

LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DE JÜRGEN HABERMAS: UN NATURALISMO DÉBIL ENTRE KANT Y DARWIN

*THE ANTHROPOLOGICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS:
WEAK NATURALISM BETWEEN KANT AND DARWIN*

JAVIER ROMERO

Doctor en Filosofía

Departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política
Universidad de Salamanca

Salamanca/España

jromero@usal.es

Recibido: 25/05/2019

Revisado: 10/08/2019

Aceptado: 18/09/2019

RICARDO MEJÍA FERNÁNDEZ

Doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia

Universidad Católica de Lovaina

Louvain-la-Neuve/Bélgica

ricardo.mejia@uclouvain.be

Resumen: El propósito de este estudio es dilucidar algunos de los rasgos distintivos de la concepción del ser humano que mantiene Jürgen Habermas y sus implicaciones en la teoría de la acción comunicativa. De este modo, se trata de mostrar que la antropología habermasiana se singulariza por adoptar una perspectiva naturalista y darwinista. En la primera parte, se analiza el legado epistemológico de Darwin como un programa de investigación y se contrastan los estudios de Habermas sobre antropología biológica con las últimas investigaciones en genética y paleontología. En la segunda parte, se presenta la propuesta de Habermas de afrontar un dualismo epistemológico mediante un naturalismo débil no-reduccionista, como crítica de la metafísica moderna y estructurador de un nuevo realismo.

Palabras clave: Biología, Antropología, Habermas, Naturalismo, Realismo, Kant, Darwin.

Abstract: The aim of this paper is to elucidate some of distinctive features of Habermas's conception of the human being and its implications in the theory of communicative action. Therefore, it is shown that his anthropology takes a naturalistic and darwinist perspective. In the first part, Darwin's epistemological legacy is analyzed as a research

program and Habermas's studies on biological anthropology are compared with the latest research in genetics and paleontology. In the second part, we'll show Habermas' proposal to confront an epistemological dualism through a weak non-reductionist naturalism as a critique of modern metaphysics which structures a new realism.

Keywords: Biology, Anthropology, Habermas, Naturalism, Realism, Kant, Darwin.

INTRODUCCIÓN

En la introducción a sus *Lecciones de lógica* (1800), I. Kant señala que toda empresa filosófica (en un sentido mundano) debería ser capaz de responder a las siguientes preguntas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, *¿qué me está permitido esperar?* y *¿qué es el hombre?* Al fin y al cabo –agregaba Kant– cabría reducir todo ello a la antropología, pues las tres primeras preguntas remiten a la última¹.

Si bien es verdad que históricamente la biología estuvo muy presente en el pensamiento antropológico, ético y político de autores como Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Burke, Malthus o Hegel, sus aplicaciones se habrían producido solamente en forma de *metáforas* –como señalan Dryzek y Schlosberg–, y solo a consecuencia de los viajes de Darwin en el *Beagle*, se podría hablar a día de hoy de una aproximación biológica diferente que merece la descripción de “un verdadero programa de investigación”².

Con Darwin, y su obra *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), se abrió una nueva concepción filosófica sobre la naturaleza de las especies a partir del siglo XIX³. Gracias a sus investigaciones empírico-teóricas

1 KANT, Immanuel., *Lógica. Un manual de lecciones. Acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*. Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Ediciones Akal, 2000, p. 92.

2 DRYZEK, J.; SCHLOSBERG, D., “Disciplining Darwin: Biology in the history of political science”. En: FARR, J.; DRYZEK, J.; LEONARD, S. (Ed.), *Political Science in History. Research Programs and Political Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 123-144.

3 Los viajes a bordo del H. M. S. *Beagle* (1831-1836), primero como acompañante y luego como naturalista por las costas de Sudamérica, Australia, archipiélagos del océano Pacífico y, sobre todo, islas Galápagos, sirvieron para que el joven Darwin se interesase por el problema del origen de las especies. No hay que olvidar que los descubrimientos de restos fósiles entre los siglos XVIII y XIX llevaron a muchos naturalistas a reflexionar sobre la evolución; una evolución no solamente en términos biológicos sino también geológicos (basta recordar uno de los libros que acompañaron a Darwin en el *Beagle*: *Principles of Geology* de Charles Lyell). Sobre este tema ver la biografía de Cyril Aydon: AYDON, Cyril, *Charles Darwin*, London: Contable & Robinson, 2002. Sobre la recepción de Darwin en términos filosóficos, ver la presentación de Gómez-Heras: GÓMEZ-HÉRAS, José M^a G^a., *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010, pp. 310 y ss.

presentó, por una parte, una teoría filosófica alternativa sobre la evolución biológica en la Tierra, así como explicó el proceso de descendencia de los seres vivos de un antecesor común (registro fósil y *árbol de la vida*), mediante la *teoría de la descendencia con modificación* (teoría que explica que las especies se originaron de otras especies). Por otra parte, presentó una teoría que explicaría cómo ha tenido lugar esa evolución: la teoría de la evolución *por selección natural* (co-descubierta con Alfred R. Wallace). Esta teoría, reforzada tras la *teoría sintética* (síntesis entre teoría de la selección natural y la genética), incluiría en la actualidad componentes de la paleontología, la sistemática, la morfología, la fisiología, la ecología, la etología, la genética molecular o la genómica, entre otros⁴. Así entonces, en este caso no se estaría hablando de una mera teoría, sino que en paralelo a los hallazgos en terrenos astronómicos y físicos (Copérnico, Galileo o Newton), desde el lado de los seres vivos Darwin habría inaugurado un nuevo periodo en la historia cultural de la humanidad según señala el filósofo Gómez-Héras⁵.

Un *enfoque evolucionista* sobre la naturaleza humana habría sido adoptado por el filósofo alemán Jürgen Habermas. Esta perspectiva filosófica, que no podría desligarse de dos cuestiones fundamentales de filosofía teórica como la *cuestión ontológica* y la *cuestión epistemológica*, ayudarían a entender la antropología que Habermas adopta para el desarrollo posterior de su teoría. Por ello, primeramente, sería necesaria una comprensión previa sobre el método adoptado por el autor respecto a la teoría de la evolución de Darwin como un programa de investigación que permitiría comprender, desde los últimos avances en antropología biológica y genética, la filogénesis del *Homo sapiens* (1). Finalmente, se presentará la concepción epistémica de corte (neo)realista asociada a un naturalismo débil más allá del *cientificismo* y el *idealismo* (2), así como unas conclusiones sobre la relevancia de estas investigaciones dentro de la lógica interna de la teoría de Habermas.

1. LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DE JÜRGEN HABERMAS

1.1. LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN DE DARWIN COMO PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

La *primera generación* de autores de la *teoría crítica* (sobre todo en referencia a Horkheimer, Adorno y de alguna manera a Marcuse), estuvo marcada

4 HEY, J., FITCH, W. M., AYALA, F., "Systematics and the origin of species: An introduction". *Proc. Nati. Acad. Sci. USA*, 102, 2005, 6515-6519.

5 GÓMEZ-HÉRAS, José M^a G^a. *Op. cit.*, p. 312-313.

por una fuerte oposición hacia el pensamiento científico y la filosofía analítica⁶. Es en esta época fundacional donde los fundamentos normativos de la teoría no se centran en colaborar con las ciencias empíricas, sino en recurrir a una *filosofía de la historia* (entre Hegel y Marx), con el cúmulo de supuestos que esto implica. Esta posición teórica tempranamente abandonó el diálogo con las ciencias mediante un *giro especulativo* que, en palabras de Adela Cortina, llevaría a sustraer “las abstracciones realistas marxianas de toda investigación empírica”⁷. Para el pensador anglo-australiano John Dryzek, este primer periodo fundacional habría girado en torno a reflexiones oscuras, especulativas y anticientíficas, muy difíciles de compaginar con la inclinación empírica de las ciencias sociales⁸.

Esta metodología filosófica no fue admitida y adoptada por Jürgen Habermas, que con su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), se iniciaría un nuevo marco de investigación dentro de la *teoría crítica* (segunda generación). Las aproximaciones a las ciencias reconstructivas asociadas a figuras como Noam Chomsky, Lawrence Kohlberg o Jean Piaget, el reconocimiento de la interdependencia entre sociedad-naturaleza y de unas *bases orgánicas del mundo de la vida* (*die organischen Grundlagen der Lebenswelt*), así como los estudios antropológicos sobre la escala evolutiva de los homínidos, entre otros muchos ejemplos, se apoyarían todos ellos en *explicaciones naturalistas*⁹. Estas explicaciones habrían ayudado a Habermas a presentar su filosofía, haciéndola dependiente de las ciencias naturales –de modo que los hallazgos filosóficos podrían venir verificados indirectamente por los hallazgos científicos según observa Cortina¹⁰.

Antes de mostrar la posición teórica habermasiana respecto a la antropología del *Homo sapiens* dentro de la escala evolutiva y las consecuencias filosóficas

6 JAY, Martin., *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 83.

7 CORTINA, Adela., *La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008, p. 69.

8 DRYZEK, John., “Critical theory as a research program”. En: WHITE, Stephen K. (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 97.

9 Sobre este punto, ver: HABERMAS, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; HABERMAS, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; HABERMAS, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983a; HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Editorial Taurus, 1983b; HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Madrid: Editorial Cátedra, 1999; HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002; HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Editorial Cátedra, 2011a; HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta, 2011b.

10 CORTINA, Adela., *Op. cit.*, p. 69.

de defender un determinado naturalismo, sería necesario emprender un breve bosquejo explicativo sobre tres teorías que estarían en la base de la *biología moderna* asumida por el *nuevo programa de investigación de la teoría crítica*: la teoría celular, la teoría de la evolución *por selección natural* y la teoría cromosómica de la herencia¹¹. Estas tres teorías, respectivamente, abordan tres cuestiones fundamentales para el conocimiento de todos los seres vivos: ¿de qué están hechos los organismos?, ¿de dónde vienen?, y ¿cómo es la formación hereditaria que se transmite de una generación a la siguiente? En resumen, estas tres ideas llevarían a entender que: a) la célula es la unidad estructural básica de todos los organismos y toda célula vendría de una célula previa, y b) todas las especies estarían relacionadas por ancestros comunes que habrían cambiado con el tiempo por la selección natural.

Una de las características fundamentales de la teoría de la evolución *por selección natural* sería el proceso de divergencia entre especies y formación de nuevas denominado como *especiación*. Esta idea pretende entender cómo la selección natural podría llegar a provocar cambios característicos *entre* especies y *dentro* de las especies, conduciendo así a la teoría de que, mediante la divergencia de caracteres y la extinción, todos los seres vivos descenderían de un *ancestro común*¹². Para ello, Darwin desarrolló un diagrama que ha sido denominado como *árbol de la vida* y, en consecuencia, si la teoría de la evolución *por selección natural* es válida, los biólogos deberían ser capaces de reconstruir la familia de los organismos en un *árbol* donde se describiesen las relaciones genealógicas entre especies con una única especie ancestral en la base.

El objetivo de la *sistemática filogenética*, esto es, la clasificación de los organismos, habría permitido desarrollar este proceso gracias a las secuencias de ribonucleótidos del RNA y otros datos genéticos¹³. Los mecanismos para preservar y transmitir instrucciones hereditarias (procesos evolutivos), dependerían de la replicación de la información genética codificada en las moléculas del DNA (ácido desoxirribonucleico) halladas en los *loci* activos de los cromosomas¹⁴. Así,

11 Sobre este punto, ver: CELA CONDE, C. J.; AYALA, F. J., *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, y FREEMAN, Scott., *Fundamentos de biología*. Madrid: Editorial Pearson Educación S.A. UNED, 2011.

12 DARWIN, Charles., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008, p. 89 y ss.

13 EL RNA, ácido ribonucleico, sería el componente esencial que todas las células utilizan para crecer y reproducirse. Aunque sería una molécula grande y compleja, su estructura básica es sencilla constando únicamente de cuatro ribonucleótidos: Adenina (A), Uracilo (U), Citosina (C) y Guanina (G).

14 El modelo de DNA en forma de doble hélice de Watson y Crick estaría compuesto por nucleótidos o subunidades del DNA. Un nucleótido estaría formado por un azúcar, un grupo de fosfato y una de las cuatro bases nitrogenadas: Adenina (A), Timina (T), Guanina (G) o Citosina (C). La secuencia de estas sustancias químicas determina el mensaje portado por el DNA de los cromosomas.

por ejemplo, en los seres humanos y otros organismos que se reproducen sexualmente, los genes se combinarían aleatoriamente durante la *división reduccional* (primera división meiótica de la división celular), dando lugar a una distribución independiente de los caracteres hereditarios que constituirá su *genotipo* (conjunto real de genes en los cromosomas de un organismo), como el propio Habermas defiende¹⁵.

Estos avances en biología molecular habrían ayudado a dividir el *árbol de la vida* de Darwin no en plantas y animales, ni siquiera en procariotas y eucariotas (según las células), sino en tres grupos principales o dominios según la división clásica de Woese, Kandler y Wheelis: *Bacterias*, *Arqueas* y *Eucariotas* (Figura 1)¹⁶.

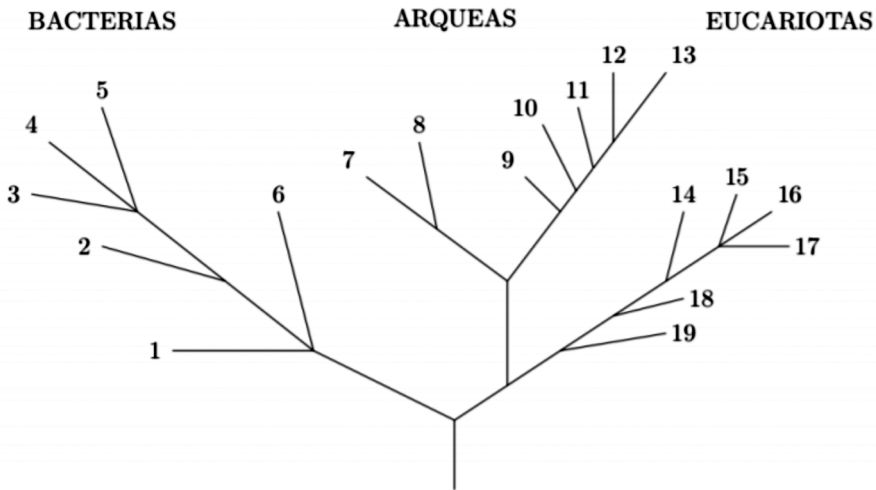


Figura 1: El árbol de la vida.

Según el prestigioso biólogo Francisco J. Ayala y el filósofo Camilo José Cela Conde, esto nos llevaría a entender que todos los seres vivos descenderían de antepasados comunes que se distinguirían más y más de sus descendientes y ancestros cuanto más tiempo haya pasado entre unos y otros. Así, por ejemplo,

15 Su *fenotipo*, la manifestación externa, es consecuencia de la supresión de los alelos recesivos (r) y de la interacción del *genotipo* con el ambiente. Habermas defiende esta ontogénesis, entre otras, en: HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Op. cit., p. 25.

16 WOESE, C. R.; KANDLER, O.; WHEELIS, M. L., "Towards a natural system of organisms: proposal for the domains archaea, bacteria, and eucarya". *Proc. Nati. Acad. Sci. USA*, 87, 1990, 4576-4579. Nótese que los números indican los diferentes reinos dentro de los dominios. Así, por ejemplo, el número 14 correspondería al reino de los *Animalia* o el 16 al reino de las *Plantae* (los más comunes).

observan los autores, nuestros antecesores de hace unos 10 millones de años eran unos primates con una morfología no muy diferente a la de un chimpancé o un gorila, mientras que nuestros antepasados de hace 100 millones de años habrían sido unos pequeños mamíferos (semejantes a una ardilla o una rata), y los de hace 400 millones de años, unos peces¹⁷.

Llegados a este punto hemos de observar que, para Darwin, lo importante de la evolución era el individuo. Esta característica fue revisada por parte de autores neodarwinistas como Stephen Jay Gould a lo largo del siglo XX, que situaron al sujeto de la evolución no en el individuo, sino en la población, permitiendo así que la visión más actual de la teoría de la evolución por *selección natural*, la visión genética, sitúe la evolución como un cambio en las proporciones alélicas de una población, es decir, no existiría evolución sin un cambio genético que permitiese la aparición de proporciones nuevas entre los alelos existentes en una población –el cambio de las proporciones genotípicas–¹⁸.

Por todo ello, la evidencia de la *selección natural* y la posterior clasificación de los organismos en tres dominios se habría podido recrear en laboratorios y estudiar con determinación en numerosas poblaciones naturales, así como en los registros fósiles y en los análisis filogenéticos de los últimos años (Proyectos Genoma), que ayudarían a evidenciar muchos postulados de la teoría de Darwin. En este caso, adoptar un *enfoque evolucionista* en estos términos para la reflexión filosófica posterior, permitió tempranamente a un joven Habermas aproximarse a la antropología biológica del *Homo sapiens* como se verá a continuación, desligándose así de las reflexiones filosóficas (y especulativas) de los autores de la *primera generación* respecto a la naturaleza del ser humano.

1.2. LA FILOGÉNESIS DEL *HOMO SAPIENS*

Puede que sea en *Conocimiento e interés* (1965) y *Ciencia y técnica como ideología* (1968), donde Habermas empieza a bosquejar nuevos marcos alternativos a la *primera generación* respecto al papel que juegan las ciencias empíricas¹⁹. Habermas valora el análisis realizado por sus antecesores respecto a la *raciona-*

17 CELA CONDE, C. J.; AYALA, F. J. *Op. cit.*, p. 15.

18 Sobre Stephen Jay Gould, ver: JAY GOULD, STEPHEN, *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press, 2002. Una revisión de esta obra desde la teoría genética en: AYALA, FRANCISCO J., "The Structure of Evolutionary Theory: on Stephen Jay Gould's Monumental Masterpiece". *Theology and Science*, 3, 2005, 97-117.

19 HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología & Conocimiento e interés*. Madrid: Editorial Cátedra, 2010.

lidad instrumental, pero ha criticado correctamente, sobre todo a Adorno y Horkheimer, la idea simplificada que habrían tenido de la modernidad y, sobre todo, de la ciencia y la técnica moderna, siendo incapaces de ver que la ciencia en su autorreflexión iría más allá de engendrar conocimiento técnicamente útil, llevándolos así a reducir la razón solamente a parámetros de *razón instrumental*²⁰, con las dificultades teóricas que esto implica al entender la ciencia únicamente desde su vertiente matemático-tecnológica (Newton), sin observar el importante papel que tendrán las ciencias de la vida y las ciencias de la tierra a partir del siglo XIX (Lyell, Darwin, Mendel y Haeckel) para el conocimiento y la reflexión filosófica actual²¹.

Para Habermas, la estructura de la acción medio-fin, regida por el *interés científico-técnico*, no sería un proyecto contingente de una determinada época específica e histórica, sino una estructura ligada al ser humano desde la historia de la evolución según hallazgos antropológicos y paleontológicos, que estaría determinada por *interconexiones orgánico-culturales* (hominización)²². La *antropología biológica* se presentaría para el autor, gracias a Darwin y a los últimos avances en biología moderna, como un nuevo campo de estudio sobre la naturaleza del ser humano en relación con los demás animales (filogénesis), tal como tempranamente señala en *La reconstrucción del materialismo histórico* de 1976.

La antropología ha acumulado conocimientos nuevos sobre aquella época, de más de cuatro millones de años de duración, en la que se produjo el desarrollo desde el primate hasta el hombre, esto es: el proceso de formación del ser humano a partir de un antecesor (supuestamente) común del chimpancé y del ser humano, pasando

20 HABERMAS, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Op. cit., pp. 510 y ss. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz Editores, 2013, pp. 123-148.

21 Según Gómez-Héras, los cambios filosóficos en la imagen que se tendría a lo largo de los siglos sobre la naturaleza permite constatar, “que la filosofía clásica contempló la naturaleza como *un organismo inmenso*, la filosofía moderna la vio como *una máquina* y el presente como *una totalidad en evolución*”. GÓMEZ-HÉRAS, José M^a G^a. Op. cit., p. 38. Que Adorno y Horkheimer entendieran la naturaleza únicamente en su vertiente moderna, refuerza la crítica de Habermas y Marcuse al carácter unívoco de estos autores respecto a la racionalidad. Según Habermas, Marcuse intentará escapar por medio de una teoría de las pulsiones (razón libidinal) a las aporías y a las consecuencias quietistas de la *racionalidad instrumental* denunciadas en la dialéctica de la Ilustración. Sobre este punto, ver: HABERMAS, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Op. cit., p. 514.

22 Recordemos al respecto el programa metacrítico de los *intereses rectores del conocimiento* presente en la obra *Conocimiento e interés* (1965). Aunque esta obra, después del *giro lingüístico*, tendrá el valor para Habermas de una teoría superada mediante *Teoría de la acción comunicativa* (1981), algunas cuestiones relativas de filosofía teórica en el sentido de un naturalismo débil y de un realismo epistemológico de corte trascendental-pragmático estarían presentes en la obra. Ver: HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. Op. cit., p. 14-15.

por el *Homo erectus* hasta el *Homo sapiens*. Esta hominización está determinada por la *interconexión de mecanismos de desarrollo orgánicos y culturales*²³.

Habermas señala la cifra de alrededor de cuatro millones de años para datar el tiempo en que los ancestros del género *Homo* habrían sido los mismos que los de los actuales chimpancés –recordar al respecto que el autor escribe estas líneas en los años setenta del siglo XX–. Gracias a los avances filogenéticos de las últimas décadas, sobre todo a partir de tecnologías moleculares que habrían permitido la secuenciación completa del DNA de muchas especies de animales y vegetales (los Proyectos Genoma), se habría demostrado que hace aproximadamente siete millones de años los chimpancés, bonobos y el género *Homo* compartieron un antecesor común según la filogénesis de los grandes primates (Figura 2).

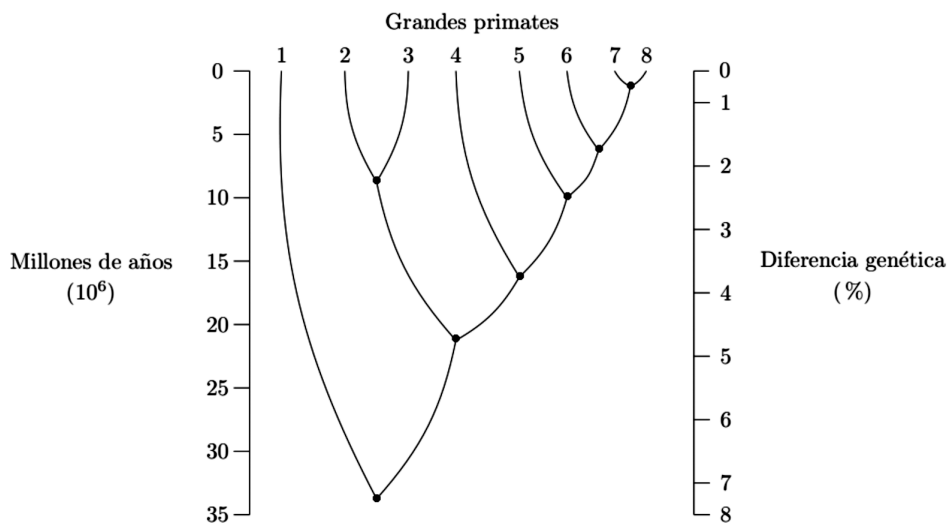


Figura 2: Árbol filogenético de los grandes primates.

El proceso de análisis habría seguido secuencias de hibridación DNA-DNA desde 1984 para clasificar los *grandes primates* según distancia temporal (millones de años) y diferencia genética (%) en: *Monos del viejo mundo* (1), *Gibón Siamang* (2), *Gibón común* (3), *Orangután* (4), *Gorila* (5), *Homo* (6), *Bonobo* (7) y *Chimpancé* (8)²⁴. Los últimos avances paleontológicos señalan que a la evi-

23 HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Op. cit., p. 134.

24 SIBLEY, C. G.; AHLQUIST, J. E., "The phylogeny of the hominoid primates, as indicated by DNA-DNA hybridization". *Journal of Molecular Evolution*, 20, 1984, 2-15; VV. AA., "Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome". *Nature Publishing*

dencia morfológica y de rasgos comunes, así como de registro fósil, se debería sumar la reconstrucción genética, *el reloj molecular*, para sintetizar tres ideas características sobre tres especies muy relacionadas entre sí: *Homo*, bonobo y chimpancé. Estas ideas serían:

- a) el DNA del género *Homo* se separó del de los bonobos y chimpancés entre 5 y 7 millones de años, y el de bonobos y chimpancés hace unos 2 millones de años,
- b) los tres géneros comparten unos 25.000 genes, y
- c) los bonobos compartirían un 99,6% del genoma con los chimpancés y un 98,7% de genoma con el género *Homo*.

La evolución e independencia del género humano en África respecto a otros primates, habría permitido esa diferencia genética actual respecto al bonobo en torno al 1.3%, debido a lo que Habermas considera en la cita aludida con anterioridad “mutaciones durante esta época de la antropogénesis”²⁵. Esta diferencia, unida a unas condiciones ecológicas cambiantes, habría permitido desarrollar, entre otros, cuatro cambios fundamentales para el proceso de *hominización* –la *prehumanización*–, esto es, las adquisiciones físicas y fisiológicas del género *Homo* que permitirán la *humanización*. Estas características serían para Habermas: a) la posición erguida y el bipedismo, b) la destreza de la mano para el uso de herramientas, c) el aumento de la capacidad craneal, y d) la reducción de dientes²⁶.

Esta conjunción de postura erguida y bipedismo, mano habilidosa, cerebro grande y reducción de mandíbula, habría llevado al género *Homo* a adaptarse al medio ambiente desde el *Homo habilis* (2,5 millones de años) hasta el actual *Homo sapiens* (0,2 millones de años) según evidencia paleontológica. Este hecho empírico pondría en duda cualquier *hipótesis historicista* sobre la ciencia y la técnica postulada por algunos autores de la *teoría crítica* prehabermasiana, que convirtieron estas características en temas de *filosofía de la historia*. Para Habermas, la ciencia y la técnica no corresponderían a un periodo exacto de la historia humana –como por ejemplo la Revolución científica de los siglos XVI y XVII o la Revolución Industrial iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII–, sino que gracias a la *hominización* habría sido posible reconstruir la historia del *Homo sapiens* mediante mecanismos de desarrollo orgánico-culturales. Aquí, *lo biológico* determinaría *lo cultural* por orden de aparición, pero la síntesis (biológico-cultural) representaría una forma de integración sin precedentes en la historia de los seres

Group, 431, 2005, 69-87; PRÜFER K. et. al. “The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes”. *Nature*, 486, 2012, 527-531.

25 HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. *Op. cit.*, p. 134.

26 HABERMAS, Jürgen, *Íbid.*, y CELA CONDE, C. J.; AYALA, F. J., *Op. cit.*, pp. 157 y ss.

vivos, donde los *homínidos* se habrían distinguido de los *antropoides* mediante una forma primitiva de trabajo social y economía particular en torno a procesos de *humanización* –la *posthominización*–. Para Habermas, estos procesos serían: a) la disposición de armas y herramientas (técnica), b) la cooperación de acuerdo con el principio de división del trabajo (organización cooperativa), y c) el reparto colectivo (reglas de distribución)²⁷.

La aparición de estas adquisiciones contribuyó a una (re)socialización de los homínidos, es decir, a una forma distinta de comportamiento respecto a los *antropoides* (para Habermas correspondería a un *primer modo de producción* siguiendo el concepto de *trabajo social* de Karl Marx). Es en este momento (pre) histórico donde los *homínidos* llegarían a ser capaces no sólo de disponer de una técnica compleja para la fabricación de instrumentos, sino también para vestirse, para acumular los muertos intencionadamente, para comunicarse con un lenguaje articulado o para presentar formas primitivas de arte. Es por todo ello que además de la técnica, la suposición de la existencia de un *protolenguaje primitivo* abriría camino, “a la unificación sistemática –tan importante para la aparición del hombre– entre las realizaciones cognoscitivas, las manifestaciones afectivas y las relaciones interpersonales”²⁸. Solo a partir de los *homínidos*, observa Habermas, se trascendería aquella *estructura social primitiva* que surgió en el orden de los vertebrados, esto es, la jerarquía en la que a cada animal se le concedería transitivamente un *status* y solamente uno, presidiendo así, según estudios etológicos, las relaciones agresivas entre machos, relaciones sexuales entre machos y hembras, y relaciones sociales entre adultos y jóvenes²⁹.

Más allá de la *estructura social primitiva*, Habermas analiza un *segundo modo de producción*, como *reproducción de la vida humana* propia del *Homo sapiens*, donde la economía de caza se habría complementado con una estructura social y familiar; un proceso histórico que habría sustituido el sistema primitivo del *status* por un nuevo sistema de normas sociales que presupone un lenguaje coordinado y estructurado (la transición desde el Paleolítico hasta el Neolítico y la aparición de las primeras ciudades y Estados).

El orden del *status* en los animales descansa sobre la capacidad de amenaza del titular correspondiente del *status* [...]. Los sistemas sociales de roles, en cambio, se fundamentan sobre el reconocimiento intersubjetivo de expectativas normativizadas de comportamiento, y no sobre el respeto a las posibilidades de sanción de que dispone el titular correspondiente del rol, determinado por la situación y en razón a las

27 HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Op. cit., p. 135.

28 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*

29 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 136.

peculiaridades de su estructura de la personalidad. Esto implica una *moralización de los motivos de la acción*³⁰.

El punto de partida de Habermas, una vez asumido un marco alternativo de conceptualización (Darwin), sería la crítica al concepto unívoco de *trabajo social* de Karl Marx como el único posible para explicar la historia evolutiva del *Homo sapiens*³¹. El *materialismo histórico* de Marx presupone que *las fuerzas productivas y las relaciones de producción* no varían independientemente, sino que más bien se corresponderían recíprocamente produciendo un número finito de *etapas de desarrollo* paralelamente a un *modo de producción* –ya sea primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista o incluso asiático–³², que llevaría a pensar que la única historia de la especie humana respondería a una *historia de la tecnología*. En Habermas, *las fuerzas productivas y las relaciones de producción* en Marx serían dos caras de un único proceso de producción o trabajo (*primer modo de producción* de los *homínidos*), insuficiente por sí solo a la hora de presentar una *lógica de la evolución social* coherente con los últimos estudios antropológicos³³. Estos estudios habrían confirmado que, históricamente, el género *Homo* habría evolucionado desde el plano de la *producción* (técnica), pero también desde el plano de la *interacción social* (comunicación), como Chomsky ya habría señalado tempranamente respecto al lenguaje³⁴, y los actuales análisis genéticos parecen confirmar³⁵. Para Habermas, esto supone *reconstruir el materialismo* desde Darwin teniendo en cuenta tanto la dimensión del conocimiento

30 HABERMAS, Jürgen, *Íbid*, p. 137.

31 Sobre este punto, ver: ANDERSON, Perry., *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2013, p. 79 y ss.

32 MARX, Karl. *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1969, p. 68-69.

33 Según el antropólogo Marvin Harris –siguiendo al historiador Eric Hobsbawm–, Marx desconocía las sociedades primitivas porque la antropología moderna aún estaba en desarrollo, además de por su sesgo hegeliano respecto a la prehistoria. Ver: HARRIS, Marvin., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2003, p. 198-199.

34 En efecto, Habermas recurrirá en su obra a la hipótesis de Chomsky sobre la existencia de un tipo específico de comunicación humana que permitiría generar mensajes de una manera virtualmente infinita, es decir, lo que en términos chomskianos se llamaría “competencia lingüística de las gramáticas generativas”. Ver: CHOMSKY, Noam., *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 1965.

35 Según varios autores, entre los que destaca el prestigioso biólogo sueco Svante Pääbo –experto en paleogenética– el gen FOXp2 (Cr. 7q31), junto otros, habría experimentado un proceso de mutación particular dentro del género *Homo* siendo el responsable, junto con otros factores, de la competencia humana para el lenguaje. Ver al respecto: ENARD, W., et. al. “Molecular evolution of FOXp2, a gene involved in speech and language”. *Nature*, 418, 2002, 869-872.

técnico valorable (o *homo faber*), así como también la dimensión de la conciencia práctico-social y moral (o *homo loquens*).

A este respecto no hay que olvidar que a partir de aquí Habermas realiza un tipo de *giro ontológico post-metafísico* centrado en el concepto racionalista y fáctico del lenguaje –como se verá en el siguiente apartado–, ligado a la teoría de la evolución *por selección natural*. Un giro relevante para la teoría comunicativa desarrollada con posterioridad, gracias además al papel que dos autores tendrán en su obra: el pragmatista norteamericano George H. Mead primeramente, y el psicólogo evolutivo Michael Tomasello en la actualidad³⁶. De Mead Habermas extrae la idea del rol de la comunicación en el proceso de hominización para conformar el lenguaje convencional a partir de una estancia previa (origen convencional del lenguaje), mientras que de Tomasello los avances actuales en embriogénesis cerebral sobre la idea de que el lenguaje estaría enraizado en una estructura pre-lingüística previa compartida por primates (origen natural del lenguaje)³⁷. Con este desarrollo se entiende que la base pre-lingüística (filo y ontogenética) continúa operativa después de conformado el lenguaje convencional en todas sus dimensiones, y que la teoría comunicativa de Habermas se estructura finalmente entre un origen natural y un origen convencional del lenguaje a pesar de la “novedad evolutiva del lenguaje” respecto a otros primates³⁸; una idea que tempranamente John Dryzek puntualizó en la década de los años 90 del siglo XX en su particular crítica, revisión y extensión a la clásica acción comunicativa de Habermas³⁹.

Por todo ello, para Habermas los procesos de aprendizaje socio-evolutivos responderían también a una forma social de *interacción como autorreflexión de la conciencia* de una teoría genética de la acción⁴⁰. Esta teoría podría llegar a entenderse desde:

- a) las *estructuras generales de acción* (que fundamentan la situación normal, escasamente conflictiva) y las *estructuras nucleares* (que posibilitan

36 Sobre el primero, ver: HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. *Op. cit.* Sobre el segundo remitimos a uno de los últimos libros de Habermas: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, p. 78 y ss.

37 El estudio de Hermann, Call, Hernández-Loreda, Hare y Tomasello muestra cómo en gran medida chimpancés, orangutanes y niños de dos años y medio presentan habilidades cognitivas similares a la hora de operar en el mundo físico. Ver: HERMANN, E., et. al. “Humans have evolved specialized skills of social cognition: the cultural intelligence hypothesis”. *Science*, 317, 2007, 1360-1366.

38 HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. *Op. cit.*, p. 79.

39 DRYZEK, John, “Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere”, *Environmental Ethics*, 12, 1990, 195-210.

40 HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. *Op. cit.*, p. 158.

la solución consensual de los conflictos), regidas ambas por la conciencia moral (Piaget y Kohlberg),

- b) estructuras de *las imágenes del mundo* determinantes para la moral y el derecho, y
- c) estructuras del derecho *institucionalizado* e ideas morales *vinculantes*.

Esta división estaría presente, para el autor, en las sociedades del *neolítico*, las *primeras civilizaciones*, las *civilizaciones desarrolladas* y la *modernidad*, con sus respectivas diferencias (transición desde el Paleolítico hasta el Neolítico y la aparición de las primeras ciudades y Estados)⁴¹. Desde esta *perspectiva evolucionista*, Habermas admite la existencia de procesos de aprendizaje orgánico-culturales no sólo en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable (acción racional con respecto a fines de sucesos observables en su *modalidad instrumental*), sino también desde la conciencia práctico-moral (interacción simbólicamente mediada orientada por normas intersubjetivamente vigentes en su *modalidad comunicativa*). Ahora bien, ¿qué implicaciones ontológicas y epistemológicas conlleva adoptar una perspectiva naturalista en estos términos? En el siguiente apartado analizaremos las consecuencias teoréticas de adoptar un tipo de naturalismo dentro del debate actual, posicionando a Habermas al respecto.

2. NATURALISMO DÉBIL DESPUÉS DE KANT Y DARWIN

2.1. UN NATURALISMO DÉBIL A PARTIR DE LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA MODERNA

En este punto trataremos el naturalismo original de Jürgen Habermas que se cobija en su teoría antropológica, si bien antes hemos de intentar emplazarlo brevemente en el debate actual al respecto. Ante todo, se ha de precisar que no hay una única forma de naturalismo, sino que hoy contemplamos una postura que consiste en hacer que todas las dimensiones de la vida natural –en la que sobresale la humana– sea la que se corresponda con los hallazgos de las ciencias experimentales⁴², de manera que estemos regidos por el principio empirista del conocer. El naturalista ostentará una subversión del principio cognoscitivo-teórico por el empírico-práctico, haciendo propio el compromiso científico descriptivo y

41 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 159.

42 Sobre este punto, ver: MEJÍA FERNÁNDEZ, Ricardo, “Las raíces cartesianas del naturalismo epifenomenalista: el caso de Thomas H. Huxley”, *Metatheoria*, 4, 2, 2014, 61-80.

no tanto el normativo, así como poniendo en primer plano lo que las *Naturwissenschaften* nos aportan acerca del reino natural.

Dentro de este naturalismo, habría un sesgo ontológico que se desglosaría en un naturalismo *fuerte* (o radical) y en uno *débil* (o moderado) que correspondería más bien al plano procedimental. En la especificación fuerte se puede notar un posicionamiento sobre lo que es natural en última instancia y lo que *no* lo es, llegando en el caso extremo a identificar –en los márgenes del método de las ciencias– los estados mentales con los estados físicos más elementales o al interpretar estos estados como surgidos de lo físico pero inexplicables una vez dados (epifenomenalismo). Es por ello por lo que no es incoherente indicar que este naturalismo es un aliado del cientificismo, en tanto que la posición acerca de qué es y qué no es natural acontece al interior de la empresa cultural humana de las ciencias empíricas y cuantitativas. La segunda especificación es el naturalismo débil, en el cual el posicionamiento asumido no es en el *ordo essendi* sino en la metodología de investigación al hilo de su provisionalidad: se llama también “naturalismo evolutivo modesto”, en conformidad con la postura de Ronald N. Giere a favor de una consideración de la realidad en la medida en que avanza la investigación científica sobre la evolución humana⁴³.

El naturalismo débil de Habermas, que es anterior en denominación y formulación a los intentos mencionados, no se puede comprender cabalmente sin considerar su crítica a la metafísica occidental. Consiste más bien en un naturalismo que explicita la influencia de dicha metafísica, dado que en el plano ontológico y en el metodológico no se alcanza a enfrentar directamente esta problemática. Su naturalismo, entonces y sabiendo que la normatividad del conocer y del actuar humano es irrenunciable, nace de los motivos sobre los que los grandes movimientos contemporáneos (la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo y el estructuralismo) se han desplazado desde sus mismas bases en la modernidad. Estos motivos rayarán en una ruptura con la tradición, como vemos en seguida. Es así como con Habermas rebrota un pensamiento post-metafísico acompañado del *giro lingüístico-pragmático* de una razón que adquiere el rótulo de la situacionalidad. Al invertir en práctico el primado de la teoría presente incluso en los sistemas socio-políticos de principios del siglo XX, el carácter logocéntrico moderno es puesto en entredicho. Este naturalismo puede entreverse en la más reciente

43 “For any aspect of the world, seek a naturalistic rather than a super naturalistic explanation. It is a virtue of a methodological stance that its adoption does not even seem to require an a priori justification. Commitment to the method can be somewhat justified by appeal to past successes at finding naturalistic explanations”: GIERE, Ronald. N., “Modest Evolutionary Naturalism”. En: C. M. Mi y R. Chen (Eds.), *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*. Amsterdam: Rodopi, 2007, p. 23.

forma que acucia al movimiento fenomenológico. En efecto, el naturalismo débil que propone el autor se puede entrever en una fenomenología auto-multiplicada y pluralizada en tanto que puesta en práctica de la subjetualidad, a la par con su apuesta por la finitud, la temporalidad y la historicidad del ser humano.

El naturalismo débil, por tanto, se casa con lo que Habermas consagra como una “fenomenología de orientación antropológica”, en la cual –y aquí el autor es francamente descriptivo– “la conciencia trascendental ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida”⁴⁴. Una fenomenología en esta otra coyuntura es naturalista bajo un epígrafe débil, ya que cobra “carne y sangre en materializaciones históricas”⁴⁵, sin por ello desistir de su intuición básica por alcanzar la verdad con certeza y evidencia. Es cierto que la fenomenología husserliana ha supuesto una crítica –en sus propias raíces– del trascendentalismo apriórico kantiano, si bien Habermas celebra que una nueva fenomenología antropológica –en la época post-metafísica– sea naturalista, en el sentido de que no solo esté considerando los correlatos autointencionales de la conciencia, sino que “añade el cuerpo, la acción y el lenguaje”⁴⁶. Es de resaltar, como ya hemos indicado, que este naturalismo en Habermas devuelve los resortes materiales a la metafísica del primado de la razón teórica. El naturalismo débil, profundamente post-metafísico, está presente en las “tentativas de devolver a sus contextos esa razón endiosada y de situarla en los ámbitos de operación que le son propios”⁴⁷. Podemos suponer entonces que un naturalismo de este tipo intenta *normalizar* el tratamiento que nuestra razón –tan nuestra y comunitaria– realiza “en el trato cotidiano con las cosas y personas”⁴⁸.

Al decir que algo natural coincide con lo normal, nos referimos a la cotidianidad y no pretendemos incurrir en el error que desvelaba John Worrall de una razón que distingue de antemano lo que es normal de lo que no lo es. Worrall quiso retratar la postura naturalista más general, en la que los naturalistas defienden “la visión según la cual los seres humanos son habitantes normales del mundo”. Esto implica que un naturalista débil si bien no adoptará un rechazo –a diferencia de la versión ontológica fuerte–, al hacer más cotidianas y portadoras de más rigor científico “las teorías que atribuyen cualquier atributo especial a las mentes humanas, sin situar a las mentes fuera del reino natural”⁴⁹. *Nihil in mente quod prius no fuerit in sensu*, tal y como Quine tachaba esta sentencia como eslogan

44 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, 2008, p. 17.

45 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*

46 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*

47 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*

48 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.* p. 18.

49 WORRALL, J., “Two cheers for naturalised philosophy of science – or: why naturalised philosophy of science is not the cat’s whiskers”, *Science and Education*, 8, 1999, p. 340.

de todo naturalismo⁵⁰. Nada es dado en la mente sin antes haber pasado por los sentidos, lo cual no tendría que desviarse en la *falacia naturalista* por la que la lógica se encierra en lo experimental, al supeditar la incondicionalidad trascendental en las condiciones empíricas⁵¹. De esta manera, el naturalismo en sus diferentes formas hace suyo este adagio medieval, por el que nuestros contemporáneos buscan superar la brecha que ha encendido el debate en las últimas décadas en torno al *mind-body problem* de la filosofía de la mente y que, en la filosofía de la naturaleza, se halla en las tenencias ontológicas acerca de lo que se puede mantener como natural en un discurso del ser humano.

Siguiendo con la descripción del naturalismo débil habermasiano, hemos de apuntar que este, a diferencia de las corrientes filosóficas decimonónicas, no permanece “ligado al concepto fuerte de teoría que caracterizó a la tradición, a la idea de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad, a la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad”⁵². Aquí puede apreciar nuestro lector o lectora que la versión de Habermas es ininteligible sin comprender previamente su ataque al teoricismo y al logocentrismo moderno, de modo que el de este pensador es sin titubear un naturalismo post-metafísico. ¿Por qué afirmamos esto? La metafísica moderna se ha venido declinando en una razón totalizante, tanto en la articulación de sus constructos argumentales y teóricos, como en un defendido *acceso extraordinario* a los mismos.

En contraste con esto, el naturalismo aboga por hacer ordinario lo que los metafísicos han vetado al alcance de las ciencias: la meta del naturalista es la de volver ordinario lo extraordinario y, en consecuencia, otorgar rigor científico y solidez empírica a la razón especulativa. A ojos de Habermas, la fenomenología no es la única marcada con los rasgos de dicha razón, sino además la filosofía analítica anterior al Wittgenstein de los juegos lingüísticos, el marxismo (y hegelianismo) como teoría que totaliza –económica o absolutamente– todos los hechos socio-políticos, y el estructuralismo que descubre las reglas supraindividuales del comportamiento humano. Sin embargo, Habermas, como buen ecléctico, toma lo mejor de estos sistemas a través de su crítica personal a la metafísica.

50 “[...] the most notable norm of naturalized epistemology actually coincides with that of traditional epistemology. It is simply the watchword of empiricism: nihil in mente quod non prius in sensu”: QUINE, Willard v. O., *Pursuit of truth*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, p. 19.

51 HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. *Op. cit.*, p. 38.

52 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. *Op. cit.*, p. 16.

2.2. ENTRE LA IDEA Y LA MATERIA: UN NUEVO NATURALISMO Y UN NUEVO REALISMO

Al atacar la oposición entre metafísica y naturalismo acentuada por Dieter Henrich⁵³, es mejor pensar que entre la filosofía trascendental y las ciencias de la vida, puede darse un potencial legítimo por el cual podamos pensar “la consciencia trascendental como algo encarnado en el lenguaje, en la acción o en el cuerpo, y de situar la razón en la sociedad y en la historia”⁵⁴. Pero esta historia, que sustenta al *reine Ich* kantiano, habrá de ser también –y no ontológicamente dualista– la historia evolutiva del *phylum*, de la especie en términos de adaptación y selección natural. Y es que “el dualismo de los dos mundos no impidió a Kant fundamentar una imagen coherente del mundo”⁵⁵, precisamente en base a la posibilidad –presente en la *Crítica del juicio*– de un fin final –en un ser humano a la vez trascendental y empírico– de la existencia del mundo. Tampoco es satisfactoria para Habermas la *falacia idealista* –que Habermas imputará a Heidegger– con la que creamos una dependencia de “la ‘comprensión del ser’ en cada caso dominante del ‘a priori de sentido’”, esto es, “de la correspondiente apertura lingüísticamente del mundo”⁵⁶.

De acuerdo con el naturalismo débil, el ser humano ha de ser comprendido también ontogenéticamente desde su cuerpo, el cual se ha formado mediante “un proceso contingente de fecundación cuya consecuencia es una combinación imprevisible de dos secuencias cromosómicas distintas”⁵⁷. Somos naturalmente cuerpo, pero un cuerpo que lo *tenemos* como nuestro en el centro individual, comunicativo y social de cada uno. Tanto la evolución específica como el desarrollo del ser humano en su práctica de comunicación son normativos en Habermas, combinando la necesidad de las leyes naturales –y los grados de azar– con la libertad humana que le sigue. La propuesta naturalista del autor está a caballo entre la naturaleza que somos y la dotación orgánica que nos damos donde el *supuesto ontológico* del primado genético-evolutivo viene secundado por los *supuestos epistemológico-trascendentales*. Así las cosas, y si este punto lo trasladamos todavía más al tema de nuestro artículo, acordaríamos con Habermas que, en

53 HENRICH, D., “Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas”, *Merkur*, 40, 1986, 495-508.

54 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. *Op. cit.*, p. 30.

55 ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., “Armonía en la dualidad frente al monismo naturalista: Kant y Habermas”, *Con-textos kantianos*, 2, 2015, p. 136.

56 HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. *Op. cit.*, p. 37.

57 HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* *Op. cit.*, p. 25.

nuestra práctica comunicativa, hemos de “encontrar una respuesta a la pregunta de cómo conciliar a Kant con Darwin”⁵⁸.

No hemos de recelar, como hacen las ideologías que secundan el antimarxismo y el antievolucionismo, de gran parte de los contenidos materiales de estas corrientes, pues lo propiamente natural consiste en que no haya escisiones entre el yo que trasciende en su conocimiento la naturaleza y su propia historia ontogenética y filogenética. ¿Hemos de relegar, tachándolo de antinaturalista, el intento de Kant de establecer categorías normativas y permanentes a los contenidos materiales del conocimiento? Y, por el contrario, ¿hemos de confinar al margen de nuestra metodología científica las cosmovisiones marxistas y darwinistas? Por lo que respecta a estas, el problema reside en las interpretaciones demasiado extrínsecas de estas dos cosmovisiones, cuando, por ejemplo, inadvierten los presupuestos subjetuales e históricamente relativos desde los que reflexionan. De manera original, Habermas ha mantenido que “el contenido normativo de la modernidad puede ser conservado también y precisamente bajo premisas materialistas [...]. Marx tenía en mientes una concepción del nacimiento de la forma sociocultural de vida del *Homo sapiens* entendida como resultado de una historia natural”⁵⁹.

Esta es una muestra bastante dicente –reconstruyendo el materialismo histórico de Marx en sus fuentes, pero proporcionándole el último estado de la investigación evolucionista– del tipo de naturalismo débil que nosotros defendemos. De modo semejante a cómo hoy los neokantianos y neodarwinistas polemizan, en la historia de la filosofía ha habido una tendencia por escindir y oponer aquellos dos términos tan spinozistas de la *natura naturans* y la *natura naturata*⁶⁰. La *natura naturans*, en tanto que naturaleza en su máxima potencia y relación dinámica holística, consta de la *natura naturata* como su expresión ofrecida exteriormente a la objetivación. Por su lado, el naturalismo débil mantendrá la reciprocidad entre ambas concepciones tradicionales de naturaleza, aunque de manera siempre dialéctica y laica en el supuesto religioso. Esto se debe a que el

58 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. Op. cit., p. 30., y HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. Op. cit., p. 32 y ss.

59 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. Op. cit., p. 30. Sobre el concepto de naturaleza en Marx, ver: ROMERO, Javier, “El concepto de *intercambio orgánico* entre naturaleza y ser humano: una aproximación marxológica”, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 16, 2015, 16-25.

60 Detectamos similitudes notables entre Habermas y Merleau-Ponty, concretamente en los cursos de filosofía de la naturaleza que el fenomenólogo francés impartió en el Collège de France. Así la naturaleza, en la modernidad, “se dédouble en un *naturant* et un *naturé*”. Se tratará, por tanto, de una suerte de desdoblamiento hacia dentro del sujeto y hacia fuera en la naturaleza exteriorizada, en el cual “le sens se réfugie dans le *naturant*; le *naturé* devient produit, pure exteriorité”. MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France (1957-1960)*, Paris: Seuil, 1995, p. 26.

pensamiento post-metafísico no puede volver a la fusión o confusión –¿otra vez metafísica?– de *natura naturans* y *natura naturata*.

No podemos obviar que aquí subyace una pujante influencia de Schelling en Habermas, a quien en 1954 había dedicado su disertación doctoral inaugural⁶¹ y, unos años más tarde, el capítulo quinto de su libro *Teoría y praxis* de 1963⁶². Es así que la naturaleza cotidiana –la *natura naturata*– está sustraída a toda eternidad, de modo que es la misma y dramática “retracción de Dios” del devenir histórico lo que problematiza, toda vez que permite paradójicamente, una filosofía naturalista del mundo. Toda identidad, e incluso toda dialéctica en clave neohegeliana, no nos conduce sino a mezclar los planos epistemológicos y, por extensión, a rechazar una interpretación propiamente naturalista. Schelling no es ni un monista al modo de Spinoza ni un naturalista ontológico fuerte: es *stricto sensu* un dualista epistemológico que, al separar *radicalmente* en dos ámbitos la teoría y la praxis, ofrecía a cada una su lugar y autonomía. En el pensamiento schellingiano de madurez, la filosofía positiva y la filosofía de la revelación como su origen se encaran pero no se abaten.

En consecuencia, Habermas desvela en Schelling un naturalismo materialista oculto aunque de ningún modo fuerte que, como bien advierte Marc Maesschalk, este “juega de algún modo como pivote entre el idealismo alemán y la tradición marxista”⁶³. El comienzo de la naturaleza humana es real y existente, por lo que no debe excusarse en la lógica como hacía Hegel, de manera que el Absoluto se ha de retraer para ser él mismo así como para que la historia devenga en una separación radical. Esta *radicalidad* de la separación epistemológica es lo que Habermas quiere nivelar a partir de su teoría comunicativa, en la cual teoría y praxis, *natura naturans* y *natura naturata*, aun gozando de autonomía propias, se entretajan como inseparables en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)⁶⁴ cultivado de forma husserliana, donde las imágenes del mundo objetivo y del mundo cotidiano se distinguen pero no se irreconcilian en la acción comunicativa. Este es, inequívocamente, el trasfondo de Habermas para defender su naturalismo débil o “blando”⁶⁵.

Por ello, la mayor dificultad de un naturalismo ontológico fuerte es el extrinsecismo –¿metafísico de nuevo?– de dar solamente por válido lo que extraemos

61 HABERMAS, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1954.

62 HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1963.

63 MAESSCHALK, M., “Habermas interprete de Schelling”, *Archives de Philosophie*, 54, 4, 1989, p. 639.

64 HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. *Op. cit.*, p. 23.

65 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 13.

de la *natura naturata*, desencajando esta naturaleza –expuesta a la objetivación– de la totalidad de relaciones dinámicas, que permiten incluso que constituyamos conscientemente como *ob-jectum* sus productos, esto es, como lo puesto ahí fuera para ser intuido, aprehendido, enjuiciado y razonado. Especialistas en esta versión extrema del naturalismo, como Thomas Sukkop⁶⁶, advierten que hay una incapacidad para articular al menos en una misma epistemología lo ontológico de lo que le es secundario, de modo que se incurre en un dualismo epistemológico. A este respecto se argumenta negativamente –retornando al lenguaje metafísico repudiado– contra la posibilidad de un reino “más alto” (*higher*), “más allá” (*beyond*) o “por encima” de este mundo.

Nos surgen dudas severas ante la negativa a considerar el *avant tout* de la constitución subjetual de las cosas naturalmente *conocidas* en nuestro mundo ya que, de hecho, el “mundo de la vida, como componente del mundo objetivo, goza en cierto modo de una primacía ontológica frente a la conciencia del trasfondo actual”⁶⁷ de cada cosa conocida; si bien no es una primacía meta-física o “por encima”. Habermas advierte que el mundo de la vida, que sin embargo se *amalgama* en la acción comunicativa de una antropología que no reduce al ser humano, es el indicador incandescente para sostener “que la filosofía [...] se diferencia de las ciencias objetivantes”⁶⁸, lo cual permite que se pueda “llegar a alcanzar una filosofía [antropológica] ‘sin derivas’, de una manera no fundamentalista”⁶⁹. Esto se asemeja a un Kant hostil al fundamentalismo de la autarquía de la naturaleza y a la ideación por separado de la misma por parte de una muy cuestionable teología. En otras palabras, el monismo ontológico que ni Kant ni Habermas aceptan, presente en el cientificismo más craso y en el fundamentalismo religioso, no distingue entre el mundo de la vida, el mundo objetivo y el mundo cotidiano. La filosofía antropologizada de Habermas, en pos de su original naturalismo débil, se puede abrir a considerar la religión⁷⁰ y la ciencia, sin por ello exacerbarse en los variados avatares fundamentalistas de nuestro tiempo. La religión remite por vía simbólico-ritual a lo más arcaico del mundo de la vida originario, mientras que la ciencia se atiene al mundo objetivo de la manera más rigurosa a su alcance presente.

66 “Strong naturalism asserts that the distinction between nature and a realm over or beyond nature is preposterous. ‘World’, ‘cosmos’ or ‘universe’ include every actually existing ‘thing’. There is no place (and space) for supernatural entities”: SUKOPP, Thomas, “How successful is naturalism. Talking about achievements between theism and scientism”. En: GRASSER, G. (Ed.), *How successful is naturalism*, Frankfurt am Main: Ontos, 2007, p. 79.

67 HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Op. cit., p. 28.

68 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 13.

69 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 24.

70 “En cualquier caso, en el conjunto del mundo, tenemos que admitir que las religiones no perderán su vitalidad”: HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 90.

Así las cosas, convenimos con Habermas ya en la primera entrega de su obra *Pensamiento postmetafísico*, “que se trata de incluir y, por decirlo así, de co-pensar un momento de *natura naturans* [sic]”⁷¹ en una suerte de monismo naturalista no-reduccionista (otra forma de denominar a su dualismo epistemológico), y que combate el cientificismo más beligerante. Como enseña Ana María Andaluz, el autor “intenta combinar su dualismo, de perspectivas epistemológicas, con un monismo naturalista no cientificista, que recoge en la expresión ‘naturalismo blando’ o ‘naturalismo débil’”⁷², tal y como se lee –respectivamente– en sus escritos sobre verdad, justificación y determinismo⁷³. La *natura naturata*, que la teoría de la evolución persigue explicar *por selección natural* en sus mecanismos adaptativos (la teoría evolutiva de Darwin como programa de investigación), ha de ser co-pensada en la relatividad y dinamicidad de la *natura naturans* originaria, esto es, y según la segunda entrega de *Pensamiento postmetafísico*, en el mundo de la vida que integra y en el que se integra toda acción comunicativa.

Mas los datos objetivos sobre el ser que confeccionan las ciencias son ininteligibles sin la acción humana libre que valida esta objetivación, de modo que Habermas advierte que su naturalismo débil no tiene que descartar “una autodescripción objetivista de la cultura, de la sociedad y del individuo”⁷⁴. Según este otro naturalismo, el cabal epistemológico de las ciencias humanas y de la fenomenología –como método sin duda humano– vuelve a ser de interés para las ciencias cualitativas y cuantitativas que persiguen explicar cómo nuestra especie ha evolucionado durante milenios, hasta converger en los seres humanos actuales. El autor es muy crítico con unas ciencias extrañadas de todo este potencial subjetual e intersubjetual, mostrando un estilo mucho más fenomenológico de lo esperado en un crítico de la *Frankfurter Schule*.

Como sujetos capaces de lenguaje y de acción tenemos antes de toda ciencia un acceso *interno* al mundo de la vida simbólicamente estructurado y a los productos y competencias de los individuos socializados. Habermas no entiende por qué en la ciencia habríamos de limitarnos al acceso *externo* que tenemos a la naturaleza, separarnos del saber preteórico que ya poseemos, y extrañar artificialmente –por más que pudiéramos hacerlo–⁷⁵.

Esta conversión fenomenológica de las ciencias, a la que invita Habermas a fin de concretizar su naturalismo débil, es en el presente más que un imperativo.

71 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. *Op. cit.*, p. 30.

72 ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María, “Armonía en la dualidad frente al monismo naturalista: Kant y Habermas”. *Op. cit.*, p. 129.

73 HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 174.

74 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*

75 HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*

El naturalista metodológico Ronald N. Giere se refirió en la década de los 90 del siglo XX a un “perspectivismo realista” –denominado igualmente “realismo constructivo”– donde, en semejanza con el naturalismo habermasiano, el supuesto ontológico de la naturaleza que es descrita objetivamente esté integrado en los supuestos epistemológico, trascendental y pragmático. En su obra *Scientific perspectivism* –publicada en 2006– descubrimos importantes conexiones con el Habermas partidario de un realismo sin representación, justamente cuando Giere ha instado a “desarrollar una comprensión de las demandas científicas que medie entre un objetivismo fuerte de muchos científicos, o el realismo fuerte [*hard realism*] de muchos filósofos de la ciencia, y el constructivismo encontrado ampliamente entre los historiadores y sociólogos de la ciencia”⁷⁶. Toda ciencia es ciencia perspectivizada, es decir, que su tarea de descripción objetiva es un sinsentido sin atender al ser humano integral que no solo hace, sino que crea ciencia.

Recientemente se ha encontrado conexiones entre este naturalismo mucho más consecuente con la complejidad antropológica de nuestra especie y la neurofenomenología del neurobiólogo Francisco Varela⁷⁷, entendida como exploración metodológica de las contrapartes neurofisiológicas de la experiencia vivida. El eco de Habermas llega hasta los nuevos debates, cuando rechazamos, como solicitaban Varela y Shear, la “confusión adentro-afuera” (*inside-outside misleading*), esto es, el asintotismo entre las ciencias que estudian objetivamente la vida en su evolución histórica y los enfoques que se concentran en su preteorización, puesto que “una aparente objetividad no puede ser caracterizada como habiéndoselas con cosas-ahí-fuera, como independientes de los contenidos-aquí-dentro mentales. La ciencia está permeada por las regulaciones sociales y procedurales que actúan bajo el nombre del *método* científico que permite la constitución de un *corpus* de conocimiento compartido sobre objetos naturales”⁷⁸. Buscando vencer las aporías, Habermas descartará de su planteamiento metateórico un naturalismo reduccionista –que podríamos vincularlo a un naturalismo no-reduccionista como el de Nagel⁷⁹ que oponga las cosas-ahí-fuera de los contenidos-aquí-dentro, esto

76 GIERE, Ronald N., *Scientific perspectivism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 3.

77 Sobre este punto, ver: MEJÍA FERNÁNDEZ, Ricardo, “Una lectura perspectivista de la neurofenomenología: Francisco Varela y Ronald Giere”, *Investigaciones fenomenológicas*, 14, 2017, 167-190.

78 VARELA, F. y SHEAR, J., “First-person methodologies: what, why, how?”. En: F. Varela y J. Shear (Ed.), *The view from within. First-person approaches to the study of consciousness*, London: Imprint Academic, 1999, 1.

79 NAGEL, Thomas, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. Nagel, que es evolucionista, critica la postura naturalista fuerte –ontológica, como hemos dicho– de un gran sector de los neo-darwinistas, buscando una postura intermedia entre los materialistas y los teístas.

es, donde salga a relucir el *continuum* naturaleza-cultura, en la dialéctica siempre alternada entre ambas y no resuelta por simples postulados emergentistas.

CONCLUSIONES

El largo proceso de *hominización* es inseparable de la compleja *humanización* que, desde la estancia lingüística, organiza, estructura y confiere sentido a esta historia filogenética. Como ha señalado en numerosas ocasiones el antropólogo y codirector del yacimiento prehistórico de Atapuerca, Eudald Carbonell, en el proceso de singularidad humana y en su sustrato evolutivo, *hominización* y *humanización* son las dos caras de una misma moneda: sin *hominización* no podría haber *humanización* y sin *humanización* no puede haber conciencia crítica de nosotros mismos desde la perspectiva filosófica de quiénes somos, qué y cómo conocemos y hacia dónde vamos⁸⁰.

El artículo ha intentado presentar la base teórica, o los principios básicos, respecto a la genealogía, la naturaleza y el conocimiento humano en la teoría de Habermas. Gracias a la adopción de la biología moderna como programa de investigación y a su posición respecto a la antropología, sin menospreciar al respecto las consecuencias teoréticas del naturalismo, hemos intentado posicionar en el debate actual un tema poco tratado en los estudiosos de Habermas, como es la visión del ser humano que tiene el propio autor, es decir, su teoría antropológica (y no solamente sobre la cuestión del determinismo⁸¹), que inevitablemente tiene su influencia en la Pragmática Universal centrada en la *comunicación lingüística*⁸². Esta Pragmática Universal, representada por una *teoría de la acción*

80 CARBONELL, E.; HORTOLÀ, P., "Hominización y humanización, dos conceptos clave para entender nuestra especie", *Revista Atlántica- Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 15, 2013, 7-11.

81 Sobre este punto, ver: GALÁN VÉLEZ, Francisco Vicente., "¿Kant y Darwin? Un examen crítico del naturalismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y del determinismo", *Signos Filosóficos*, 20, 39, 2018, 60-87.

82 Para John Dryzek, la adopción de Habermas de un cierto naturalismo conllevaría la idea de que la teoría comunicativa no sólo estaría encapsulada en parámetros de *comunicación lingüística* (o verbal), sino que también se debería prestar una atención a *la comunicación no lingüística* (o no verbal); una forma de comunicación presente no sólo en humanos, sino también en otros animales (rostro, emociones, feromonas, comunicación vocal, gestos, etc.), como la teoría biosemiótica resalta. Así, "Habermas ends up just where the interesting problems in environmental ethics (and epistemology) begin. However, the best move here is not to reject communicative rationality, but to extend it": DRYZEK, John, "Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere", *Op. cit.* Una introducción a la teoría biosemiótica en: ROMERO, Javier, "Biosemiótica. Hacia una teoría general de los signos de la naturaleza humana y no humana", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 29, 2019 (en imprenta).

comunicativa y teoría de la racionalidad, constituyen los fundamentos de una *teoría social crítica* que Habermas habría podido aplicar no sólo a la ética y a la filosofía moral, sino también a la teoría política y a la teoría de la democracia⁸³. Al fin y al cabo, el naturalismo débil que se ha defendido parte de que los datos objetivos que confeccionan las ciencias son ininteligibles sin la acción humana libre que valida esta objetivación, ya sea mediante el análisis conceptual lógico, trascendental y/o lingüístico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María., “Armonía en la dualidad frente al monismo naturalista: Kant y Habermas”, *Con-textos kantianos*, 2, 2015, 128-150.
- ANDERSON, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2013.
- AYALA, FRANCISCO J., “The Structure of Evolutionary Theory: on Stephen Jay Gould’s Monumental Masterpiece”. *Theology and Science*, 3, 2005, 97-117.
- AYDON, Cyril, *Charles Darwin*, London: Contable & Robinson, 2002.
- CARBONELL, E.; HORTOLÀ, P., “Hominización y humanización, dos conceptos clave para entender nuestra especie”, *Revista Atlántica- Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 15, 2013, 7-11.
- CELA CONDE, C. J.; AYALA, F. J., *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- CHOMSKY, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 1965.
- CORTINA, Adela, *La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- DARWIN, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Oxford: Oxford World’s Classics, 2008.
- DRYZEK, John, “Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere”, *Environmental Ethics*, 12, 1990, 195-210
- , “Critical theory as a research program”. En: WHITE, Stephen K. (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DRYZEK, J.; SCHLOSBERG, D., “Disciplining Darwin: Biology in the history of political science”. En: FARR, J.; DRYZEK, J.; LEONARD, S. (Ed.), *Political Science in History. Research Programs and Political Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 123-144.
- ENARD, W.; PRZEWORSKI, M.; FISHER, S. E.; LAI, C. S.; WIEBE, V.; KITANO, T.; MOCANO, A. P.; PĀĀBO, S. “Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language”. *Nature*, 418, 2002, 869-872.

83 ROMERO, Javier, “Democracia deliberativa y Estado de derecho: la propuesta socio-política de Jürgen Habermas a las sociedades del siglo XXI”, *Estudios filosóficos*, 189, 2016, 297-310.

- FREEMAN, Scott, *Fundamentos de biología*. Madrid: Editorial Pearson Educación S.A. UNED, 2011.
- GALÁN VÉLEZ, Francisco Vicente., “¿Kant y Darwin? Un examen crítico del naturalismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y del determinismo”, *Signos Filosóficos*, 20, 39, 2018, 60-87.
- GIERE, Ronald N., *Scientific perspectivism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- , “Modest Evolutionary Naturalism”. En: C. M. Mi.; R. Chen (Eds.), *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*. Amsterdam: Rodopi, 2007, 21-37.
- GÓMEZ-HÉRAS, José M^a G^a., *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1954.
- , *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1963.
- , *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- , *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- , *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983a.
- , *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Editorial Taurus, 1983b.
- , *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Madrid: Editorial Cátedra, 1999.
- , *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002.
- , *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006,
- , *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, 2008.
- , *Ciencia y técnica como ideología & Conocimiento e interés*. Madrid: Editorial Cátedra, 2010.
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Editorial Cátedra, 2011a.
- , *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta, 2011b.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz Editores, 2013.
- , *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.
- HARRIS, Marvin., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2003.
- HENRICH, D., “Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas”, *Merkur*, 40, 1986, 495-508.
- HERMANN, E.; Call, J.; HERNÁNDEZ-LLOREDA, M. V.; HARE, B.; TOMASELLO, M. “Humans have evolved specialized skills of social cognition: the cultural intelligence hypothesis”. *Science*, 317, 2007, 1360-1366.

- HEY, J.; FITCH, W.; M., AYALA, F., "Systematics and the origin of species: An introduction". *Proc. Nati. Acad. Sci. USA*, 102, 2005, 6515-6519.
- JAY GOULD, Stephen, *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press, 2002.
- KANT, Immanuel., *Lógica. Un manual de lecciones. Acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Ediciones Akal, 2000.
- MARX, Karl. *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1969.
- MEJÍA FERNÁNDEZ, Ricardo, "Las raíces cartesianas del naturalismo epifenomenalista: el caso de Thomas H. Huxley", *Metatheoria*, 4, 2, 2014, 61-80.
- , "Una lectura perspectivista de la neurofenomenología: Francisco Varela y Ronald Giere", *Investigaciones fenomenológicas*, 14, 2017, 167-190.
- MAESSCHALK, M., "Habermas interprète de Schelling", *Archives de Philosophie*, 54, 4, 1989, 639-658.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature, Notes. Cours du Collège de France (1957-1960)*, Paris: Seuil, 1995.
- NAGEL, Thomas, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
- PRÜFER K.; MUNCH, K.; HELLMANN, I., AKAGI, K.; MILLER, J. R.; WALENZ, B.; KOREN, S.; SUTTON, G.; KODIRA, C.; KNIGHT, J. R.; MULLIKIN, J. C.; MEADER, S. J.; PONTING, C. P.; LUNTER, G.; HIGASHINO, S.; HOBOLTH, A.; DUTHEIL, J.; KARAKOÇ, E.; Alkan, C.; SAJJADIAN, S.; CATAACCHIO, C. R.; VENTURA, M.; MARQUES-BONET, T.; EICHLER, E. E.; ANDRÉ, C.; ATENCIA, R.; MUGISHA, L.; JUNHOLD, J.; PATTERSON, N.; SIEBAUER, M.; GOOD, J. M.; FISCHER, A.; PTAK, S. E.; LACHMANN, M.; SYMER, D. E.; MAILUND, T.; SCHIERUP, M. H.; ANDRÉS, A. M.; KELSO, J.; PÄÄBO, S. "The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes". *Nature*, 486, 2012, 527-531.
- QUINE, W. O., *Pursuit of truth*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- ROMERO, Javier, "El condepto de *intercambio orgánico* entre naturaleza y ser humano: una aproximación marxológica", *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 16, 2015, 16-25.
- , "Democracia deliberativa y Estado de derecho: la propuesta socio-política de Jürgen Habermas a las sociedades del siglo XXI", *Estudios filosóficos*, 189, 2016, 297-310.
- , "Biosemiótica. Hacia una teoría general de los signos de la naturaleza humana y no humana", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 29, 2019 (en imprenta).
- SIBLEY, C. G., AHLQUIST, J. E., "The phylogeny of the hominoid primates, as indicated by DNA-DNA hybridization". *Journal of Molecular Evolution*, 20, 1984, 2-15.
- SUKOPP, Thomas, "How successful is naturalism. Talking about achievements between theism and scientism". En: GRASSER, G. (Ed.), *How successful is naturalism*, Frankfurt am Main: Ontos, 2007, 77-102.
- VARELA, F.; SHEAR, J., *The view from within. First-person approaches to the study of consciousness*, London: Imprint Academic, 1999.

- VV.AA., "Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome". *Nature Publishing Group*, 431, 2005, 69-87.
- WOESE, C. R.; KANDLER, O.; WHEELIS, M. L., "Towards a natural system of organisms: proposal for the domains archaea, bacteria, and eucarya". *Proc. Nati. Acad. Sci. USA*, 87, 1990, 4576-4579.
- WORRALL, John, "Two cheers for naturalised philosophy of science – or: why naturalised philosophy of science is not the cat's whiskers", *Science and Education*, 8, 1999, 339-361.