

Habermas en España: contextos e hitos de una fructífera recepción*

Juan Carlos Velasco
Instituto de Filosofía. CSIC
jc.velasco@csic.es



Fecha de recepción: 16/12/2021
Fecha de aceptación: 29/4/2022
Fecha de publicación: 25/10/2022

Resumen

Los escritos de Jürgen Habermas han despertado en España un interés notable y sostenido en el tiempo. Han ejercido una fuerte influencia intelectual no solo en los círculos académicos, sino también en amplios sectores de la esfera pública, algo sorprendente teniendo en cuenta su complejidad y su carácter más bien técnico. En sus textos los lectores españoles han encontrado elementos que sintonizan constructivamente con los cambios acaecidos en su propia sociedad y en el mundo. Como argumento de autoridad o como referencia a rebatir, Habermas se ha hecho habitual en la filosofía y en la teoría social pensada y escrita en español. En este artículo se tratará de presentar los diversos contextos que posibilitaron la acogida de sus ideas, así como los principales actores que con sus trabajos y reflexiones han protagonizado la propagación de su pensamiento.

Palabras clave: Habermas; filosofía española; Javier Muguerza; Adela Cortina; Cristina Lafont; ética discursiva; teoría de la verdad; filosofía política; filosofía del derecho

Abstract. *Habermas in Spain: Contexts and milestones of a fruitful reception*

The writings of Jürgen Habermas have aroused remarkable and sustained interest in Spain. They have exerted a strong intellectual influence not only in academic circles, but also among large parts of the general public, which is surprising given their complexity and rather technical nature. Spanish readers have found elements in his work that constructively echo the changes taking place in their own society and around the world. Whether one strongly agrees or vehemently disagrees with his views, Habermas has become a familiar figure in Spanish philosophy and social theory. This article presents the different contexts that have enabled the reception of his ideas, as well as the main actors whose work and thought have contributed to the spread of those ideas.

Keywords: Habermas; Spanish Philosophy; Javier Muguerza; Adela Cortina; Cristina Lafont; discourse ethics; theory of truth; political philosophy; philosophy of law

* La elaboración de este texto ha requerido consultas a diversos colegas, que amablemente han colaborado a resolver múltiples dudas. Inestimable ha sido la ayuda que me han brindado José Luis López de Lizaga, José Manuel Romero, Ángeles J. Perona y Astrid Wagner con sus comentarios y observaciones. Desde aquí mi agradecido reconocimiento. Una versión previa de este artículo, más concisa y menos documentada, se publicó en alemán en el volumen colectivo *Habermas global* con el título de «Auf den Spuren von Habermas in Spanien» (Berlín: Suhrkamp, 2019, pp. 589-610).

Sumario

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| 1. Contextos de recepción | 3. Balance provisional |
| 2. Principales líneas de crítica | Referencias bibliográficas |

Completando otras visiones panorámicas publicadas hace décadas que han ido quedando obsoletas, en este artículo se presentan de un modo sintético tanto la historia de la introducción del pensamiento de Habermas en España como las principales cuestiones a los temas a los que los estudiosos españoles han prestado mayor atención. Se subraya el hecho de que Habermas se consolida desde finales de la década de 1970 como una figura de referencia no solo en el mundo académico, sino también en la sociedad de «la Transición». Su influencia política precedió incluso a la propiamente académica, puesto que ya era extraordinariamente célebre cuando la mayoría de sus escritos ni siquiera estaban disponibles en español. Fue ya en los últimos tres lustros del pasado siglo cuando su obra comenzó a ser objeto de una lectura más pormenorizada, que alcanzó su cénit cuando su nombre se mencionaba prácticamente en cualquier congreso, seminario o publicación filosófica, bien fuera para ensalzarlo, bien para censurarlo. En el presente siglo, su influencia fue normalizándose y su peso relativo fue diluyéndose paulatinamente en los debates académicos, si bien dista mucho de haberse agotado.

1. Contextos de recepción

A partir de mediados de la década de 1970, coincidiendo —y no por casualidad— con el fin de la dictadura del general Franco y la reinstauración de la democracia, el pensamiento de Habermas comenzó a ser objeto de examen en congresos y seminarios universitarios hasta convertirse al poco tiempo en referencia prácticamente obligada en diversas disciplinas. Aunque los motivos son, en un principio, más bien mundanos, lo cierto es que los profundos cambios que por entonces se registraban en la sociedad española fueron el caldo de cultivo que estimuló no solo la traducción y la lectura, sino también la crítica y los prolijos comentarios de su obra.

En gran medida, las ideas de Habermas fueron acogidas en España como parte de una amplia reacción cultural y política dirigida a introducir aire fresco en una atmósfera viciada y cerrada tras el largo y oscuro período franquista. Se trata de una recepción estrechamente unida a una determinada constelación histórica y, por ende, enmarcada en una compleja trama de referencias socio-políticas e ideológicas, además de las propiamente académicas¹.

1. No puede perderse de vista que la recepción del pensamiento habermasiano en España es solo un capítulo de un fenómeno que traspasa las fronteras nacionales. Para la justa ponderación de este hecho, bastaría con consultar las casi novecientas páginas del volumen *Habermas global* (Corchia et al., 2019). Este libro colectivo es ya en sí todo un proyecto internacional, en el que colaboraron cuarenta autores procedentes de más de veinte países

En términos de sociología del conocimiento, la recepción de la obra de Habermas en España es un caso palmario de importación de un producto filosófico de un ámbito nacional a otro. Como toda importación intelectual, implica una descontextualización y una recontextualización de lo importado, con objeto de acomodarlo a las propias estructuras y al menú de opciones teóricas vigentes en el ámbito de recepción (Vázquez, 2015: 120). Como se verá, todo ello facilita que la posibilidad de reinterpretaciones, malentendidos y nuevas polémicas estuviera servida.

1.1. Contexto sociopolítico

Desde principio de la década de 1980, a Habermas se le empezó a presentar como *filósofo oficioso* de «la Transición» —el término clave con el que se designa los decisivos cambios políticos ocurridos en España en la segunda mitad de la década de 1970— y, en particular, de su fase de consolidación bajo el gobierno socialdemócrata ya en la década de 1980. En torno a la legitimación teórica de este histórico cambio político girarán algunas de las primeras aportaciones publicadas en diversas revistas españolas de filosofía y sociología sobre la obra de Habermas. La clave europea fue otro factor importante que explica en parte esta recepción: «Su lectura obedece a una aspiración constante de la izquierda y el liberalismo español: la integración europea» (López de la Vieja, 1994: 316). O, quizás más exactamente, «la búsqueda de un nuevo orden socio-político que nos igualara al Occidente democrático» (Mardones, 1990: 131).

El interés por la obra de Habermas desde finales de la década de 1970 hasta los primeros años de la de 1990 se focalizó en la explotación de las implicaciones políticas de su pensamiento, aunque con el tiempo las reflexiones éticas adquirieron también un peso apreciable. Sus ideas vinieron a legitimar de algún modo la apuesta por una cultura del pacto y del consenso —la búsqueda de un consenso de fondo, esto es, de un marco acordado entre adversarios políticos que permitiera erigir instituciones en las que todos pudieran sentirse cómodos— que prevaleció durante la transición española la democracia y que cristalizó en la aprobación, en 1978, de una nueva Constitución (Colom, 2003: 75-78). Con esa nueva cultura política se trató de superar las luchas agonísticas que habían impregnado el anterior período de la historia de España hasta el punto de conducir a una cruenta guerra civil.

La expansión en España de la obra de Habermas estuvo acoplada, en gran medida, a la evolución de la izquierda española. Sobre todo a partir del acceso del partido socialista (PSOE) al gobierno de España en 1982, siete años después de la muerte de Franco, los círculos intelectuales afines al poder político consideraron a Habermas el teórico de referencia, y a su filosofía, la expresión

y en el que se da cuenta del impacto de la obra del pensador germano a lo largo del planeta. Solo un dato de los múltiples que aporta este volumen: la bibliografía secundaria sobre Habermas abarca no menos de ocho mil títulos.

conceptual de la ideología socialdemócrata del consenso social. Esto tuvo su reflejo en revistas afines al PSOE, como *Leviatán*, en donde se multiplicaron los artículos de Habermas y alguna entrevista al autor. La introducción de este sesgo en la lectura de la teoría social y política habermasiana se hace explícita en estudios como, por ejemplo, los de Ferran Requejo (1991). Otros autores, como Victoria Camps (1983: 51-78) y, sobre todo, los politólogos Rafael del Águila y Fernando Vallespín (1984) trataron de vincular la filosofía política habermasiana con el neocontractualismo contemporáneo y de resaltar especialmente las coincidencias existentes con las propuestas de Rawls. Esta relación fue reexaminada también por Javier Muguerza (1990: 153-208). Todos ellos pueden ser leídos en cierto modo como empeños, por un lado, por corroborar con Habermas el acierto de la apuesta normativa realizada con la Constitución de 1978, y, por otro, por encontrar en sus escritos una cobertura teórica de las medidas adoptadas por el partido en el gobierno, embarcado por entonces en una política de convergencia con la Unión Europea que tuvo unos enormes costes sociales, y ello a pesar de que, a primera vista, la complejidad de su pensamiento difícilmente lo hiciera útil como instrumento de atracción ideológica.

Justo en el momento en que se estaba echando a andar el nuevo sistema democrático en España otro tema que atrae la atención sobre la obra de Habermas es su teorización de las bases filosóficas de los valores y principios que vertebran el Estado democrático de derecho y, en particular, el Estado social. En este contexto se enmarca la conferencia que el propio Habermas pronunció en Madrid, en el Congreso de los Diputados, el 26 de noviembre de 1984, titulada «El fin de una utopía», cuyo extracto fue publicado en el diario *El País*. Como él mismo reconoció, esa fue la primera vez que tuvo el honor de hablar ante el Parlamento de algún país.

Desde la década de 1990 son muchos en España los que asocian de manera espontánea la idea del patriotismo constitucional con el nombre de Habermas. Años después de que dicha noción fuera puesta en circulación en Alemania, encontró en el foro hispano una sorprendente difusión, hasta convertirse en un término mil veces repetido por personas profanas en cuestiones teóricas. La intensidad de la recepción en España de esta la idea, en la variante específica difundida por Habermas, apenas tiene parangón en otros países (Müller, 2010: 57). En España, como en aquellos otros países donde la pertenencia a una nación común se encuentra profundamente cuestionada, los intelectuales y los políticos se han mostrado dispuestos a considerar seriamente el alcance de esta propuesta conceptual, que se asienta sobre el sentimiento de identificación con un ordenamiento constitucional que concede un amplio espacio para la coexistencia pacífica entre ciudadanos con diversos sentimientos de pertenencia (Bernecker y Brinkmann, 2004).

En este contexto político-cultural, el término *patriotismo constitucional* ha tenido una recepción ideológica ampliamente plural². Esta noción fue una

2. Sobre las múltiples remisiones a la noción de patriotismo constitucional, tanto desde la izquierda como desde la derecha española, véase Núñez Seixas (2018: 107-110; 136-140).

destacada pieza esgrimida en la batalla cultural llevada por el gobierno del Partido Popular (PP) durante el período 1996-2004, con el fin de lograr la hegemonía y alcanzar el monopolio de la idea de España. Si bien en una primera fase fue reclamado desde las izquierdas españolas, en la medida en que estas desde la Transición se han mostrado especialmente comprensivas con las reivindicaciones de los nacionalismos periféricos, no prestaron un interés máximo por este tipo de patriotismo. La derecha, por el contrario, sí que pareció hechizada ante las virtudes de la mencionada noción, hasta el punto de intentar hacerla suya, pese a la expresa protesta de Habermas: «No puedo imaginarme que el patriotismo constitucional sea una idea de derechas», tal como declaró en una entrevista al diario *El País* en mayo de 2003. Con todo, el principal partido español de derecha ha visto en esta noción un arma de combate apta para reivindicar la identidad unitaria española frente a los nacionalismos vasco y catalán (Velasco, 2002). Así, en el XIV Congreso del PP, celebrado en 2002, se aprobó la ponencia política titulada «El patriotismo constitucional del siglo XXI», redactada por Josep Piqué y María San Gil, líderes a la sazón de dicho partido en Cataluña y en el País Vasco, respectivamente. Sin embargo, el interés de la formación conservadora en la reactualización teórica del patriotismo menguó de manera considerable tras la inesperada derrota electoral de 2004. En ningún caso el interés fue más allá de la mera invocación a la Carta Magna como texto inamovible, obviando la reivindicación de los valores cívicos y universalistas que darían sustento a tal forma de patriotismo, justo lo contrario de lo preconizado por Habermas.

En los medios de comunicación propiamente dichos la presencia de Habermas ha sido también considerable. Así, por aducir un ejemplo significativo, el periódico español con mayor circulación, *El País*, ha publicado más de una docena de artículos suyos y le ha realizado numerosas entrevistas. En este mismo periódico son innumerables los artículos de opinión —e incluso editoriales— con referencias directas a sus ideas. En una revista no estrictamente académica, pero sí de notable difusión e influencia, como es *Claves de Razón Práctica*, también se han publicado al menos siete ensayos de mayor extensión sobre el trasfondo sociopolítico de acontecimientos de actualidad.

1.2. Contexto ideológico

La difusión en España de algunos de los primeros textos de Habermas se produce casi al mismo tiempo que se importan algunos de los escritos de la Escuela de Fráncfort, a cuyos temas y preocupaciones básicas se le asimila en ese momento sin mayores distinciones. A finales de la década de 1960 se tradujeron algunos textos de Marcuse y al poco también otros de Adorno y Horkheimer. La elección de escritos no obedecía a un proyecto sistemático, lo que sin duda propició que su lectura fuera parcial e incompleta. La traducción de los primeros francfortianos coincide asimismo con un enorme esfuerzo editorial para publicar las obras de Marx y de otros clásicos del marxismo, una labor que se interrumpe a finales de la década de 1970 (Bolado, 2001: 59). A ese final abrupto

to no le fue ajeno el hecho de que en 1979 el PSOE hiciera renuncia formal del marxismo como principal inspiración ideológica y de que una parte importante de los filósofos y teóricos sociales españoles de izquierda se decantara hacia una socialdemocracia decididamente postmarxista. De ahí que no sea difícil de entender que los textos de Marcuse, Horkheimer y Adorno, con su impregnación marxista, fueran vistos pronto como intempestivos o simplemente trasnochados. Justo lo contrario sucedía con los escritos de Habermas, que se presentaban «desmarxificados» y, por tanto, adecuadamente modernizados. Con la renuncia de Habermas en las décadas de 1970 y 1980 a pensar alguna alternativa radicalmente diferente al modelo político y social representado por la República Federal Alemana (un *Welfare State* que domesticaba el capitalismo y procuraba un grado relativamente alto de justicia social en un marco democrático), la Teoría Crítica perdía sin duda mordiente *crítico*, pero era precisamente ese modelo el que la socialdemocracia española quería implantar en el país.

El hecho de que, como se verá más adelante, a partir de la década de 1980 se implementara un ordenado programa de traducción de los textos de Habermas sin disponer aún de las principales obras de los maestros fundadores de la Teoría Crítica está precisamente en el origen de ciertas lecturas estridentes. Los pocos textos de Habermas que se habían ido vertiendo al español —mayoritariamente en Argentina— no llegaban suficientemente diferenciados de los productos de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, que en ese tiempo venían avalados con el aura de la contracultura y la *New Left* de los años sesenta. Apenas eran percibidos los elementos de ruptura que el propio Habermas ya había marcado y que Göran Therborn (1972), en uno de los primeros artículos sobre Habermas traducidos al español, había subrayado con toda claridad. Una muestra de ello es la primera tesis doctoral sobre la Teoría Crítica defendida en España, en 1977: *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica: Un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas*, de Manuel Jiménez Redondo. Aunque el protagonismo es concedido por igual a los dos filósofos, el autor no duda en señalar que la elaboración más completa de esa tradición se encuentra en Habermas. Aproximaciones de este tipo propiciaron, por un lado, que la Teoría Crítica fuera vista como una tradición que debería ser enmendada y superada y, por otro, que Habermas fuera presentado como continuador de esa tradición crítica a la que mediante un «cambio de paradigma» añadía un elemento de corrección con el que se resolvía un supuesto déficit de fundamentación. La sustitución del paradigma de la filosofía de la conciencia, presa aún del modelo sujeto-objeto, por el paradigma de la intersubjetividad comunicativa fue juzgada por diversos autores como la superación de las aporías en las que, dado su exiguo aparato conceptual, los primeros maestros de la Escuela de Fráncfort habrían incurrido (Mardones, 1990). Esta supuesta superación ya fue cuestionada por prestigiosos autores como Jacobo Muñoz, quien, no obstante, contribuyó a la entronización española de Habermas, llegando incluso a revisar la traducción de *Teoría y praxis* y a redactar, décadas después, una presentación a la biografía de Habermas elaborada por Matthew Specter (Muñoz, 2013). La posición de Muñoz reivindicando,

por ejemplo, la vigencia de la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, es relevante porque fue, en cierto sentido, una voz autónoma en un medio académico dominado por el potente habermasianismo aglutinado en torno a Aranguren y sus discípulos, muchos de ellos, con la notable excepción de Muguerza, con un perceptible sesgo religioso progresista (Mardones, Cortina, Mate, Gimbernat o Rubio Carracedo). En efecto, en ese horizonte de asimilación de la ética habermasiana como versión filosóficamente sofisticada de la razón dialógica promovida por el Vaticano II se encuadran muchas de las contribuciones de este grupo. Es de reseñar que como plataforma para la irradiación de este enfoque a finales de la década de 1980 y principio de la de 1990 fue de suma relevancia el por entonces recién creado Instituto de Filosofía del CSIC, puesto en marcha por Reyes Mate y Javier Muguerza.

Este tipo de lectura —a la que, por cierto, también contribuyó Albrecht Wellmer, cuyos principales libros fueron traducidos en esa misma época— condujo a que durante casi veinte años se registrara en España una situación fáctica de monopolización teórica de la Teoría Crítica por parte de la particular versión habermasiana. Sin embargo, con el tiempo, a finales de la década de 1990, va creciendo la insatisfacción con esa interpretación hegemónica. En esa dirección, Vicente Gómez (1998), en su tesis doctoral sobre la estética de Adorno, no solo supo expresar ese descontento, sino también formular una interpretación de la Teoría Crítica que reivindica a Adorno y que desafía directamente la línea seguida por Habermas y Wellmer.

1.3. Contexto académico

En la profunda penetración de Habermas en el panorama académico español, hay una fecha destacada: otoño de 1981, cuando se produce su primer viaje *oficial* a España. No intervino en ningún congreso, sino en destacados foros académicos organizados *ad hoc*: en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense, donde ofició como anfitrión José Vidal-Beneyto, y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, donde fue acogido por Manuel Garrido. Aunque la asistencia fue absolutamente masiva, la gran mayoría de los que le escucharon —como yo mismo, por entonces un bisoño estudiante del primer curso de Filosofía en la Autónoma— no sabían realmente de qué hablaba Habermas, pues apenas habían podido acceder a sus textos. Durante ese viaje, por iniciativa de los dos anfitriones, se diseñó un metódico plan para poner remedio a esa situación y traducir al castellano las principales obras de Habermas, algo que las afamadas editoriales españolas Taurus y Tecnos emprendieron con todo rigor y minuciosidad (Scopel, 2013: 129-131), labor que en las décadas posteriores fue proseguida por las editoriales Paidós y Trotta. Ninguna de ellas era universitaria, lo que favorecía su difusión entre un público amplio, no especializado.

Hasta mediados de la siguiente década, el traductor habitual fue Manuel Jiménez Redondo, quien acuñó en buen castellano la compleja terminología habermasiana. En este plan también se incluyó *La teoría crítica de Jürgen*

Habermas, de Thomas McCarthy, que fue traducida en 1987 y que fue masivamente consultada en el mundo académico español de aquel entonces. Este libro, así como el volumen introductorio de Enrique M. Ureña (1978) y el de Raúl Gabás (1980), facilitaron el proceso de recepción, aunque pronto quedaron desfasados por el ulterior desarrollo del pensamiento habermasiano. Hubo que esperar, no obstante, hasta el nuevo siglo para poder disponer en español de sucesivas monografías que presentaran el itinerario intelectual de Habermas de manera completa y sistemática (Velasco, 2003 y 2013). Toda esta continuada labor de traducción y transmisión fue la que hizo posible que los bueyes fueran poniéndose delante del carro y que al entusiasmo político le siguiera una lectura más concienzuda y sopesada.

De acuerdo con el mencionado plan de difusión, los escritos de Habermas se fueron vertiendo al castellano —y a otras lenguas españolas, en especial, al catalán— con gran regularidad, alcanzando muchos de ellos múltiples reediciones. Las nuevas publicaciones aparecían traducidas al español al poco tiempo, y no solo los libros, sino que más de cien artículos de Habermas también han ido siendo publicados en revistas especializadas de humanidades y ciencias sociales. Esta celeridad y sistematicidad puede considerarse como un síntoma, epidérmico si se quiere, de que, una vez «normalizada» la vida política, también en este terreno los españoles habían llegado a ser «contemporáneos de nuestros contemporáneos» (Sevilla, 2010: 163). Ante la ausencia de una tradición filosófica propia suficientemente potente y de maestros que pudieran servir de referentes (pues los que hubieran podido serlo tuvieron que exiliarse o fueron postergados por la dictadura franquista, quedando así el país en una situación de *orfandad cultural*), la vía que se tomó para lograr esa anhelada *normalización* fue la apertura lo más desprejuiciada posible hacia las más influyentes tradiciones filosóficas foráneas. La labor intensa de traducción tenía sentido como paso previo al diálogo creativo y a la elaboración propia. Y aunque cabe la sospecha de que Habermas sea en España un autor más citado que leído, sus escritos han sido objeto de un sostenido escrutinio por parte de académicos españoles, y no solo entre filósofos, quienes le han dedicado primorosos estudios y enjundiosos comentarios: «Habermas ha sido leído, comentado, glosado, criticado con la pasión y perseverancia que solo merecen los líderes espirituales» (López de la Vieja, 1994: 315).

No pocos se apresuraron a conceder a Habermas el estatus de clásico vivo, distinción que se hacía compatible con su reconocida condición de publicista consciente y abierto a las tendencias socioculturales más representativas de su tiempo. En el otro polo, la actitud abiertamente reacia de algunos se fue endureciendo sobre todo a partir del momento en que estuvo disponible en español prácticamente toda la obra de Habermas —algo que se alcanzó en torno a 1990 y que se mantiene hasta la fecha— y en que se empezó a romper el encantamiento inicial que su pensamiento había suscitado. Surgieron entonces adeptos y adversarios incondicionales. Por lo demás, y como suele ser habitual, a la historia de su recepción no le son ajenos en absoluto las modas intelectuales, las coyunturas sociopolíticas o incluso los oportunismos personales.

En todo caso, a partir de finales de la década de 1980, la recepción española emprende una inflexión más activa. Se multiplican las monografías y los estudios sobre diversos aspectos del pensamiento habermasiano. Se redactan además esmeradas tesis doctorales centradas en su obra, no menos de veinticinco hasta el momento: a la pionera de Raúl Gabás (defendida en 1977) le siguieron, entre otras, las de Daniel Innerarity, Juan Carlos Velasco, M.^a José Guerra, Luis Díez de Pérez, José Lorenzo Tomé, Javier Gil Martín, Marta Rodríguez Fouz, José L. López de Lizaga, Pere Fabra, Miquel Comas, Mikel Arteta o César Ortega Esquembre. Aún más numerosas son las tesis cuyo objeto es compartido entre Habermas y otro/s autor/es. A partir de ahí empieza a ser prácticamente imposible tener una visión completa de la producción española sobre Habermas, cuya influencia se extiende sobre los cultivadores españoles de la ética, de la teoría social, de la teoría del derecho y la ciencia política.

Otra muestra de la centralidad de Habermas en la filosofía española lo encontramos en el número monográfico que con el que comenzó su andadura la revista filosófica *Daimon* (1989), dedicado al tema «La obra de J. Habermas: Propuesta para una recepción». Como justificación del número se alegaba que «Habermas significa el mayor empeño alemán de mantenerse fiel a la cultura de izquierdas de procedencia marxista» y que en ello consiste «su mayor aportación a la cultura filosófica de esta segunda mitad del siglo xx». Ahí mismo se constataban las limitaciones que hasta esa fecha adolecía la recepción española: se contaba con una traducción prácticamente general de su obra, pero no existían sino comentarios miméticos redactados en estilo expositivo y apenas se generaba producción crítica.

Resulta igualmente significativo que el primer número de la reputada revista de filosofía moral y política *Isegoría*, editada por el Instituto de Filosofía del CSIC, se dedicara a «La Teoría Crítica, hoy» (1990). Aunque ese número no contiene ningún artículo de Habermas (en los sucesivos sí que aparecerían tres destacados textos suyos), hay uno de Albrecht Wellmer y otro de Thomas McCarthy, así como una contribución panorámica redactada por José M.^a Mardones (1990) acerca de la recepción española de la Teoría Crítica claramente impregnada por la influencia de Habermas. Casi veinte años después, en 2007, la chilena *Revista de Ciencias Sociales* editó un número monográfico como «Homenaje a Jürgen Habermas», en el que se recogieron treinta y tres estudios sobre las distintas facetas de su obra procedentes de todo el ámbito filosófico hispanoamericano, de los cuales nueve fueron elaborados por autores españoles³. Más recientemente, con ocasión del nonagésimo aniversa-

3. Al circunscribirse el ámbito geográfico a la recepción en España, este artículo deja aparte de manera consciente el considerable influjo de Habermas en Hispanoamérica. Para ello es recomendable el artículo de Javier Aguirre y Eduardo Mendieta «Habermas in Lateinamerika», incluido en el volumen *Habermas global* (Corchia et al., 2019: 611-633). El ámbito español y el hispanoamericano no son compartimentos estancos, sino que se han influido recíprocamente. Por un lado, y tras las iniciales traducciones de textos de Habermas en editoriales argentinas, el grueso de la obra ha sido traducida y publicada por editoriales

rio de Habermas, el volumen 46 de la revista *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (2019) consagró su sección monográfica al tema «Habermas, pensar nuestro tiempo», donde, además de incluir dos artículos del propio autor, aparecían varias contribuciones de filósofos españoles.

2. Principales líneas de crítica

La recepción española de Habermas ha abarcado las facetas más relevantes del pensar filosófico: filosofía del lenguaje y epistemología, ética, filosofía política y jurídica, teoría feminista, filosofía de la religión, etc., y su influjo también se ha hecho sentir en las ciencias sociales y jurídicas. En estas disciplinas, su obra se ha constituido en referencia tanto de la docencia como de la investigación de las universidades españolas. A la vista de este amplio escenario, se detallan a continuación algunas de las interpretaciones y valoraciones que el pensamiento de Habermas ha recibido en España. El relato que aquí se ofrece no pretende ser onomásticamente completo, algo que sería materialmente imposible en la reducida extensión de este escrito.

2.1. Desde la filosofía moral

Entroncando no solo con la historia del pensamiento español, tradicionalmente más dedicado a cuestiones ético-políticas que teórico-especulativas, sino también con la sentida necesidad de renovación, el interés por el pensamiento de Habermas se focalizó hasta finales del siglo pasado preferentemente sobre la problemática de la ética discursiva. Las muestras más reputadas e influyentes de este interés las encontramos en los trabajos de Javier Muguerza y Adela Cortina. Ambos coinciden en mayor o menor grado en apoyarse en Habermas para retornar a la tendencia neokantiana de reducir la filosofía práctica en su conjunto a ética normativa.

Entre los filósofos de habla española, ya sean europeos o americanos, Muguerza es muy conocido por su interés por el pensamiento de Habermas, una persistente inclinación no exenta de razonadas discordancias. No fue el primer filósofo español en interesarse por la obra de Habermas, ni tampoco el que más estrechamente ha empatizado con ella, pero sí quien ha contribuido como nadie a situarle como referencia imprescindible en el panorama contemporáneo de la filosofía española. Desde que en 1972 pronunciara una conferencia titulada «Teoría crítica y razón práctica: A propósito de Jürgen Habermas» (Muguerza, 1973: 141-173), Muguerza ha dedicado a las ideas de Habermas una infinidad de páginas. Digna de especial mención es su obra *Desde la perplejidad* (1990), que probablemente sea el libro que en mayor

españolas prácticamente en régimen de monopolio, pero, por otro, los estudios de algunos de los nombres propios citados en el mencionado artículo, como es el caso de las filósofas mexicanas María Herrera y María Pía Lara, del mexicano-argentino Enrique Dussel o del colombiano Guillermo Hoyos, han tenido una importante acogida por parte de la comunidad filosófica española.

medida ha contribuido a la renovación del pensamiento filosófico-moral español tras la muerte de Franco y que puede ser leído como un largo diálogo con Habermas para ir más allá de él. Muguerza nunca ha ocultado sus reservas críticas ante el papel que Habermas otorga al consenso como el criterio supremo de racionalidad, una sobrevaloración que, a su juicio, amenaza el espíritu crítico y disidente que distinguen lo mejor de la Escuela de Fráncfort.

La aproximación de Muguerza a la obra de Habermas podría considerarse un ejercicio de «crítica externa», una crítica ejercida desde un cierto distanciamiento que desemboca en una recepción selectiva, tamizada por los propios intereses. Pondera de manera muy positiva la lectura de Kant que Habermas efectúa a fin de desarrollar su propio enfoque ético. En la corrección del monologismo típicamente kantiano mediante la reformulación discursiva del imperativo categórico y, sobre todo, en la sustitución del sujeto transcendental por la comunidad de diálogo, Muguerza ve una valiosa aportación para poner la ética a la altura de los actuales desafíos. Con todo, esa enmienda ha de ser a su vez matizada:

Habermas inserta su peculiar versión del tránsito «del yo al nosotros», presentándolo como un *tránsito* «de la conciencia al discurso», esto es, como un tránsito del monólogo que el sujeto lleva a cabo privadamente *in foro interno* al discurso llevado a cabo por una serie de sujetos en el *espacio público*. (Muguerza, 2004: 150)

Según Muguerza, la ética discursiva, con su preocupación por las relaciones interpersonales justas, descuida una dimensión relevante para la reflexión *sobre* y la resolución *de* cuestiones prácticas: la relación del sujeto moral con él mismo y con su propia vida. El ámbito propio de la ética es la *intrasubjetividad*, la esfera de la conciencia, que no puede ser relegada en aras de la primacía que Habermas otorga a la *intersubjetividad* (Muguerza, 2004: 152).

Muguerza insiste en que las posiciones de Habermas y Apel en torno a la ética discursiva no son indistinguibles: Habermas, a diferencia de Apel, tiene mayor conciencia falibilista y no busca alcanzar una fundamentación última de la ética por una vía estrictamente transcendental. Con todo, Muguerza desconfía del marcado cognitivismo de la ética habermasiana y, en especial, del supuesto de que la discusión acerca de la corrección de las normas prácticas tenga que conducir forzosamente a un consenso entre todos los afectados. Llama la atención sobre la anfibología de un término frecuente en sus textos como es *Verständigung*. Este vocablo alemán sugiere dos cosas bien diferentes: por un lado, la idea de *haber comprendido* lo dicho y, por otro, la de *estar de acuerdo* con lo dicho (Muguerza, 1990: 288). La razonable pretensión de poder llegar a comprender al otro no implica que se haya de llegar a un acuerdo con él. No resulta infrecuente, de hecho, que dos personas puedan entenderse sin llegar a un acuerdo sobre lo entendido, pudiendo el diálogo concluir en un compromiso que canalizaría el conflicto sin uniformizar puntos de vista divergentes.

Según Muguerza, la idea habermasiana de que el consenso obtenido a través del discurso racional sea el principal criterio para fundamentar una norma deja poco margen para el desacuerdo y para la afirmación de la propia subjetividad. En su opinión, el «procedimentalismo» consensualista es apropiado para justificar decisiones en un sistema político democrático, pero inadecuado para la esfera ética. Distintivo de esta sería la fuerte acentuación del «poder-decir-no» frente a decisiones de la mayoría que conducen a situaciones injustas, un énfasis plenamente coherente con la posición de Muguerza en materia moral: el *individualismo ético*, que no habría que confundir con el *solipsismo ético*. En este individualismo se encontraría la base para una fundamentación negativa de los derechos humanos basada en el «imperativo de la disidencia», que prescribe lo que *no* debemos hacer ni aceptar (Muguerza, 1989). Esta posición moral tiene también su correlato en la esfera política. Así, replicando la sentencia de Habermas «ningún derecho autónomo sin democracia realizada» (Habermas, 1998: 587), Muguerza añade: «[y] ninguna efectiva democracia sin auténticos individuos —esto es, sin sujetos morales autónomos— y sin que dentro de la misma corresponda *a la voluntad de cada uno* la última palabra» (Muguerza, 1997: 95).

Adela Cortina, una de las figuras más influyentes de la ética española, no oculta su deuda con Karl-Otto Apel. De hecho, Cortina se introduce en la obra de Habermas a partir de él. Su particular lectura se vuelca en resaltar las vinculaciones y las afinidades entre estos dos autores, tal como se pone de relieve en su estudio introductorio sobre la Escuela de Fráncfort (Cortina, 1985). En realidad, este trabajo no es una presentación de los autores francfortianos en general, sino de Habermas en particular, al que se le dedica casi la mitad del texto. Está escrito desde una perspectiva teleológica que interpreta la «vieja» Teoría Crítica desde el cambio de paradigma —concebido en términos de *linguistic turn*— impulsado por Habermas con la decisiva colaboración de Apel. Dicho concisamente, Cortina narra toda la historia de la Escuela desde el pensamiento de Habermas «apelianamente» interpretado. Todo el hilo expositivo de este libro está orientado explícitamente a «reconstruir los avatares sufridos por el concepto francfortiano de razón, hasta llegar esa razón solidaria que es la razón comunicativa de J. Habermas» (Cortina, 1985: 22). La labor de Habermas no es entendida como una continuación del proyecto de sus antecesores Adorno, Horkheimer y Marcuse, sino que más bien las obras de estos tres autores son interpretadas como si hubieran sido diseñadas para servir de base al edificio teórico de Habermas. Al influjo que este tipo de lectura ha ejercido en la academia española se debe en no poca medida que el acceso directo a los planteamientos de los primeros francfortianos permaneciera bloqueado durante mucho tiempo, pues Habermas aparecía como mediador inevitable.

Otros autores, como el citado Muguerza (1990) o Velasco (2000: 68-72), destacan, por el contrario, las diferencias entre Habermas y Apel: unas exigencias exageradas de fundamentación trascendental del trabajo filosófico en Apel, una mayor conciencia falibilista en Habermas, así como una apuesta de este

último por una colaboración epistemológica de la filosofía con las ciencias sociales. En particular, Maestre (1988: 80) denunció

[...] el intento de hacer concluir [...] la vieja teoría crítica de Frankfurt, nada más y nada menos, que en Habermas y Apel. Ya es dudoso para muchos, entre los que me incluyo, que Habermas sea clave de bóveda de Adorno y Horkheimer, pero, desde luego, el intento de «apelizar» la mal denominada «Frankfurter Schule» cae fuera de cualquier hermenéutica seria.

Con todo, y pese a la reiterada remisión a la filosofía de Apel, el pensamiento de Cortina da muestra de una notable originalidad incluso en el ámbito de la ética discursiva. Su empeño se ha dirigido a revisar y actualizar con esmero la noción de persona que subyace en el enfoque de Apel y Habermas y, sobre todo, resaltar su incidencia en la concepción y en la fundamentación de los derechos humanos.

En clara continuidad con los trabajos de Cortina se situaría su discípulo Domingo García Marzá. En su libro *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética discursiva* (1992), dedicado al proceso de fundamentación de la ética, apunta ya lo que sería su propia línea de trabajo: el desarrollo de la ética discursiva como ética aplicada y de la concepción de sociedad civil como poder de transformación social. De ahí que se haya centrado en la aplicación de la ética discursiva al diseño institucional de la sociedad civil. Ha insistido igualmente en la necesidad de impulsar una comprensión normativa y, por lo tanto, también crítica, de las instituciones desde el horizonte del acuerdo posible de todos los grupos de interés. Estas ideas se plasman en su libro *Ética empresarial: Del diálogo a la confianza* (2004) y en el libro colectivo editado junto a Cortina bajo el título *Razón pública y éticas aplicadas: Los caminos de la razón práctica* (2003).

2.2. Desde la filosofía teórica

Un nombre propio en el debate español sobre la filosofía teórica de Habermas es el de Cristina Lafont. Aunque su obra tiene una considerable proyección en el contexto germano y anglosajón, aquí tan solo se hará referencia a su producción en castellano. Después de cursar la licenciatura de Filosofía en Valencia se trasladó a Fráncfort, en donde elaboró su tesis doctoral bajo la dirección de Habermas. En su primer libro, *La razón como lenguaje* (1993), examina el giro lingüístico de Habermas desde el legado de Hamann, Herder, Humboldt, Heidegger y Gadamer. En este libro se presenta una crítica a la teoría consensual de la verdad y una potente tesis correctora a la ética discursiva en su versión habermasiana. La paradoja de esta ética estriba, según Lafont, en que se propone superar el relativismo y la disolución de la racionalidad sin romper con la herencia romántica de la tradición hermenéutica caracterizada por fuertes tendencias antirrealistas. Todos los autores alemanes antes citados concuerdan en privilegiar la función atributiva y de «apertura del

mundo» (*Welterschließung*) por encima de la función puramente designativa y cognitiva. Lafont conceptualiza este enfoque, cuya impronta es claramente perceptible en la obra de Habermas, como la tesis del «primado del significado sobre la referencia».

Según Lafont (1993: 197-209), en su pragmática formal, Habermas liga el significado a la validez: «Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable» (Habermas, 1987: 382). Habermas no logra explicar convincentemente este tipo de vínculo y se limita a presentar una teoría de la competencia lingüística, pero no una teoría del significado en sentido estricto. La pragmática formal ha de subsumir de algún modo el plano semántico, pero para ello se requiere, según esta autora, renunciar a la tesis intensionalista, según la cual el significado determina la referencia. De lo contrario, se estaría ante el riesgo, en el que Habermas en realidad incurre, de hipostatizar la función comunicativa del lenguaje y desestimar el potencial cognitivo de su función designativa. Lafont argumenta que la concepción defendida por Habermas, sin las correcciones correspondientes, conduce, en el plano teórico, al relativismo y a la inconmensurabilidad entre visiones diferentes, y, en un plano más práctico, al triunfo de los particularismos, pues la verdad no sería más que la construcción más o menos caprichosa del lenguaje desde el que se sitúe el hablante. Y eso tiene también su reflejo en la ética discursiva, que Lafont suscribe y cuyas pretensiones son manifestamente universalistas, pero que adolece, según ella, de una deficiente fundamentación, al buscar su apoyo en posiciones antirrealistas. Esa paradoja sería subsanable si se hacen valer los supuestos realistas que subyacen a la concepción contrafáctica del acuerdo válido como lo racionalmente aceptable en condiciones ideales de diálogo que Habermas articula en su teoría. A la postre, la solución propuesta por Lafont se centra básicamente en la incorporación en el esquema habermasiano de los supuestos centrales de la teoría de la referencia directa.

Para Lafont, la ética discursiva de Habermas se sitúa en una posición intermedia entre el constructivismo y el realismo moral. A su juicio, la pretensión cognitivista de esta teoría ética, esto es, la pretensión de que es posible hallar respuestas racionales e intersubjetivamente vinculantes para las cuestiones prácticas, solo puede mantenerse si se resuelve, en un sentido realista, la ambigüedad en la que permanece la propuesta de Habermas. Lafont formula sus objeciones a la ética discursiva en continuidad con una crítica de la *teoría consensual de la verdad*, y en el contexto más general de una crítica a la filosofía del lenguaje de su maestro. Estas objeciones han influido en algunas de las últimas modificaciones introducidas en este campo por el propio Habermas (2007: 293-299).

En línea de continuidad con las críticas de Lafont se situaría Pere Fabra (2008: 182-195; y 372-386). Este filósofo catalán cuestiona que el programa filosófico de fundamentación lingüística —un modelo de *constructivismo antirrealista*— desarrollado por Habermas sea lo suficientemente sólido como para sustentar una posición claramente cognitivista en relación con las cuestiones prácticas, tanto en moral como en derecho y en política. Fabra subraya que las

dificultades que arrastraba la teoría pragmática del significado eran de tal calado que obligaron a Habermas a introducir correcciones tan relevantes que pueden ser entendidas incluso como retractaciones. La receta de Fabra para salvar el cognitivismo en el ámbito normativo sería integrar en el programa habermasiano la función referencial del lenguaje (aunque sin necesidad de asumir la teoría de la referencia directa, con la que se muestra receloso), de modo que el «mundo social» pueda ser considerado como un «único mundo objetivo igual para todos» (Fabra, 2008: 384-386).

2.3. Desde otros enfoques filosóficos

En el análisis del derecho que emprende Habermas se dan de la mano teoría del derecho y teoría del Estado, sociología política y teoría de la democracia, argumentación jurídica y conciencia moral. Un amplio terreno que ha sido explorado por académicos españoles de distintas disciplinas. Son innumerables los trabajos en los que es reconocible la inspiración de Habermas. Una mención especial merece el original trabajo del filósofo político Francisco Colom (1992), quien pone de manifiesto las líneas de continuidad existentes entre el interés de Habermas por el derecho y la democracia con los análisis jurídico-políticos realizados por esas dos figuras relativamente marginales de la primera Escuela de Fráncfort que son Otto Kirchheimer y Franz Neumann. Por su parte, el autor de este artículo ha abordado los fundamentos de la teoría discursiva del derecho con el fin de devolver al pensamiento crítico una perspectiva política propositiva frente al puro negativismo al que se encaminó la Teoría Crítica en la obra de los primeros francfortianos (Velasco, 2000). La recuperación de los derechos humanos y, sobre todo, la reivindicación de la democracia deliberativa, tanto en la esfera doméstica como en la global, son aspectos especialmente destacados por dicho autor. En este mismo ámbito son también reseñables las aportaciones de Juan A. García Amado (1993). Con todo, la filosofía jurídico-política que Habermas desplegó en *Facticidad y validez* ha tenido relativamente menos audiencia —escasa, en realidad, entre los filósofos del derecho— que sus últimas reflexiones sobre el lugar de la religión en la esfera pública, que han suscitado una legión de artículos y comentarios.

Destaca la recepción de su pensamiento en ambientes eclesásticos, quizás más por inesperada. Teólogos y filósofos cristianos, como José María Mardones (1998) y Juan Antonio Estrada (2004), vieron en la Teoría Crítica una alternativa filosóficamente elaborada para posicionarse críticamente en relación con la sociedad capitalista tardía. Mardones tiene el mérito de haber indagado en la posición de Habermas sobre la religión con anterioridad a que este asunto ocupara un lugar destacado en su obra, algo que, como es sabido, no aconteció hasta después del 11-S. Ya en su sistemático libro sobre el tema, publicado en 1998, Mardones puso de relieve no solo que la falta relativa de interés que mostraba Habermas no significaba que la religión no tuviera ningún lugar, sino también que su aproximación no coincidía sin más con la imagen común

de la religión en la tradición de la izquierda hegeliana y de la Escuela de Fráncfort: poseía ya contornos propios, una mayor sensibilidad por la función significativa, orientadora e integrativa de la religión.

En la misma línea de Mardones, Estrada publica seis años más tarde un estudio bien documentado, en el que reconstruye igualmente las tesis, algo dispersas, que Habermas había ido formulando en torno a la religión entre los años sesenta y ochenta. Pero, a diferencia de Mardones, Estrada puede ya dar cuenta de algunas mutaciones notables del planteamiento de Habermas: no solo de su creciente interés por los problemas metafísicos con significado religioso, sino, sobre todo, de su progresiva permeabilidad a las aportaciones de la religión en el horizonte de las discusiones ético-políticas. Desde la concepción de la religión presente en la obra de Habermas, Estrada argumenta que la religión puede significar una instancia crítica de la modernidad y de sus carencias, así como una reserva de planteamientos utópicos y de recursos morales. Estrada se sirve del estudio de Habermas en cuanto filósofo de la religión como hilo conductor para evaluar el conjunto de su teoría y dar cuenta de la notable evolución que se registra a lo largo de su pensamiento.

Además de los trabajos pioneros de José E. Rodríguez Ibáñez (1981: 129-156), entre las publicaciones sobre la teoría social habermasiana destaca el libro *Lenguaje y sistemas sociales* (2012), obra de José L. López de Lizaga. En él se contrasta, mediante la confrontación con la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, una hipótesis que vertebra muchos de los debates de Habermas en el terreno de la filosofía social: la hipótesis de que la teoría del lenguaje y la comunicación es esencial para la filosofía social, porque condiciona la concepción de la intersubjetividad y de las relaciones sociales, e incluso imprime a cada teoría una perspectiva *práctica* determinada. Entre los estudiosos de la teoría habermasiana de la esfera pública (*Öffentlichkeit*) destaca Javier Gil, quien se ocupó de ello en su tesis doctoral y en varios artículos (2006). El pensamiento de Habermas ha influido también en los estudios feministas españoles, sobre todo en su versión más cercana a la crítica postmarxista. En esa línea, la traducción al español en 1990 del libro colectivo de Seyla Benhabib y Drucilla Cornell *Feminism as Critique* (1987) creó escuela en España, y uno de los desarrollos más destacado se encuentra en el trabajo de María José Guerra (1998), quien incide tanto en los encuentros como en los desencuentros registrados entre Habermas y algunas de las representantes de la teoría crítica feminista.

Entre los últimos y más sobresalientes trabajos publicados en España, se encuentra un original volumen colectivo titulado *Jürgen Habermas*, editado por Camil Ungureanu y Daniel Gamper (2019) y encuadrado en la serie «El Arte de Leer», del sello hispano-argentino Katz. En él se recogen cinco estudios de otros cinco autores españoles que analizan críticamente la lectura que Habermas realiza de los textos de Kant, Schmitt, Rawls, Derrida y Brandom. Estos cinco grandes filósofos constituyen o bien algunas de las fuentes de inspiración más frecuentadas por Habermas o bien algunas de las referencias con las que él contrasta más habitualmente sus propias ideas.

Finalmente, pero no por ello menos significativo, es el hecho de que en los últimos años el pensamiento habermasiano haya sido objeto de obras de divulgación —con capacidad de interesar al lector curioso no especializado— por medio de escritos solventes y bien redactados que han llegado a los coleccionables de quioscos, como son los textos de María José Guerra (2015) y José Luis López de Lizaga (2016).

3. Balance provisional

Desde el inicio de su dilatada trayectoria, Habermas no se ha encerrado en el espacio protector de la universidad y se ha atrevido a asumir el papel de participante en debates públicos controvertidos, y de esta manera influir en el desarrollo de la vida social y política de su propio país, adoptando progresivamente una perspectiva cada vez más europea y cosmopolita. Es a la vez un filósofo académico y un intelectual comprometido, teórico de la esfera pública y activista en ella. En España esta doble faceta fue reconocida públicamente en 2003 con el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales. En la exposición de motivos de su concesión se afirma: «El jurado reconoce el compromiso de J. Habermas con la investigación y la reflexión crítica sobre las teorías de la sociedad moderna y los problemas del hombre actual, en busca de soluciones prácticas para el impulso de la democracia presente y futura». En el acta del jurado se destaca además lo siguiente: «Puede considerarse a J. Habermas como un clásico de las ciencias sociales y la filosofía, ejemplo de saber humanista y cosmopolita y, por ello, una cumbre del pensamiento de nuestro tiempo». Ese prestigioso galardón no hizo sino ratificar la apreciable influencia que, desbordando el marco académico, la obra de Habermas ha ejercido en la vida intelectual y en la configuración del lenguaje político de la España democrática.

En su faceta más académica, entre los resultados de la recepción de Habermas en España se encuentra, y no es en absoluto un fruto menor, su fecunda contribución al proceso —que se encontraba aún en ciernes durante la Transición— de *normalización* de la filosofía española, a la superación de su aislamiento y a la forja en este país de una comunidad destinada a modelar y consolidar un canon plural, sentando así las bases para una ulterior gestación de desarrollos filosóficos autóctonos y originales.

Referencias bibliográficas

- ÁGUILA, Rafael del y VALLESPÍN, Fernando (1984). «La racionalidad dialógica: Sobre Rawls y Habermas». *Zona Abierta*, 31, 93-126.
- BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (eds.) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- BERNECKER, Walther L. y BRINKMANN, Sören (2004). «La difícil identidad de España: Historia y política en el cambio de milenio». *Iberoamericana*, 4 (15), 85-102.

- BOLADO, Gerardo (2001). *Transición y recepción: La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.
- CAMPS, Victoria (1983). *La imaginación ética*. Barcelona: Seix Barral.
- COLOM, Francisco (1992). *Las caras del Leviatán*. Barcelona: Anthropos.
- (2003). «Los usos políticos de la filosofía: Afinidades electivas en la transición española a la democracia». *Estudios Políticos*, 22, 61-82.
- CORCHIA, Luca; MÜLLER-DOOHM, Stephan y OUTHWAITE, William (eds.) (2019). *Habermas global: Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlín: Suhrkamp.
- CORTINA, Adela (1985). *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Cincel.
- CORTINA, Adela y GARCÍA-MARZÁ, Domingo (eds.) (2003). *Razón pública y éticas aplicadas: Los caminos de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.
- ESTRADA, Juan Antonio (2004). *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.
- FABRA, Pere (2008). *Habermas: Lenguaje, razón y verdad*. Madrid: Marcial Pons.
- GABÁS, Raúl (1980). *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Prólogo de Javier Muguerza. Barcelona: Ariel.
- GAMERO CABRERA, Isabel G. (2021). *La paradoja de Habermas*. Madrid: Dado.
- GARCÍA AMADO, Juan Antonio (1993). «La filosofía del Derecho de Jürgen Habermas». *Doxa*, 13, 235-258.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo (1992). *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos.
- (2004). *Ética empresarial: Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta.
- GIL MARTÍN, F. Javier (2006). «Racionalización de la esfera pública». *Tópicos*, 30, 9-54.
- GÓMEZ, Vicente (1998). *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid: Cátedra.
- (2009). «La teoría crítica en España». *Constelaciones*, 1, 3-35.
- GUERRA, M.^a José (1998). *Mujer, identidad y reconocimiento: Habermas y la crítica feminista*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto Canario de la Mujer.
- (2015). *Habermas: La apuesta por la democracia*. Barcelona: Batiscafo.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus. 2 vols.
- (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- JIMÉNEZ PERONA, Ángeles y MAS, Salvador (1984). «Técnica y legitimación en Habermas». *Teorema*, XIV (4), 511-546.
- LAFONT, Cristina (1993). *La razón como lenguaje: Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa (1994). «J. Habermas en años de transición para la filosofía española (1971-1990)». En: *Ética: Procedimientos razonables*. Iría Flavia: Novo Seculo, 299-336.
- LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis (2012). *Lenguaje y sistemas sociales*. Zaragoza: Unizar.

- (2016). *Habermas*. Barcelona: RBA.
- MAESTRE, Agapito (1988). «Reflexión para una ética en democracia». En: GONZÁLEZ, José M.^a y QUESADA, Fernando (coords.). *Teorías de la democracia*. Barcelona: Anthropos, 79-107.
- MARDONES, José María (1990). «La recepción de la Teoría Crítica en España». *Isegoría*, 1, 131-138.
- (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- MUGUERZA, Javier (1973). «Teoría crítica y razón práctica (a propósito de la obra de Jürgen Habermas)». *Sistema*, 3, 33-58.
- (1985). «Prólogo». En: CORTINA, Adela. *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel, 9-20.
- (1989). «La alternativa del disenso». En: PECES-BARBA, Gregorio (ed.). *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate, 19-56.
- (1990). *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- (1997). «De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?». En: GIMBERNAT, J. A. (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 63-110.
- (2004). «Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?)». *Daimon*, 33, 135-156.
- MÜLLER, Jan-Werner (2010). *Verfassungspatriotismus*. Berlín: Suhrkamp.
- MUÑOZ, Jacobo (2013). «Presentación». En: SPECTER, Matthew. *Habermas: Una biografía intelectual*. Madrid: Avarigani, 7-17.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (2018). *Suspiros de España: El nacionalismo español 1808-2018*. Madrid: Crítica.
- REQUEJO COLL, Ferran (1991). *Teoría crítica y Estado social: Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*. Barcelona: Anthropos.
- RODRÍGUEZ-IBÁÑEZ, José E. (1981). *El sueño de la razón*. Madrid: Taurus.
- ROMERO, José Manuel (2009). «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica». *Constelaciones*, 1, 72-87.
- (2016). *El lugar de la crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SCOPEL, Alan (2013). *Adorno bajo la sombra de Habermas*. Valencia: Universitat de València [Tesis doctoral]. Recuperado de <<http://roderic.uv.es/handle/10550/42467>>.
- SEVILLA, Sergio (2010). «La recepción en España de la Teoría Crítica». *Daimon*, 50, 157-167.
- THERBORN, Göran (1972). «Jürgen Habermas: Un nuevo Eclecticismo». *Teorema*, 2 (6), 57-80.
- UJALDÓN, Enrique (1989). «Informe bibliográfico sobre la obra de Habermas». *Daimon*, 1, 255-270.
- UNGUREANU, Camil y GAMPER, Daniel (eds.) (2019). *Jürgen Habermas*. Madrid / Buenos Aires: Katz / EUDEBA.
- UREÑA, Enrique M. (1978). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2015). «Un outsider en un mundo de insiders».

- En: CANO, G. et al. (eds.). *Constelaciones intempestivas: En torno a Jacobo Muñoz*. Madrid: Biblioteca Nueva, 93-125.
- VELASCO, Juan Carlos (2000). *La teoría discursiva del derecho: Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Prólogo de Javier Muguerza. Madrid: CEPC.
- (2002). «Patriotismo constitucional y republicanismo». *Claves de Razón Práctica*, 125, 66-70.
- (2003). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.
- (2013). *Habermas: El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.

Juan Carlos Velasco es Profesor de Investigación del Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Autor, entre otras monografías, de *La teoría discursiva del derecho* (CEPC, 2000), *Habermas: El uso público de la razón* (Alianza, 2013) y *El azar de las fronteras* (FCE, 2016). Coeditor de *Global Challenges to Liberal Democracy* (Springer, 2013) y *Challenging the Borders of Justice in the Age of Migrations* (Springer, 2019), ha liderado como investigador principal diversos proyectos de investigación sobre cuestiones de filosofía política del Plan Estatal I+D+i, el último de los cuales lleva por título *Fronteras, democracia y justicia global* (PGC2018-093656-B-I00). También es autor de numerosos artículos sobre filosofía práctica, con especial atención a temas como políticas migratorias, justicia global, democracia deliberativa, Heinrich Heine, diversidad cultural o discriminación positiva.

Juan Carlos Velasco is a research professor at the Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). He is the author of, among other books, *La teoría discursiva del derecho* (CEPC, 2000), *Habermas: El uso público de la razón* (Alianza, 2013) and *El azar de las fronteras* (FCE, 2016). He is co-editor of *Global Challenges to Liberal Democracy* (Springer, 2013) and *Challenging the Borders of Justice in the Age of Migrations* (Springer, 2019). He has been lead researcher on several research projects on issues of political philosophy of the Plan Estatal I+D+i, the latest of which is entitled *Borders, democracy, and global justice* (PGC2018-093656-B-I00). He is also the author of numerous articles on practical philosophy, with a special focus on issues such as migration policy, global justice, deliberative democracy, Heinrich Heine, cultural pluralism, and affirmative action.
