

La Política de la Razón (In)suficiente

HANS LINDAHL
Universidad de Tilburgo, Países Bajos

Resumen

Este artículo sostiene que los conceptos normativos de legitimidad, práctica política y democracia defendidos por la teoría de la acción comunicativa de Habermas son una concretización política del principio de razón suficiente. Sin embargo, que haya que dar de la sociedad una razón suficiente, presupone que una razón de ese tipo puede darse. ¿Pero puede efectivamente darse? Esta pregunta es *de iure*, no *de facto*; atañe a la pretensión regulativa elevada por el principio de razón, y no a las vicisitudes de la política empírica. Una consideración más detallada sugiere que el principio rector de la política moderna es un principio de razón *insuficiente*.

Abstract

The Politics of (In)sufficient Reason. This paper argues that the normative concepts of legitimacy, political practice and democracy enjoined by Habermas's theory of communicative action are a political concretization of the principle of sufficient reason. Yet that a practically sufficient reason must be given of society presupposes that such a reason can be rendered. But can it? This question is *de iure*, not *de facto*; it concerns the regulative claim raised by the principle of reason, not the vicissitudes of empirical politics. Closer consideration suggests that a principle of *insufficient* reason is the orienting principle of modern politics.

Formalmente hablando, un fundamento es la «razón» de algo, o sea, el contenido de la respuesta al interrogante «¿por qué?». Esta pregunta puede formularse acerca de ésta o aquélla expresión, acción, cosa o acontecimiento; también pueden indagarse las razones inmediatas, mediatas o últimas de las cosas. La correlación entre fundamento e interrogante es el núcleo de lo que Habermas llama «discurso». A partir de ella, Habermas ha reconstruido el contenido racional de los conceptos «normativos» de legitimidad, praxis política y democracia en el marco de una teoría discursiva de la racionalidad. En efecto, normas sociales de acción serían legítimas en cuanto han sido fundadas discursivamente; la praxis política consistiría en la fundamentación discursiva de los fines plasmados en esas normas; la democracia sería la institucionalización de este proceso discursivo de fundamentación práctica. Aunque la expresión «racionalidad discursiva» invita a privilegiar la *discursividad* de la racionalidad, el concepto del «fundamento» determina el alcance y el significado de la *racionalidad* del discurso. Pues no toda «razón» puede garantizar la racionalidad de una norma de acción. Como observa Habermas, se trata de fundar las normas de acción en «buenas razones» (Habermas, 1987, 44). ¿Qué razón o fin gobierna la reconstrucción de los conceptos «normativos» de legitimidad, praxis política y democracia? ¿Qué razón o fin determina la rectitud (*Richtigkeit*) de las normas sociales de acción? La respuesta de Habermas es inequívoca: la idea de una sociedad libre de

dominación, idea que determina el interés emancipativo de una teoría crítica de la sociedad.

¿Qué clase de «fundamento» o «razón» es una sociedad libre de dominación? En vez de abordar esta pregunta directamente, retornemos a la correlación entre ¿por qué? y fundamento que sirve de punto de partida a una teoría de la acción comunicativa: «la racionalidad de una expresión [consiste en] la posibilidad de criticarla y fundamentarla...» (*idem*, 27). Nótese que el autor no sólo correlaciona ¿por qué? y fundamento o razón, sino que determina el ¿por qué? como *crítica*. Se da razón de algo en respuesta a la crítica de una pretensión de validez formulada en una proposición. La crítica ocupa la posición de la pregunta y la define *como* pregunta. La teoría de la acción comunicativa supone que *preguntar* «¿por qué?» es *criticar*. Así, pues, el concepto de «fundamento» involucrado en la fundamentación discursiva de normas y opiniones está vinculado al concepto de crítica. ¿Qué es «criticar»?

Según una famosa nota a pie de página al prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, «nuestra época es la verdadera época de la *crítica*, a la que todo debe someterse» (A XI). Con ello, Kant dice al menos tres cosas. Sugiere, primero, que la crítica es un concepto que define una época; a saber: la época *moderna*. En segundo lugar, la modernidad de la crítica reside en su *alcance*: en la Edad Moderna «*todo debe*» someterse a crítica. Kant señala, a este respecto, que también la religión y la legislación caen bajo su imperio. En tercer lugar, «*todo debe*» ser criticado. ¿Cuál es el significado de este «debe» (*muß*)? Que todo debe ser sometido a crítica significa, en el espejo de una teoría de la acción comunicativa, que debe darse razón de todo. La crítica no es únicamente la interpretación de la racionalidad como proceso de fundamentación, sino precisamente la *exigencia* de una fundamentación. ¿Qué concepto de fundamento presupone esta exigencia? Debe darse razón de todo; reformulada negativamente, la sentencia de Kant dice: nada carece de razón o fundamento. *Nihil est sine ratione*.

Preguntábamos: ¿qué clase de fundamento es una «sociedad libre de dominación»? Anticipemos la respuesta: un fundamento o razón suficiente. En otras palabras, los conceptos normativos de legitimidad, praxis política y democracia estipulados por una teoría de la acción comunicativa reformulan discursivamente el principio de la razón suficiente. Desarrollaremos esta tesis inicial en dos secciones. La primera rastrea la trayectoria filosófica recorrida por el principio de la razón suficiente en Leibniz, Descartes y Kant; la segunda muestra que la «lógica de la legitimación» esbozada por Habermas concretiza discursivamente el *principium rationis*. El centro de gravedad de estas dos secciones es la «autopreservación» (*conservatio sui*), pues su estructura de tres elementos permanece igual en toda reinterpretación del principio de la razón suficiente. Una segunda tesis, ya no analítica sino reflexiva, es el objeto de la

tercera sección de este trabajo. Que *debe* darse razón suficiente (de una sociedad política) presupone que *puede* darse razón suficiente. Pero ¿puede la política dar razón suficiente de la sociedad, no sólo de hecho, sino *en principio*? Una respuesta a esta pregunta exige revisar críticamente los presupuestos de la autopreservación. Argumentaremos que la propia estructura de la autopreservación sugiere una radicalización de la finitud de la racionalidad práctica, de tal suerte que un principio de la razón *insuficiente* sería constitutivo de la política moderna.

1. LA AUTOPRESERVACIÓN Y EL PRINCIPIO DE LA RAZÓN SUFICIENTE

Leibniz quien por primera vez formuló sistemáticamente el principio de la razón suficiente, colocándolo en el centro de sus reflexiones filosóficas. En su segunda carta a Clarke, Leibniz se refiere a él como el «principio de la necesidad (*besoin*) de una razón suficiente...» (Leibniz, 1961, 356). Dos aspectos de esta afirmación son dignos de atención. En primer lugar, se presenta el principio de razón como la *necesidad* o *exigencia* de dar razón de algo: el *principium reddendæ rationis* o el *principe de la raison à rendre*. En segundo lugar, no sólo se insiste en que hace falta dar una razón, sino que se exige que la razón sea *suficiente*: «nada sucede sin que haya una razón por la que sea así y no de otra manera» (*idem*). El interrogante «¿por qué?» adquiere una agudeza y urgencia que no poseía anteriormente. Hay que tomar en serio la observación de Heidegger de que un «período de incubación» de unos 2,300 años antecede al *principium rationis* (Heidegger, 1957, 15). ¿Qué constelación de circunstancias abre paso a la *exigencia* de un fundamento, y precisamente como razón *suficiente*?

En su polémica con Clarke, Leibniz introduce el principio de razón en respuesta a la defensa que hace aquél de la noción escolástica de la *contingencia*, o sea, «la conservación de todas las cosas por Dios...» (*idem*, 362). Esta referencia a la conservación del mundo por Dios es especialmente significativa en el contexto de la genealogía de la modernidad propuesta por Hans Blumenberg. Para éste, la racionalidad moderna es la respuesta inédita al (o «reocupación» del) desafío radical planteado por la doctrina de la contingencia. Según Blumenberg, la magnificación nominalista de la *potentia absoluta* de Dios va de la mano con la reducción del ser humano a una condición de impotencia frente a un mundo que ha perdido su confiabilidad y durabilidad. En su fase final y crítica, la contingencia escolástica causa la desaparición o pérdida del orden mundano. Esta situación, que Blumenberg califica de «absolutismo teológico» (Blumenberg, 1988, 139 y ss.), se refleja nítidamente en la polémica entre Leibniz y Clarke. Sólo el absolutismo teológico hace comprensible la aparición históricamente tardía del *principium rationis*. En efecto, la exigencia de una razón suficiente tiene como propósito estabilizar el mundo y su orden frente a una divinidad cuyos actos son la expresión de voluntarismo «puro y simple» (Leibniz). Aun cuando la

invocación leibniziana del principio de razón todavía presupone el concurso divino para la continuada viabilidad de un mundo contingente, hace patente el presupuesto que subyace tanto a la afirmación kantiana de que «todo debe» someterse a la crítica, como a la identidad que establece Habermas entre el «¿por qué?» y la crítica. Pues si la filosofía griega todavía podía comprender este interrogante como expresión de asombro, en los albores de la modernidad el «¿por qué?» expresa desconfianza en el mundo y en la capacidad del ser humano de comprenderse *en* el mundo. La razón, rebautizada como crítica, se convierte en el ejercicio de la sospecha, no sólo acerca de la confiabilidad del mundo para el hombre, sino también, y sobre todo, acerca de la razón misma y sus autoengaños.

Ego cogito sum

Ahora bien, el problema de la posibilidad de un autoengaño radical es el punto de partida de las *Meditaciones* cartesianas. Si se toma en cuenta que la hipótesis del genio maligno recrea la situación de incertidumbre extrema propiciada por el absolutismo teológico al final de la Edad Media, puede comprenderse la relación entre el *principium rationis* y el *cogito*. En efecto, la distinción que introdujo Clarke entre el desorden para *nosotros*, entes contingentes, y el orden para *Dios*, la *causa sui* voluntarista (Leibniz, 1961, 361), ya es el precipitado filosófico tardío de la pregunta extraordinaria que condujo al descubrimiento del *cogito*: «¿quién me podría asegurar que este Dios no ha hecho que no exista tierra ninguna, ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar y que, sin embargo, yo tenga las sensaciones de todas estas cosas y que todo esto no me parezca existir sino como lo veo?» (Descartes, *Meditaciones*, AT IX 16). Aun cuando el principio de la razón suficiente no se formula explícitamente en las *Meditaciones*, los contornos del problema al que responde aparecen inequívocamente en una observación que sigue a esta pregunta radical: «si repugnara a su bondad el haberme hecho tal que yo me engañara siempre, parecería también ser contrario a él permitir que me engañe a veces...» (*idem*). Si bien esta observación se encamina a restringir, incluso a suprimir, la arbitrariedad del Dios escolástico, muestra con claridad excepcional lo que sería la motivación residual del *principium rationis* cuando el engaño divino ha dejado de ser un problema filosófico. En efecto, que incluso la posibilidad de un autoengaño *ocasional* resulte intolerable -una condición humana que la filosofía anterior podía manejar fácilmente- indica que sólo la certeza puede neutralizar una situación de incertidumbre extrema. Como observa Descartes, «no será nunca excesiva la desconfianza que hoy demuestro...» (AT IX 17).

Al recrear la pérdida del orden mundano heredada de la Edad Media, la hipótesis del genio maligno explora cómo el hombre puede entendérselas con una situación de incertidumbre extrema. Una observación que sigue a la radicalización de la duda en la primera meditación duplica la pérdida de orden desencadenada por la

Escolástica: «mi juicio [se ve] dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que lo puede conducir al conocimiento de la verdad» (*idem*). Este comentario conciso es la primera y decisiva formulación del *cogito*: «mi juicio» -*ego cogito*- se relaciona con el «hábito» -*sum*- que se opone a («domina») la actividad del *ego*. Aparece, así, una estructura compuesta de tres elementos: (1) la actividad (*cogitare*) de (2) una identidad (el *ego*) en relación con (3) una oposición constitutiva (*sum*).

Una consideración más cercana de la existencia, el tercero de los elementos de esta estructura, clarifica cómo el *cogito* reocupa el problema escolástico de la contingencia. La agudización de la contingencia en el Nominalismo condujo a que el mundo se percibiera como instrumento de la oposición *divina* a la actividad humana. La cita anterior muestra claramente que, en la estructura de la autopreservación, no Dios sino el *mundo mismo* (concretizado por Descartes como «hábito» o «prejuicio») se opone al sujeto y su actividad. Este desplazamiento revela tanto la continuidad como la discontinuidad básica entre la teología y la filosofía moderna. Una *discontinuidad*: la solución escolástica al problema de la contingencia -la «conservación transitiva» (Blumenberg) del mundo por un Dios arbitrario- ha dejado de ser necesaria o creíble al comienzo de la modernidad. En efecto, la [opinión habitual] constituye el momento del *autoengaño*, ya no del engaño divino. En otras palabras, la hipótesis del genio maligno muestra que puede replantearse el problema de la disolución del orden mundano sin acudir a un Dios arbitrario, lo que también permite eliminar la exigencia de la conservación divina del mundo. Una *continuidad*: la desaparición del Dios voluntarista es compatible con una situación en que el mundo, reasumido en el *sum* del *ego cogito sum*, resiste la pretensión del sujeto de controlar las condiciones de su existencia.

Así, pues, la estructura del *cogito* hereda el *problema* de la contingencia escolástica, dándole una nueva *respuesta*. La hipótesis del genio maligno permite explorar qué alternativas permanecen abiertas a una época que ni puede regresar a la indubitabilidad y evidencia del mundo antiguo, ni puede aceptar la solución escolástica de la «conservación transitiva». Mientras que la continuidad con la contingencia escolástica se concentra en *sum*, la respuesta moderna a la contingencia se concentra en el primero de sus elementos estructurales: la *actividad* del *ego*. En Descartes, como se sabe, *cogitare* tiene un significado muy amplio, abarcando mucho más que el mero «pensamiento». Pero entender el significado racional de *cogitare* no exige un inventario y clasificación exhaustivos de los actos que comprende. Decisiva, en cambio, es la nueva manera en que la actividad del *ego* responde a la provocación de la contingencia. Pues el significado y el alcance de *cogitare* no puede establecerse independientemente de su relación con una existencia *opuesta* a la actividad del *ego*. ¿Cómo responde el *ego* a la oposición que le presenta la existencia?

Aquí, nuevamente, las últimas páginas de la primera de las *Meditaciones* son decisivas, pues revelan un proceso racional que se descompone en tres momentos o fases: (1) En su primera fase, según Descartes, «aquellas antiguas y habituales opiniones todavía vuelven a menudo a mi pensamiento, ya que el largo y familiar trato que han tenido conmigo les otorga derecho a ocupar mi espíritu sin mi anuencia y a adueñarse casi de mis convicciones» (AT IX 17). Las opiniones se «adueñan» de las convicciones del ego, opiniones que, aunque opuestas a su juicio, el ego concibe como *vinculantes*, es decir, como necesarias. Esta servidumbre a una realidad opuesta a la actividad humana da lugar a una reacción doble, constitutiva de la actividad racional del ego: (2) Negativamente, una neutralización metodológica reduce la opinión habitual al rango de un puro «hecho» carente de poder vinculante para el ego. Descartes habla del «poder» del sujeto como su capacidad de efectuar esta reducción, anotando que «está en mi poder suspender mi juicio» (AT IX 18). La reducción de la opinión a un puro hecho no vinculante coincide con su *materialización*. La negatividad o «destruibilidad» de este primer momento de la actividad del ego revela la opinión habitual como «materia», como pura «determinabilidad». (3) Positivamente, este momento destructivo inicial da paso a un proceso que Descartes concibe como el «conocimiento de la verdad» (AT IX 17). Aquí, la actividad constructiva del sujeto designa una causalidad *formal*, es decir, la «determinación» de un «determinable». Descartes equipara el resultado de esta actividad -el conocimiento- con la certeza. Igualmente importante, el conocimiento se convierte en el punto final de una búsqueda gobernada por reglas que tienen su fuente en el ego mismo; la certeza es el fruto de la *autolegislación*.

Vistos conjuntamente, estos dos momentos, el destructivo y el constructivo, arrojan luz sobre la transición desde el *agere* del Dios omnipotente de la teología cristiana al *cogitare* del sujeto moderno. En efecto, el Dios escolástico funciona como concepto límite para el sujeto, y ello de dos maneras: negativamente, la actividad del sujeto *no es creadora*, o sea, está condicionada por una materia -la existencia- que le está dado de antemano y que no puede derivar de su actividad; positivamente, el «yo pienso» es *productivo*, es decir, provee la forma de lo realizado. En contraste con la omnipotencia del *causa sui* escolástico, los momentos destructivo y constructivo constitutivos de «yo pienso» determinan la actividad del ego como autopreservación, *conservatio sui*. Blumenberg vincula este concepto de racionalidad a la doble determinación del concepto de poder (*vis*) en la ley de inercia de Newton: negativamente, como *perserverare in statu suo*; positivamente, como *statum suum mutare* (Blumenberg, 1976, 146). Esto nos permite comprender la naturaleza de la transición que da origen a la modernidad: la «autoconservación», no la «conservación *transitiva*», es la respuesta moderna al problema de la contingencia.

¿Por qué actuar así y no de otra manera?

Hasta el momento, hemos visto que tanto el *principium rationis* como el *cogito* responden a la provocación radical de la contingencia escolástica; pero ello no nos permite concluir que se trata del *mismo* principio racional. Restringiendo el alcance del principio de razón a la razón *práctica*, intentaré sustentar esta tesis más fuerte mostrando que la exigencia de una fundamentación suficiente de los fines de la acción se resuelve en la estructura tripartita del *cogito*.

El problema práctico capital puede resumirse en el siguiente interrogante: ¿qué debo hacer? Si «fundamentar» o «dar razón» de una acción es suministrar su fin, el fin que no es él mismo medio para otro fin es el «fundamento» o «lo bueno» en el sentido fuerte de lo incondicionado. El *principium rationis* subordina la incondicionalidad del «fundamento» de la acción humana a la exigencia de la suficiencia o certeza. Pero ¿cómo debe interpretarse la «suficiencia» del fin en tanto criterio de lo bueno en sí mismo? La grandeza de la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* yace no sólo en lo que Kant dice, sino en la medida de lo que queda sin decir en esas páginas apretadas. Pues aunque el *principium rationis* gobierna el desarrollo del imperativo en general, y del imperativo categórico en particular, no es objeto de una reflexión explícita en la obra maestra ética de Kant. En contraste con el imperativo hipotético, que se ocupa de las acciones que son medios para otros fines, el imperativo categórico tiene por objeto lo bueno en sí mismo. Así, pues, el imperativo categórico explicita el «fundamento» de la acción humana en el sentido fuerte de lo incondicionado. En otras palabras, el imperativo categórico formula la «razón» que permite justificar objetivamente la multiplicidad e interconexión de las acciones humanas posibles (Leibniz llamaría «mundo moral» a un sistema de relaciones prácticas).

Un concepto intransigente del fundamento determina la explicación kantiana de la racionalidad práctica: su necesidad objetiva. En una perspectiva moral, la necesidad objetiva se manifiesta en el carácter *vinculante* del fin último del ser humano. Sólo la acción guiada por fines que satisfacen la exigencia de la necesidad pueden pretender un carácter incondicional, incluso si el comportamiento fáctico del individuo no está motivado por ese fin. Ahora bien, el concepto modal de la necesidad es objeto de discusión detallada, entre otras, en la Introducción a la *Lógica*, donde se correlacionan explícitamente necesidad y certeza. Según la *Lógica*, la certeza excluye la posibilidad de la proposición o estado de cosas contrario. Nótese que este concepto de certeza ya había sido explorado en lo que la *Nova dilucidatio* llamaba un fundamento suficiente o «determinante»: «determinar significa afirmar de tal manera que queda excluido todo contrario... significa, por lo tanto, aquello que basta con certeza para concebir una cosa de cierta manera y no de otra» (Ak 393). Precisamente en este punto hallamos la radicalización de la pregunta práctica en la *Fundamentación*.

Al hacer de la necesidad el criterio de lo bueno en sí mismo, transforma el interrogante práctico «¿qué debo hacer?» en una variante del principio de la razón suficiente: «¿por qué debo actuar *así* y no de otra manera?». Aun cuando esta pregunta por ninguna parte aparece explícitamente formulada en la *Fundamentación*, el «fundamento» que Kant busca debe ser capaz de satisfacer la severidad de este «¿por qué». ¿Dónde radica su «severidad»?

La pregunta práctica «¿por qué actuar *así* y no de otra manera?» introduce un nuevo ingrediente en el problema central de la filosofía práctica: reconoce una *pluralidad* de fines últimos posibles. La multiplicidad de fines últimos hace de éstos tan sólo un fundamento *contingente*, no necesario, de la acción. La aplicación práctica del principio de la razón suficiente nace de la intuición de que todo esfuerzo anterior de fundamentar la acción confunde necesidad y contingencia, lo incondicionado con lo condicionado, el fundamento con lo que exige fundamentación. Por ello, la respuesta que pueda satisfacer la rigurosidad del nuevo «¿por qué» planteado por el *principium rationis* excluye la contingencia, o sea, no se contenta con reconocer el carácter en última instancia *infundado* de la acción (moral): «¿por qué?»; «porque sí». ¿Pero qué fundamentación es posible para estos fines si, por definición, son el fin supremo de un sistema de relaciones prácticas? No sorprende que la exigencia de necesidad objetiva del imperativo categórico elabore las implicaciones prácticas del criterio *formal* de certeza presentado en la *Nova dilucidatio*: «un predicado queda excluido en virtud del principio de contradicción si es incompatible con otra noción que ya ha sido afirmada» (Ak 393). El alcance de esta afirmación es general: que algo *tiene* que ser de cierta manera, y no de otra, implica que su contrario violaría el principio de la no-contradicción, o sea, es necesario. Al estipular que el principio subjetivo de la acción sea conforme a la «universalidad de una ley en cuanto tal» (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA51), el imperativo categórico reconoce que sólo el fin último de un sistema de relaciones prácticas que *todos* pudieran aceptar es una razón suficiente para actuar de cierta manera y no de otra. Leibniz llamaría semejante sistema de relaciones prácticas el *mejor* de los mundos posibles (véase Mittelstrass, 1970, 474 y ss). *La exigencia de la universalidad de los fines postulados en las máximas de la acción es la expresión práctica del principium rationis.*

La libertad y el principio de razón

El principio de razón hace del problema práctico capital -«¿qué debo hacer?»- un caso particular de su exigencia general de certeza: «¿por qué debo actuar *así* y no de otra manera?». Pero la certeza, como hemos visto, es el punto final del concepto dinámico de racionalidad plasmado en el *cogito*. ¿Cuál es la relación entre la certeza exigida por el *principium rationis* y la certeza que pretende el

cogito? En particular, ¿coincide el proceso de fundamentación prescrito por una razón suficiente *práctica* con el concepto de racionalidad propio del *cogito*?

El *cogito* -ya lo vimos- define una estructura de tres elementos: (1) la actividad de (2) una identidad, en relación con (3) una oposición constitutiva. El tercer elemento de esta estructura -*sum*- reocupa el «absolutismo teológico» medieval: el mundo *se opone* al ego y sus actividades. El primer elemento de la estructura -*cogitare*- anuncia una nueva manera de entenderse con la incertidumbre radical de la existencia. En una primera fase «negativa», el ego materializa la existencia, reduciéndola a un «hecho» no vinculante. En una segunda fase «positiva», la existencia materializada funciona como la condición de una actividad formal de autolegislación del ego. Por cuanto la racionalidad (práctica) consiste en un proceso de fundamentación, podría esperarse que el «fundamento» prescrito por el *cogito* debe poder derivarse de los momentos negativo y positivo en que se descompone la actividad racional del ego. La exigencia de una razón suficiente se resolvería, así, en las dos fases racionales que emergen del «yo pienso». ¿Cómo se resuelve la aplicación práctica del principio de razón en los momentos «negativo» y «positivo» de *cogitare*?

En el tercer capítulo de la *Fundamentación*, Kant indica que «si se presupone la libertad de la voluntad, se desprenden de ella, por mero análisis de su concepto, la moralidad y su principio». (BA 98). Ahora bien, el principio de la moralidad es el imperativo categórico, es decir, el principio de la razón suficiente. ¿Qué es, entonces, la libertad, de tal suerte que el *principium rationis* se desprende de ella por mero análisis? Kant descompone la libertad en dos momentos. *Negativamente*, la libertad es el poder de la voluntad «de obrar indepenientemente de causas ajenas que la determinen» (*idem*); *positivamente*, es el poder de la voluntad de «ser una ley para sí misma» (BA 87). Aun cuando el sentido positivo de la libertad es prioritario, presupone la libertad negativa. Pues, si bien ésta deja sin explicación el aspecto esencial del concepto de libertad, a saber, la fuente de lo que es *vinculante o necesario* para el sujeto, la *autolegislación* sólo es concebible si se postula la capacidad primigenia del sujeto de *no* ser determinado por «causas ajenas».

El paralelo entre la presentación kantiana del concepto de la libertad y el concepto de la racionalidad esbozado en las últimas páginas de las *Meditaciones* salta a la vista: (1) Según Descartes, las convicciones del ego se encuentran inicialmente subordinadas a opiniones habituales que se oponen a la actividad gnoseológica del ego. La *heteronomía*, en Kant, reproduce fidedignamente esta servidumbre, en la que «causas ajenas» (*sum*: las «apetencias») se oponen a, y determinan, la actividad práctica del sujeto. De acuerdo con el principio de la razón suficiente, la heteronomía es la situación en que el sistema existente de relaciones prácticas aparece como *necesario* al actor. (2) La libertad «negativa» postula la capacidad del sujeto de materializar el sistema de relaciones prácticas

desde el cual el actor venía fundamentando su actuar, duplicando así el «poder» de suspender la creencia en las opiniones habituales que Descartes adscribía al ego. Este poder del ego coincide con el momento «destrutivo» inicial de *cogitare*. Desde la perspectiva del principio de razón, la «negatividad» de la libertad pone al descubierto la *contingencia* del fin último del sistema de relaciones prácticas existente, y por lo tanto la exigencia de su *fundamentación*: ¿por qué actuar así y no de otra manera? (3) La *autonomía* o autolegislación, por último, reformula el segundo momento de racionalidad esbozado en la hipótesis del genio maligno, a saber, «el conocimiento de la verdad» mediante reglas que tienen su origen en el ego mismo. En la perspectiva del «yo pienso», el concepto «positivo» de la libertad designa la actividad formal o determinante del sujeto. De ahí que Kant, en la *Nova dilucidatio*, también llamase «determinante» a la razón suficiente. La certeza práctica, definida como una razón suficiente de la pregunta «¿por qué actuar así y no de otra manera?», es postulada junta con la «capacidad (positiva)... de actuar de tal manera que el principio de nuestras acciones sea conforme a... la condición de que la máxima de estas acciones tenga la validez de una ley general» (*Fundamentación*, BA 119).

2. LA RAZÓN SUFICIENTE Y LA «LÓGICA DE LA LEGITIMACIÓN»

Como problema *práctico*, la legitimidad está vinculada al *fin incondicionado* de la acción, o sea, al de su *fundamento*. Como problema *político*, por otra parte, la legitimidad está vinculada al *orden social* en cuanto tal: «¿cómo debe ordenarse la sociedad?». El fin de la acción no es meramente individual; por el contrario, la elección y realización individual de fines hace parte del ordenamiento social de fines en que participan los individuos. El principio de la razón suficiente se convierte en principio *político* al subordinar el orden social a su exigencia de certeza. Cuando se comienza con una pluralidad de ordenamientos contingentes de la sociedad, el *principium rationis* se constituye en el criterio de la legitimidad al plantear su pregunta rigurosa: «¿por qué ordenar la sociedad *así* y no de otra manera?»

El «discurso» y la autopreservación

Esta pregunta es el meollo de la reconstrucción racional de los conceptos «normativos» de la legitimidad, la praxis política y la democracia en Habermas. Ahora bien, el paradigma comunicativo de la acción se propone elaborar una reconstrucción filosófica del concepto de la racionalidad: «ya no el conocimiento y la colocación en estado de disposición (*Verfügbarmachung*) de una naturaleza objetivada, ...sino la intersubjetividad de un acuerdo (*Verständigung*) posible, es el fenómeno que requiere explicación» (Habermas, 1987, 525). Al monólogo, es decir, la relación manipulativa y representativa del sujeto solitario con el mundo, la teoría de la acción comunicativa enfrenta un paradigma discursivo,

es decir, la relación intersubjetiva que asumen individuos cuando intentan ponerse de acuerdo sobre algo. En la opinión de Habermas, este cambio abandona la restricción tecnológica de la racionalidad en el capitalismo avanzado, restricción que la vincula al paradigma de una filosofía de la conciencia: la *autopreservación*. «La razón comunicativa, a diferencia de la razón instrumental, se resiste a ser subordinada a una ciega autopreservación...» (*idem*, 532-3). Contrariamente a lo sugerido por Habermas, la autopreservación es el presupuesto necesario de una teoría discursiva de la racionalidad práctica; abandonar este presupuesto implica abandonar la pretensión de racionalidad que promueve la teoría de la acción comunicativa.

En efecto, la finalidad inherente a la racionalidad comunicativa es el «acuerdo sin constreñimiento entre individuos... al igual que la identidad del individuo que se comprende a sí mismo sin constreñimiento - una socialización sin represión» (*idem*, 524), o sea, una sociedad libre de dominación. La formulación negativa de la idea regulativa del discurso práctico -la *ausencia* de represión- presupone una situación inicial de comunicación *reprimida*. El potencial emancipativo del discurso reside en su capacidad de transformar esta condición inicial de dominación social (o sea, de «comunicación distorsionada»), en una sociedad libre de dominación. Con ello reaparece una nueva modalidad del concepto de racionalidad esbozado en la primera de las *Meditaciones* cartesianas.

(1) La «contradicción básica» del capitalismo señala una situación inicial de conflicto social latente, caracterizado por la represión de necesidades «Hasta tanto la incompatibilidad de pretensiones e intenciones de los participantes no haya sido reconocida por los participantes, el conflicto permanece latente; tales sistemas de acción integrados coactivamente exigen evidentemente una legitimación ideológica que esconda la distribución asimétrica de oportunidades de la satisfacción legítima de necesidades, es decir, la represión de necesidades (*Repression von Bedürfnissen*)» (Habermas, 1973, 44). Retrospectivamente, el análisis habermasiano del capitalismo avanzado, una forma de organización social cuya aparente necesidad se encuentra ideológicamente garantizada, demuestra el potencial heurístico de la afirmación cartesiana de que el juicio se encuentra inicialmente «dominado» por opiniones habituales que se oponen al buen uso de aquél. Por una parte, la «comunicación distorsionada» repite lo que Descartes llamaba el «mal hábito». Como *autoengaño*, la ideología reformula el problema heredado del pensamiento medieval: la posibilidad de una decepción *divina* a gran escala. Por otra parte, la ideología encubre la *oposición* que esta forma social o principio de ordenamiento social ofrece al desarrollo del individuo. La ideología garantiza que esta oposición aparezca a los miembros de la sociedad como necesaria o «natural». Estos dos rasgos, que definen la existencia del individuo en el capitalismo avanzado -*sum-*, reocupan la situación inicial de incertidumbre radical que el *cogito* hereda de la contingencia escolástica. Marx

llama este estado de cosas *fetichismo*. La certeza exigida por el principio de razón responde al absolutismo de una realidad oprimente que se manifiesta como un estado de cosas necesario.

(2) Habermas interpreta el *cogitare* de la autopreservación desde una perspectiva puramente cognitivo-instrumental: «un sujeto que se representa objetos y los trabaja» (Habermas, 1987, 523). Frente a la cognición y manipulación de objetos, la racionalidad comunicativa ofrece un «acuerdo no coactivo» logrado a través de un proceso de fundamentación discursivo. Sin embargo, esta interpretación de la autopreservación desconoce enteramente el significado racional del «yo pienso»: responder de manera nueva a la provocación extrema de la contingencia escolástica. Este desconocimiento impide a Habermas ver que la racionalidad comunicativa no sustituye sino más bien presupone la autopreservación. Si el discurso práctico, en respuesta a la dominación social, promete una socialización sin represión, entonces los momentos negativo y positivo constitutivos del *cogitare* deben reaparecer en el discurso, y justamente en los rasgos que definen su pretensión de *racionalidad*. «Los discursos apuntan a la virtualización de los constreñimientos de la acción, lo que debe conducir a hacer inoperantes todas las motivaciones salvo la disposición cooperativa con miras a llegar a un acuerdo... Así, los discursos permiten virtualizar las pretensiones de validez...» (Habermas, 1971, 25). La virtualización de las motivaciones inmediatas y espontáneas de la acción coincide con la suspensión cartesiana de la creencia en la opinión, y que Kant luego llamaría la libertad negativa. Esta virtualización *materializa* las motivaciones inmediatas y espontáneas, revelándolas como pura «determinabilidad». Como la dominación social se actualiza en acción espontáneamente motivada, esta neutralización discursiva suspende la aparente necesidad de una organización opresiva de la sociedad; la opresión aparece, ahora, como un estado de cosas *contingente* que exige ser transformado. Desde la perspectiva del principio de razón, los fines plasmados en la organización capitalista de la sociedad pierden su «naturalidad», desencadenando la exigencia radical del principio de la razón suficiente: «¿por qué ordenar la sociedad *así* y no de otra manera?»

(3) La referencia a una «disposición cooperativa con miras a llegar a un acuerdo» introduce el momento constructivo de *cogitare*, que obtiene su término en un consenso discursivo (*Verständigung*). Este segundo momento coincide con el «descubrimiento de la certeza» cartesiana y con la referencia kantiana a la libertad «positiva» como autonomía: la *emancipación*. Frente a una situación inicial de represión social, sólo una organización de la sociedad a la que *todos* pudiesen asentir ofrece una respuesta *cierta* u objetiva a la pregunta «¿por qué ordenar la sociedad así y no de otra manera?». La fundamentación discursiva del orden social es su «determinación», es decir, el ejercicio de la autolegislación.

En resumen, la transformación de una sociedad opresora en una sociedad libre de dominación no solamente define la aspiración emancipativa del discurso

práctico, sino que muestra que el discurso, en el sentido de Habermas, presupone los momentos negativo y positivo de la autopreservación; a saber: *perseverare in statu suo y statum suum mutare*. No menos que la relación cognoscitivo-instrumental con la realidad, típica de la modernidad, la tautología básica de la autopreservación gobierna la concepción habermasiana del discurso práctico: el hombre puede cambiar una realidad opresora porque una realidad opresora es lo que el hombre puede cambiar. El cambio del «monólogo» al «diálogo» *generaliza* el ámbito de la autopreservación, pero no la supera. Contra la intención explícita de Habermas, el discurso práctico *presupone* la autopreservación, pues de lo contrario se vería forzado a abandonar el concepto de racionalidad que pretende defender.

3. ¿UN PRINCIPIO DE LA RAZÓN INSUFICIENTE?

Las dos secciones anteriores tienen un propósito analítico: esclarecer la estructura racional del principio de la razón suficiente, vinculándolo a la autopreservación. Abordemos, ahora, una pregunta *reflexiva*, a saber, la *viabilidad* política del principio de razón. No se trata de establecer si una «razón suficiente» es el criterio *de facto* de la legitimidad en la política moderna, ni de saber si el funcionamiento real de la democracia convalida una praxis política emancipativa. Nuestro problema es *de iure*, pues atañe al carácter *regulativo* (Habermas: «normativo») del principio mismo: ¿puede la idea de una sociedad libre de dominación ser el criterio orientador de la legitimidad y la democracia en la era moderna? ¿O sería necesario plantear otro principio orientador de la política moderna?

La «autoafirmación»

Blumenberg no sólo explica cómo la autopreservación resuelve una vez más un problema medieval, sino que también ofrece una perspectiva crítica sobre este concepto de racionalidad. En efecto, sugiere que la autopreservación esconde un residuo metafísico heredado de la filosofía escolástica. Este residuo metafísico se concentra en el tercer elemento de su estructura: la *oposición constitutiva* de la existencia a la actividad del sujeto. Así, la reocupación moderna de la contingencia por la autopreservación asigna una *esencia* al mundo -su carácter oprimente-, lo que prescribe una actitud humana básica de sospecha y transformación hacia él. Esta decisión metafísica es visible en la hipótesis del genio maligno, en que Descartes describe el *sum* del *ego cogito sum* como «malos hábitos». Pero que la opinión *como tal* sea «mala» no responde a una calidad constitutiva de la opinión; este supuesto reocupa un problema metafísico y es él mismo metafísico. Si el principio de razón presupone que la oposición al sujeto y sus actividades es esencial a la existencia, el principio es presa del esencialismo metafísico.

Pero ¿puede defenderse el *principium rationis* sin incurrir en este esencialismo? Tal parece ser la propuesta de Blumenberg, al sugerir que es la «autoafirmación» (*Selbstbehauptung*) y no la autopreservación, lo que constituye a la Edad Moderna. La autoafirmación «significa un programa existencial en que, colocado en una situación histórica, el hombre plantea (*stellt*) su existencia y se indica a sí mismo cómo va a entenderse con la realidad que lo rodea y cómo quiere hacer uso de sus posibilidades» (Blumenberg, 1988, 151). Si comprendo correctamente a Blumenberg, la autoafirmación es la misma estructura de la autopreservación, pero *después* de haberla depurado de su esencialismo metafísico. En consecuencia, la incertidumbre deja de ser radical, abandonándose el supuesto de que el mundo *en cuanto tal* oprime al sujeto. La autoafirmación restringe la estructura de la autopreservación a aquellos casos en que el mundo *efectivamente* se opone a la actividad del sujeto, en vez de hacer de la oposición la calidad esencial del mundo. En términos de la hipótesis del genio maligno, el concepto de la autoafirmación reconoce que la opinión habitual no es necesariamente distorsionante. Ello implica la necesidad de distinguir entre opinión y distorsión: la opinión, en tanto opinión, no puede reducirse al momento de la falsedad, aunque también puede obrar de esta manera. Así, la autoafirmación, como restricción crítica de la autopreservación, continua defendiendo el principio de la razón suficiente. El «progreso infinito» hacia una sociedad libre de dominación todavía puede ser interpretada como la expresión política de la autoafirmación. «Esta idea del progreso [infinito] corresponde más que nada al único principio regulativo que puede hacer soportable la historia humana; a saber: que todas las acciones deben ordenarse de tal manera que, a través de ellas, no se convierta al hombre en un mero medio» (*idem*, 45). El imperativo categórico resuena inequívocamente en este comentario.

El *Faktum* de la libertad

La «autoafirmación» anuncia una ruptura y una continuidad con la autopreservación. Como autoafirmación, reinterpreta el tercer elemento del *cogito*: la existencia; como autoafirmación, retiene los otros dos elementos del *cogito*: «yo pienso». Circunscribiendo el alcance de la autopreservación, Blumenberg puede sostener que el «yo pienso» es una respuesta legítima a la contingencia escolástica. Pero el problema filosófico planteado por el principio de la razón suficiente no se agota en la legitimidad del «yo pienso», sino que desemboca en su *viabilidad* como principio de la razón práctica.

Ahora bien, la formulación del principio como *principium reddendæ rationis* resalta nítidamente la exigencia que lo caracteriza. Indica que debe darse cuenta o razón de por qué algo es así y no de otra manera. Que *debe* darse una razón suficiente supone que *puede* darse semejante razón. La idea de una sociedad libre de dominación deriva su pretensión *regulativa* para la política del supuesto de que dicha sociedad *puede* realizarse, aunque el desarrollo empírico de la vida

política no muestre un proceso emancipativo efectivo. ¿Pero *puede* darse una razón suficiente? Aquí, el «puede» hace las veces del *poder* doble del sujeto: negativamente, su capacidad de materializar la existencia, haciendo de ésta un hecho no vinculante; positivamente, su capacidad de determinar la existencia de acuerdo con reglas que tienen su origen en el sujeto mismo. El presupuesto de que puede darse una razón suficiente es el *presupuesto de la libertad*. Aquí llegamos a lo que Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, llama «El límite extremo de toda filosofía práctica». «Esta libertad no es un concepto de la experiencia, y tampoco puede serlo, pues sigue valiendo a pesar de que la experiencia muestre lo contrario de las exigencias que, conforme a su presupuesto, se presentan como necesarias» (BA 113). El «*Faktum*» de la libertad implica que una razón suficiente (de la sociedad) puede darse en la praxis (política). ¿Cómo complementa este *Faktum* la exigencia de una razón suficiente? En otras palabras, ¿qué agrega el «puede» a la exigencia de que se «debe» dar razón suficiente? Nada, si no me equivoco. ¿Por qué? El principio de la razón suficiente no puede fundarse en la libertad porque ésta no suministra un argumento distinto, más elemental, en favor de la viabilidad práctica del principio. *Los momentos negativo y positivo de la libertad definen el principio de la razón suficiente, no lo justifican*. El principio de razón no puede ser él mismo fundado. Parafraseando la distinción wittgensteiniana entre una regla y sus aplicaciones, *perseverare in statu suo y statum sum mutare* indican el «significado» de la racionalidad moderna, y no lo que «es» o «no es» racional conforme a esa definición. En resumen, *la libertad es una definición de la racionalidad: la autopreservación*. He aquí la misma tautología que descubrimos anteriormente en Habermas. De ahí que el *Faktum* de la libertad señale el «límite extremo» de un análisis inmanente de la viabilidad práctica del principio de la razón suficiente: que este principio gobierna los conceptos «normativos» de la legitimidad, la praxis política y la democracia puede postularse pero no explicarse. ¿Cómo ir más lejos?

El «prejuicio» y el principio de razón

«Ir más lejos» que la autopreservación (o autoafirmación) no puede significar dejar a un lado o simplemente rechazar su demanda radical de certeza; «ir más lejos» significa escudriñar sus presupuestos para establecer si podemos «abrir» el *cogito* a otra lectura política del principio de razón. Si semejante lectura ha de ser posible, debemos buscarla en la formulación primera y más aguda de la estructura básica de la autopreservación: la hipótesis del genio maligno. El concepto de la autoafirmación (Blumenberg) sugería la necesidad de disolver la ecuación cartesiana entre opinión y distorsión, reconociendo que la distorsión es tan sólo una de las modalidades de la opinión, no su rasgo determinante. Pero esta intuición no llega a plantear un problema adicional: ¿acaso es la distorsión la manera *primordial* en que se nos manifiesta la opinión? En las *Meditaciones*,

Descartes anota que la actividad del ego comienza con un «prejuicio» (AT IX 17). Esta observación coloca el hábito u opinión en otra perspectiva: ¿cuál es la *contribución* del «prejuicio» a la actividad del sujeto? En vez de ser un posible momento de falsedad, no sería el «prejuicio» una condición *de posibilidad* de la verdad, de tal suerte que sólo mediante ésta, su función primordial, sería también posible la falsedad? Lograr esta inversión de perspectivas en la interpretación del *sum de ego cogito sum*, y explorar nuevamente cómo la libertad podría ser la esencia de la verdad, ha sido una tarea principal de Heidegger. Al anclar la «comprensión» en la «pre-estructura» (*Vor-Struktur*) del *Dasein*, *Ser y tiempo* explota la función constitutiva del prefijo «pre» en la referencia cartesiana al «prejuicio» (Heidegger, 1986, 153).

No nos ocuparemos aquí de la revaloración del «prejuicio» por Gadamer, ni de la polémica entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías. Nuestro interrogante es, por el contrario, el siguiente: ¿cómo incide esta interpretación hermenéutica del «prejuicio» en el principio de razón? En particular, ¿cómo incide en el juicio jurídico y político? El principio de razón confronta todo juicio jurídico y político con la siguiente pregunta radical: «¿por qué debe actuarse *así* y no de otra manera?». La teoría crítica de la sociedad ha comprendido que este interrogante es inseparable de un interrogante político más abarcante: «¿por qué ordenar la sociedad *así* y no de otra manera?». Pero la intención que anima esta pregunta crítica no sólo resalta la contingencia del juicio, sino que postula la posibilidad en principio de sobreponerse a ella. Si la distancia que los seres humanos pueden tomar de su mundo histórico no se concibe adecuadamente en términos de los elementos «material» y «formal» de la libertad, entonces la pregunta radical planteada por el principio de razón ya no admite una respuesta definitiva, no sólo *de facto*, sino *de iure*. Si bien hay razones por las cuales la sociedad está ordenada de cierta manera, y no de otra, ninguna es *o podría ser* suficiente. Blumenberg observa que «el principio de toda retórica es el principio de la razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*)... Sin embargo, no debe confundirse el principio de la razón insuficiente con un postulado de rechazo a dar razones, como tampoco que la “opinión” sea lo infundado, sino que ésta designa un comportamiento fundado de manera difusa y sin regulación metodológica». (Blumenberg, 1986, 125; véase también Waldenfels, 1987).

No podemos discutir aquí la relación entre la retórica, la opinión y la fundamentación del juicio político y jurídico. Sin embargo, si se reconoce que la opinión tiene una función constitutiva para la verdad, ¿no se coloca la racionalidad política y jurídica bajo el gobierno de un principio de la razón *insuficiente*? Este principio converge hacia y al mismo tiempo se desvía de la exigencia práctica de una razón suficiente. La referencia a la «in-suficiencia» de las razones señala que, en la política y el derecho moderno, «mucho de lo que es posible no existe» (*Crítica de la razón pura*, A231 B 284). Este aserto tiene dos caras. Por un

lado, que sólo parte de lo que es posible haya sido realizado no significa que lo actual, por ser contingente, sea arbitrario. Por otro lado, la contingencia del orden social existente es incompatible con una reificación ideológica que lo convirtiese en un estado de cosas necesario. La referencia a la «in-suficiencia» sugiere que la *generalidad* de las razones precluye su *universalidad*, por lo que la contingencia del juicio político y jurídico no puede ser definitivamente eliminado, no sólo de hecho, sino de derecho. En consecuencia, el principio de la razón insuficiente reconoce que todo juicio político y jurídico contiene un residuo de contingencia inerradicable. Pero que la fundamentación de un juicio no pueda erradicar su contingencia no significa que lo mismo valga fundamentarlo que no fundamentarlo. Por el contrario, el principio de la razón insuficiente exige que se lleve tan lejos como sea posible la fundamentación de todo juicio político y jurídico y que éste evite reclamar para sí un carácter concluyente. La continuada conciencia de la insuficiencia de las razones es el índice de la *racionalidad* política y jurídica, no de la irracionalidad. Quizás pueda explicarse la racionalidad de la democracia moderna afirmando que es la *institucionalización política del principio de la razón insuficiente*. Si el juicio político y jurídico no puede obviar la contingencia del ordenamiento social, la condición mínima de la legitimidad política en nuestra era es un complejo de instituciones que mantenga abierta la pregunta acerca de las posibilidades que se excluyen cada vez que el juicio ordena que alguien haga algo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BLUMENBERG, H. (1976)

«Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität» en Hans Ebeling (red): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.

BLUMENBERG, H. (1986)

Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart: Philipp Reclam.

BLUMENBERG, H. (1988)

Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt: Suhrkamp.

DESCARTES, R. (1980)

Meditaciones sobre filosofía primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre, trad. de Ezequiel de Olaso en *Descartes, Obras escogidas*, Buenos Aires: Editorial Charcas.

HABERMAS, J. (1971)

Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1973)

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1987)

Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt: Suhrkamp, vol. 1.

HEIDEGGER, M (1957)

Der Satz vom Grund, Pfullingen: Neske.

KANT, I. (1903-)

Kritik der reinen Vernunft, en *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), Berlín: Walter de Gruyter. volúmenes 3 y 4.

KANT, I. (1903-)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe, volumen 4.

KANT, I. (1903-)

Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio, Akademie Ausgabe, vol.1.

LEIBNIZ, G.W. (1961)

«Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke» en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (edición Gerhardt), Hildesheim: Olms. vol. 7.

MITTELSTRASS, J.

Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlín: Walter de Gruyter, 1970.

WALDENFELS, B. (1987)

Ordnung im Zwielficht, Frankfurt: Suhrkamp.