctico de la racionalidad comunicativa (así como su autonomía con respecto a la categoría del trabajo) dentro del marco de interrelaciones entre el mundo de la vida, la acción comunicativa y el discurso.

Con arreglo a este trípode conceptual, el sentido pragmático de la razón radica en el empleo -más que en la posesión- del saber, en el modo como procedemos con las pretensiones de validez y no tanto en las propiedades de los contenidos tramitados por esas pretensiones que asignamos a nuestras creencias, a nuestros deberes y a nuestras valoraciones. Hacemos uso de las estructuras que posibilitan nuestra conducta racional en cada acto comunicativo de entendimiento mutuo. Pero, por un lado, esas estructuras ya están depositadas de antemano en las formas de vida comunicativa que se anudan, como si de una red se tratase, en el mundo sociocultural que compartimos intersubjetivamente. Y, por otro lado, debido al carácter reflexivo del habla argumentativa como forma especial de comunicación, las estructuras de las prácticas de la argumentación vienen a ser una clase destilada de los criterios públicos de la racionalidad que empleamos de manera implícita e intuitiva en nuestro lenguaje ordinario y en las acciones cotidianas. Por lo demás, la razón que opera de esa guisa en la praxis se atiene a todo el espectro de dimensiones de validez sin convertirse en una versión de la razón práctica, pero sin quedar tampoco confinada dentro del ámbito del conocimiento teórico.

(2) La teoría de la acción comunicativa dirige su atención hacia las cualidades de los procesos de entendimiento e intenta con ello articular el carácter lingüístico de la razón. Tal articulación ha sido el principal logro del giro lingüístico de la filosofía contemporánea, el cual ha comportado no sólo ventajas metodológicas, sino también una superación de orden sustancial en relación con los planteamientos trascendental y dialéctico de la filosofía del sujeto (a los que, no se olvide, aún se atenía el primer Habermas).

Ese giro lingüístico ya quedó fijado en la concepción de la comunicación de Humboldt y, sobre todo, cuando se alcanzó un punto de no retorno en el pensamiento del siglo XX con las contribuciones de Frege y de Peirce, que desacreditaron el psicologismo que asimilaba los nexos de validez a las corrientes de vivencia y reorientaron a la filosofía contemporánea hacia la estructura lingüística del pensamiento. En la variante pragmática del giro lingüístico diseñada durante los años setenta de consuno con K.-O. Apel, mediante una teoría de la

comunicación, y durante los años ochenta, mediante una sofisticada teoría del significado, Habermas completa la clásica objeción al purismo de la razón con una metacrítica de la razón lingüística que viene a dar en una especie de reconciliación de Kant con Humboldt. La transformación pragmático-formal de la filosofía trascendental sustituye así las condiciones universales y necesarias de la “conciencia en cuanto tal” por las condiciones normativas e irrebasables del “entendimiento lingüístico”, noción ésta que Humboldt conceptuó como la síntesis trascendental construida mediante el diálogo y que la hermenéutica filosófica ha transformado dando consistencia a la idea de la materialización de la razón en el lenguaje⁶².

Para poner a salvo del contextualismo los descubrimientos de Austin, que luego Searle sistematizó en su teoría de actos de habla, y para poder someter a un análisis formal el plural funcionamiento del lenguaje ordinario, la pragmática formal no sólo ha aportado una teoría que clasifica las estructuras universales de la comunicación, sino también una teoría del lenguaje que intenta asegurarse del vínculo interno entre el significado y la validez, un vínculo en el que ya se encuentra la potencialidad reflexiva que hace explícita el habla argumentativa.

La clave del rescate pragmático-formal de la verbalización de la razón se halla en la normatividad del entendimiento conseguido a través de pretensiones de validez que son de suyo criticables y justificables, esto es, dirimibles y resolubles en discursos: en los actos cotidianos orientados al entendimiento y en los argumentos orientados a la debilitación de las objeciones se elevan pretensiones que hacen referencia a dimensiones de validez y que hacen comprensibles y tematizables los contenidos comunicados.

(3) Tanto en su primera etapa como en los escritos publicados tras *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se ha tomado en serio la metacrítica de la razón social. En dicha obra confeccionó la racionalidad comunicativa como un concepto básico de la teoría de la sociedad. Desde esa perspectiva sociológica, la racionalidad se presenta ante todo como un atributo de los agentes y sus actividades, de los contenidos y de los ámbitos simbólicos, de las formaciones culturales y las instituciones, de las resoluciones de problemas y la tramitación cooperativa de conflictos.

Los procesos de entendimiento hacen efectivo un potencial de racionalidad mediante su rol coordinador de la acción contribuyendo a los procesos de la reproducción simbólica de la sociedad. Habermas defiende que esa forma de interacción basada en los criterios públicos de la racionalidad del entendimiento comporta una superioridad funcional sobre otros modos de coordinación de la acción, tal como el

de la acción estratégica, y que permite conceptualizar una fuente general de la integración y cohesión de las sociedades distinta a las fuentes que emanan del poder y del dinero. Por lo demás, esta versión de la “razón en lo existente” no se entrega a un nuevo absoluto que le asegure un destino infalible y la libere de la clarificación científicamente informada, sino que sólo es comprensible, bajo el signo de la finitud, como un resultado histórica y socialmente contingente que depende de las prácticas e instituciones humanas.

Al igual que en la mundanización o pragmatización de la razón y en su transformación lingüística, esta ofensiva socializadora disuelve el concepto de razón como facultad de las ideas y redime el ámbito del “espíritu objetivo” que quedaba asfixiado en la arquitectónica trascendental y que Hegel terminó sacrificando al despliegue de la razón en la historia.

Este ámbito de la cultura, de la sociedad y de la individuación es el que dignificaron los jóvenes hegelianos con una “crítica de la razón impura” que terminó imponiéndose tras el advenimiento de la conciencia histórica y el establecimiento de las ciencias humanas y sociales en el siglo XIX, así como el asentamiento de las mismas durante el siglo XX. De ahí que la tesis de la “superación” hoy ya no pueda pretender otra cosa que la elucidación filosófica de los elementos constitutivos de nuestra racionalidad y sus labores mediadoras e interpretativas (esto es, su capacidad políglota en relación con los diversos entramados teóricos, con otros universos culturales y con la propia vida cotidiana) están en una relación de continuidad con las disciplinas científicas.

La destranscendentalización de la razón en el espacio del espíritu objetivo precisa de una pluralidad de análisis sociales, culturales e históricos y exige de la filosofía una renuncia a los anhelos sistemáticos y a las aspiraciones fundacionalistas, en favor de un falibilismo favorecido por el imprescindible trabajo conjunto entre saberes especializados que se mueven sobre el suelo común de los discursos.

(4) La razón comunicativa es comprensiva, porque abarca varias dimensiones de validez. Se puede decir, además, que es anfibológica, puesto que está incorporada en el mundo de la vida y se despliega en los ciclos argumentales de los discursos.

Desde que ofreciera sus formulaciones pioneras a comienzos de los setenta, Habermas ha empleado el concepto multidimensional de la racionalidad comunicativa con ese doble sentido: en virtud de su cariz pragmático es una racionalidad mundana y familiarizada con el sentido común; en virtud de su cariz procedimental es también una

racionalidad discursiva, asentada a la larga gracias a procesos autocorrectivos de aprendizaje en la comprensión moderna del mundo.

Si bien la racionalidad multidimensional, materializada en el lenguaje y sedimentada en la sociedad tiene un prioritario carácter pragmático, esa infraestructura práctica ya lleva troquelada -según Habermas- la seña distintiva del universalismo procedimental. En tanto que mera razón justificadora que se orienta por pretensiones de validez, ya no es una razón sustantiva que se vea reflejada en el mundo o que confiera una estructura racional a la naturaleza o a la historia. En vez de hacer depender (la validez de) sus resultados de los contenidos de un mundo organizado racionalmente, la racionalidad ha pasado a depender de los procedimientos mediante los que se tramitan argumentos y se resuelven problemas.

Esa conexión de la racionalidad con la justificación puede, por un lado, ser explicada en términos de los tipos, las reglas y las condiciones de los discursos; y, por otro lado, supone la diferenciación de esferas de validez, el pluralismo de formas de vida y la coexistencia de esquemas conceptuales. O, dicho con otras palabras, la formalidad de la razón requiere una realización; todo discurso sólo es posible en un marco de contenidos que lo hagan factible.

Según Habermas, ese tipo de razón procedimental (agnóstica, pero no vacua ni abstracta) es la pauta hegemónica de la postmetafísica⁶³. Como tal “se impone desde el siglo XVII con el método de las ciencias experimentales y desde el siglo XVIII con el formalismo tanto en las teorías morales y jurídicas como en las instituciones del Estado de derecho”.

Es, por tanto, inseparable de la institucionalización de discursos y prácticas en los que se vino a alcanzar durante la modernidad un nivel superior de justificación. Como vimos, Habermas sugiere que fue Kant quien inauguró el estilo del pensar postmetafísico cuando desacreditó el retorno a la razón sustantiva de la tradición filosófica con un concepto procedimental de la racionalidad que, mediante la instrucción jurídica de sus tres críticas, implicaba de suyo una teoría de la modernidad y de su cultura. La concepción habermasiana de la racionalidad se atiene por completo a la intuición central que Kant acuñó con su metáfora de la instancia jurídica en el pluriverso de los modernos:

Las tres dimensiones de validez en las que se diferencia la autocomprensión de la modernidad no deben colisionar. Tras un siglo que, quizás como ningún otro, nos ha enseñado el terror de la sinrazón existente, han quedado destruidos los últimos restos de una confianza esencialista en la razón. Pero la modernidad, consciente ahora de sus contingencias, depende tanto más de una razón procedimental, y eso también quiere decir: de una razón que se procesa a sí misma. La crítica de la razón es la

propia obra de la razón: ese doble sentido kantiano se debe a la intuición radicalmente antiplatónica de que no hay nada más alto ni más profundo a lo que podamos apelar nosotros, los que nos encontramos de antemano en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas⁶⁴.

Esa versión procedimental emplaza la autocrítica de la racionalidad tanto en los ámbitos especializados donde existe una robusta cultura de expertos cuanto en los compromisos cotidianos con las provocaciones del presente.

También concede un imprescindible espacio de actuación al modo público de pensamiento no establecido y no canalizado de la filosofía. Habermas siempre ha entendido su propia labor filosófico-política con ayuda de la figura kantiana del filósofo que, comprometido con la dimensión mundana o exotérica de su disciplina, participa en la esfera pública en calidad de intelectual. Para Habermas, al igual que para Kant, el ejercicio crítico de la razón va de suyo con el uso público de la razón.

Dicha figura pervive a lo largo de las diversas variaciones habermasianas del tópico de la “superación” y se patentiza en el hecho de que todas sus obras de orden teórico siempre han ido acompañadas, como de una sombra, por volúmenes recopilatorios de ensayos políticos. En el texto de 1999 que cierra *Verdad y Justificación*, Habermas vuelve a expresar esa convicción kantiana sobre los irrenunciables cometidos del sentido mundano de una filosofía que ha de dejar oír su voz en la esfera pública democrática. Aparte de la contribución a la comprensión de las sociedades modernas, entre tales cometidos que la filosofía no debe eludir Habermas cita, con escrupulosa fidelidad a Kant, la defensa cosmopolita de los derechos humanos y la aclaración de los fundamentos de la convivencia política.

En el cumplimiento de estas tareas, la forma crítica y pública de practicar la filosofía necesita de -y se vuelve sobre- las instituciones y mentalidades democráticas que siempre precisarán de reformas y revisiones.

La “superación” de la filosofía se expresa y se realiza, de la manera más excelente, en la mutua dependencia de ésta con la democracia: “La influencia pública del pensamiento filosófico necesita de manera especial de la protección institucional de la libertad de pensamiento y de comunicación y, por su parte, un discurso democrático permanentemente amenazado depende también de la vigilancia e intervención de esos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos”⁶⁵.

Referencias

1. ADORNO, Theodor W. et al.; *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
2. BELLO, Gabriel; «Alteridad, Discurso, Ética», en CRUZ, Manuel (ed.); *Individuo, Modernidad, Historia*, Tecnos, Madrid, 1993.
3. BERNSTEIN, Richard J.; «Foucault: Critique as a Philosophical Ethos», en HABERMAS, Jürgen, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich, 1993.
4. BERNSTEIN, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge MA, 1985.
5. BERNSTEIN, Richard J. et al., *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
6. COOKE, Maeve, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1994.
7. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, «La noción de crítica y sus formas en Habermas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX, 1982.
8. FOUCAULT, Michel; «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid, 1991.
9. FOUCAULT, Michel, «Foucault responde a Sartre (1968)» en *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid, 1991.
10. GIL MARTÍN, Francisco Javier, «El giro pragmático de Habermas. Tres momentos de su aleación de las concepciones del lenguaje de la hermenéutica y de la analítica», en *Azafea. Revista de Filosofía. «Monográfico: La actualidad de la hermenéutica»*, vol. 5, 2003.
11. HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002.
12. HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
13. HABERMAS, Jürgen, “After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer’s 100th Birthday”, en KRAJEWSKI, Bruce (ed.); *Gadamer’s Repercussions. Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2004.

14. HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 48.
15. HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
16. HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.
17. HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
18. HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
19. HABERMAS, Jürgen, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
20. HABERMAS, Jürgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
21. HABERMAS, Jürgen, *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
22. HABERMAS, Jürgen, «Die Rolle der Philosophie im Marxismus», en Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
23. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
24. HABERMAS, Jürgen, *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona, 1988.
25. HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
26. HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
27. HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998.
28. HABERMAS, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

29. HABERMAS, Jürgen, *Fragments filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999.
30. HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994.
31. HABERMAS, Jürgen, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
32. HABERMAS, Jürgen: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Philip Reclam Verlag, Stuttgart, 2001.
33. HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, 1977.
34. HABERMAS, Jürgen, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.
35. HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
36. HABERMAS, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997.
37. HABERMAS, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
38. HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
39. HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986.
40. HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975. 41. HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
42. HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
43. HABERMAS, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.

44. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987.
45. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
46. HABERMAS, Jürgen, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987.
47. HABERMAS, Jürgen, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
48. HABERMAS, Jürgen, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996.
49. HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
50. HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
51. HABERMAS, Jürgen, «Un arquitecto con trazas de hermeneuta. El camino del filósofo Karl-Otto Apel» (1990), en *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999.
52. HABERMAS, Jürgen: *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
53. HABERMAS, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
54. HABERMAS, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.
55. HABERMAS, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982.
56. HILEY, David R.; «Foucault and the Question of Enlightenment», *Philosophy and Social Criticism*, 11 (1985-1986).
57. HONNETH, Axel, JONAS, Hans (Hrgs.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

58. HONNETH, Axel; et al. (Hrgs.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.

59. SCHNÄDELBACH, Herbert; *Filosofía en Alemania, 1831-1931*, Cátedra, Madrid, 1991.

60. KIMMERLE, Gerd; *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*, edition diskord im Konkursbuchverlag, Tübingen, 1986.

61. KORTIAN, Garbis, *The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

62. KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965.

63. KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerliche Welt*, Freiburg, 1959.

64. LAFONT, Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

65. MAESTRE, Agapito; *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*, Anthropos, Barcelona, 1993.

66. MARX, Werner, «Habermas' Philosophical Conception of History», *Cultural Hermeneutics*, 3, 1976.

67. MAURER, Reinhart K., «Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie», *Philosophische Rundschau*, Beiheft 8, 1977.

68. McCARTHY, Thomas, «History and Evolution: On the Changing Relation of Theory to Practice in the Work of Jürgen Habermas», en ASQUIT, P. y HACKING, (eds.), *PSA 1978: Proceedings of the 1978 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, East Lansing, Michigan, 1981.

69. McCARTHY, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.

70. MENÉNDEZ UREÑA, Enrique, *La teoría de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 1978.

71. NIELSEN, Kai, «Can There Be an Emancipatory Rationality?», *Crítica*, VIII, nº 24, 1976, 79-102.

72. RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1990.

73. RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, London, 1980.

74. WIGGERSHAUS, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Carl Hanser Verlag, Munich/Viena, 1987.

Notas

1 La confección de este artículo ha sido posible gracias al respaldo del Programa de Becas Postdoctorales del MECED de España y al favorable clima de trabajo de la Northwestern University. Quiero dejar constar aquí mi agradecimiento a Cirilo Flórez y a Jesús Vega por sus atinados comentarios a las versiones iniciales del texto.

2 Las declaraciones autobiográficas que traigo a colación se encuentran en las siguientes obras de Habermas: «Interview mit D. Horster und W. van Reijen» de 1979, en *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 515; «Ein Interview mit der *New Left Review*» de 1984, en *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 213 (trad. *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona, 1988, p. 181); «Interview mit Angelo Bolaffi» de 1988 e «Interview mit Barbara Freitag» de 1989, ambas en *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 23 y 104 (trad. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 37 y 150); «Martin Heidegger. Werk und Weltanschauung», de 1989, en *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 74 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 97-98). Por otro lado, en el discurso con ocasión de la investidura de su amigo como profesor emérito en la Universidad de Fráncfort, titulado «Un arquitecto con trazas de hermeneuta. El camino del filósofo Karl-Otto Apel» (1990), Habermas declara que “fue él (Apel) quien me dio un ejemplar recién impreso de la *Introducción a la Metafísica* y me llamó la atención sobre aquella frase no comentada” (en Habermas, Jürgen, *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 78-79).

3 «Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 65-72; el entrecomillado en la p. 65 (trad. «Pensar con Heidegger contra Heidegger», en *Perfiles*

filosófico-políticos, Taurus, Madrid, 1986, pp. 58-65; la cita en p. 58). En su ensayo «Heidegger: obra y cosmovisión», de 1989, Habermas recuerda que la respuesta disculpatoria que le dirigió C.E. Lewalter a su artículo de 1953 fue ratificada expresamente por Heidegger en septiembre del mismo año y sostiene, sobre la base de documentación pertinente, que esa aclaración pública de Heidegger refrendaba una interpretación cronológicamente falsa y además ocultaba una manipulación de las frases litigiosas del libro; véase *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 74-6, n. 67 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 98-9, nota 67).

4 Habermas repite en 1989 su estimación de 1953 de que *Ser y Tiempo* representa el acontecimiento más importante en la filosofía alemana desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; véase *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 65 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, p. 58) y *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 52 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 77). Esa es una estimación que Habermas comparte con otros muchos filósofos alemanes de su generación. Véase por ejemplo Schnädelbach, Herbert; *Filosofía en Alemania, 1831-1931*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 11-3. Habermas ha reconocido a menudo que el influjo de *Sein und Zeit* es patente sobre todo en sus escritos de los años 50 y 60, y particularmente en *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (trad. *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982); a este respecto véase, por ejemplo, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 52-3 y n. 12 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 78 y nota 12).

5 «Die große Wirkung», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 72-81, aquí p. 80 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 65-72; aquí 71-2). En la cita está implícita la referencia polémica al argumento sobre la codependencia de crítica y crisis que expuso Reinhart Koselleck en *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerliche Welt*, Freiburg, 1959 (trad. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965). La discusión de dicho argumento será central en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, publicada originalmente en 1962, donde también se tematiza la analogía jurídica (mentada en la cita) de la crítica en la filosofía y el arte durante la Ilustración; véase Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 84-5, 103-4 y nota 32 (trad. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994, pp. 63-4, 78-9 y nota 32 en la p. 286-7).

6 Ese estudio de 1957 fue reeditado en Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971,

pp. 387-463; las citas en pp. 394, 409 (trad. *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 360-431; las citas en pp. 367-8, 383). Habermas aún mostraba entonces cierta reserva frente a las interpretaciones “filosóficas” del marxismo que se apoyaban en la relación de Marx con Hegel y defendían así una lectura del primero como “joven hegeliano”; véase por ejemplo la referencia a la interpretación de Karl Löwith en la p. 388 y las pp. 402-21 (trad. p. 361 y pp. 376-96).

7 Véase *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 390, 402-14 (trad. *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 363, 376-88).

8 «Ein Interview mit der *New Left Review*», en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 216 (trad. *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona, 1988, p. 184).

9 Véase Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Carl Hanser Verlag, Munich / Viena, 1987, p. 598; y McCarthy, Thomas, «Heidegger y la Teoría Crítica: el primer encuentro», en McCarthy, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 92-5.

10 Esa afinidad electiva está explícita en el «Informe bibliográfico» de 1957 y en «La grandeza de un influjo» de 1959. Véase respectivamente: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 387, 463 nota 129, 455-6 (trad. *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 360-1, 426 n. 129, 430-1) y *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 74-5 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, p. 66-7).

11 Véase, por ejemplo, «Einleitung zu einer Antifestschrift (1968)», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 254-5 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, p. 228-9); la nota bibliográfica de 1971 añadida al texto de 1963 «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», en *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 281 (trad. «Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica», en *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 267-8); «Gespräch mit Herbert Marcuse (1977)», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 266 y ss. (trad. «Diálogo con H. Marcuse (1977)», en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 238 y ss); «Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity (1980)», en Bernstein, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985 (trad. «La psique “al termidor” y el renacimiento de la subjetividad rebelde», en Bernstein, Richard J. et al., *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988). En «Diálogo

con H. Marcuse (1977)» (antes citado), el propio Habermas caracteriza la conversión de Marcuse con la etiqueta “de Heidegger a Horkheimer” (etiqueta que luego le aplicarán a él, entre otros, Wiggershaus y T. McCarthy; véase las referencias citadas arriba, en la nota 9).

12 Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 402 (trad. p. 376).

13 Tal es la suposición de Thomas McCarthy (en la obra citada en la nota 9). Por lo demás, el hecho de que la persistencia de los motivos del pensamiento heideggeriano en la obra de Habermas ha sido intensa y prolongada lo ha mostrado con toda contundencia Cristina Lafont en su libro *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

14 «Los males crónicos de la reforma universitaria» y el «Informe bibliográfico acerca de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo», se publicaron en 1957, el mismo año en que Habermas inició -junto a L. von Friedeburg, C. Oehler y F. Weltz- la investigación empírica *Los estudiantes y la política*. La mejor exploración que conozco sobre el momento histórico y las vicisitudes a las que me refiero en el párrafo se encuentra en Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Carl Hanser Verlag, Munich / Viena, 1987, p. 597-628.

15 Así lo nombra Habermas en su ensayo de 1961 «El idealismo alemán de los filósofos judíos», recogido en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 43 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, p. 38).

16 Habermas llama la atención sobre este hecho en “After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer’s 100th Birthday”, en Krajewski, Bruce (ed.); *Gadamer’s Repercussions. Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2004, pp. 17-19.

17 Véase Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990 (trad. *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994).

18 He estudiado esa tensión en mi artículo «El giro pragmático de Habermas. Tres momentos de su aleación de las concepciones del lenguaje de la hermenéutica y de la analítica», en *Azafea. Revista de Filosofía. «Monográfico: La actualidad de la hermenéutica»*, vol. 5, 2003, pp. 215-235.

19 Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 48, nota 36.

20 Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 388 nota 4 (trad. p. 361 nota 4).

21 «Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 195-216, véase en especial las pp. 195, 208-213; las citas en las pp. 209, 210.

22 R.K. Maurer y T. McCarthy extrajeron en su día valoraciones opuestas sobre aquella "filosofía de la historia científicamente informada y con una intención práctica" y sobre la estela dejada por esa propuesta inicial en obras posteriores; véase Maurer, Reinhart K., «Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie», *Philosophische Rundschau*, Beiheft 8, 1977, pp. 3-70; y McCarthy, Thomas, «History and Evolution: On the Changing Relation of Theory to Practice in the Work of Jürgen Habermas», en Asquit, P., Hacking, I. (eds.), *PSA 1978: Proceedings of the 1978 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, East Lansing, Michigan, 1981, 397-421. Otros textos que también prestaron atención preferente a aquel primer proyecto: Marx, Werner, «Habermas' Philosophical Conception of History», *Cultural Hermeneutics*, 3, 1976, pp. 335-347; y Menéndez Ureña, Enrique, *La teoría de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 1978.

23 Adorno, Theodor W. et al.; *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1969. Las contribuciones de Habermas a ese debate están agrupadas en su libro *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, pp. 15-85 (trad. *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, 19-77).

24 «Zur Logik der Sozialwissenschaften», en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, pp. 89-330 (trad. *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 81-275).

25 Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968 (trad. *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982). G. Kortian y C. Flórez aportaron en su día excelentes comentarios sobre dicho "argumento metacrítico": véase Kortian, Garbis, *The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; y Flórez Miguel, Cirilo, «La noción de crítica y sus formas en Habermas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX, 1982, pp. 63-78.

26 «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 163 (trad. «Conocimiento e Interés», en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 177).

27 El entrecomillado es una consideración retrospectiva de Habermas en *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 504-5 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, p. 480). K. Nielsen habló al respecto de una "racionalidad emancipatoria": "Lo que tenemos que reconocer, según pretende Habermas, es que la racionalidad capturada por el concepto de racionalidad comprometida y por el concepto de razón incorporado en nuestras vidas como seres sociales es idéntico con un interés en la emancipación" (Nielsen, Kai, «Can There Be an Emancipatory Rationality?», *Crítica*, VIII, nº 24, 1976, 79-102).

28 «Wozu noch Philosophie?», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 15-37; las citas en las pp. 24-25 (trad. en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 15-34; las citas en la p. 23). Otros dos textos de 1971 recogidos en el mismo libro (el «Prólogo a la primera edición» y la reseña «Los mandarines alemanes») inciden sobre las mismas preocupaciones metafisológicas: véase *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 14 y 458-68 (trad. en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 13 y 404-13). Esa actitud ante la filosofía guarda interesantes afinidades generacionales con la de Foucault: «Foucault responde a Sartre (1968)» en *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid, 1991, pp. 39-46.

29 «Die Rolle der Philosophie im Marxismus», en Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 49-59; las citas en las pp. 55-6 (trad. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, 43-53 las citas en las pp. 51-2). Véase también Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 144-146.

30 La idea de que el contenido de la razón es interno a "las idealizaciones inscritas en la propia comunicación lingüística" fue el tema de la quinta sección de las «Christian Gauss Lectures» (1970-71) y del escrito «Wahrheitstheorien» (1972), ambos compilados en Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984 (trad. «Lecciones sobre una fundamentación de la sociología con una teoría del lenguaje» y «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989). En diversos lugares Habermas ha valorado esas dos obras como

las primeras tentativas consistentes de su “giro lingüístico de la Teoría crítica”; véase, por ejemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 7 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, pp. 9-10); «Entgegnung», en Honneth, Axel, Joas, Hans (Hrgs.); *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 327; *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, p. 116 (trad. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 166).

31 Véase, por ejemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 7 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, p. 9); *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 496-7 (trad. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 416-7); *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, pp. 10-11 (trad. *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 15-6); *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 216-7 (trad. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 184-5); «Entgegnung», en Honneth, Axel, Joas, Hans (Hrgs.); *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 328-9.

32 Sobre estas duraderas fidelidades, véase por ejemplo *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 8 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, p. 11); *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 496 (trad. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 416); ; *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 216-7 (trad. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 183-5); *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 31-2, 85 (trad. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 50, 122).

33 Sobre ese papel afirmativo de la filosofía, véase particularmente el apartado titulado «Reflexiones previas: el concepto de racionalidad en sociología», en *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 15-23 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, pp. 15-23); y el apartado «Teoría de racionalidad y contexto histórico. Rechazo de toda pretensión fundamentalista», en *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 583-93 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1987, pp. 562-72). Véase también Schnädelbach, Herbert, «Transformation der Kritischen Theorie», *Philosophische Rundschau*, Beihefte 29, nº 3-4, 1982, pp. 161-78.

34 *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 16 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, p. 16).

35 «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret» (1981), en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp. 9-28 (trad. en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 9-29). La siguiente cita en el texto procede de la p. 12 (trad. p. 14).

36 Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, London, 1980; véase también «Diez años después (1977)», en Rorty, Richard, *El giro lingüístico*, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1990. Habermas aún afilará sus argumentos contra aquella posición de Rorty en «Questions and Counterquestions (1984)», en Bernstein, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 192-8 (trad. «Cuestiones y contracuestiones», en Bernstein, Richard J. et al., *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 305-15) y en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 240-7 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 247-54).

37 Compárese este planteamiento con las tres tesis “afirmativas” con que concluía la conferencia de 1973 «El papel de la filosofía en el marxismo»; véase *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 56-8 (trad. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 52-3).

38 Véase, por citar sólo algunos pasos relevantes, las siguientes obras de Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 244-7 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 251-4), *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 59-60 (trad. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 31-2); *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 14, 16, 21-2, 45-6 (trad. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 16-7, 18, 24, 48-9); *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 108-10, 129-30 (trad. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 156-8, 186); *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 137-8 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 159); *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 193-4. (trad. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 199).

39 Habermas, Jürgen, *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, p. 88 (trad. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 107).

40 Habermas, Jürgen, «Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School», en Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, p. 371.

41 Las citas están tomadas de las obras de Habermas: *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999, p. 84; y *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, p. 88 (trad. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 107-8).

42 Gabriel Bello empleó ese calificativo irónicamente y por referencia a los “juicios filosófico-políticos” a los que Habermas ha sido siempre tan proclive, sobre todo a la hora de catalogar la obra de otros filósofos; véase Bello, Gabriel; «Alteridad, Discurso, Ética», en Cruz, Manuel (ed.); *Individuo, Modernidad, Historia*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 24-25. Otros autores prefirieron hablar en su día de “regresión neokantiana de la Teoría crítica”; tal fue el caso, por ejemplo, de Kimmerle, Gerd; *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*, edition diskord im Konkursbuchverlag, Tübingen, 1986; y de Maestre, Agapito; *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 126.

43 Véase *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 332-345 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, pp. 317-330); *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 481-82 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1987, pp. 462-63); «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980)», en *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 444-464 (trad. «La modernidad: un proyecto inacabado», en *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 265-83). Otros pasos interesantes que incidieron en esa lectura de Kant se hallan en las siguientes obras de Habermas: «Replik auf Einwände (1980)», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; p. 499 (trad. «Réplica a objeciones (1980)», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 418-19); «Questions and Counterquestions (1984)», en Bernstein, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985, p. 211 (trad. «Cuestiones y contracuestiones», en Bernstein, Richard J. et al., *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 335). La cita que transcribo a continuación está extraída de «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp. 10, 11-12 (trad. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 12, 14). Para la interpretación que expongo en adelante, véase además *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp,

Frankfurt, 1985, p. 26-33 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 28-35); y *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 25-6 (trad. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 27-8).

44 Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 306 y 344-5 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 312, 352); y *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 127 (trad. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, p. 99).

45 Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 30-1 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 32). Para la siguiente valoración de la filosofía hegeliana, véase además las pp. 34-8, 65 de esa obra (trad. pp. 37-61, 69-70); y también *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 167-9 (trad. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, p. 168-70).

46 Para lo que sigue véase el capítulo 11 (titulado «Otra forma de salir de la filosofía del sujeto») de *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, en especial las pp. 344-5, 351-60 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, especialmente pp. 352, 358-67).

47 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 352 (trad. pp. 359-60).

48 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 374 (trad. p. 381).

49 Véase especialmente *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 354-7 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 361-4). Consúltese también las pp. 68-70 (trad., pp. 72-4), donde Habermas, al tenor de un comentario de la interpretación de Löwith sobre la izquierda hegeliana, disocia el pensamiento histórico radical de los jóvenes hegelianos, volcado sobre la contingencia, y el impulso relativista que imprime el historicismo al discurso filosófico moderno.

50 Véase especialmente *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 57-8, 65-7, 354-7 (trad. pp. 60-1, 69-71, 361-4). La siguiente cita en el texto se extrae de *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 224 (trad. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 191-2).

51 Véase, por ejemplo, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 36, 47, 162, 180, 277 (trad. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 39, 50, 164, 181, 273); *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 128-40 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 150-61); y *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, p. 91 (trad. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 110).

52 Habermas, Jürgen; *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 127-128 (trad. *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 99-100). En la citada conferencia de 1983, Foucault retomaba un tema de origen kantiano con que Habermas había caracterizado en repetidas ocasiones “la doble reflexividad de la teoría crítica”, esto es, una reflexión sobre el contexto genético de surgimiento (la teoría ha de hacerse consciente de la herencia con la que reclama la legitimidad de sus planteamientos) y una reflexión sobre el contexto de aplicación (la teoría ha de hacerse consciente de cuáles son sus destinatarios y de hacia dónde encamina sus planteamientos). Pero Foucault hablaba además de un *ethos* filosófico, de una actitud de crítica y de permanente creación de nuestra autonomía; véase Foucault, Michel; «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid, 1991, pp.197-207. La adscripción que hizo el último Foucault de esa “ontología del nosotros” a toda la tradición crítica de la que se había nutrido Habermas dieron también motivo a diversos autores para revisar la discusión de Habermas con Foucault tomando como eje dicha conferencia sobre la Ilustración. Véase en especial Hiley, David R.; «Foucault and the Question of Enlightenment», *Philosophy and Social Criticism*, 11 (1985-1986), pp. 63-83; y Bernstein, Richard J.; «Foucault: Critique as a Philosophical Ethos», en Honneth, Axel; et al. (Hrgs.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, pp. 395-425.

53 Habermas, Jürgen; «Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer»; en Habermas, Jürgen, *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, p. 52 (trad. «El filósofo como verdadero maestro del derecho», en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 78).

54 Las citas proceden de Habermas, Jürgen, *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, p. 83 (trad. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 118) y de Habermas, Jürgen, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich, 1993, p. 125.

55 Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992 (trad. *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid,

1998); y *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.

56 Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999 (trad. *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002); y *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Philip Reclam Verlag, Stuttgart, 2001 (trad. *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós, Barcelona, 2002).

57 Habermas, Jürgen, «Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, p. 310..

58 Véase Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 9-60 (trad. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 11-63). Sobre la base de esos tres ensayos, Maeve Cooke señaló que el concepto de racionalidad comunicativa “a) está definido de modo formal y procedimental, b) construido falibilistamente, c) situado históricamente, d) derivado de las prácticas cotidianas de comunicación y, por tanto, es no subjetivista, y e) multidimensional”. Véase Cooke, Maeve, *Language and Reason. A Study of Habermas’s Pragmatics*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1994, pp. 37-43.

59 Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, pp. 96 y 103 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 100 y 107).

60 Sobre esta idea, véase por ejemplo: Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 15-6, 16-7, 41-2, 57-8 (trad. pp. 17-8, 19, 44, 60); *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 36 (trad. *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 61); *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p.131 (trad. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 139).

61 Aquella interpretación de Nietzsche está expuesta en *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, pp. 332-64 (trad. «La reducción nietzscheana de los intereses del conocimiento», en *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 270-95) y en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, pp. 505-28 (trad. «Sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche (1968)», en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 423-41). Interpretada como una radicalización del planteamiento trascendental de Kant en cierto modo comparable con la emprendida por el pragmatismo americano, la filosofía de Nietzsche deparaba para Habermas un resultado ambivalente: el proceso ilustrador de la crítica

de los dogmas no tenía a la postre como hilo conductor la emancipación, sino el nihilismo. La lectura habermasiana de Nietzsche de los años ochenta, al tenor de la discusión con la postmodernidad, es más descalificadora y carga las tintas sobre la amputación nihilista del sentido mismo de la crítica. Por otro lado, la interpretación de Husserl vertebró el texto de 1965, «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, pp. 146-68 (trad. en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 159-81).

62 Véase Lafont, Cristina; *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

63 Una célebre formulación de esta tesis ya la ofreció Habermas en su *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976, p. 277 (trad. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 250). Véase sobre todo *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 14, 16, 42-7 (trad. pp. 16, 18, 45-9). La siguiente cita en el texto procede la p. 41 de ese libro (trad. p. 44).

64 Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 11 (trad. *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 59); y *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, p. 66-7 (trad. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 88-9).

65 *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, p. 331 (trad. *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 318).