

Verdad y justificación
Ensayos filosóficos

Jürgen Habermas

Traducción de Pere Fabra y Luis Díez

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe Institut
Inter Naciones, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Wahrheit und Rechtfertigung

© Editorial Trotta, S.A., 2002
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@informet.es
<http://www.trotta.es>

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999

© Pere Fabra, para la traducción de la Introducción y los capítulos 2, 3, 5 y 6,
y Luis Díez para la traducción de los capítulos 1, 4 y 7, 2002

ISBN: 84-8164-497-8
Depósito Legal: M-20.590-2002

Impresión
MARFA Impresión, S.L.

CONTENIDO

Introducción: El realismo después del giro lingüístico-pragmático 9

I. DE LA HERMENÉUTICA A LA PRAGMÁTICA FORMAL

1. Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico 65
2. Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla ... 99

II. INTERSUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

3. De Kant a Hegel. La pragmática lingüística de Robert Brandom 135
4. Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás 181

**III. LA VERDAD EN EL DISCURSO
Y EN EL MUNDO DE LA VIDA**

5. Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty 223
6. Corrección normativa *versus* verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales 261

CONTENIDO

V. LÍMITES DE LA FILOSOFÍA

7. Una vez más: Sobre la relación entre teoría y praxis	307
<i>Índice de autores</i>	321
<i>Índice general</i>	325

Introducción

EL REALISMO DESPUÉS DEL GIRO LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICO

El presente volumen reúne trabajos filosóficos surgidos entre 1996 y 1998 que retoman hilos que habían quedado interrumpidos desde *Conocimiento e interés*. Con exclusión del último, tratan cuestiones relativas a filosofía teórica de las que no me había ocupado desde entonces. Es cierto que la pragmática del lenguaje que he desarrollado desde principios de los años 1970¹ no se sostendría sin los conceptos fundamentales de verdad y objetividad, realidad y referencia, validez y racionalidad. Esta teoría se apoya sobre un concepto de entendimiento (*Verständigung*) con un alto contenido normativo, opera con pretensiones de validez resolubles discursivamente y con presuposiciones pragmático-formales de «mundo» y remite la comprensión de los actos de habla a las condiciones de su aceptabilidad racional. Pero hasta ahora no me he ocupado de estos temas desde la perspectiva de la filosofía teórica: no me he guiado ni por el interés de la metafísica por el ser del ente, ni por el interés de la epistemología por el conocimiento de hechos y de objetos, ni tan sólo por el interés de la semántica por la forma de las aserciones. La importancia que fue adquiriendo para mí el giro lingüístico no tiene ninguna relación con estas cuestiones tradicionales. La pragmática formal contribuía a la formulación de una teoría de la acción comunicativa y una teoría de la racionalidad. Era el fundamento de una teoría social

1. J. Habermas, *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1984; Íd., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, II parte, pp. 67-151; véase también Íd., *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass., 1998 y M. Cooke, *Language and Reason*, Cambridge, Mass., 1994.

UNA VEZ MÁS:
SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

Las dudas acerca del sentido y el derecho a existir de la filosofía son parte de la misma filosofía; constituyen el medio en el que se mueve un pensamiento no establecido, no canalizado. La pregunta de si la filosofía puede llegar a ser práctica es tan vieja como la misma filosofía. ¿Qué papel puede desempeñar la filosofía en el contexto de la opinión pública y la política, de la cultura y la educación? Sobre este tema la tradición clásica ofrecía dos respuestas, respuestas que hoy ya no son del todo convincentes pero que quiero recordar en primer lugar (1). Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico, el derecho natural y la filosofía de la historia condujeron a otra concepción de las relaciones entre teoría y praxis (2). La frustración de las expectativas políticas que se habían asociado a esta tercera respuesta ha suscitado reacciones contrapuestas: por una parte un nuevo regreso —inspirado en el ejemplo de la religión— a una concepción de lo que la filosofía puede conseguir; por otra la autorrelativización de una desencantada filosofía en el contexto de la división del trabajo de las sociedades complejas (3). Esta autoconcepción de la filosofía, más modesta, se atiene a la especificación de roles que la filosofía puede asumir en el marco de una cultura científicizada, en una sociedad funcionalmente diferenciada y frente a las personas particulares sometidas a la presión individualizadora (4). Finalmente quiero ilustrar, tomando como ejemplo la actual disputa acerca de la interpretación de los derechos humanos, el influyente papel que la ilustración filosófica otorga a los intelectuales en la opinión pública, cultural y política, de las sociedades modernas (5).

(1) La respuesta platónica a la pregunta acerca de la eficacia práctica de la filosofía dice así: no hay nada más práctico que la propia teoría. Para Platón la visión contemplativa del cosmos tenía una significación religiosa más que científica. La teoría promete un proceso de formación que aúna el camino de conocimiento y el camino de salvación. Desencadena una catarsis que conduce a una transformación del ánimo, a una completa conversión del espíritu. En el ascenso hasta las Ideas el alma se purifica de las bajas pasiones y de los intereses mezquinos; en la ascensión hasta la captación noética de las Ideas el alma se desprende de la materia y se libera de la prisión que es el cuerpo. Del mismo modo, en la tradición aristotélica y en la tradición estoica la forma teórica de vida tiene prioridad sobre la vida activa.

Por eso en la antigüedad helenística el sabio, que dedica su vida a la contemplación, es venerado como ejemplo. Pero al contrario que las figuras del predicador ambulante, el eremita y el monje, el sabio representa un camino de salvación que es exclusivo, es decir, un camino que sólo puede ser recorrido por unos pocos sabios. Y debido a este carácter elitista, la filosofía no puede compararse con las religiones de redención cuya influencia se extiende sobre las masas. Desde la antigüedad tardía la filosofía griega establece ya una estrecha simbiosis con la iglesia cristiana hasta convertirse en el órgano científico de la teología y sacrificar el camino de salvación que ella misma representaba. Libros con títulos como *De consolatione philosophiae* resultan cada vez más raros, mientras que tareas como el consuelo y la educación moral son asumidas por la religión. La iglesia ayuda a domeñar las dificultades existenciales como la pobreza, la enfermedad y la muerte y ofrece instrucciones religiosas para una vida temerosa de Dios. Mientras tanto, la filosofía como lugarteniente de la razón occidental se recluye cada vez más en tareas de tipo cognitivo y entiende la teoría, de acuerdo con la tradición aristotélica, como un camino de conocimiento, no de salvación.

Ya en Aristóteles la pregunta acerca de las consecuencias prácticas de la filosofía había llevado a otra respuesta: la teoría sólo adquiere relevancia práctica en la forma de filosofía práctica. Esta parte de la filosofía, que se ha desgajado de la teoría en sentido estricto, se especializa en cuestiones referentes a una vida prudentemente dirigida. Aristóteles renuncia a tres pretensiones clásicas. En el lugar de una promesa de salvación religiosa aparecen las instrucciones profanas que conducen a una vida buena. Pero esta orientación para la vida debe renunciar a la certeza del saber teórico. Y, finalmente, el entendimiento ético pierde también la fuerza motiva-

dora que tiene un proceso de formación; debe presuponer ya en aquellos a quienes se dirige un carácter adecuadamente constituido.

Bajo las condiciones modernas del pensamiento postmetafísico la ética filosófica renuncia también a los contenidos sustanciales que todavía albergaba. Ante el legítimo pluralismo existente en las concepciones del mundo, la ética filosófica ya no se encuentra en condiciones de señalar determinados modelos como ejemplos de una vida lograda y recomendarlos para su imitación. Si en las sociedades liberales cada uno tiene el derecho a desarrollar y a seguir su propia concepción de una vida buena o no malograda, entonces la ética debe limitarse a puntos de vista meramente formales. Sólo como filosofía de la existencia prescribe todavía condiciones y modalidades para una dirección de la vida consciente o auténtica; como filosofía hermenéutica investiga el autoentendimiento que se produce mediante la apropiación de las tradiciones; y como teoría del discurso se interesa por los procesos de argumentación que son necesarios para conseguir claridad sobre la propia identidad. Desde Kant y Kierkegaard las éticas modernas ya no proponen modelos de una vida ejemplar públicamente aceptada, dirigen al individuo privado el consejo de que con el fin de conducir su vida con autenticidad introduzca en ella una determinada forma de reflexión.

(2) Con las formas genuinamente modernas de filosofía práctica como las que representan el derecho natural y la teoría moral deontológica al estilo de Kant, ocurre algo distinto a lo que sucede con la tradición ética aristotélica. Éstas sustituyen la cuestión existencial acerca de lo que, visto en conjunto, es bueno para mí, por la cuestión ético-política acerca de las normas de una vida en común justa que sea buena para todos por igual. Como normas justas cuentan aquellas que representan igualmente los intereses de todos y, por consiguiente, deben contar con el consentimiento general de sujetos racionales.

De este modo el concepto de una razón objetiva que se encarna en la naturaleza o en la historia del mundo se transforma en una facultad subjetiva de los actores. Los actores, iguales de suyo, quieren regular su vida autónomamente. Kant y Rousseau entienden la autonomía como la capacidad de ligar la propia voluntad a leyes que pueden llegar a ser adoptadas por todos a partir de la intelección (*Einsicht*) de lo que es bueno para todos. Con este universalismo igualitario la filosofía crea «sólo a partir de la razón» ideas dotadas de un potencial explosivo enorme. Como dijo Hegel, la Revolución francesa «había surgido de la filosofía». Con el derecho natural la filosofía reivindicó algo que no se había visto antes, la pretensión de «po-

ner al hombre cabeza abajo, es decir, sobre sus pensamientos, y construir la realidad según éstos»¹. La interna conexión entre derecho natural y revolución² permite una tercera respuesta a nuestra pregunta inicial: la sociedad justa, aquella que la filosofía anticipa en pensamientos, puede lograrse por la vía política que representa una praxis «revolucionaria». Pero, entretanto, esta relación entre teoría y praxis también se ha tornado problemática.

Fue en primer lugar la filosofía de la historia, que surge del pensamiento del siglo XVIII, la que debió acudir en ayuda del normativismo propio del derecho natural. No se puede infravalorar la función crítica de las ideas basadas en la razón de una comunidad política justa o de una sociedad correctamente ordenada. A la luz de estas ideas se puede denunciar la injusticia existente, y se pueden reclamar condiciones políticas más justas. Pero la teoría normativa, que fundamenta lo que debe ser, no dijo nada de cómo lo debido podía realizarse prácticamente. Hegel habló desdeñosamente de la «impotencia del deber». Era evidente, por lo tanto, buscar en la historia —es decir, en aquella esfera que como consecuencia de una autoconciencia históricamente transformada ya había adquirido una nueva relevancia— las tendencias que espontáneamente realicen las ideas normativas. Kant hace suyo el tema de la realización de la razón en la historia y, posteriormente, Hegel se ve alentado a traducir las actividades de una razón, que en Kant todavía opera más allá de la historia, a conceptos de proceso propios de la génesis de una razón *penetrada* por la naturaleza y la historia.

Con su filosofía de la historia dialéctica, Hegel tapa el hueco entre norma racional y realidad irracional, que en Kant era confiada a la praxis ética de individuos estimulados solamente por consideraciones acerca de la filosofía de la historia. Los jóvenes hegelianos debieron romper nuevamente con este tipo de fatalismo, que establece ya de antemano una lógica de la historia, para dejar espacio a una praxis que pudiera ser atribuida a los mismos sujetos que actúan históricamente. Fascinados a la vez que repelidos por el sistema filosófico de su maestro, Feuerbach y Marx criticaron la forma idealista de su filosofía pero quisieron conservar su contenido racional. Puesto que Hegel, a través del medio que representa la reflexión filosófica entendida como reconciliación, solamente ha glorificado una realidad social que continúa existiendo de forma no reconciliada, ha llegado el momento de que «el partido de la acción» *supere (aufheben)*

1. G. W. F. Hegel, *Werke* (ed. Suhrkamp), XII, p. 529.

2. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, caps. 2, 3 y 4.

la filosofía para poder *realizarla*. De esta forma la relación clásica entre teoría y praxis se invierte en su contraria. La teoría se presenta ahora bajo un doble aspecto, como falsa conciencia y como crítica. Pero ambas pertenecen al conjunto de relaciones vitales que determina una sociedad y dependen de ella. En tanto que crítica *comprende* esta dependencia del contexto; un contexto del que la teoría, que se creía independiente, permanecía inconscientemente prisionera. La crítica convertida en teoría, aquella que conoce sus raíces sociales, se convierte en reflexiva de dos formas: mediante la reflexión acerca del contexto de su propia aparición histórica descubre también sus destinatarios, los cuales, gracias a la crítica, podrán sentirse estimulados a una praxis liberadora³.

De esta forma Marx traduce la teoría de Hegel en una crítica económica que debía desencadenar una revolución práctica de los fundamentos sociales. Marx entiende esta praxis, a la vez, como superación y como realización de la filosofía. No sólo el monstruoso fracaso del nefasto experimento que fue la Rusia soviética ha desmentido este desmesurado pensamiento. Esta forma de realizar prácticamente la filosofía ha sido criticada dentro de la misma tradición del marxismo occidental. Acerca de esto quiero hacer tres consideraciones:

La crítica se dirige, en primer lugar, contra los supuestos de filosofía de la historia que subyacen a esta concepción. La filosofía de la historia no habría roto de ningún modo con el pensamiento de la totalidad propio de la metafísica, sino solamente transferido las figuras de pensamiento teleológicas desde la naturaleza al conjunto de la historia mundial. Mientras tanto, la conciencia falibilista de las ciencias penetró en la filosofía purificando su pensamiento histórico de restos metafísicos. En los cambios de estructuras y en los destinos anónimos de la historia no se manifiestan ya ocultas intenciones. En segundo lugar, en este contexto la crítica se dirige contra la proyección de actores sobrehumanos sobre la pantalla de la historia mundial. Conceptos de orden como «clase social», «cultura», «pueblo» o «espíritu de los pueblos» sugieren algo así como sujetos de gran formato. Pero las intenciones de los sujetos particulares, en el mejor de los casos, se entretienen en procesos *intersubjetivos* de formación de la opinión y de la voluntad para llevar a cabo intervenciones conscientes en desarrollos sociales críticos. Por último, el proyecto de la revolución social pone de manifiesto una premisa que hace que la desconianza de la crítica se dirija a las mismas presunciones de la razón que realiza la crítica. Llega a ser evidente que el interés por el dominio de

3. Compárese con J. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., pp. 13-49.

una historia de la sociedad inevitablemente contingente ha sustituido el comprensible impulso a la liberación de las reiteradas violencias de una reprimida historia de sufrimientos. Esta concepción va más allá de la constitución finita del espíritu humano y desconoce la condición pluralista de una praxis que se apoya en el «sí» o el «no» de sujetos que actúan comunicativamente. Confunde la *praxis* intersubjetivamente acreditada por individuos socializados con las intervenciones técnicas de un sujeto colectivo que se afirma a sí mismo.

(3) Adorno encontró también en el impulso posthegeliano a hacer práctica la teoría el núcleo totalitario de una razón exclusivamente instrumental. Por lo tanto podemos preguntarnos: ¿está mal planteada la cuestión de si la filosofía, en general, puede llegar a ser práctica? Considero que esta conclusión es precipitada. Ante el panorama de una filosofía que es *tan sólo* ciencia y resulta insensible a la necesidad de una orientación pública, tenemos la molesta sensación de que aquí le falta a la filosofía un elemento esencial. Es difícil de evitar la sensación de que una filosofía que se ha convertido en una mera disciplina académica ya no es filosofía. No es tanto la falta de un pensamiento totalizador, la falta de especulación acerca del ente en su totalidad, lo que percibimos como una carencia. Pues parece que en la modernidad una creación metafísica de sentido a partir de la razón es una posibilidad irremediabilmente perdida, sobre todo a la vista de las catástrofes de nuestro siglo. Lo que les falta a las estrechas formas de una filosofía académica que se agota en sí misma es algo distinto, la perspectiva de que de sus enunciados salga una fuerza capaz de orientar la vida.

Después del fracaso de la falsa realización práctica de la teoría, la vieja oposición, puesta de relieve por Kant, entre filosofía académica y filosofía mundana aparece hoy bajo una nueva forma. Las disciplinas ascéticas especializadas se distinguen de las corrientes de pensamiento exotérico porque estas últimas tienen la ventaja de que no deben responder a problemas autodefinidos por la propia disciplina, a problemas que proceden de la misma discusión científica; las corrientes exotéricas se plantean también los problemas que la vida social o personal hacen llegar a la filosofía. Estos planteamientos son una reacción a la necesidad que tiene una modernidad carente de modelos de desarrollar, a partir de sus propias fuerzas, una autocomprensión normativa. En el discurso filosófico de la modernidad toman parte del mismo modo sus defensores que sus críticos postmodernos, es decir, tanto Hans Blumenberg y Karl-Otto Apel como Michel Foucault, Jacques Derrida o Richard Rorty. No puedo entrar aquí en el contenido

de esta controversia, es decir, no voy a entrar en el tema de quién lleva a cabo de forma adecuada la autocritica de la razón. Con relación a los efectos que la filosofía todavía hoy puede atribuirse, me parece interesante la tensión que ha surgido entre una autoconcepción escatológica y una autoconcepción pragmática de la filosofía.

En la estela de Nietzsche, Heidegger concibe la historia de las culturas y sociedades occidentales como una historia del platonismo y de la cristiandad helénica. Heidegger deconstruye la historia de metafísica con el objetivo de superar la autocomprensión humanista de la modernidad; la serenidad (*Gelassenheit*) debe ponerse en el lugar de una subjetividad autoafirmativa. Al mismo tiempo atribuye un significado a la tarea de crítica de la metafísica que recuerda al sentido originariamente religioso de la contemplación. Sin embargo, la «rememoración» (*Andenken*) filosófica del ser debe servir menos a la salvación personal que a la «superación» (*Verwindung*) de una desgracia epocal. El Heidegger tardío hace suyo el gesto del pensador elegido que dispone de un acceso privilegiado al acontecer (*Ereignis*) de la verdad. A un pensamiento con connotaciones míticas le supone una capacidad mágica de forzar y acelerar la todavía pendiente salvación de Occidente. Heidegger, en cualquier caso, confía al «pensador» un influjo inteligible sobre el destino de una modernidad abandonada por Dios. La filosofía dialéctica quiso asegurarse mediante la praxis revolucionaria la conexión con la historia universal. De forma parecida Heidegger atribuye a la filosofía la capacidad de crear destino mediante una revalorización pseudorreligiosa de la misma capacidad del pensamiento filosófico.

En esta apocalíptica lectura la filosofía soporta sobre sus hombros el destino del mundo debido, precisamente, a que la filosofía trae la modernidad a su adecuado concepto. Esta lectura prosigue un rasgo de la tradición platónica que es incompatible con el giro moderno hacia un universalismo igualitario. La filosofía que quiera mantener un pie dentro del sistema de la ciencia y no sustraerse de este modo a la conciencia falibilista de las ciencias, debe renunciar al papel de clave de todo y, de forma menos trágica, procurar orientación al mundo de la vida. De esta forma la filosofía consigue una autocomprensión más modesta y más realista, pues se sitúa a sí misma en el conjunto de los diferenciados órdenes del mundo moderno. En vez de asumir la condición de un pretencioso poder *frente* al conjunto del mundo moderno, una filosofía que se ha pragmatizado intenta situarse dentro de ese mundo por ella interpretado, de forma que pueda asumir distintos papeles funcionalmente diferenciados y pueda proporcionar contribuciones específicas.

(4) Los papeles exotéricos de la filosofía, que deseo esbozar a continuación, son el resultado de una determinada comprensión, que he justificado en otro lugar⁴, de las sociedades modernas. Según esta interpretación, el mundo de la vida constituye el horizonte de una praxis de entendimiento mediante la que los sujetos que actúan comunicativamente buscan solucionar sus problemas cotidianos. Los mundos de la vida modernos se han diferenciado en los ámbitos de la cultura, la sociedad y la persona. La cultura se articula de acuerdo con aspectos de validez relativos a cuestiones de verdad, de justicia y de gusto, en las esferas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte. A partir de las instituciones básicas de la *sociedad* (como la familia, la iglesia y el orden jurídico) se han formado sistemas funcionales que (como la moderna economía y la administración del Estado) a través de medios de comunicación propios (el dinero y el poder administrativo) han desarrollado una cierta vida propia. Finalmente, las estructuras de la personalidad son el resultado de procesos de socialización mediante los que las generaciones adultas se dotan de la capacidad para orientarse autónomamente en un mundo complejo.

Cultura, sociedad y persona, así como la esfera pública y privada del mundo de la vida, se ofrecen como magnitudes de referencia para las funciones que la filosofía puede desempeñar en las sociedades contemporáneas. Existe evidentemente una tensión entre la atribución de papeles que las ciencias sociales hacen desde una perspectiva externa y las percepciones que desde una perspectiva filosófica interna realiza quien desempeña un papel. La relación con la totalidad que es propia del pensamiento filosófico, aunque sólo sea la totalidad del difuso trasfondo de un mundo de la vida, se resiste a cualquier tipo de especificación funcional. La filosofía no puede identificarse completamente con ninguno de sus papeles; sólo puede desempeñar un determinado papel en la medida en que, al mismo tiempo, transcende éste. A una filosofía que respondiera completamente a una forma de funcionar presidida por la división del trabajo se le habría despojado de lo mejor de su herencia, esto es, la parte anarquista: el no ser un pensamiento establecido.

La diferenciación de la ciencia con respecto al derecho, la moral y el arte ha modificado el lugar de la filosofía en el conjunto de la cultura. La especialización del saber hasta las postrimerías de la Edad Media tuvo lugar como una diferenciación de saberes dentro del marco

de la filosofía como ciencia fundamental. E incluso frente a la física moderna que procede metódicamente la filosofía sostiene todavía su competencia para fundamentar todos los tipos de saber. Pero después de Hegel también la teoría del conocimiento, que en última instancia debía fundamentar todos los tipos de saber, se resigna a no ser más que una complementaria teoría de la ciencia, la filosofía sólo puede ya *reaccionar* al desarrollo que, siguiendo su propia lógica, tiene lugar en unas ciencias que se han convertido en autónomas. No obstante, la filosofía conserva su papel institucional en la universidad, es decir, en el conjunto de las ciencias, no sólo debido a la costumbre, sino también por razones sistemáticas. La filosofía se ha ejercitado desde los tiempos de Platón en los procedimientos anamnéticos del análisis conceptual. De forma que, todavía hoy, se esfuerza mediante una reconstrucción de los saberes de uso preteóricos en una clarificación de los fundamentos racionales del conocer, del hablar y de la acción. Para conseguir esto se presta a una colaboración —sin pretensiones fundamentalistas y con una conciencia falibilista— con otras ciencias. A menudo la filosofía no es nada más que una acomodadora (*Platzhalter*) de teorías empíricas con planteamientos fuertemente universalistas⁵. La filosofía, al igual que las ciencias, siempre se ha orientado por cuestiones relativas a la verdad. Pero al contrario que la ciencia, la filosofía conserva una conexión *interna* con el derecho, la moral y el arte; investiga cuestiones normativas y evaluativas desde una perspectiva interna a las mismas. En la medida en que la filosofía se introduce en la lógica de las cuestiones relativas a la justicia y al gusto, en el sentido propio de los sentimientos morales y las experiencias estéticas, conserva una capacidad única de pasar de un discurso a otro y traducir el lenguaje especial de una en el lenguaje especial de la otra.

Nos encontramos aquí el rasgo específico de una pluralidad de lenguajes que pone a la filosofía en condiciones de preservar la unidad de la razón en sus diversos momentos sin por ello hacer que desaparezcan las diferencias de validez. Esta unidad formal de una razón pluralista puede mantenerla la filosofía no tanto debido a un concepto del ente en su totalidad pleno de contenido o de lo universalmente bueno, sino gracias a su capacidad hermenéutica de traspasar las fronteras entre los lenguajes y los discursos, a la vez que se muestra sensible a los trasfondos holistas que sirven de contexto⁶. En

5. J. Habermas, «La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete», en *Íd.*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 2000, pp. 9-29.

6. J. Habermas, «Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia», en *Íd.*, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1986, pp. 59-75.

4. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

cambio, la filosofía no lo haría nunca bien si rompiera la colaboración con las ciencias y se aferrara a una esfera más allá de las ciencias, ya sea a una creencia filosófica, a la «vida», a la libertad existencial, al mito o a un «ser» que acaece. Sin el contacto con las ciencias y sin el trabajo con los problemas que se generan en el interior de las propias disciplinas, la filosofía pierde la propia comprensión que necesita para poder desempeñar sus papeles exotéricos.

Permítanme discutir, antes de entrar en el interesante papel de los intelectuales públicos, (a) el papel de los expertos científicos y (b) el papel del mediador terapéutico de sentido. El saber filosófico no tiene, ciertamente, un acceso exclusivo a estos papeles; compite por doquier con clases de saber de distinta procedencia.

(a) Los sistemas funcionales de la sociedad dependen de un saber especializado que remite, entre otros, a expertos. Los expertos deben, con ayuda de sus conocimientos profesionales, dar respuesta a cuestiones que les son planteadas desde la perspectiva de los usuarios. Para estas cuestiones «técnicas» es particularmente adecuado el saber referido a la aplicación práctica de las correspondientes ciencias sociales y de la naturaleza. En este contexto el saber filosófico parece tan poco pertinente como, en general, el saber histórico hermenéutico de las ciencias del espíritu. Así y todo se toma en consideración a los filósofos cuando se trata de cuestiones límite, de cuestiones metódicas y relativas a la crítica de la ciencia, pero sobre todo acerca de cuestiones normativas relativas a la ecología y a la ingeniería genética y, en general, acerca de cuestiones relativas a los riesgos y los problemas derivados de la aplicación de nuevas tecnologías. En contados casos se trata también de cuestiones relativas al autoentendimiento ético y político, como en el caso del análisis parlamentario de la criminalidad política de un régimen que ha sido derrocado. Si se piensa en el ejemplo de las comisiones de ética —hoy ampliamente extendidas, por ejemplo, para la adopción de decisiones difíciles en los ámbitos límite de la medicina—, apenas podremos librarnos de una cierta sensación de incomodidad. Existen disonancias cognitivas manifiestas entre la forma de pensar filosófica libre de toda atadura y las presiones que lleva consigo la institucionalización del papel de expertos. El filósofo que asuma el papel de experto no renegará de sí mismo si, en oposición a la instrumentalización de su saber, mantiene viva la conciencia de los límites de cualquier saber de expertos.

(b) Por el contrario, la filosofía parece estar bien dotada para las necesidades de búsqueda de sentido privado de unos individuos particulares crecientemente aislados. Pero tampoco esta expectativa puede cumplirse sin reserva. En el marco de un pluralismo legítimo de

concepciones del mundo, los filósofos ya no pueden, sin un respaldo metafísico generalmente reconocido, tomar partido a favor o en contra de la sustancia de proyectos vitales individuales. Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico los hijos e hijas de la modernidad necesitados de orientación no pueden darse por satisfechos con sucedáneos cosmovisivos de las certezas de una creencia religiosa ya perdida o con las determinaciones de su lugar en el cosmos. Los filósofos deben dejar a los teólogos la tarea de proporcionar consuelo en las situaciones existenciales límite. La filosofía ni puede basarse en un saber de salvación teológico ni en un saber clínico especializado y, por lo tanto, no puede, como la religión o la psicología, procurar «ayuda para la vida». En cuanto que ética, puede *conducir* en cuestiones relativas a la identidad —quién se es y quién se querría ser— a un entendimiento racional de sí mismo. Pero el papel «terapéutico» de la ética filosófica se limita hoy en día a alentar al individuo a dirigir de forma *consciente* su propia vida. Un «asesoramiento» filosófico que ponga en las manos de los mismos participantes la reflexión sobre el sentido de su vida se comporta con respecto a la «mediación de sentido» de forma ascética.

(5) Sin embargo, en el papel de intelectuales que toman parte en los procesos públicos de autoentendimiento de las sociedades modernas los filósofos tienen más posibilidades de tener una influencia práctica que en el papel de expertos o mediadores de sentido, ya que el papel del intelectual está menos restringido y mejor circunscrito, además de mejor documentado históricamente. En las sociedades modernas se solapan muchas opiniones públicas espacialmente diferenciadas y objetivamente especificadas, que convergen a nivel nacional en una opinión pública cultural y política mediada por los medios de comunicación de masas. Las opiniones públicas nacionales se ven atravesadas y a la vez complementadas por flujos de comunicación de dimensión mundial. Este espacio público es la caja de resonancia de problemas sociales de alcance global que ya no pueden ser percibidos desde la perspectiva de sistemas autorreferenciales cerrados. Por lo tanto, la difusa red que forma una opinión pública anclada en la sociedad civil es el lugar donde las sociedades altamente complejas pueden formar todavía una conciencia de sí mismas y tratar los problemas que son precisos para tener influencia política sobre sí mismas. Ciertamente, son muchos los actores que proporcionan temas y contribuciones. A nosotros nos interesa un grupo de actores que se caracterizan por que no son *delegados* de nadie, sino que *sin ser preguntados* aprovechan sus especiales competencias profesionales

para expresar opiniones fundadas sobre *temas generales*. Estos intelectuales pueden, en el mejor de los casos, apoyarse en la autoridad que consiguen al hacer efectiva en mayor o menor medida la ambiciosa pretensión de considerar *imparcialmente* todos los puntos de vista relevantes e *igualmente* todos los intereses.

Los filósofos están mejor preparados para algunas cuestiones que otros intelectuales, ya sean éstos escritores, profesionales o científicos. La filosofía puede, en primer lugar, aportar algo específico a la comprensión de sí mismas por parte de las sociedades modernas, una comprensión basada en un diagnóstico de la modernidad. Pues el discurso filosófico de la modernidad desde finales del siglo XVIII ha tomado la forma filosófica de una autocrítica de la razón. La filosofía, en segundo lugar, puede hacer fructífera para determinadas interpretaciones su referencia a la totalidad y su pluralidad de lenguajes. Cómo la filosofía mantiene una íntima relación tanto con las ciencias como con el *common sense* y entiende igualmente bien los lenguajes especiales de las culturas de expertos y el lenguaje cotidiano enraizado en la praxis, puede, gracias a esta capacidad, criticar, por ejemplo, la colonización de un mundo de la vida que va siendo minado en sus fundamentos por la intervención de la ciencia y la técnica, el mercado y el capital, el derecho y la burocracia. En tercer lugar, debido a su propia naturaleza la filosofía está capacitada para abordar las cuestiones relativas a los fundamentos normativos, en particular los fundamentos de una justa convivencia política. La filosofía y la democracia no sólo comparten el haber surgido en el mismo contexto histórico, sino que desde un punto de vista estructural también dependen la una de la otra. El que el pensamiento filosófico tenga una repercusión pública necesita, de forma especial, de la protección institucional de la libertad de pensamiento y de comunicación y, por el contrario, un discurso democrático permanentemente amenazado necesita también de la vigilancia y la intervención de estos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos.

En la moderna historia europea la filosofía política, desde Rousseau pasando por Hegel y Marx hasta John Stuart Mill y Dewey, ha desarrollado una considerable influencia pública. Un ejemplo actual de la necesidad de aclaración filosófica que tiene la política lo ofrece la controvertida interpretación de los derechos humanos.

Una comunidad de pueblos que cada vez se encuentra más estrechamente interrelacionada no está, hoy día, solamente necesitada de las reglamentaciones del comercio internacional, sino que más allá de esto se perfila también la necesidad de transformar el derecho internacional en un derecho cosmopolita al que las personas puedan ape-

lar también en los contactos que desarrollan entre sí en el interior de sus Estados e, incluso, contra sus propios Gobiernos. Los derechos humanos que han sido codificados en diferentes declaraciones ofrecen una buena base para este derecho cosmopolita. En el contexto que representa una política de derechos humanos más activa por parte de las Naciones Unidas, sobre todo a partir de 1989, y también bajo el efecto que han tenido las iniciativas a escala mundial de las organizaciones no gubernamentales, se ha agudizado la disputa acerca de la adecuada interpretación de los derechos humanos. Desde el hundimiento de la Unión Soviética han disminuido las diferencias en lo que se refiere a las concepciones de los sistemas sociales. En su lugar han irrumpido determinados antagonismos culturales, entre un Occidente secularizado y las corrientes fundamentalistas del islam, por un lado, y, por otro, entre un Occidente individualista y las tradiciones asiáticas⁷.

Tampoco aquí puedo abordar esta discusión de forma más detallada⁸. Pero el ejemplo muestra cómo la filosofía puede llegar a tener consecuencias prácticas inmediatas. Para terminar, permítanme mencionar tres importantes aspectos respecto a los que considero que una clarificación filosófica es tanto deseable como posible:

— En primer lugar, propondría reflexionar sobre la situación de partida en la que, desde un punto de vista hermenéutico, se encuentra el discurso acerca de los derechos humanos entre participantes con un origen cultural distinto. De este modo podríamos percatarnos de los contenidos normativos que tácitamente están ya contenidos en las presuposiciones de *cualquier* discurso que tienda hacia el entendimiento. Independientemente de su trasfondo cultural, todos los participantes saben bastante bien, de forma intuitiva, que un consenso basado en el convencimiento no es posible si entre los participantes en la comunicación no existen unas relaciones simétricas, es decir, unas relaciones basadas en el mutuo reconocimiento, en una recíproca asunción de perspectivas, en una disposición compartida a considerar las propias tradiciones con los ojos de un extraño, en una disposición a *aprender* unos de otros, etcétera.

— Posteriormente, consideraría también útil una reflexión sobre el empleo del concepto de derechos subjetivos que se da en la concep-

7. Véase J. Habermas, «La lucha de los poderes de las creencias», en *Íd., Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 39-55.

8. J. Habermas, «Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos», en *Íd., La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 147-166.

ción de los derechos humanos. De esta forma se podría sacar a la luz el doble malentendido que subyace a la disputa entre individualistas y colectivistas. El individualismo posesivo de raíz occidental desconoce que los derechos subjetivos sólo pueden ser *derivados* a partir de las normas *previas y precisamente por ello intersubjetivamente* reconocidas de una comunidad jurídica. Es cierto que los derechos subjetivos son patrimonio de la personas jurídicas individuales; pero el estatus de personas jurídicas como portadoras de derechos subjetivos sólo puede constituirse como tal en el contexto de una comunidad basada en relaciones de recíproco reconocimiento. Al descartar la falsa tesis de un individuo con derechos innatos que antecede a toda socialización, descartamos también su antítesis, según la cual los derechos de la comunidad jurídica tienen primacía sobre los derechos individuales. La alternativa a estas dos estrategias teóricas queda sin razón de ser si se interpreta, a partir del sistema conceptual de un planteamiento intersubjetivo, la recíproca *unidad* de los procesos de individuación y socialización: las personas, de forma general, se individualizan sólo mediante la socialización.

— Finalmente, sería importante una clarificación del distinto papel gramatical de las oraciones de deber y los enunciados valorativos, de las expresiones normativas y de las evaluativas. Pues las consideraciones deontológicas sobre derechos y deberes no deben ser asimiladas con las consideraciones axiológicas sobre las preferencias valorativas. Un acuerdo entre partes que han constituido sus identidades en tradiciones y formas de vida diferentes es siempre difícil, pues se dan orientaciones vitales existencialmente incompatibles, tanto si este acuerdo tiene lugar en un plano internacional, entre diferentes culturas o, en el interior del mismo Estado, entre diferentes formas de vida subculturales y distintos colectivos. Y todavía más útil es la idea de que un acuerdo en torno a las normas que tienen un carácter obligatorio (para derechos y obligaciones mutuas) no depende de las recíprocas apreciaciones valorativas resultantes de las distintas culturas y estilos de vida, sino únicamente de la suposición de que cada persona tiene el mismo valor *en cuanto* persona.

ÍNDICE DE AUTORES

- Adler, M.: 223
 Adorno, Th. W.: 66, 90, 226, 312
 Alexy, R.: 60
 Apel, K.-O.: 11s., 14s., 19, 25, 48, 58s., 65s., 85, 87, 89-93, 135, 161, 173, 232, 246, 277, 312
 Aristóteles: 97, 207, 223, 232s., 261s., 308
 Austin, J. L.: 11, 93

 Beck, U.: 220
 Blumenberg, H.: 312
 Bradley, F. H.: 225
 Brandom, R.: 16, 85, 93, 135-179, 188, 209, 264
 Brown, H.: 105

 Carnap, R.: 33, 79, 84
 Cassirer, E.: 110, 173, 181
 Chisholm, R.: 184
 Collingwood, R. G.: 87
 Condillac, E. B.: 68
 Cooke, M.: 9

 Darwin, Ch.: 19
 Davidson, D.: 11, 50, 84, 158, 163, 170, 228, 241s., 247, 259
 Derrida, J.: 157, 256, 312
 Descartes, R.: 184, 225, 232s.
 Dewey, J.: 19, 30, 164, 173, 223ss., 226s., 318
 Dews, P.: 39

 Dilthey, W.: 14, 65s., 74, 76, 80, 163, 166, 181
 Droysen, J. G.: 65, 76
 Dummett, M.: 10, 12s., 16, 79, 84ss., 93, 96, 141, 165, 232
 Durkheim, E.: 278

 Feuerbach, L.: 166, 310
 Fichte, J. G.: 65, 182, 184, 187, 212, 262
 Fine, A.: 244
 Foucault, M.: 312
 Frank, M.: 184
 Frege, G.: 10s., 14, 65, 76-80, 128, 154, 166, 233
 Freud, S.: 99, 125, 187
 Fries, J. F.: 217
 Fultner, B.: 242

 Gadamer, H.-G.: 14, 66s., 87-91, 94, 207, 263
 Gehlen, A.: 21, 30, 99
 Gettier, E.: 53
 Grice, H. P.: 12, 171
 Grimm, J.: 190
 Grimm, W.: 190
 Günther, K.: 56, 58, 216, 271

 Habermas, J.: 9, 13, 15, 18s., 23, 30s., 33, 39, 41, 48, 58, 60, 66, 75, 84, 90-94, 96, 98ss., 109, 128, 135, 137, 141, 163, 171, 182, 193, 216, 219s., 240, 244, 246, 249, 259, 267, 271,

- 277, 292, 295, 299, 310s., 314s., 319
 Hamann, J. G.: 65, 70, 190
 Hartmann, N.: 167
 Hegel, G. W. F.: 16, 55, 59, 61, 65, 96, 150, 166, 181-220, 224, 262, 264, 309ss., 315, 318
 Heidegger, M.: 14, 25, 32, 34s., 65ss., 72, 74-77, 80-84, 87ss., 97s., 125, 127s., 146s., 156s., 163s., 173, 181, 209, 224-228, 256, 262s., 313
 Henrich D.: 184, 214
 Herder, J. G.: 65, 190
 Honneth, A.: 30, 183, 199, 303
 Horwich, P.: 244
 Humboldt, W. v.: 65-77, 81, 83, 85s., 88, 97s., 181, 190
 Hume, J.: 10, 32, 85, 225, 229, 231
 Hundsnur, F.: 121
 Husserl, E.: 20, 66, 79s., 164, 184, 201, 240
 James, W.: 164, 241
 Joas, H.: 30
 Kambartel, F.: 135, 239
 Kant, I.: 10, 18, 23, 31s., 40, 56, 65s., 70, 85, 91, 103, 127, 145, 150, 163s., 166, 174, 176ss., 182, 184, 186-189, 215ss., 229, 231, 261-265, 268, 286s., 298, 300, 309s., 312
 Keuth, H.: 265
 Kierkegaard, S.: 97, 166, 309
 Klages, L.: 173
 Knell, S.: 48s.
 Kohlberg, L.: 269, 272, 293, 301
 Koselleck, R.: 190
 Kuhn, T.: 18
 Lafont, C.: 34, 49, 70, 72, 81, 83, 90, 126, 247, 252, 270, 287, 294s.
 Leibniz, G. W.: 187
 Lenk, H.: 104
 Levi, I.: 160
 Locke, J.: 231, 233
 Lohmann, J.: 65
 Lorenzen, P.: 24
 Löwith, K.: 182
 Luhmann, N.: 20
 Lukács, G.: 97
 MacIntyre, A.: 157, 272
 Marcuse, H.: 261
 Martens, E.: 90, 232
 Marx, K.: 31, 166, 215, 310s., 318
 Matar, A.: 13, 16
 Mauersberg, B.: 184
 McCarthy, Th. A.: 31, 149, 226, 255
 McDowell, J.: 42, 162, 164, 166, 303
 McGuinness, B.: 66
 McKeon, I.: 223
 Mead, G. H.: 19, 30, 100, 164, 287
 Mill, J. St.: 318
 Möser, J.: 190
 Mueller, A.: 44
 Neves, M.: 220
 Nietzsche, F.: 88, 313
 Nino, C. S.: 285, 298
 Niquet, M.: 91
 Nunner, G.: 268
 Nussbaum, M. C.: 296
 Offe, C.: 290
 Ott, K.: 190
 Parménides: 225
 Peirce, Ch. S.: 11, 41, 48, 50, 91s., 105, 127, 155, 164, 166, 173, 181, 228s., 246, 277s.
 Perelmann, Ch.: 49
 Piaget, J.: 30, 138, 164, 187, 269, 272, 278, 288
 Picardi, E.: 84
 Pinkard, T.: 203, 209
 Pippin, R. B.: 186
 Platón: 68, 127, 223, 261s., 308, 315
 Plessner, H.: 30
 Popper, K. R.: 22, 66, 90, 99, 243
 Putnam, H.: 16s., 44ss., 48, 85, 149s., 154, 158, 165, 230, 242, 246ss., 275, 277
 Quine, W. v. O.: 11, 32ss., 84, 163, 228
 Ranke, L.: 190
 Rawls, J.: 60, 263s., 288, 302
 Robespierre, M.: 55, 217
 Rorty, R.: 17s., 36, 47, 52, 85, 149s., 154, 157, 163, 184, 223-259, 275s., 312
 Rosen, G.: 144
 Rothacker, E.: 190
 Rousseau, J.-J.: 145, 309, 318
 Russell, B.: 11, 14, 79, 84, 96, 233

- Sacks, M.: 28
 Sartre, J.-P.: 184
 Savigny, C. v.: 190
 Savigny, E. v.: 14
 Schlegel, F.: 190
 Schlegel, W.: 190
 Schleiermacher, F.: 76, 190
 Scheler, M.: 32
 Schelling, F. W. J.: 65, 264
 Schmidt, A.: 31
 Schnädelbach, H.: 90, 99ss., 105, 125, 232, 236
 Schulte, J.: 84
 Searle, J.: 12, 30, 93, 171,
 Seel, M.: 126
 Sellars, W.: 11, 16, 21, 136, 141, 224, 228
 Shweder, R. A.: 272
 Spinner, H. F.: 104
 Strauss, L.: 223
 Strawson, P. F.: 41
 Tarski, A.: 242
 Taylor, Ch.: 65s., 207, 215, 265
 Theunissen, M.: 182, 189
 Tomás de Aquino: 223
 Trotsky, L.: 226
 Tugendhat, E.: 42, 110, 152, 184, 232, 237, 243, 264ss., 296, 302
 Turiel, E.: 268
 Waismann, F.: 225
 Weber, M.: 97, 99, 117, 125
 Weisberger, L.: 65
 Wellmer, A.: 33, 49, 247, 250s.
 Whitehead, A. N.: 225
 Williams, B.: 272
 Williams, M.: 149, 226, 238ss., 244, 247, 255, 276
 Winch, P.: 40
 Wingert, L.: 53, 194, 249, 254, 266s.
 Wittgenstein, L.: 10s., 13s., 20, 23, 28, 34, 40s., 65s., 77-80, 83s., 86s., 96, 108, 128, 137, 146s., 156s., 164s., 173, 181, 224s., 227s., 236
 Wright, C.: 250, 273, 277
 Wright, G. H. v.: 11, 90, 106, 159
 Yeats, W. B.: 223

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Introducción: EL REALISMO DESPUÉS DEL GIRO LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICO</i>	9
I. ¿Comunicación o exposición?	9
II. Contenido y planteamiento de los temas	16
III. La problemática trascendental después del pragmatismo	20
IV. Dos consecuencias problemáticas: pelagra la objetividad del conocimiento y se confunde la diferencia entre el mundo y lo intramundano	27
V. Un naturalismo débil: después de Kant y Darwin	32
VI. Realismo sin representacionismo	40
VII. Verdad y justificación	47
VIII. Progresos en la legalidad	54
 I. DE LA HERMENÉUTICA A LA PRAGMÁTICA FORMAL	
1. FILOSOFÍA HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA. DOS FORMAS COMPLEMENTARIAS DEL GIRO LINGÜÍSTICO	65
2. RACIONALIDAD DEL ENTENDIMIENTO. ACLARACIONES AL CONCEPTO DE RACIONALIDAD COMUNICATIVA DESDE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA	99
I. Las tres raíces de la racionalidad	102
1. Racionalidad discursiva y reflexión	102
2. Racionalidad epistémica	103
3. Racionalidad teleológica	105
4. Racionalidad comunicativa	107
II. Modalidades del uso del lenguaje	109
1. El uso comunicativo del lenguaje <i>versus</i> el uso no comu- nicativo	109

INDICE GENERAL

2. El uso del lenguaje orientado al acuerdo <i>versus</i> el uso del lenguaje orientado al entendimiento	112
III. Acción comunicativa <i>versus</i> acción estratégica	117
1. Dos tipos de acción comunicativa	117
2. Perlocuciones, uso del lenguaje orientado a las consecuencias y acción estratégica	120
IV. Racionalidad comunicativa y apertura	123
V. Apéndice a una teoría pragmática del significado	128
II. INTERSUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD	
3. DE KANT A HEGEL. LA PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA DE ROBERT BRANDOM	135
4. CAMINOS HACIA LA DETRASCENDENTALIZACIÓN. DE KANT A HEGEL Y VUELTA ATRÁS	181
III. LA VERDAD EN EL DISCURSO Y EN EL MUNDO DE LA VIDA	
5. VERDAD Y JUSTIFICACIÓN. EL GIRO PRAGMÁTICO DE RORTY	223
I. Antiplatónico por impulso platónico	225
II. El giro pragmático	228
III. Contextualismo y escepticismo como problemas específicos de un paradigma	232
IV. Verdad y justificación	237
V. El concepto semántico de verdad y la perspectiva pragmática	242
VI. El concepto epistémico de verdad en perspectiva pragmática	246
VII. El concepto pragmático de verdad	251
VIII. La naturalización de la razón lingüística	255
6. CORRECCIÓN NORMATIVA <i>VERSUS</i> VERDAD. EL SENTIDO DE LA VALIDEZ DEONTOLÓGICA DE LOS JUICIOS Y NORMAS MORALES	261
V. LÍMITES DE LA FILOSOFÍA	
7. UNA VEZ MÁS: SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS	307
<i>Índice de autores</i>	321
<i>Índice general</i>	325