

# LAS CRÍTICAS DE HABERMAS A FOUCAULT Y SLOTERDIJK; EN TORNO AL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD Y LA TEORÍA CONSENSUAL.

**Adolfo Vásquez Rocca**

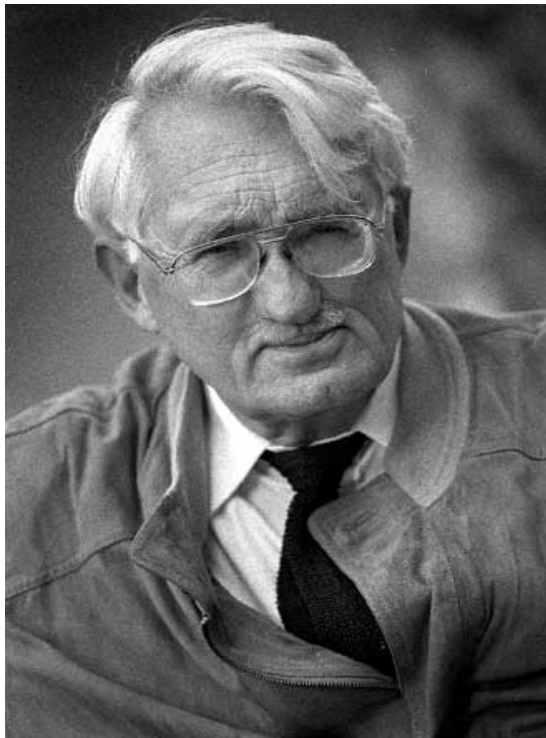
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Universidad Complutense de Madrid

**Resumen.-** En este trabajo se revisará la crítica desarrollada por Habermas a Foucault, expuesta en los capítulos IX y X de *El discurso filosófico de la modernidad*. Para luego cotejarlas con las ideas del propio Foucault. Este trabajo, permitirá retomar y examinar cuestiones relativas a la relación entre racionalidad y poder, intentando clarificar ¿qué entra en juego en esta relación? Se indaga finalmente los alcances y validez de las críticas de Habermas a las tesis presentadas por Sloterdijk en su conferencia "Normas para el Parque humano" así como las polémicas veladas que dicha crítica suscitó.

**Palabras Claves.-** *Discurso, modernidad, Habermas, poder, Foucault, racionalidad, hermenéutica, biopolítica, Sloterdijk, teoría de la acción comunicativa.*

**Abstract.-** This paper will review the critique developed by Habermas to Foucault, as described in Chapters IX and X of the philosophical discourse of modernity. Then compare it with Foucault's ideas. This work will resume and discuss issues concerning the relationship between rationality and power, trying to clarify what comes into play in this relationship? It finally explores the scope and validity of the criticisms of Habermas to the thesis presented by Sloterdijk in his talk entitled "Standards for the Human Park" and the controversy that veiled criticism raised.

**Keywords.-** *Speech, modernity, Habermas, power, Foucault, rationality, hermeneutics, biopolitics, Sloterdijk, theory of communicative action.*



## I.- Habermas y Foucault; la tensión entre el consenso y el conflicto.

### 1.

El debate que atañe a la cuestión de los fundamentos de la racionalidad y la moral –particularmente cuando lo racional confronta sus antiguos ideales con las formas más recientes de sus poderes– encuentra en Jürgen Habermas uno de sus polemistas más representativos.

Habermas es el filósofo contemporáneo que ha formulado estas cuestiones con mayor rigor y método. Para ello ha elaborado una obra ya considerable, donde se cuenta, una crítica sistemática de las posiciones de Foucault (y de sus supuestos genealógico-nietzscheanos).

Las obras de Habermas y de Michel Foucault dan cuenta de una tensión esencial de la modernidad, la tensión entre el consenso y el conflicto. Habermas es el filósofo de la *Moralität* (moralidad) basada en el consenso; Foucault es el filósofo de la *wirkliche* Historie (historia verdadera, la historia real y efectiva) narrada en términos de conflicto y poder.

En este trabajo revisaremos la crítica desarrollada por Habermas a Foucault, expuesta en los capítulos IX y X de *El discurso filosófico de la modernidad*<sup>1</sup>. Para luego cotejarlas con las ideas del propio Foucault. Este trabajo, permitirá retomar y examinar cuestiones relativas a la relación entre racionalidad y poder, intentando clarificar ¿qué entra en juego en esta relación?

En la referida obra, Habermas critica a Foucault al término de una línea de personalidades entre los que se cuenta Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida y Bataille. Y esto no deja de tener significación si se tiene en cuenta que el proyecto habermasiano se presenta explícitamente como una genealogía de la filosofía moderna y por lo tanto, en lo relativo a Foucault, como la genealogía de una genealogía.

Habermas sostiene que la teoría inevitablemente está traspasada y en algún sentido, dirigida por los intereses, creencias y deseos del investigador, incluso en las así llamadas ciencias 'duras'. A partir de allí en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*<sup>2</sup>, desarrolla una crítica del pensamiento heideggeriano y en un contexto más amplio, expone la relación entre el pensamiento filosófico de la modernidad y el lugar que corresponde a autores como Heidegger y Foucault al hacer suyo el 'mesianismo dionisiaco de Nietzsche'.

La objeción de Habermas a Foucault apunta a una supuesta "ambigüedad sistemática" o –si se quiere– "enlace paradójico" entre el enfoque empírico y hasta positivista de Foucault, por un lado, y la pretensión crítica y metateórica, por otro lado. Esta "ambigüedad sistemática" parece desplegarse en toda la obra de Foucault, pero tiene su fuente en el concepto mismo de poder que guía más especialmente las indagaciones de Foucault en sus últimos años. En esta "ambigüedad sistemática" se deja entrever –más que un simple gusto literario por el doble juego– la asignación de un desconcertante doble papel al concepto de poder, una función de estructura y otra como instancia de regulación. Habermas señalará los rastros de esta ambigüedad, sin llegar a pretender –aun cuando tal vez tenga la tentación de pensarlo– que la ambigüedad en sí es algo que debe suprimirse; para luego además intentar comprender la sistemática de esta ambigüedad en las vertientes en que se esta se da.

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1991.

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1991.

## 2.

Examinemos primero la vertiente empírica. En el caso de Foucault se puede discutir hasta qué punto está bien fundado ese término. Habermas se atiene a este punto aunque también habla de una historiografía descriptiva, lo cual parece más acertado para calificar indagaciones que se niegan a adaptarse a los marcos disciplinarios de la filosofía y de la historia y que se deslizan dentro de sus "intersticios", como dice Foucault al final de *La arqueología del saber*.<sup>3</sup> Muchos se asombraron en su momento de que un filósofo consultara los archivos de las prisiones, estudiara los registros de los asilos, examinará manuales de gramática de los siglos XVII y XVIII, brevarios, manuales de teología moral, etc., en lugar de volver a leer las *Meditaciones metafísicas* o la *Crítica de la razón pura*. ¿Habrà que recordar, sobre este particular, que Foucault se sitúa en la tradición francesa de una filosofía crítica, al modo de su maestro Canguilhem, que sustituye por la paciente investigación documental (sobre todo en el campo de la historia) las certezas demasiado rápidamente adquiridas de la metafísica tradicional?

Aquí Habermas más allá del indiscutible interés literario y documental de obras como *Historia de la locura*<sup>4</sup> y *Vigilar y castigar*, sospecha de la "inocencia" del concepto de poder, que aunque descriptivo y funcional a un tipo de "análisis empírico" de las técnicas de poder, con todo, da pie a una particular pretensión de objetividad. De modo que, pese a las consideraciones metodológicas de su "arqueología", en lugar del alcance modesto - propio de una indagación de este tipo, Foucault parece procurarse -en último termino- una fundamentación (dentro del dominio de las ciencias humanas) que aspira a una objetividad equivalente a la que se presenta en las ciencias exactas.

La propuesta foucaultiana es la de ver las cesuras y los problemas de la constitución de las ciencias humanas y develar su *racionalidad* instrumental. Es decir, la aparición de la ciencia como propuesta de ilustración y como práctica de esclavitud. Es en este sentido que la Foucault hace frente a la hermenéutica en cualquiera de sus formas. Lo que en la arqueología parece importar delimitar es el margen, el borde, lo excluido del discurso, lo que el historiador no ha utilizado. Al valorar un texto, reviste tanto o más importancia lo que se excluye que lo que se dice.

Foucault piensa que tanto las ciencias de la naturaleza, como las ciencias del espíritu tienen un mismo origen (las tecnologías del poder) pero una doble diversificación. Las ciencias de la naturaleza ofrecen objetividad y verdad mientras que las ciencias humanas pretenden, en último término, el dominio sobre el sujeto. En último término la intención de Foucault es la construcción de una historia genealógica de la humanidad exenta de sesgos axiológicos y concesiones al poder bajo la forma de compromisos valóricos, que supere las aporías de las ciencias humanas interpretadas como producto de la filosofía del sujeto.

Foucault pretende así situarse en una posición y actitud puramente descriptiva. Quiere poner entre paréntesis toda pretensión de validez y a partir de ahí describir *lo que se ve*, lo que Weber llamó "neutralidad valorativa". Pero para Habermas esta pretensión foucaultiana -la de una distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu- es sólo un fallido intento. Foucault parece no haber notado -a juicio de Habermas- la necesidad de fundamentar ésta distinción.

## 3.

La propuesta de Habermas, por su parte, será la de una pragmática trascendental que comporte una teoría del conocimiento -al modo de la que el mismo desarrolla en *Conocimiento e interés*<sup>5</sup> - en un esfuerzo teórico para

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 2002

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, Ed. Paidós, Barcelona, 1987.

<sup>5</sup> HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982

dirimir si las ciencias humanas son o no contra-ilustradas.

Habermas expone el concepto de mundo como 'totalidad de conformidad' o 'plexo de significatividad', donde se comprende cómo se llega al pensar representacional y objetivante mediante un proceso 'desmundanización de una región del ente' que arranca a la naturaleza del mundo de la vida. De aquí surgen los objetos de la ciencia (objetos y sucesos), un mundo objetivo para que el sujeto pueda referirse a él en términos de una filosofía trascendental.

Es sobre estas bases que Habermas articula tres críticas contra las “grandes indagaciones” de Foucault: el presentismo o -actualización inducida- (que Habermas llama *Präsentismus*), el relativismo y el “criptonormativismo”<sup>6</sup>:

Examinemos en primer lugar el “presentismo”. Habermas llama así a un comportamiento metodológico que Foucault pretende eliminar pero que en modo alguno logra evitar: proyectar retrospectivamente nuestra visión de las cosas a actitudes y a acontecimientos que no se explican ni en función de valores eternos ni en función de nuestros sentimientos actuales. Mientras el hermeneuta presupone un origen oculto y mantiene en reserva una instancia de juicio, “el arqueólogo” sería aquel que toma en consideración únicamente la sustitución de una técnica de poder por otra técnica de poder y sólo considera la lógica interna de cada una de esas técnicas. Por ejemplo, Luis XIV –en ocasión del *Gran Encierro* de 1656– no crea el hospital general por razones humanitarias en el sentido en el que lo haríamos hoy, sino que lo hace por razones específicas, a saber, para deshacerse de todos los elementos marginales de la sociedad (locos, mendigos, delincuentes y prostitutas) cuestión que el historiador en su tarea precisamente debe reconstituir. Otro ejemplo dado por Paul Veyne y retomado por Habermas es el de la prohibición de los combates de gladiadores en la Roma tardía; dicha prohibición no se debe a la influencia humanitaria del cristianismo sino al reemplazo de un arquetipo de poder por otro: el emperador se ha convertido en un padre que debe proteger a sus hijos<sup>7</sup>.

Según Habermas, Foucault no logra alcanzar esta objetivación de las formaciones de poder que como “historicista radical” pretende y esto porque no puede eximirse de comparar los diferentes complejos de poder que estudia ni puede evitar disponer para ello de un punto de partida hermenéutico. Habermas da un ejemplo en apoyo de este argumento: la división cronológica de Edad Media, Renacimiento y época clásica. Esa división no puede dejar de ser referida a ese poder disciplinario, a esa división no puede dejar de ser referida a ese poder disciplinario, a esa “biopolítica” que Foucault identifica como “el destino de nuestro presente”. De manera que esa mirada que atribuye los cambios históricos decisivos a una economía de la disciplina ejercida sobre los cuerpos, esa presunta objetividad que desnuda la discursividad de las prácticas, bajo la pretendida interioridad de las significaciones, esa mirada tiene también una fecha y es tan parcial (en virtud de su mismo historicismo) como las modificaciones de complejos de poder que ella pretende reconstituir. Así se puede explicar que la *Historia de la locura* y también *Vigilar y Castigar* -para atenerse sólo a dos de estos ejemplos- haya desempeñado el doble papel de estudios documentales y de manifiestos de antipsiquiatría y del movimiento de reivindicaciones carcelarias. Para Habermas, la razón de ello es clara: Foucault queda atrapado en el juego de la denegación; cede al “presentismo” que pretende conjurar porque su objetivismo cientificista (que lleva el lastre de “anticiencia”) se transforma en un “incurable subjetivismo”. Al recusar toda hermenéutica de la significación Foucault, a juicio de Habermas, encuentra dividido como historicista radical entre el objetivismo y el subjetivismo.

En la imputación de relativismo Habermas intenta siempre desenmascarar el mismo doble juego de la historiografía genealógica, volviendo a constatar la conversión del objetivismo en subjetivismo. El planteamiento

---

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1991.

<sup>7</sup> VEYNE, Paul, “Foucault revolutionne l'histoire”, *Coment on écrit l'histoire*, París, Ed. du Seuil, colección “Points”, 1979, pp. 210 - 212.

de Foucault tiene el defecto de no partir de las prácticas escritas, sino, como se le observa, del comportamiento del mismo historiógrafo atrapado en su propio intento de zafarse<sup>8</sup>.

#### 4.

Foucault, a su vez, pudo haber visto, en un principio de la genealogía nietzscheana, una salida a esta aporía esquizoide, a saber, la utilidad y relevancia que por principio tiene la investigación sobre el pasado para comprender el presente y su devenir. Para Foucault, la realidad biopolítica que se inicia a fines del siglo XVIII, principios del XIX, no se encuentra clausurada, sino que aún hoy somos parte de aquella periodización y de las querellas que le son propias. Foucault, fiel a este programa, inmediatamente después de haber asentado la noción del biopoder abre una indagación del presente sobre, por ejemplo, las formas de gestión de la salud y las políticas sanitarias en Estados Unidos y Europa.

Tal vez Habermas no haya intuido esto y de allí que le parezca sorprendente y extraño el giro último del posicionamiento foucaultiano:

“Mientras Foucault hasta el momento solamente había percibido esta voluntad de poder en las formaciones modernas del saber para denunciarla, ahora la muestra bajo una luz radicalmente distinta: a saber, como un impulso crítico que resulta preciso preservar y que requiere renovación “

De este suelo surge el criptonormativismo que Habermas le imputa a Foucault. En efecto, Habermas constata que el proyecto de Foucault se desliza hacia posiciones –en principio superadas tras el abandono de los postulados formalistas de sus primeras obras- como la de su peculiar descriptivismo. Una suerte de narrativa neutral guiada por un observador “en marcha” y abstinente de presupuestos teóricos o normativos por las razones ya apuntadas. En ocasiones parece como si la sola consciencia de los efectos de poder de la autoría pudiera conjurar los “efectos de poder” del propio discurso foucaultiano, sus deudas, sus raíces, dispensando de la interrogación sobre sus condiciones de posibilidad y emergencia.

Foucault aparece así dando un salto *lógico* arbitrario al formular, implícita o explícitamente, toda una serie de juicios de valor negativos (sobre la prisión, las disciplinas, las ciencias sociales, etc.) de patente gratuidad en ausencia de fundamento teórico o normativo alguno.

Un positivismo con tales pretensiones, pese a sus protestas de no ser sino un “empirismo modesto”, ha sido valorado de forma muy diversa por quienes, de un modo u otro, se interesaron desde la ciencia social por la obra de Foucault. En efecto, el problema de la pura descripción anormativa y ateórica foucaultiana, parece radicar insoslayablemente en su misma imposibilidad: la elección de las categorías, puramente descriptivas, es ya en sí misma una evidente interpretación; de ahí el criptonormativismo imputado por Habermas, los múltiples juicios de valor que sin cesar Foucault vierte en su obra.

#### 5.

La propuesta de Foucault circula por una vía diferente a la postulada por Habermas en lo que respecta a la confluencia de trabajo e interacción comunicativa, para situarse en un distinto campo de análisis y tal vez en esto radica su aportación: la conformación de los sujetos en los dispositivos de poder/saber, en las técnicas de dominación y en una detallada consideración del individuo moderno como producto de una multiplicidad de técnicas individualizantes, divisorias, de sujeción-subjetivación, cuestiones tradicionalmente ignoradas por la macroteórica perspectiva de la ciencia social crítica.

---

<sup>8</sup> JANICAUD, Dominique, *Racionalidad, fuerza y poder; Foucault y las críticas de Habermas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1999, p. 284

Si bien una analítica semejante, ajena a lo simbólico y a lo ideológico, presenta, frente al análisis de la acción comunicativa<sup>9</sup> de Habermas, una minusvaloración de elementos decisivos para el análisis de la relación de poder moderna -de unos hombres sobre otros a través del control de la información- aporta, sin embargo, un elemento asimismo valioso: el centramiento corporal de las disciplinas. Este dar todo su relieve a la centralidad del cuerpo en las relaciones de poder de la sociedad moderna, con su claro acento biopolítico<sup>10</sup>, puede constituir un enriquecimiento de perspectiva para las teorías de la comunicación de Habermas que, seguramente en razón de sus lealtades a las teorías del “speech-act” de Austin y Searle, muestran un carácter en exceso idealista y descorporizado, desatendiendo “el progresivo efecto de la interrogación y administración de los cuerpos y la consiguiente erosión de las anteriores asunciones del cuerpo como fuerza natural y externa a las influencias del poder”.<sup>11</sup>

## II.- Habermas y Sloterdijk: Antecedentes del debate en torno al “Parque humano” y los escándalos mediáticos subyacentes.

1.- Hay una abundante literatura sobre la polémica velada que Habermas ha mantenido con Sloterdijk desde la publicación de *Reglen für den Menschenparkse*<sup>12</sup>, que se editó en español un año después con el título *Normas para el parque humano*<sup>13</sup>; el así denominado *affaire Sloterdijk* tiene – sin embargo– raíces bastante más profundas y alcances que exceden el incidente aquel<sup>14</sup>.

Es así necesario interrogar por el origen y alcance de la polémica desde un contexto más amplio, desde una perspectiva de mayor alcance, que tenga en cuenta el aspecto mediático de las acusaciones así como las discrepancias de fondo –manifiestas no sólo en la serie de imputaciones de Habermas a Sloterdijk, sino también en las críticas que Sloterdijk realiza a la *teoría de la acción comunicativa*<sup>15</sup> de Habermas. Un modelo paradójico, que preconiza el diálogo mientras posee un indisimulable carácter monológico.

Para Sloterdijk el proyecto habermasianismo no era otra cosa que el de una religión civil destinada a la sociedad alemana de la postguerra asentada sobre la bases de un idealismo intersubjetivo.

---

<sup>9</sup> HABERMAS Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo 1, Taurus, Argentina, 1989.

<sup>10</sup> A principio de los años '70, Foucault hablaba indistintamente de biopoder y biopolítica. Pero finalmente tuvo que distinguirlos: biopoder es efectivamente el poder sobre la vida, pero biopolítica es más bien la respuesta resistente de la vida ante este nuevo poder.

<sup>11</sup> KEANE, John , *Public life and late capitalism*, Cambridge Ed. , 1984, p. 176

<sup>12</sup> En un coloquio sobre la filosofía después de Heidegger celebrado en el castillo de Elmau en julio de 1999, Peter Sloterdijk presentó un texto titulado *Normas para el parque humano* que generó (y aún sigue generando) un controvertido y acalorado debate público en torno al humanismo como modelo de civilización.

<sup>13</sup> SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano; Una respuesta a la carta sobre el humanismo*, Siruela, Madrid, 2000.

<sup>14</sup> Es claro que la polémica alcanzo ribetes mediáticos, pero ¿por qué se producen estos escándalos mediáticos? En primer termino porque el poder real está en los medios, quienes vehiculizan las excitaciones. Las sociedades modernas se organizan como bolsas temáticas. La opinión publica no es como dice la teoría (crítica) un medio de Ilustración sino mas bien un foro organizado para desarrollar negocios temáticos.

<sup>15</sup> En efecto, Sloterdijk se había atrevido a a poner en tela de juicio el sistema consensual de la desacreditada Escuela de Frankfurt.

Habermas le venia bien a la sociedad alemana en los años 60 porque se necesitaba un paz religiosa en el ámbito de las ciencia sociales, y fue – precisamente– en lo que respecta al discurso ético-religioso donde Habermas dulcifico la teoría critica tradicional apostando a la integración occidental de la razón religiosa.

Nadie expuso las inconsistencias de Habermas con la fuerza y el desparpajo con que lo hizo Sloterdijk insistiendo en que Habermas no cree en sus teorías salvo cuando le conviene. De este modo Sloterdijk nos previene que no debemos hacer caso sólo de lo que Habermas dice sino fijarse – principalmente– en lo que hace, es decir, en cómo procede en su quehacer filosófico. Porque muy bien puede suceder que niegue o rechace algo que al mismo tiempo esté practicando. En el caso de la metafísica ocurre algo así: Habermas dice no querer contaminarse de metafísica, pero su filosofía no está exenta de la misma. Algo parecido sucede en su tratamiento de la religión. No es, de entrada, el centro de su atención, pero se convierte en algo ineludible para sus propósitos. Por eso es preciso descubrir el uso que realmente hace de lo religioso en la construcción de su propia teoría, porque sólo así descubriremos su auténtico valor para entender adecuadamente la racionalidad comunicativa y la configuración de la sociedad moderna que Habermas nos propone.

Para Sloterdijk el proyecto habermasianismo no era otra cosa que el de una religión civil destinada a la sociedad alemana de la postguerra asentada sobre la bases de un idealismo intersubjetivo.

Habermas le venia bien a la sociedad alemana en los años 60 porque se necesitaba un paz religiosa en el ámbito de las ciencia sociales, y fue – precisamente– en lo que respecta al discurso ético-religioso donde Habermas dulcifico la teoría critica tradicional apostando a la integración occidental de la razón religiosa.

Nadie expuso las inconsistencias de Habermas con la fuerza y el desparpajo con que lo hizo Sloterdijk insistiendo en que Habermas no cree en sus teorías salvo cuando le conviene. De este modo Sloterdijk nos previene que no debemos hacer caso sólo de lo que Habermas dice sino fijarse – principalmente– en lo que hace, es decir, en cómo procede en su quehacer filosófico. Porque muy bien puede suceder que niegue o rechace algo que al mismo tiempo esté practicando. En el caso de la metafísica ocurre algo así: Habermas dice no querer contaminarse de metafísica, pero su filosofía no está exenta de la misma. Algo parecido sucede en su tratamiento de la religión. No es, de entrada, el centro de su atención, pero se convierte en algo ineludible para sus propósitos. Por eso es preciso descubrir el uso que realmente hace de lo religioso en la construcción de su propia teoría, porque sólo así descubriremos su auténtico valor para entender adecuadamente la racionalidad comunicativa y la configuración de la sociedad moderna que Habermas nos propone.

Como lo señala el propio Sloterdijk<sup>16</sup>, el origen de las acusaciones de Habermas se encuentra en los espejismos –en los fantasmas revividos del nacionalsocialismo– que siguen ocupando bastas zonas del inconsciente colectivo alemán, de modo tal que “campos semánticos enteros se encuentran bloqueados para un uso inteligente”<sup>17</sup>.

De este modo se asume que, tal como se ha desarrollado el debate en Alemania, expresiones como “selección” han sido puestas en cuarentena entre los hablantes de lengua alemana en razón de que existe una parálisis programada por los miedos atávicos antes señalados.

Así se puede comprender –prosigue Sloterdijk– que algunos hombres sintieran aversión al concepto de crianza [*Züchtung*] cuando se aplica a la esfera humana. Pero resulta evidente que conceptos de este tenor, sobre todo la tríada educar, domesticar, criar, forman parte de una tradición filosófica o didáctica que se se desarrolla desde Platón a Nietzsche. De modo que cuando Sloterdijk, a propósito una reflexión en torno a la situación general de la biotecnología<sup>18</sup>, retoma aquella tendencia heterodoxa, sepultada en su mayor parte hasta la fecha

---

<sup>16</sup> SLOTERDIJK, Peter y HEINRICH, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte; Investigaciones dialógicas*, Siruela, Madrid, 2004, p. 52

<sup>17</sup> SLOTERDIJK, Peter y HEINRICH, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte; Investigaciones dialógicas*, Siruela, Madrid, 2004, p. 53

<sup>18</sup> SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano; Una respuesta a la carta sobre el humanismo*, Siruela, Madrid, 2000.

por un humanismo de orientación literaria, se pregunta: “¿Qué podría haber de falso en esta unión de lo clásico y lo actual?”<sup>19</sup> Sin embargo se prefiere aplicarle la etiqueta de provocador. Sloterdijk –frente a ello– acepta que sus opiniones, en virtud de las condiciones psicológico-políticas de Alemania, puedan resultar cuestionables y por sí mismas generadoras de críticas, y que –además– su poco habitual suma de intereses, métodos y temas pueda parecer desafiante para mentalidades más conservadoras. Comprende, sin embargo, que “hoy en día un filósofo sólo logra influencia si se presenta como superficie de proyección de errores afectivamente cargados”<sup>20</sup>.

Podría decirse que se trata de una variante pública del psicoanálisis, a través de la cual sus clientes pueden hacer asociaciones “libres” en forma de recensiones. Estas recensiones son las lecturas sesgadas por prejuicios ideológicos, éticos o religiosos con las que ha tenido que habérselas de modo casi habitual Sloterdijk.

## BIBLIOGRAFÍA:

- \* 1962: Historia y crítica de la opinión pública. Ed. Gustavo Gili. ISBN 978-84-252-2015-9
- \* 1963: Teoría y práctica; Teoría y praxis. Estudios de filosofía social. Ed. Tecnos. ISBN 978-84-309-1423-4
- \* 1967: La lógica de las ciencias sociales. Ed. Tecnos. ISBN 978-84-309-4522-1
- \* 1968: Conocimiento e interés. Ed. Taurus. ISBN 978-84-306-1163-8; Ciencia y técnica como ideología. Ed. Tecnos. ISBN 978-84-309-4520-7
- \* 1970: La lógica de las ciencias sociales. Ed. Tecnos. ISBN 978-84-309-4522-1
- \* 1973: Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Ed. Cátedra. ISBN 978-84-376-1753-4
- \* 1976: La reconstrucción del materialismo histórico. Ed. Taurus. ISBN 978-84-306-1190-4
- \* 1981: Teoría de la acción comunicativa: I. Racionalidad de la acción y racionalidad social, II. Crítica de la razón funcionalista. Ed. Taurus. ISBN 978-84-306-9952-0
- \* 1982: Sobre Nietzsche y otros ensayos. Ed. Tecnos. ISBN 978-84-309-0918-6
- \* 1989: El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones). Ed. Taurus. ISBN 978-84-306-1290-4
- \* 1990: El pensamiento postmetafísico. Ed. Taurus. ISBN 978-84-306-1300-7
- \* 1991: Escritos sobre moralidad y eticidad. Ed. Paidós. ISBN 978-84-7509-692-6
- \* 1996: Textos y contextos. Ed. Ariel. ISBN 978-84-344-8741-1
- \* 1998: Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Ed. Trotta, 5ª edición 2008. ISBN 978-84-8164-151-6
- \* 1998: Más allá del Estado nacional. Ed. Fondo de Cultura Económica. ISBN 978-84-8164-144-8;
- \* 1997: Más allá del Estado nacional. Ed. Trotta, 4ª edición 2008. ISBN 978-84-8164-144-8
- \* 1998: Debate sobre el liberalismo político. (Disputa con John Rawls). Ed. Paidós. ISBN 978-84-493-0499-6
- \* 1999: La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Ed. Paidós. ISBN 978-84-493-0672-3
- \* 1999: Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-336-7
- \* 2000: Aclaraciones a la ética del discurso. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-378-7
- \* 2001: Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-440-1
- \* 2001: El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?. Ed. Paidós. ISBN 978-84-493-1249-6
- \* 2004: Tiempo de transiciones. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-708-2
- \* 2006: Entre naturalismo y religión. Ed. Paidós. ISBN 978-84-493-1941-9
- \* 2006: El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-823-2
- \* 2007: Verdad y justificación. Ed. Trotta, 2ª edición. ISBN 978-84-8164-497-5
- \* 2008: Normas y valores. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-992-5
- \* 2008: Conciencia moral y acción comunicativa. Ed. Trotta. ISBN 978-84-8164-993-2
- \* 2008: El discurso filosófico de la Modernidad. Katz Editores. ISBN 9788496859296
- \* 2008: El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional. Katz Editores. ISBN

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> SLOTERDIJK, Peter y HEINRICH, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte; Investigaciones dialógicas*, Siruela, Madrid, 2004, p. 53



9788496859296

Bibliografía sobre Habermas (una breve selección en español) [editar]

- \* Juan Carlos Velasco (2003): "Para leer a Habermas", Alianza Editorial, Madrid, 2003. ISBN 84-206-4171-5
- \* Juan Carlos Velasco (2000): "La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas", Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000. ISBN 84-340-1238-3
- \* Enrique M. Ureña (1998): La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas, Tecnos, Madrid, 1998.
- \* Fernando Vallespín (1995): "Diálogo entre gigantes. Rawls y Habermas", en Claves de la razón práctica, nº 55, pp. 48-55.
- \* Thomas McCarthy (1987): "La Teoría Crítica de Jürgen Habermas", Tecnos, Madrid.