

Hacia la reconciliación de dos héroes: Habermas y Hegel¹

Robert B. Brandom

University of Pittsburgh

Traducción al español de VANIA ALARCÓN y RICARDO ROJAS²

Resumen:

Describo mi confrontación con las ideas de Habermas y esbozo una manera de leer a Hegel que considero consonante con las lecciones más profundas que he aprendido de Habermas. Según mi lectura, Hegel tiene una teoría social lingüística de la normatividad y una concepción exclusivamente retrospectiva del progreso y el sentido en el cual la historia exhibe normatividad teleológica.

Palabras clave:

Habermas, Hegel, normatividad, ética del discurso, historia.

§1. Parte uno

Hace más de treinta años escuché por primera vez el nombre de Jürgen Habermas, en la primavera de 1979, cuando acababa de integrarme a la Universidad de Pittsburgh como un nuevo profesor asistente. Aquellos que conocen a mi *Doktorvater* Richard Rorty no se sorprenderán al escuchar que, a pesar de que su propia obra maestra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* acababa de publicarse, en vez de hablar sobre ella, en ese momento estaba mucho más interesado en transmitir su entusiasmo por

1 El artículo fue publicado originalmente como "Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel" en *Argumenta* 1, 1 (2015), 29-42. Agradecemos al autor y a dicha revista el consentimiento para publicar la versión castellana de este texto. Nota de las editoras.

2 Agradecemos a Sebastián León por sus correcciones a las versiones tempranas de la traducción y sus aportes en las notas 11 y 13.

el libro *Conocimiento e interés* de Habermas. Siguiendo su recomendación, leí aquel trabajo —con creciente emoción—. Hizo cosas maravillosas y originales con líneas de pensamiento en las que siempre había estado interesado, pero que nunca había visto cómo integrar con mi interés central en la naturaleza del lenguaje y su rol en nuestras vidas. Fue capaz de hacer esto, en parte, debido a la lectura que ofrece de porciones enormes de la tradición filosófica desde Kant. La ambición y el puro poder del trabajo me entusiasmaron e inspiraron en ese entonces —como hasta el día de hoy—. Más que cualquier otra cosa, creo que lo que captó mi imaginación fue el estimulante prospecto de una nueva forma de pensar acerca de cómo la filosofía del lenguaje podía ser considerada legítimamente “primera filosofía”.

El punto de partida familiar es la convicción de que el evento más importante de la historia humana —simplemente la cosa más grande que jamás nos ha pasado (o, alternativamente, que jamás hemos hecho)— es la transición continua, y aún en curso, de sociedades, prácticas y modos de pensamiento tradicionales a modernos. (Si alguien quiere postular en su lugar el advenimiento previo de la civilización —ciudades a gran escala, agricultura organizada, la subsecuente especialización y división del trabajo, junto con la apropiación del exceso de trabajo para las necesidades de subsistencia— no insistiré en que escojamos entre estas opciones). Los filósofos modernos tempranos, de Descartes a Kant, contribuyeron al desarrollo del credo combativo teórico e ideológico de la Modernidad. Pero nadie antes de Hegel tomó explícitamente esa titánica transformación y la unidad de sus diversos aspectos como su tema filosófico central y articulador³.

La meta principal de la Ilustración consiste no solo en comenzar a articular la nueva clase de entendimiento característico de la Modernidad, sino también en decir por qué todo el asunto es, o por lo menos sería, en general, Algo Bueno, un paso progresivo en nuestro desarrollo. En este sentido, la tradición filosófica analítica angloparlante ha sido, por su propio mérito, una heredera leal de la Ilustración: una animadora [*cheerleader*] de la Modernidad, por lo menos en su faz intelectual como ciencia empírica

3 Sobre este tema, ver Pippin 1997.

(paradigmáticamente natural), y en su faz política como democracia política liberal (aunque tal vez en menor medida). Así también lo fue Hegel. Pero él se embarcó en una rama diferente de los caminos que divergen aquí, en tanto tomó en consideración seriamente no solo a la Ilustración, sino también a sus críticos románticos. (En una reveladora carta escrita cuando todavía era un estudiante en el seminario de Tübinga, expresa su respaldo entusiasta a *La religión dentro los límites de la mera razón* de Kant, libro que acababa de leer con Hölderlin y Schelling, pero finaliza su recuento con una advertencia: “Aún así, la fantasía [*Phantasie*], el corazón [*Herz*] y la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] no deben ser despedidos con las manos vacías”). Por supuesto que no añora, como hacían los románticos, un retorno a las formas de vida premodernas (a pesar de su admiración por la eticidad [*Sittlichkeit*] griega). La Modernidad para él siempre representó el único camino hacia adelante. Y fue un crítico feroz del aspecto antiintelectualista del romanticismo. Fue, si así desean, un racionalista romántico, pero un racionalista, al fin y al cabo. Su racionalismo sintético tuvo que encontrar un lugar para el arte, además de la ciencia; para el deseo, el sentimiento y el poder, pero también para la razón; tanto para el valor de la individualidad, como para el de la universalidad. Sin embargo, no podía permitir que el pensamiento fuera desplazado en favor de “una tibia bruma de incienso y un distante tintineo de campanas”, como veía que los románticos eran propensos a hacer. Al final, para él, “a quien mira el mundo racionalmente, el mundo le mira racionalmente de vuelta”.

Hay cuatro compromisos relacionados que distinguen el camino iniciado por Hegel de aquel que lleva de la Ilustración de Kant a la de Russell, Carnap y Quine. Primero, Hegel estaba determinado a entender la *unidad* que emerge de las interrelaciones entre diversos aspectos de la incipiente Modernidad: no solo la dimensión intelectual (incluyendo la científica), sino también la económica, política, burocrático-institucional, civil, literaria y artística. Segundo, estaba convencido de que la *filosofía* tenía algo especial que decir sobre la unidad que el proceso de la Modernidad exhibe a través de aquellos diferentes aspectos. Tercero, estaba preocupado por entender también las sombras proyectadas por la renaciente luz de lo moderno —algunas de las cuales ya habían sido vislumbradas, aunque indistintamente, por los románticos—. La brillante nueva manzana vino con todo y gusanos,

y los gusanos no eran intrusos contingentes, sino una parte integral de la ecología de la manzana. Cuarto, aceptó el desafío de describir la dinámica esencial entre luz y oscuridad en el claroscuro de la Modernidad, de diagnosticar las ineludibles patologías que acompañaban su nueva salud, de tal manera que pudiera conducir a una terapia. Este es el reto de delinear la forma de una segunda transformación progresiva, del mismo orden de magnitud que aquella que llevó de la sociedad y pensamiento tradicionales a los modernos. Es el desafío de hacer visible el contorno de una tercera época postmoderna, forjada en los incendios de las lecciones aprendidas de lo ganado y lo perdido en la transición a la segunda. (Rechazando las ramas románticas irracionalistas detractoras de la Ilustración, al tiempo que acepta muchas de las críticas más positivas que las acompañan, Hegel considera que la tarea requiere una visión de lo *posmoderno* que también sea *posromántica* —un criterio de adecuación que el Heidegger maduro y Derrida, por ejemplo, bien se podría considerar que no satisfacen—). Ninguno de estos proyectos y compromisos encuentra un lugar en la problemática filosófica característica de la filosofía analítica del siglo veinte (“Modernidad” no es una de sus palabras).

Ya en *Conocimiento e interés*, Habermas mostró, a mi parecer, la manera de reconciliar estas tradiciones. Dos de las ideas que desarrolla ahí proveen la clave. La primera es la noción de que la forma de poder distintivamente moderna consiste en estructuras de comunicación y reflexión sistemáticamente distorsionadas —las prácticas discursivas dentro de las cuales articulamos nuestras autocomprensiones, así como legitimamos y evaluamos nuestras prácticas e instituciones—. La segunda es la noción de que, perversamente íntimas, invisibles y (tan) insidiosas como son estas deformaciones de las prácticas de dar y exigir razones, abren, sin embargo, la posibilidad de nuevas formas de oposición al poder que está así codificado. Esto debido a que abren un espacio para los discursos *críticos* con potencial *emancipador*. Son expresiones o vocabularios que hacen explícitos los compromisos, permisos y prohibiciones implícitos (incluyendo, pero no limitados a los de tipo inferencial) que dan fuerza normativa, pretendidamente racional, a diversas estructuras de poder. Como aseveraciones explícitas, aquellos compromisos, permisos y prohibiciones emergen desde un trasfondo sombrío

hacia la racional luz del día, donde pueden ser desafiados y se necesita que sean defendidos —donde las razones para ellos pueden solicitarse, ofrecerse y evaluarse—. Los discursos emancipatorios críticos resisten al prospecto de dar un contenido concreto y, así, una fuerza real al mandato bíblico: “conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres”.

Hegel inventa la noción (aunque no el término) de “ideología” que inicia esta tradición. Especialmente en la *Fenomenología*, él explora la dinámica entre, por un lado, las relaciones de reconocimiento asimétricas cargadas de poder que articulan diversas prácticas sociales modernas (estructuras residuales de dominio, aspirando a la independencia, es decir, a la autoridad, sin la correlativa dependencia, es decir, la responsabilidad) y, por otro lado, las inadecuaciones expresivas de los conceptos fundamentales en cuyos términos los individuos autoconscientes que mantienen tales relaciones de reconocimiento y despliegan esos conceptos se entienden a sí mismos y a aquellas prácticas e instituciones. Los otros grandes desenmascaradores del siglo diecinueve —siendo los más relevantes entre ellos Marx, Nietzsche y Freud— desarrollaron sus ideas para exponer la medida en que la Modernidad, cuya autoconcepción esencialmente entusiasmada en poner a la razón donde había estado el poder, se expresó de modo igualmente esencial haciendo de la razón una mera forma que el poder puede asumir: la máscara moderna que él lleva puesta.

Una respuesta natural a tales discursos críticos es encontrar en ellos fundamentos para sospechar del concepto mismo de “razón” que la Ilustración puso al centro de la ideología que fabricó para el proyecto de la Modernidad. Tal vez la distinción platónica entre persuasión y coerción verbal —la idea misma de una “fuerza [normativa] de las mejores razones” ha de ser distinguida, en principio, de formas más bajas, meramente retóricas de inducir la convicción— es ella misma una ilusión. Tal vez lo que nos complacemos en llamar “razón” es *solamente* la forma distintivamente moderna de las relaciones de poder: más amable, pero no menos coercitiva, y tanto menos honesta (al negar absolutamente que se está ejerciendo el poder) como más omniabarcante (porque penetra y permea el núcleo discursivo de aquello que son los sujetos autoconscientes modernos subordinados a este poder)

que las formas premodernas. Gran parte del trabajo de Foucault⁴ puede ser interpretado como el desarrollo de tal línea de pensamiento. Considerado así, diagnosticar las funciones ideológicas de diversos discursos, prácticas e instituciones modernas aparece como una forma distintiva de la crítica romántica al racionalismo de la Ilustración.

Además de este uso romántico de la idea de “ideología”, sin embargo, hay un uso postromántico y racionalista. Adorno y Horkheimer, por ejemplo, ofrecieron una consideración de las consecuencias ideológicas modernas que resultan de identificar la razón exclusivamente con su especie *instrumental*. Se considera que el problema no está en la razón como tal, sino en una concepción atrofiada y reducida de la misma. Tal pensamiento, por su lado, abrió un espacio dentro del cual se puede esperar llevar a cabo la visión de la Ilustración de la razón como una fuerza que contrarresta el mero poder y, por lo tanto, no simplemente como una forma entre otras que el poder puede asumir, siempre y cuando se pueda elaborar una concepción lo suficientemente rica y comprensiva de “razón”. Este es el territorio virgen a cuyo mejoramiento Habermas ha comprometido su trabajo, y en el cual ha erigido su edificio teórico.

Un pilar central de aquel edificio es su trasposición de la cuestión planteada por los desenmascaradores de la ideología a una clave completamente *lingüística*. (El siglo veinte ha sido llamado con justicia el siglo del lenguaje en la filosofía —tanto en la tradición continental como en la analítica—). En la era moderna, la estimación y legitimación de las prácticas e instituciones sociales se han vuelto una cuestión completamente discursiva. Esto implica que desenmascarar una ideología consiste en el asunto metadiscursivo de diagnosticar distorsiones sistemáticas en las estructuras discursivas: deformaciones de la acción comunicativa. Estas tendrán, ciertamente, manifestaciones ampliamente pragmáticas, así como mínimamente semánticas. Pero debemos mirar principalmente el *lenguaje* que hablamos, los *conceptos* que usamos, y el contexto socio-práctico en el que hacemos tales cosas,

4 Creo que hay razones para creer que, al final de su vida, Foucault terminaría por reconocer que, a pesar de todos sus defectos, la forma moderna de poder enmascarada de razón era aun así una señal de avance respecto a las formas premodernas [Nota del editor: Aquí Brandom alude al texto “¿Qué es la Ilustración?” de Foucault, entre otros trabajos tardíos].

para entender las formas distintivamente modernas de la falta de libertad, así como las herramientas para combatirlas.

Una de las contribuciones más fundamentales de Habermas, a mi parecer, es su idea de que esta noción presenta un punto de contacto entre estas grandes y densas cuestiones culturales y el tipo de trabajo detallado y meticuloso de la filosofía del lenguaje al que se ha dedicado con una precisión única la tradición analítica. Aquí se pueden discutir preocupaciones básicas [*ground-level concerns*], del tipo que tienen criterios relativamente precisos de éxito y fracaso, a través de medios técnicos, con la expectativa realista de que pueden hacer un trabajo importante (en el sentido estricto dado por la física: fuerza aplicada a través de la distancia) al abordar preocupaciones filosóficas de peso, así como más ampliamente culturales. Si entender las relaciones entre razón e ideología es una de las tareas filosóficas de nuestro tiempo, entonces hay un caso fundado para una filosofía del lenguaje, adecuadamente ampliada (especialmente en la línea de la dimensión pragmática), entendida como “primera filosofía”. Y es un caso muy diferente y más comprensivo que la defensa mucho más estrecha que Michael Dummett ofrece para este aserto⁵. Mientras la disquisición de Dummett está dirigida exclusivamente a investigadores filosóficos, las pretensiones de Habermas abarcan a los intelectuales contemporáneos en un sentido más general.

Esta aproximación provee el puente tan necesitado entre las tradiciones motivadas por diferentes perspectivas sobre los principales problemas filosóficos que se centran en entendernos como animales racionales⁶. La tradición analítica se ha concentrado sustancialmente —algunos dirían que se ha obsesionado— en el problema del naturalismo: las relaciones entre razones y causas, entre normas racionales y compulsión causal. La tradición que Hegel inició se ha preocupado, más bien (*inter alia*, sin duda), por el problema de la ideología: si es que, y cómo, se puede distinguir entre normas genuinamente *racionales* y aquellas que expresan diversas relaciones de poder disfrazadas de relaciones racionales, la distinción entre

5 Originalmente en Dummett 1973.

6 Este tema es discutido por Brandom 2009.

razón e intereses, entre persuasión racional y manipulación estratégica. Una tradición se dedica a entender el *logos* por medio de su relación con la *physis*, mientras que la otra se dedica a entender el *logos* por medio de su relación con el *mythos*⁷. (Poner las cosas de esta manera subraya, espero, que no hay una necesidad conceptual subyacente para elegir entre el tipo de iluminación que ha de ganarse por considerar un contraste y el que ha de ganarse por considerar el otro).

Kant tuvo la idea (y Hegel sigue su camino) de que una concepción post-teológica de razones distintivamente *morales* podía ser construida a partir de la idea de que (para poner el asunto en mis términos en vez de los suyos) ciertos principios de conducta hacen *explícitos*, en la forma de reglas, compromisos normativos que están *implícitos* en nuestro involucramiento en las prácticas discursivas —simplemente en nuestro hablar y pensar, juzgar y actuar intencionalmente—. El carácter vinculante de cualquier compromiso sobre el cual se descubre que tiene ese estatuto sería incondicional para nosotros *como* los que juzgamos y actuamos. (Por supuesto, en otro sentido estos son hipotéticos, meramente contingentes, ya que podríamos renunciar a nuestra capacidad discursiva y volver a la mera sintiencia animal. Como señala Sellars: “Uno siempre puede, por supuesto, simplemente *no hablar* —pero solo pagando el precio de no tener nada que decir—”. El suicidio de la sapiencia no es, por razones profundas fundamentalmente *semánticas*, una opción sobre la cual uno pueda tener una *razón* para adoptar). Una de las ideas centrales que une a los diversos idealistas alemanes es que los compromisos *pragmáticos* estructurales implícitos que forman el trasfondo necesario sobre el cual cualquier compromiso básico *semánticamente* significativo (sea cognitivo o práctico) puede ser adoptado forman, en principio, la base de una ética filosófica y una política correspondiente. Una de las tareas de Habermas en nuestra época ha sido transponer esta idea en clave *lingüística*, y desarrollarla a la luz de los resultados de la fascinación de más de un siglo de la filosofía con el lenguaje. En esto consiste su *ética del discurso*, y su idea para fundar la teoría política en una consideración de la naturaleza de la acción comunicativa.

7 Gilles Bouche me sugirió esta forma de hacer la distinción.

Ya en los setenta, pues, vi a Habermas poner en la mesa tres grandes ideas entrelazadas que elevaron las apuestas filosóficas y su potencial ganancia, y fijaron nuevos criterios sustanciales de adecuación para la filosofía del lenguaje, tal como había sido desarrollada por los círculos analíticos anglo-parlantes. Estas son:

- La idea de que la Modernidad saca a la luz explícita del día la cuestión de la necesidad de *legitimar* las pretensiones de autoridad y, a su vez, inicia una forma de poder distintivamente moderna —que es ejercida, precisamente, a través de estructuras de comunicación y legitimación sistemáticamente distorsionadas—. Aquellas distorsiones son reveladas mediante *genealogías*, las cuales explican nuestras actitudes en términos de *causas* que no proveen *razones* para ellas.
- La idea de que, aunque tomar conciencia de este hecho socava algunas de las pretensiones de la Ilustración respecto a la posibilidad de obtener libertad mediante la razón, esto no tiene que ser entendido, como concluían los románticos, como mostrando que dicha idea está profunda y estructuralmente equivocada. Puesto que, cuando las relaciones de poder y dominación adoptan estos nuevos y más elusivos disfraces, se sujetan a nuevas formas de resistencia a través del desarrollo de discursos *críticos emancipatorios*. Y,
- La idea de la ética del discurso, y de un tipo de teoría política que es derivada de una concepción de nosotros como seres esencialmente discursivos.

Ahora el tema al que quiero referirme en el resto de este artículo es este. Una vez que Habermas me abrió los ojos para ver estas ideas, las pude ver sobre todo en Hegel. Solo la tercera de ellas parece estar ya presente en Kant, y sin la conexión crucial a la práctica *lingüística* que Hegel había introducido y explotado. Sin embargo, Habermas mismo mantiene una precavida y cautelosa distancia del Hegel de 1806 en adelante, y se encuentra mucho más cómodo asociándose a sí mismo con Kant cuando surge la pregunta: "*Kant oder Hegel?*". Esta es una cuestión sobre la que hemos discutido y escrito algo, y me ha llegado a parecer que nuestras discrepancias aquí recaen más en diferencias respecto a cómo leemos a Hegel que en las ideas filosóficas

que creemos vale la pena perseguir y las que no. Así que quiero decir algo sobre estas cuestiones de interpretación.

Pero antes de adentrarme en este tema, no puedo resistir un excursus acerca de la primera de las tres ideas a las que me he referido. Dudo que pueda plasmar adecuadamente cuán emocionante e iluminador fue para mí leer la lectura que Habermas hizo sobre el Freud de Lacan, en *Conocimiento e interés*. El punto interpretativo clave que Habermas le atribuye a Lacan es que el “inconsciente” de Freud refiere a aspectos del lenguaje que uno habla de los que uno no es consciente —como yo lo diría: compromisos implícitos en lo que uno dice que uno no es actualmente capaz de hacer explícitos en forma de aseveraciones que uno respalde—. El Freud de Lacan se concentra en compromisos que surgen de las experiencias infantiles de uno, pero que no toman la forma de aseveraciones que uno respaldaría si fuera confrontado al respecto, sino de disposiciones para hablar de una manera en vez de otra. La neurosis no solamente se *manifiesta* en, sino que *consiste* realmente en la obstinación de tales disposiciones frente a la confrontación racional mediante compromisos que uno está explícitamente dispuesto a declarar y reconocer. (A pesar de que Habermas es demasiado cortés para decirlo, las propias neurosis de Lacan, en este sentido técnico, vuelven un desafío hermenéutico extraer esta noción de su extravagante prosa —pero eso solo subraya el logro interpretativo de Habermas aquí—). Los filósofos analíticos habían distinguido lo que Dennett (1983) había llamado “dos normas a las que responden las atribuciones de creencias”; a saber, aquellas que uno está dispuesto a declarar explícitamente, y aquellas que se manifiestan implícitamente en lo que uno hace, antes de en lo que uno dice. *Aquella* no es una idea específicamente freudiana. Para poder hablar, uno tiene que distinguir entre estos dos tipos de consideraciones involucradas en la atribución de compromisos⁸. La peculiar psicocinética hidráulica de Freud, y aún más la psicodinámica del romance familiar con la que está aliada en algunos momentos, aparecen como teorías especulativas de algunos patrones específicos del individuo sobre las disparidades entre las daciones de estos dos tipos de evidencia. La sugerencia que tomé de la caracterización de Habermas de lo que Lacan hizo de Freud es que un tema

8 Como discuto en el capítulo 8 de Brandom 1998 y el capítulo 5 de Brandom 2000.

adecuado para la filosofía del lenguaje (en su faceta más amplia) es la clase de patrones de disparidad específicos del individuo, de relativo largo plazo, entre los compromisos que uno reconoce explícitamente y aquellos que solo están implícitos en lo que uno hace (incluyendo todo lo demás que uno reconoce), que pueden ser abordados como metas explicativas por las teorías psicológicas (por ejemplo, de etapas de desarrollo y botanizaciones de tipos de interrupciones y sus consecuencias). Nunca antes había interpretado los vocabularios psicoanalíticos bajo esta óptica. La posibilidad de contar tal historia me parecía, en aquel momento, un paradigma de cómo la investigación en un área relativamente estrecha (la filosofía analítica del lenguaje) podía servir a intereses culturales e intelectuales más amplios.

§2. Parte dos

La ruta que Habermas establece desde una teoría de la acción comunicativa en general hacia la teoría política gira en torno a la afirmación dentro de aquella teoría base de la conexión necesaria y esencial entre la *significatividad* discursiva y el ejercicio de *pretensiones de validez* que deben ser redimidas, reivindicadas o justificadas en diversas circunstancias para lograr su efecto. Este tipo distintivo de *autoridad* que los actos de habla reclaman tiene una *responsabilidad* justificativa correlativa. La idea es que la noción de “significado”, la cual es un tema principal de la *semántica*, no puede ser entendida separada de las prácticas de justificar, de exigir y ofrecer justificaciones o razones, que son un tema principal de la *pragmática*. Aunque no estoy seguro de qué tan cómodo estaría Habermas con esta manera de poner las cosas, podríamos pensar en los contenidos semánticos o significados como teóricamente puestos para explicar, o al menos codificar, diversos aspectos dispares de las prácticas de redimir y desafiar las pretensiones de validez asumidas al usar expresiones que tienen o expresan aquellos contenidos o significados para efectuar distintos tipos de actos discursivos. Dicha aproximación tendría la ventaja de enfatizar el papel central que asume la idea de Habermas de organizar una disquisición sobre el *uso* del lenguaje (la “acción comunicativa”) en torno a la noción de “pretensiones de validez” dentro de su sistema general.

Habermas ha mostrado cuánto se puede hacer con estas dos ideas: pensar la práctica discursiva en términos de un tipo distintivo de significancia *normativa* práctica característica de los actos de habla como tales, y pensar la semántica metodológicamente como una suerte de auxiliar explicativa al servicio de una disquisición sobre las propiedades del *uso* de expresiones lingüística, que es la pragmática. (He llamado a este último tipo de compromiso “pragmatismo metodológico”). Estos puntos surgen naturalmente dentro de la teoría del discurso. Pero Habermas ha mostrado que tienen resonancias y consecuencias que van más allá de esa esfera limitada.

A pesar de que Habermas no enfatiza el punto, creo que es importante darnos cuenta de que el primer punto es una lección que le debemos, en última instancia, a Kant. La idea más original y profunda de Kant es que lo que distingue el juzgar y el hacer intencional de las actividades de criaturas no-sapientes no es que involucren algún tipo especial de procesos mentales, sino que son cosas por las cuales los conocedores y agentes son de una manera distintiva *responsables*. Juzgar y actuar involucran *compromisos*. Son *respaldos* [*endorsements*], ejercicios de *autoridad*. “Responsabilidad”, “compromiso”, “respaldo”, “autoridad”: todas estas son nociones *normativas*. Los juicios y las acciones hacen a los conocedores y agentes susceptibles de formas características de evaluación *normativa*. La idea más básica de Kant es que las criaturas con mente han de ser distinguidas de las que carecen de mente no por una distinción ontológica factual (la presencia de una cosa mental), sino por una distinción *deontológica* normativa. Esta es su *caracterización normativa* de lo mental.

Para Kant, nuestra *libertad* consiste en nuestra *autoridad* para hacernos *responsables* de nuestros juicios y acciones (pensamientos y actos). Esta es una caracterización normativa de la libertad. La tradición filosófica, particularmente en su rama empirista, ha entendido las cuestiones agrupadas alrededor de la noción de “libertad humana” en términos modales aléticos. El determinismo afirmaba la *necesidad* de las actuaciones intencionales, dadas condiciones previas no intencionalmente especificadas. La libertad de una acción intencional era pensada en términos de la *posibilidad* del agente de actuar de otra manera. La pregunta era cómo construir la sujeción de la conducta humana a *leyes* del mismo tipo que aquellas que gobiernan el

mundo natural. Para Kant, no obstante, estas categorías aplican a la dimensión *objetiva* del nexo intencional: el dominio de los objetos representados. La libertad práctica es un aspecto de la espontaneidad de la actividad discursiva perteneciente a la dimensión *subjetiva*: el dominio de los sujetos que representan. La modalidad que caracteriza y articula dicha dimensión no es alética, sino deóntica.

El tipo de responsabilidad que tenemos la autoridad para asumir, en tanto conocedores y agentes, es una responsabilidad distintivamente *racional* y, en ese sentido, juzgar y actuar son capacidades *racionales*. La racionalidad, de esta manera, no consiste en que los conocedores y agentes tengan generalmente, o incluso usualmente, buenas razones para lo que creen y hacen. Consiste, más bien, en estar en el espacio de razones, en el sentido de que los conocedores y agentes cuentan como tales en la medida en que ejercen su autoridad normativa para adherirse a normas, asumir compromisos y responsabilidades discursivos, y hacerse a sí mismos susceptibles de tipos distintivos de *evaluación* normativa. Particularmente, son susceptibles de ser evaluados en lo que respecta a la corrección de sus *razones* para ejercer su autoridad como lo hacen, para asumir *aquellos* compromisos y responsabilidades específicos. Cualesquiera que sean los antecedentes causales de sus juicios y acciones intencionales, los conocedores y agentes kantianos están *obligados* (comprometidos) a tener *razones* para sus juicios y acciones.

Todo esto es para sostener que Kant ya respalda los dos principales compromisos teóricos que se encuentran en la base del edificio filosófico sistemático de Habermas: una caracterización normativa de la actividad discursiva en términos de pretensiones de validez, y la estrategia metodológica pragmatista de comprender el contenido semántico en términos de lo que hacemos cuando usamos el lenguaje (aplicar conceptos). Identificar la influencia común de Kant aclara que no se trata simplemente de una feliz coincidencia que estas afirmaciones habermasianas fundamentales también estén al centro de la consideración de la práctica discursiva y el contenido semántico desarrollado en *Hacerlo explícito*. Creo que hay buenas razones —razones en las que creo que Habermas y yo estamos de acuerdo, a pesar

de que él no infiere esta conclusión— para preferir la manera hegeliana por sobre la kantiana para trabajar estas ideas.

En primer lugar, Hegel considera que los estatus normativos, tales como la autoridad y responsabilidad (que aparecen en la *Fenomenología* como “independencia” y “dependencia”), son estatutos instituidos *socialmente*. Las actitudes y prácticas que los instituyen son actitudes y prácticas de *reconocimiento*: el tomarse y tratarse los unos a los otros en la práctica *como* teniendo autoridad y siendo responsables. Es más, la autoridad y la responsabilidad son estatutos co-ordinados. Autoridad y responsabilidad vienen juntas. (No hay independencia que no incorpore un momento de dependencia —esencialmente y no solo accidentalmente—). Puesto que el contexto en el cual tales estatus son instituidos de forma no defectuosa es uno de reconocimiento *recíproco* o *mutuo* [*gegenseitig*]. Cada intento de ejercicio de autoridad es, al mismo tiempo, implícitamente una petición de su reconocimiento como válida, legítima o justificada, como una autoridad a la que el autor tiene derecho. Y esto quiere decir que intentar ejercer la autoridad es siempre, a su vez, un hacerse responsable ante quienes uno reconoce como autorizados (facultados, tal vez obligados) a validarla al reconocerla por su parte. Correspondientemente, un intento de *hacerse* uno responsable, incluso en el juicio y la acción intencional, es autorizar a otros a *hacerlo* responsable a uno. Esta es la idea fundamental de Hegel de que los sujetos individuales autoconscientes y sus comunidades (la “sustancia social”) son sintetizados por igual por el reconocimiento recíproco. Esta es la manera de Hegel de hacer sentido de la conexión entre actos de habla significativos y pretensiones de validez, entre autoridad discursiva y responsabilidad discursiva, que está al centro de la consideración de Habermas de la acción comunicativa y la práctica discursiva. Vista de otra manera, la teoría de Habermas de la acción comunicativa es su concepción de las prácticas discutidas por Hegel bajo el rótulo de “reconocimiento recíproco”.

El espíritu [*Geist*] hegeliano es el campo normativo de todas nuestras actuaciones, prácticas e instituciones normativamente articuladas, y todo lo que las hace posibles y lo que ellas hacen posible. (Este es el sentido en el cual la naturaleza es inteligible como el cuerpo del espíritu). Ha sido instituido socialmente por el reconocimiento recíproco. En casos particulares, las

relaciones asimétricas de reconocimiento son inteligibles: puedo reconocer a alguien como teniendo el conjunto distintivo de autoridades y responsabilidades características de un embajador sin tener que ser yo mismo reconocido por este de la misma manera. Pero, en principio, estos son casos derivados, parasíticos del medio normativo universal de las prácticas *discursivas*. “El lenguaje [*Sprache*] es la existencia [*Dasein*] del espíritu” (1807: § 652) dice Hegel en la *Fenomenología*. Esto es, el medio que le da forma *conceptual* a nuestras normas, haciendo posible el juicio y la agencia en primer lugar. Y tal forma conceptual es *racional*, ya que relaciones de autoridad y responsabilidad *racional* la articulan. Se trata de relaciones normativas *racionales* por la manera en la que dependen de relaciones *inferenciales* y *justificativas* entre los *contenidos conceptuales* que las actitudes y estatutos son inteligibles como poseyendo y expresando, solo en virtud de que se encuentran en tales relaciones inferenciales, tanto entre sí como con diversas situaciones y actuaciones no lingüísticas. Aquel reino normativo discursivo en el que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser está en sí mismo instituido por relaciones de reconocimiento que *son* constitutivamente mutuas, recíprocas y simétricas. Los habitantes de este reino, los hablantes y agentes que son los únicos candidatos para exhibir estatutos normativos institucionales más especializados y derivativos, son, una vez más, racionales en el sentido normativo de ejercer autoridad racional y asumir responsabilidad racional —siendo permanentemente susceptibles de tipos distintivos de evaluaciones y valoraciones— antes que en el sentido descriptivo que refiere a cuán buenos son haciendo lo que son responsables de hacer o reivindicando el tipo de autoridad que reclaman.

Descrito en estos términos, espero que quede claro que Habermas es el principal teórico contemporáneo del espíritu hegeliano, el que más nos ha enseñado sobre su fina estructura, el teórico que ha encontrado el mejor vocabulario para hacer explícitos los compromisos que están implícitos en nuestro ser criaturas discursivas normativas. Entonces, ¿qué es lo que no nos gusta de la versión de Hegel de estas ideas? Hay muchas respuestas posibles a esa pregunta, y solo puedo tratar una posible preocupación aquí. Surge un problema de lo que considero es una mala interpretación de Hegel, evidente en algunas interpretaciones alemanas recientes que entienden el

espíritu hegeliano como una especie de mente divina, un sujeto social que es autoconsciente en un sentido parecido al sentido cartesiano. Es un desarrollo de la imagen de los hegelianos de derecha del Absoluto como una suerte de pensador supraindividual (una interpretación ya propuesta por Gabler, estudiante de Hegel). Esta interpretación fue muy influyente entre los admiradores idealistas ingleses de Hegel, y continúa siendo parte de la concepción popular del pensamiento de Hegel entre no filósofos. Algunos de los estudiantes de Henrich (Kramer, Düsing) parecen haber concluido, a partir de su brillante interpretación de Fichte, que Hegel debía tomar como su tema central la estructura autorreflexiva de la autoconciencia individual. Pero una de las ideas decisivas de Hegel es expresada en su concepción no mentalista, y ciertamente no psicológica, sino normativa de la autoconciencia como un logro social que tiene lugar, en gran parte, fuera del cráneo del organismo particular que se convierte en un individuo autoconsciente al establecer relaciones de reconocimiento con otros sujetos cuyas actitudes prácticas son igualmente esenciales a la institución de tal estatuto. (Ya en la década de 1920 el neokantiano Hartmann [1974: 364] había enfatizado que “La intuición fundamental del idealismo alemán es: ‘Lo Absoluto es razón. No es conciencia’⁹). Este Hegel es habermasiano; el Hegel que es un “filósofo de la conciencia” en el sentido de la “subjetividad absoluta” de Fichte o Schelling no lo es.

Una queja usual es que Hegel nos ofrece una imagen teleológica, de acuerdo con la cual el fin de nuestro desarrollo conceptual estaría fijado por adelantado, independientemente de nuestras decisiones y actividad. La historia es vista como un proceso que se despliega de acuerdo a una necesidad imperiosa, marchando hacia su conclusión y compleción preordenadas. En efecto, Hegel dice algunas cosas que invitan a tal interpretación —aunque, aun así, esta debe más a lo que algunos marxistas hicieron de Hegel que a sus propios textos—. Creo que esta lectura se basa en dos errores. Primero, uno debe distinguir los puntos de vista de Hegel sobre los conceptos especulativos, filosóficos y lógicos, de un lado, de su mirada acerca de los conceptos básicos ordinarios empíricos y prácticos, del otro.

9 Mis observaciones en este párrafo han sido informadas por una discusión inédita fascinante (y mucho más sofisticada) de Franz Knappik, con la cual estoy en deuda.

Como los entiendo, el objetivo de los primeros es proveer las herramientas expresivas que se necesitan para hacer explícito lo que está implícito en el proceso de desarrollo de los segundos. Hegel *sí* piensa que puede haber un conjunto final y totalmente adecuado de conceptos lógicos, metasemánticos, metafísicos —el órgano de un tipo distintivo de autoconsciencia filosófica que nos permite *decir* y pensar qué es lo que *hacemos* cuando decimos o pensamos cualquier cosa sobre nosotros y nuestro mundo—. Pero *no* piensa que llevar tales actividades y estructuras que determinan conceptos a la luz de la explicitud —alcanzar el alarmantemente titulado estadio de “saber absoluto” que tanto la *Fenomenología* como la *Ciencia de la Lógica* buscan producir— determina qué conceptos básicos debemos tener, o los compromisos conceptuales, teóricos y prácticos, que debemos adoptar. La indagación y deliberación deben continuar como antes, con la única diferencia de que ahora sabemos qué es lo que hacemos cuando indagamos y deliberamos. Entender explícitamente, es decir, conceptualmente, la forma en que nosotros y nuestros conceptos nos desarrollamos mutuamente y nos determinamos a nosotros mismos mediante nuestras actividades y prácticas en las que usamos conceptos es un tipo de autoconsciencia única y valiosa, la culminación de un proceso evolutivo distintivo. Sin embargo, no nos libera en absoluto de la responsabilidad de lidiar con contingencias imprevistas e imprevisibles a medida que descubrimos más y más sobre nuestro mundo y deliberamos sobre lo que debemos hacer y quiénes debemos ser.

Ciertamente, como yo lo interpreto, Hegel niega la inteligibilidad de la idea de un conjunto de conceptos *determinados* (esto es, de conceptos básicos que aplicamos en el juicio empírico y práctico) que sea en última instancia adecuado, en el sentido de que, al aplicar correctamente tales conceptos, uno nunca sería conducido a compromisos que son incompatibles respecto a los contenidos de aquellos conceptos. Esta afirmación acerca de la *inestabilidad* de los conceptos determinados, la manera en la que *tienen* que incorporar colectivamente las fuerzas que demandan su alteración y posterior desarrollo, es la forma radicalmente nueva que Hegel da a la idea del inagotable carácter conceptual de la inmediatez sensible. No solo no existe dicho “fin de la historia” preordenado en lo que refiere a la aplicación ordinaria de conceptos en nuestras deliberaciones cognitivas y

prácticas, sino que la idea de que tal cosa tiene sentido es para Hegel una reliquia del pensar de acuerdo con las metacategorías del entendimiento [*Verstand*] en lugar de aquellas de la razón [*Vernunft*]¹⁰. *Todo* lo que él piensa que el sistema de conceptos lógicos, que ha descubierto y expuesto, hace por nosotros es dejarnos seguir haciendo en público, a plena luz de la explicitud autoconsciente que nos permite *decir* lo que estamos haciendo, lo que hemos estado haciendo desde siempre *sin* ser capaces de decir lo que estaba implícito en aquellos actos.

El otro error que encuentro en atribuir a Hegel este tipo de perspectiva fatalista teleológica consiste en la mala interpretación de la noción de “necesidad” de la que, me parece, depende. Puesto que este punto de vista entiende la necesidad hegeliana como *prospectiva*, y la modalidad implicada como *alética*. Considero que su noción es, más bien, esencialmente *retrospectiva*, y la modalidad implicada es *deóntica* o normativa. Aquí, también, creo que el punto de vista que considero que Hegel desarrolla es uno que debería ser perfectamente atractivo para Habermas. Respecto al primer punto, “el búho de Minerva solo alza vuelo en el ocaso”. Lo que es para nosotros “mirar racionalmente el mundo”, la condición de “su mirar racionalmente de vuelta”, es que uno de los compromisos que generalmente suele estar implícito en nuestras actividades discursivas, un compromiso que es constitutivo de “la marcha de la razón en la historia”, es el de “dar a la contingencia la forma de la necesidad”. La manera de hacer esto es mirar hacia atrás, hacia los procesos mediante los cuales nuestros conceptos (ya sean determinados-empíricos o lógico-filosóficos) se han desarrollado y, retrospectivamente, seleccionar una trayectoria expresivamente progresiva que culmine en nuestra posición actual. Este tipo de reconstrucción racional de una tradición exhibe cada uno de los desarrollos en los que se centra como la explicitación de los compromisos que pueden, a su vez, ser vistos retrospectivamente como habiendo estado siempre implícitos en las prácticas previas. Esto es discernir en cada punto una regla que hubiera racionalizado las aplicaciones conceptuales que realmente se hicieron a lo largo de la trayectoria que se ha tallado a partir de lo que realmente pasó.

10 He seguido esta línea de pensamiento en mayor detalle en Brandom 2005.

He sugerido que un buen modelo para el proceso que Hegel está preocupado por teorizar es el proceso por el cual los contenidos de los conceptos de la “*common law*”¹¹ son desarrollados y determinados en la jurisprudencia angloamericana. En contraste a la ley estatutaria, la *única* fuente del contenido de estos conceptos legales son las decisiones de los jueces, quienes los aplican en los casos particulares que surgen contingentemente. La “*common law*” es una ley hecha por jueces. El fundamento racional para una decisión particular es la extracción de un principio a partir de precedentes y prácticas previas. El actual juez hace explícita una regla que afirma que estaba implícita en las decisiones previas que selecciona como aquellas que tienen autoridad. En principio, las explicaciones genealógicas de aquellas decisiones siempre están disponibles. Es decir, uno puede encontrar explicaciones causales que no citan normas, reglas, o principios, sino que apelan a “lo que el juez tomó de desayuno”, en la jerga jurídica usada para referirse a factores tales como las preocupaciones políticas colaterales, las contingencias del trasfondo de clase o la formación en una escuela en lugar de otra, y así sucesivamente. Pero si el juez posterior puede encontrar un principio implícito en decisiones previas, el cual es llevado a la luz del día en un refinamiento adicional por tal decisión, dicha decisión puede, no obstante, ser vista como gobernada por aquella norma autoritativa. “Necesario” [*notwendig*] para Hegel, como para Kant, significa “de acuerdo a una regla o norma”. Ubicar una decisión previa como un episodio en una tradición racionalmente reconstruida de precedentes, la cual es expresivamente progresiva en tanto que tiene la forma del despliegue gradual hacia la explicitación de un principio que puede ser visto como emergiendo en el transcurso del desarrollo de dicha tradición, convierte el pasado en historia y, a su vez, le da a la contingencia la forma de la necesidad.

No se piensa que un desarrollo particular es necesario en el sentido alético de ser inevitable o ineludible, o incluso previsible. Más bien, una vez que ha ocurrido, nosotros podemos exhibirlo retrospectivamente como *adecuado*, como un desarrollo que *debió* de haber ocurrido, porque es la *correcta* aplicación y determinación de una norma conceptual que podemos ver ahora, desde nuestro punto de vista presente privilegiado, como habiendo

11 Literalmente, “ley de los comunes”.

sido siempre parte de aquello con lo que estábamos implícitamente comprometidos en base a nuestras decisiones previas. Este tipo normativo de necesidad no es solo compatible con la libertad, sino que es constitutivo de la misma. Es lo que distingue la noción normativa de “libertad” introducida por Kant de la elusiva noción alética de la que se ocupó Hume. El compromiso con este tipo de reconstrucción racional retrospectiva que encuentra las normas que gobiernan las aplicaciones contingentes de conceptos (el proceso de la razón) resulta estar implícito en el ejercicio de prácticas discursivas, porque es solo en el contexto de discernir tales tradiciones expresivamente progresivas que los conceptos se hacen inteligibles como teniendo contenidos determinados. Darse cuenta de esto y, así, *reconocer* explícitamente el compromiso de ser un agente de la marcha de la razón en la historia, es lograr el tipo distintivo de autoconciencia que Hegel llama “saber absoluto”.

Ciertamente, ninguna historia retrospectiva que uno narre puede tener éxito racionalizando *todas* las aplicaciones contingentes actuales de los conceptos determinados que esta hereda. (Eso es lo que tenemos que *confesar* en la forma final del reconocimiento recíproco, y confiar en que es algo por lo cual los subsecuentes jueces/aplicadores de conceptos podrán *perdonarnos*, al encontrar la línea que trazamos entre lo que puede ser y no puede ser racionalizado como siendo ella misma la expresión válida de una norma previa). Y ninguna historia tal es definitiva, porque las normas que esta discierne deben inevitablemente, cuando son *correctamente* aplicadas, conducirnos a compromisos incompatibles, que solo pueden ser reconciliados atribuyéndoles *diferentes* contenidos a los conceptos. Hacer eso es narrar una historia retrospectiva *diferente*, trazando una línea diferente entre las aplicaciones pasadas del concepto que eran correctas y precedentes, y aquellas que eran incorrectas y expresivamente no progresivas. De modo que el contenido de los conceptos básicos se desarrolla y es determinado no solo de acuerdo a cada evocación [*Erinnerung*]¹² retrospectiva del mismo, sino también entre historias consecutivas.

12 Cf. Hegel 1807: § 808.

Son las narrativas recordativas expresivamente progresivas de este tipo las que forman el trasfondo necesario para diagnosticar distorsiones sistemáticas en las prácticas discursivas. Aquellas distorsiones no se encuentran mediante una comparación con un ideal abstracto o utópico, sino respecto de un principio descubierto como inmanente a una tradición. Lo que vengo delineado es la manera de Hegel de caracterizar el proceso mediante el cual distinguimos normas *constitutivas de razón* de aquellas adventicias, contingentes o meramente estratégicas, y así distinguimos logos de mythos, la razón genuina de los compromisos ideológicos disfrazados de razones.

Consideremos las lecciones que podemos sacar de mirar retrospectivamente la historia de la extensión del derecho al voto en tiempos modernos. Una trayectoria progresiva puede ser discernida, en la cual diversas cualificaciones supuestamente esenciales son gradualmente desmanteladas: el nacimiento noble, la propiedad, que el hombre sea la cabeza del hogar, no ser un miembro de una minoría despreciada... Podríamos interpretar esta tradición como la emergencia gradual hacia la explicitación del principio de que aquellos que están *sujetos* a (responsabilizados por) las leyes deberían ejercer alguna autoridad para determinar su contenido. No obstante, si *esa* es la norma implícita en este desarrollo, parece que nuestras prácticas actuales continúan siendo solo expresiones distorsionadas de las mismas. ¿Estamos seguros de que excluir a adolescentes, residentes extranjeros o exconvictos no son restricciones que pertenecen a la misma categoría que excluir a las mujeres, los afrodescendientes y aquellos que no poseen propiedades? Reconstruir la tradición en torno a una trayectoria expresivamente progresiva e intentar formular un principio que hace explícita la norma implícita en ella nos da una aprehensión *crítica* sobre dónde estamos ahora. Abre la posibilidad de vernos a nosotros mismos como todavía cometiendo versiones de antiguos errores. Esta estructura hegeliana de la “marcha de la razón en la historia” suscribe el sabio (aunque incendiario) consejo de Rorty de que es mejor para nosotros estar políticamente motivados por el miedo que por la esperanza —el miedo de cometer versiones nuevas de antiguos errores, antes que esperanzas utópicas sin ningún arraigo en una lectura de la tradición—.

Todo esto es para decir que volver a contar pedazos de nuestra historia de manera lineal¹³ —como una historia progresiva acerca de la revelación gradual, a través de la experiencia concreta, de los contenidos de las normas con las que, como podremos ver posteriormente, hemos estado implícitamente comprometidos desde siempre— no tiene de ninguna manera consecuencias exclusivamente conservadoras. Al contrario, es el motor de la crítica y, por tanto, de la emancipación de las distorsiones de nuestras concepciones respecto a los contenidos de los compromisos que llegamos a reconocer como habiendo asumido. Tomemos en cuenta, también, que en este ejemplo una parte progresiva importante de lo que terminamos por ver es que conceptos tales como “ciudadanía” y “derecho de voto” son ramilletes de tipos de responsabilidad y autoridad que son instituidos socialmente y que, como la “propiedad”, no tienen ninguna unidad o integridad *natural* que estemos obligados a respetar. Es para nosotros posible volver a empaquetar esos tipos de autoridad y responsabilidad de acuerdo con las mejores lecciones que podamos extraer de la historia y tradición que podemos discernir. Esta es una instancia de la lección hegeliana fundamental acerca del carácter social, en última instancia, de los estatus normativos, que son entendidos como instituidos por prácticas de reconocimiento y articulados por relaciones de reconocimiento. Esta noción marca un avance fundamental respecto a la consideración de Kant de la normatividad que piensa correctamente como constitutiva de nuestra sapiencia. Y es una noción tan fundamental al pensamiento de Habermas como al de Hegel.

En este artículo he empezado a señalar algunos de los temas que, a mi parecer, unen en una causa común a dos de mis héroes intelectuales e inspiraciones filosóficas más grandes: Habermas y Hegel. Leo a Hegel como asumiendo la teoría normativa de Kant de la actividad conceptual y dándole un giro social y, en última instancia, lingüístico. La manera particular en la que entiende los estatutos discursivos normativos como estatutos sociales, es decir, en términos de prácticas de reconocimiento recíproco, provee una consideración de la profunda conexión conceptual entre la pretensión de autoridad discursiva constitutiva de los actos discursivos y una

13 Brandom habla de contar una historia “Whiggishly” (a la usanza de los *whigs*); “whig” es un término que los ingleses usaban para referirse a los liberales. La manera en que los liberales concebían la historia era en términos de un progreso lineal: se iba mejorando progresivamente.

responsabilidad justificativa correspondiente. Cuando este punto de vista es combinado con un orden pragmático de explicación semántica —uno que apela a las características de la práctica discursiva para explicar la plenitud de contenidos conceptuales, cognitivos y discursivos— el resultado es el respaldo, precisamente, de la conexión fundamental entre significados y pretensiones de validez que yace al centro del edificio sistemático de Habermas. Según mi lectura de Hegel, este ofrece un modelo poderoso para la forma en la que los contenidos de los conceptos básicos se desarrollan y son progresivamente determinados al incorporar contingencias que son racionalizadas de forma retrospectiva. Vistos prospectivamente, los contenidos conceptuales son hechos; vistos retrospectivamente, son hallados. Ambas perspectivas temporales son esenciales para entender tanto el sentido en el que las normas conceptuales son determinadas y el sentido en el que son racionales. El modo en que dicha consideración sofisticada integra un reconocimiento del sentido en el cual las prácticas discursivas son fundamentalmente y en principio prácticas *racionales* y el sentido en el cual están, no obstante, inevitablemente *distorsionadas* al expresar también intereses no racionales y contingencias (el residuo en todo discernimiento retrospectivo de una tradición que *no* es racionalmente reconstruible como siendo expresivamente progresiva) me parece valioso por derecho propio, además de enteramente consistente con el espíritu de la aproximación de Habermas a la acción comunicativa. Gran parte de mi propio trabajo tiene lugar sobre el trasfondo de una conversación entre estas dos encumbradas figuras, de modo que me alegra haber tenido esta oportunidad de empezar a desarrollar una parte de él públicamente.

Bibliografía

- Brandom, R.B. 1998, *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R.B. 2000, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R.B. 2005, "Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel: Comparing empirical and logical concepts", *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism* 3, 131-161.

- Brandom, R.B. 2009, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dennett, D.C. 1983, "Beyond Belief", in Woodfield A. (ed.), *Thought and Object*, Oxford: Oxford University Press, 1-95.
- Dummett, M. 1973, *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper and Row.
- Habermas, J. 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Berlin: Suhrkamp Verlag (translated by J. Shapiro, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971).
- Hartmann, N. 1974, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Hegel, G.W.F. 1807, *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G.W.F. 1831, *Hegel's Science of Logic*, translated by A.V. Miller, New York: Humanities Press International, 1969.
- Kant, I. 1793-1794, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Pippin, R. 1997, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.