

# La recepción habermasiana de la hermenéutica filosófica y el marco metodológico de la investigación social

Edgar Rufinetti\*

*La relación entre el proyecto de libertad y la memoria de sus pasadas conquistas constituye un círculo vicioso solamente para la comprensión analítica, no para la razón práctica.*

P. Ricoeur

## I.

Cuando a en la década del sesenta, Habermas retoma la "olvidada" cuestión de las diferencias metodológicas entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, pretende reavivar, en el plano de la lógica de la investigación, el debate sobre el dualismo que de hecho se daba en la práctica, y que traía aparejado, en lo que a teoría de la ciencia se refiere, la delimitación de ámbitos "yuxtapuestos" e independientes. Como momentos más desarrollados señalaba, por un lado, la teoría analítica de la ciencia elaborada por Karl Popper y, por el otro, la hermenéutica filosófica de Hans-G. Gadamer. Las ciencias sociales en su trabajo se encuentran atravesadas por ambos enfoques y por ello necesitan, además de la distinción analítica, elaborar la tensión entre estos "planteamientos divergentes"<sup>1</sup>.

Tras el fracaso del programa de unificación positivista de las ciencias, la cuestión de la investigación social queda planteada, para Habermas, en estos términos: o bien se reduce a una historiografía sistemática o bien a una sociología científica purificada de cualesquiera inclinaciones históricas<sup>2</sup>. Ante esta dicotomía, se preguntará por las condiciones de posibilidad de las teorías generales de la acción social, tratará específicamente de averiguar si su formulación puede realizarse "con independencia del saber histórico" o si entre sus supuestos básicos se incluye una "precomprensión ligada a la situación" cuyo desarrollo sólo puede realizarse hermenéuticamente.

Las ciencias sociales necesitan abordar la problemática de la comprensión cuando el *sentido* que tienen que aclarar proviene del pasado, pues tiene "el status de un hecho, de algo empíricamente ahí". Precisamente en cuanto proceden en términos empírico-analíticos y no se conforman con restringir su ámbito objetual a comportamientos observables, las teorías tienen que "referirse a plexos 'objetivamente dotados de sentido' de acciones 'subjetivamente dotadas de sentido'"<sup>3</sup>. Con esta remisión de las acciones subjetivas al contexto objetivamente dotado de sentido, la problemática de la comprensión ya no podrá dejarse de lado, será incluso necesario tematizar la precomprensión subyacente a la formulación de las teorías.

En tanto Habermas intenta hacer provechosos los planteamientos hermenéuticos para la lógica de las ciencias sociales, aborda la problemática de la compren-

\* Universidad Nacional de Córdoba. SECyT.

*Epistemología e Historia de la Ciencia*, Volumen 11 (2005)

sión, no en el plano lógico-trascendental sino en el metodológico donde las reglas metodológicas pueden "aprehenderse como reglas de síntesis". Para ello conectará con la perspectiva de la lógica pragmatista de la ciencia que entiende tales reglas como normas prácticas de la investigación. En este marco, a diferencia del positivismo, la metodología tiene la tarea de "reflexionar sobre las reglas de la práctica de la investigación ateniéndose a la propia intención de ésta"<sup>4</sup>.

Para un análisis de este tipo, considera que hay que partir de "la estructura lógica del mundo social de la vida", el cual es tanto el "ámbito objetual de la investigación" como la "base de la investigación misma". Precisamente una investigación que trate de aclarar las 'condiciones de posibilidad' de este último aspecto realizará una "autorreflexión de los métodos empleados"<sup>5</sup>. Encontramos tres enfoques que obran en este sentido: el fenomenológico, el lingüístico y el hermenéutico.

Por razones de extensión, pasaré aquí por alto tanto el tránsito de la problemática de la conciencia a la del lenguaje, como la aclaración que requiere la interna conexión entre símbolos y acciones<sup>6</sup>, para centrarme en la "recuperación" que hace Habermas de la hermenéutica filosófica gadameriana, intentando destacar las ventajas y dificultades que acarrea una apropiación del *Verstehen* en el marco metodológico de las ciencias sociales.

## II.

Es en el contexto de la problemática de la *comprensión de sentido* en las ciencias empírico-analíticas de la acción que Habermas se apropia de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Ve en ella una radicalización de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión interpretativa, que permite abordar los problemas que acarrea la fundamentación lingüística de la sociología de Winch<sup>7</sup>: la conexión no tematizada entre el "marco categorial de las teorías generales y la precomprensión de la situación global contemporánea que guía la construcción de esos marcos"<sup>8</sup>, cuestión que la hermenéutica filosófica aborda precisamente al señalar la dimensión propiamente histórica del *sentido* y de la *comprensión de sentido*.

Habermas liga la superioridad de la hermenéutica gadameriana a su concepción del *Verstehen* y del lenguaje. Esta posición no entiende el lenguaje como un mero instrumento subyacente, ni lo reduce a una objetivación abstracta. No queda atrapada, según él, ni en el paradigma de la filosofía de la conciencia, que considera al lenguaje como un sistema de signos entre otros con base en la función representativa de la conciencia, ni tampoco en el modelo de los lenguajes formalizados, que lo considera, al modo empirista, sólo como un sistema de signos para la transmisión de información.

Por otro lado, a diferencia de las ciencias del lenguaje, la hermenéutica aborda la cuestión de "cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad" de las maneras del decir, y cómo se logra "en principio que cualquier tradición escrita pueda ser entendida"<sup>9</sup>. Gadamer intenta retener aquí la unidad 'indisoluble' de pensamiento y lenguaje tal como la ha encontrado en el fenómeno hermenéutico, como "unidad de comprensión e interpretación". En este sentido, la experiencia hermenéutica, sin salirse de los lenguajes naturales, se sirve de la 'autorreflexividad' propia de la práctica lingüística como un "co-

rectivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico<sup>10</sup>.

Este "potencial de una razón" contenido en el lenguaje, se eleva -para Habermas- por encima de las barreras particulares de las formas lingüísticas dadas, y constituye una "universalidad intermitente" que, transitando de una particularidad a otra, queda confirmada en el acto de la *traducción*. Veamos entonces ¿qué significado guarda la *comprensión* vista desde el modelo de la traducción?

## II a.

El proceso de traducción, diferente del proceso primario de aprendizaje de una lengua, subraya "una operación *productiva* para la que el lenguaje capacita siempre a aquellos que dominan sus reglas gramaticales: para asimilar lo extraño y seguir configurando su propio sistema de lenguaje"<sup>11</sup>. Esta operación productiva revela el carácter fundamentalmente histórico del *Verstehen*, pues toda comprensión pone en juego una interpretación que trae consigo necesariamente el horizonte de expectativas perteneciente al mundo de la vida del intérprete. En este sentido "la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un 'objeto' dado, sino que pertenece a la historia efectual"<sup>12</sup> (*Wirkungsgeschichte*), al conjunto de prejuicios sustentadores que forman ese "saber de fondo" en el cual están preformados las expectativas e intereses que guían la interpretación. Por ello, la comprensión interpretativa es siempre una fusión de horizontes en la que se rebasa la particularidad de ambos horizontes<sup>13</sup>.

El intérprete, señala McCarthy, tiene que captar el sentido "en y mediante la articulación del mismo en un marco simbólico de referencia distinto de aquél en el que el texto se constituyó originalmente como significado"<sup>14</sup>. De este modo realiza siempre una *mediación*, en la cual el lenguaje cobra una dimensión histórica: "la gramática rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente"<sup>15</sup>. Además, en este desarrollo, la unidad del lenguaje rota con el pluralismo de los juegos de lenguaje, queda "dialécticamente reestablecida en el plexo de la tradición".

Ahora bien, si la interpretación resulta siempre una mediación entre mundos de la vida, cuya situación de partida está, además, siempre históricamente determinada por el proceso primario de socialización, no puede hablarse entonces de una interpretación definitiva, concluyente, sino sólo de una *distinta*<sup>16</sup>. El sentido viene inevitablemente co-determinado por la situación histórica del intérprete y, en consecuencia, por el todo del proceso histórico<sup>17</sup>.

Esto puede verse cuando intentamos aplicar un marco analítico que reivindica un observador no implicado en actitud puramente teórica, a "contextos históricamente alejados y culturalmente extraños", pues sus categorías básicas aparecen histórica y socialmente determinadas. El investigador social tiene que elaborar "reflexivamente la dependencia de su aparato conceptual" respecto de una pre-comprensión anclada en su mundo de la vida, la pretendida objetividad "sólo puede venir garantizada por una participación reflexiva, es decir, por el control de la situación de partida de la que la hermenéutica no puede desligarse"<sup>18</sup>.

## II b.

La articulación de sentido efectuada por el intérprete entre el marco en el que se conformó el significado y el suyo propio, implica siempre también una *aplicación*; Gadamer pone de relieve, contra la hermenéutica romántica y el historicismo, la insoslayable vinculación entre comprensión y aplicación<sup>19</sup>. Así, la comprensión hermenéutica queda "referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción"<sup>20</sup>; tal referencia a la *praxis* no es algo posterior a la interpretación, sino un momento constitutivo de la misma.

Gadamer explica esta "comprensión aplicativa" (Habermas) recurriendo al saber práctico (*phrónesis*) aristotélico<sup>21</sup>. Si la comprensión resulta tal que el pasado histórico operante, tiene que entenderse "cada vez de una manera diferente", nos encontramos entonces, señala, ante el problema de la relación entre lo general y lo particular. "Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada"; un caso especial porque se trata de una "razón y de un saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya"<sup>22</sup>.

Para Habermas, esta dialéctica muestra el "carácter discontinuo de la intersubjetividad", y asegura así un momento de 'no-compromiso' frente a la tradición. Las reglas prácticas que operan en toda interacción son comparables a los contenidos de sentido recibidos, y reclaman una *aplicación* que las ajuste interpretándolas. Con ello, lo "universal global" queda intersubjetivamente determinado como "universal concreto", pero a la vez aquél "sólo determina lo particular subsumido en la medida en que él mismo queda concretizado por este particular"<sup>23</sup>.

Ahora bien, en tanto la comprensión hermenéutica se da en el plano en que se forman los estándares de conocimiento y se describe conforme a ellos, los momentos de *mediación* y *aplicación* inherentes a la comprensión hacen patente la continua transformación del "marco trascendental que coordina enunciados y hechos". Para Habermas, no podemos dejar de lado la aplicación a una situación concreta porque no disponemos, como en el caso de las reglas técnicas (producto de la racionalidad instrumental), ni de definiciones previas que vinculen los "predicados básicos", ni de "reglas de aplicación invariables"; la precomprensión del mundo de la vida es la que nos guía en la "identificación del ámbito de aplicación" que implica la comprensión. La 'gramática' del lenguaje dentro del cual se desarrolla tal 'experiencia comunicativa' fija el enlace de tales esquemas; enlaces que no pueden realizarse de una vez y para siempre.

## III.

Habermas acepta la validez del argumento que vincula de forma necesaria al intérprete con el horizonte de sentido en el que ya siempre se encuentra, acepta además el significado que esto tiene para la autocomprensión; sale sin embargo a diferenciarse de las derivaciones y consecuencias que Gadamer extrae de ello. Critica la absolutización del lenguaje y de la tradición, lo que llama la *autocomprensión ontológica de la hermenéutica*, que Gadamer hereda de Heidegger. Pero ¿qué significa, para Habermas, esta absolutización del lenguaje y de la tradición? Y ¿cuáles son los puntos precisos de discrepancia?

El recurso a la hermenéutica le permite a Habermas reinterpretar la relación neutralidad valorativa-objetividad; intenta mostrar que la "referencia a valores" en las ciencias sociales empírico-analíticas es insoslayable, a pesar de lo cual una "interpretación valorativa" hermenéuticamente realizada puede desarrollar un conocimiento objetivamente válido. Por ello necesita asegurar metodológicamente la comprensión interpretativa que Gadamer ha desarrollado; para elaborar esta "comprensión explicativa" le resulta indispensable efectuar una crítica a la interpretación ontológica del proceso del *Verstehen*.

Al asegurar metodológicamente la comprensión, sostiene Gadamer, se realiza ya siempre una fijación abstracta de las condiciones de 'aplicabilidad', pasando por alto la pretensión de verdad del 'particular concreto'. Se reproduce la lógica de las reglas técnicas: una subsunción del particular bajo una generalidad abstracta. Argumenta asimismo, que las condiciones bajo las cuales se comprende no están a *disposición* del intérprete; éste sólo puede distinguir los prejuicios que posibilitan la comprensión de aquellos que la obstaculizan en la comprensión misma<sup>24</sup>.

Para Habermas, la tesis gadameriana que la *Wirkungsgeschichte* "opera y sigue operando en la comprensión de la tradición" a pesar de la objetivación positivista de las ciencias históricas, resulta una oposición abstracta entre experiencia hermenéutica y conocimiento metódico en general. Gadamer, dice, hace extensiva su acertada crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias experimentales al "extrañamiento metodológico del objeto"; éste es, sin embargo, inherente a las ciencias histórico-hermenéuticas, y permite distinguir *comprensión reflexiva* de *experiencia comunicativa cotidiana*. La experiencia hermenéutica, al menos en el ámbito de las ciencias de la acción, no puede renunciar a la cuestión metodológica, pues aquí permanece asociada a procedimientos empírico-analíticos<sup>25</sup>.

Esto no significa desconocer los prejuicios como condiciones de posibilidad del conocimiento, ni el hecho de que la comprensión, aun controlada, no puede "saltarse los plexos de tradición", pero en cuanto el conocimiento "hace transparente el marco normativo en que se mueve", se eleva a reflexión; de modo que, sostiene Habermas, la estructura de prejuicios ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y esto es lo que la hermenéutica hace cuando pone "ante la conciencia lo que en los actos del *Verstehen* viene ya siempre históricamente pre-estructurado por las tradiciones inculcadas"<sup>26</sup>.

Puesto en estos términos, Habermas concluye: "El derecho a la reflexión, exige la autorrestricción del enfoque hermenéutico"; y sólo podemos salir del callejón que significa tal oposición si contamos con un "sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de la tradición; sólo entonces podrá criticarse también la tradición"<sup>27</sup>. Consecuentemente, intentará ir "por detrás" del medio en el que vive y se transmite la tradición, el lenguaje, para encontrar las condiciones históricas que lo modifican y distorsionan.

Mas esta discrepancia deja ver a mi juicio una diferencia básica, el modo en que cada uno concibe el proceso del *Verstehen*. Me refiero a la forma que cada uno entiende el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación-aplicación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente. Esta diferencia permite dar cuenta tanto del disímil acento al que nos conduce tal proceso -la fuerza que

la reflexión desarrolla en la comprensión *vs.* la apropiación dialógica de las tradiciones-, cuanto de los posicionamientos ante el método.

Cuando Habermas aborda la cuestión de la mediación del pasado con la vida actual, reivindicando la crítica gadameriana a Dilthey, afirma: "En vez de una ficción reproducción del pasado, tenemos la mediación del pasado con la vida actual, que la *reflexión* lleva a efecto"<sup>28</sup>. Cita entonces *Verdad y método*, pero interrumpe la cita precisamente antes de que Gadamer aclare: "Quizá no es correcto hablar de 'comprender mejor' en relación con este momento productivo inherente a la comprensión. [...] Comprender no es comprender mejor, [...] Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente"<sup>29</sup>. Y unas páginas antes señalaba: "El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación"<sup>30</sup>.

Habermas ve en la hermenéutica gadameriana un idealismo de la comprensión que, por su lógica, conduce al relativismo. Esta lógica, dice, contrae la experiencia de la reflexión de la que hablara Hegel a "la conciencia de que estamos entregados a un acontecer en el que, irracionalmente, cambian las condiciones de racionalidad según el contexto"<sup>31</sup>; lo cual dificulta tanto la correcta 'commensurabilidad' entre horizontes culturales diferentes como la crítica de los aspectos inaceptable de la propia tradición.

Para Habermas, esta consecuencia es fruto de una interpretación ontológica del proceso hermenéutico de comprensión-interpretación<sup>32</sup>; por el contrario, él concibe el reajuste de la intersubjetividad, no como movimiento del acontecer de la tradición, sino como una actividad reflexiva del sujeto; como "resultado de la mediación que el pensamiento establece entre el pasado y la vida presente"<sup>33</sup>. De este modo, la apropiación de los contenidos de sentido transmitidos se cumple a través de una *decisión* sobre esquemas de posible comprensión del mundo<sup>34</sup>, es decir, sobre el "marco trascendental que coordina enunciados y hechos". Ciertamente que tal decisión no se toma, para Habermas, al margen de la dimensión práctica de la aplicación y del consenso intersubjetivo en el que siempre estamos ya, pero implica una primacía del "poder de la reflexión", una "autoposesión", que a la vez posibilite discriminar la 'prosecución' de la tradición y su racionalidad<sup>35</sup>.

Gadamer señala, por su parte, que la reflexión en tanto históricamente situada se basa en preconcepciones y prejuicios; y que los ideales mismos de razón y vida justa no son posibles *contrafácticamente*. Resulta incorrecto, entonces, atribuir al sujeto la posibilidad de *decidir* el marco trascendental desde el cual interpretar. Habermas, ciertamente, no niega la íntima relación entre reflexión y comprensión, pero argumenta que a pesar de la pertenencia estructural del *Verstehen* a la tradición que prosigue, al volverse reflexivamente sobre ella, la modifica profundamente, sacudiendo "el dogmatismo de la práctica de la vida"<sup>36</sup>.

Esta *diferencia básica* muestra, a nuestro entender, que el debate rebasa la cuestión metodológica acerca del acceso comprensivo que a su ámbito objetual requieren las ciencias sociales; cuestión que viene acompañada por la exigencia de asegurarnos de los datos obtenidos mediante los procedimientos interpretativos propios de las investigaciones hermenéuticas. Resolver estas cuestiones, no obs-

tante, era indispensable para Habermas en tanto pretendía fundamentar su teoría crítica de la sociedad en términos de una teoría social del conocimiento, y con ello "ligar el desarrollo del sistema social a un control ejercido mediante autorreflexión".

A nuestro juicio, sin embargo, sólo profundizando esta diferencia básica y sustrayéndonos momentáneamente de las exigencias metodológicas podremos evaluar el alcance y la viabilidad de la distinción, aquí apenas avizorada, entre racionalidad hermenéutica y la habermasiana racionalidad comunicativa sustentada en su pragmática universal.

## Notas

<sup>1</sup> Para un marco más detallado, véase Habermas, Jürgen. "Apéndice a una controversia (1963): Teoría analítica de la ciencia y dialéctica", donde replantea el debate Adorno-Popper; "Una polémica (1964): Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas", parte de la discusión con Albert; "Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y objetividad", todos en Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*. También "Dogmatismo, razón y decisión" en Habermas, *Teoría y praxis*. Ver asimismo Ricoeur, Paul. *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*; Muguertza, J. "Teoría crítica y razón práctica"; Haber, S. *Habermas y la sociología*.

<sup>2</sup> Cf. Habermas, Jürgen. "Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales", en Habermas *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 81 - 275; citado en adelante como LCS.

<sup>3</sup> LCS, 173; Habermas mantiene la distinción weberiana entre el sentido que subjetivamente el agente atribuye a sus acciones y el significado objetivado en valores culturales, que las tendencias estrictamente empírico-analíticas desdeñan porque los roles sociales no coinciden con el sentido que de la acción da el sujeto, y la comprensión de la motivación no pueden conducirnos ya a las estructuras valorativas. Tal acceso sólo nos lo proporciona, señala Habermas, una "interpretación hermenéutica en forma de interpretación valorativa". Ver "Neutralidad valorativa y objetividad"

<sup>4</sup> LCS, 175. Véase *Conocimiento e interés*, Cap. 5, 6 y 9.

<sup>5</sup> LCS, 179

<sup>6</sup> Esta vinculación es el punto desde el que parte Peter Winch para la fundamentación lingüística de la sociología comprensiva, tarea que llevará a efecto apoyándose en la teoría del lenguaje del segundo Wittgenstein; Cf. Winch, Peter *La idea de una ciencia social y su relación con la filosofía*.

<sup>7</sup> Habermas se refiere aquí sólo al libro antes citado de Winch; posteriormente éste desarrollará algunas de estas cuestiones adoptando una posición mucho más cercana a la de Gadamer; ver Winch, *Comprender una sociedad primitiva*.

<sup>8</sup> LCS, 121-22.

<sup>9</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 483 (en adelante VyM).

<sup>10</sup> VyM, 483.

<sup>11</sup> LCS, 232; cursiva mía.

<sup>12</sup> VyM, 13-14.

<sup>13</sup> Para otro modo de entender comprensión-interpretación. W. Dilthey, "El surgimiento de la hermenéutica"; P. Ricoeur, "¿Qué es un texto?" Para la cuestión afín explicación-comprensión: K-O. Apel "La 'distinción' diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas"; Georg H. von Wright, *Explicación y comprensión*.

<sup>14</sup> McCarthy, *La teoría crítica de J. Habermas*, 209. (en adelante TCH).

<sup>15</sup> LCS, 234.

<sup>16</sup> Esta cuestión es discutida, como veremos, por Habermas; también Apel, Karl-O. *La transformación de la filosofía*.

<sup>17</sup> Ver VyM, 366.

<sup>18</sup> LCS, 239

<sup>19</sup> Cf. VyM, 380.

<sup>20</sup> LCS, 247

<sup>21</sup> Cf. VyM, 383 y ss; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI.

<sup>22</sup> VyM, 383.

<sup>23</sup> LCS, 250.

<sup>24</sup> Cf. VyM, 365.

<sup>25</sup> Cf. LCS, 252. Recuérdese la distinción que Habermas traza entre ciencias histórico-hermenéuticas y sociales críticas.

<sup>26</sup> LCS, 254.

<sup>27</sup> LCS, 256.

<sup>28</sup> LCS, 239; cursiva mía.

<sup>29</sup> VyM, 366-67.

<sup>30</sup> VyM, 360.

<sup>31</sup> LCS, 257

<sup>32</sup> Cf. LCS, 252 y ss.

<sup>33</sup> LCS, 250, cursiva mía.

<sup>34</sup> LCS, 251, cursivas mías.

<sup>35</sup> Cf. LCS, 251.

<sup>36</sup> LCS, 254.

## Bibliografía

Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985

Apel, Karl-Otto. "La 'distinción' diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas", en *Teorema*, XV, 1-2

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1959.

Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo SA, Madrid, 2000.

Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*, Ed. Akal, Madrid, 2000.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

Gadamer, Hans Georg. *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998

Gadamer, Hans Georg. *La razón en la época de las ciencias*, Alfa, Barcelona, 1981.

Haber, Stéphane. *Habermas y la sociología*. Nueva visión, Bs As, 1999.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1996

Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987

Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*, Taurus, Bs. As, 1990.

Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como 'ideología'*, Tecnos, Madrid, 1999.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994

Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid, 1993.

Lara, María Pia. "La identidad social en Habermas: Entre el consenso y la alteridad" *Rev. Doxa*, Nro 7, 1990, pp. 257-272.

McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1995.

Muguerza, Javier. "Teoría crítica y razón práctica" en *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

Ricoeur, Paul. "¿Qué es un texto?" en *Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona, 1999.

Ricoeur, Paul. *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1978.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, FCE; Bs. As, 2000.

Vattimo G. (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Colombia, 1994

von Wright, Georg H. *Explicación y comprensión*, Alianza, 1979

Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*, Amorrotu, Bs. As, 1990

Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós, Barcelona, 1994.

Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Grijalbo-UNAM, México, 1988.