

Categorías fundamentales del pensar postmetafísico

ANTONIO M. LÓPEZ MOLINA*

Resumen: Este trabajo consiste en una reconstrucción de los motivos de reflexión en ese ámbito privilegiado de la experiencia filosófica al que de la mano de Habermas, vamos a denominar pensamiento postmetafísico, como superación mediadora de la eterna disputa entre el pensar metafísico y el pensar antimetafísico. En él desarrollaremos aquellas categorías empírico-trascendentales que van a constituir las condiciones de posibilidad de esta nueva experiencia filosófica, a saber, racionalidad procedimental, razón sin trascendencia, razón comunicativa, giro lingüístico y deflación de lo extracotidiano.

Palabras clave: Pensar postmetafísico, razón, lenguaje, comunicación, praxis, Habermas.

Abstract: This paper tries out the reconstruction of the reasons for the reflection in this privileged field of the philosophical experience, named by Habermas postmetaphysical thinking. In this way the eternal dispute of metaphysical thinking and antimetaphysical thinking can be overcome. We will explain these empirical and transcendental categories, which are also conditions of possibility of this new philosophical experience, the Procedural Rationality, Reason without Transcendence, Communicative Reason, Linguistic turn, Deflation of the extra-ordinary.

Key words: Postmetaphysical Thinking, Reason, Language, Communication, Praxis, Habermas.

La teoría postmetafísica del conocimiento tiene por objeto una investigación a gran escala de la aplicación del concepto de «acción comunicativa» al conocer humano, por entender que este concepto es la categoría más completa –de mayor rango epistémico– que se ha creado en nuestro tiempo para comprender la acción humana, dentro de la cual el conocer ocupa un lugar privilegiado, si bien no el único. A partir del proyecto filosófico habermasiano, propongo cuatro categorías empírico-trascendentales que definen y delimitan el pensar postmetafísico, a saber, la racionalidad procedimental, el carácter situado de la razón, la crítica a la filosofía de la conciencia desde el lenguaje y la corporalidad y la deflación de lo extracotidiano. Tales categorías tienen como condición de posibilidad la acción comunicativa y todas ellas apuntan y conducen a la construcción de una razón comunicativa.

1. Racionalidad procedimental

Habermas llega a decir que el pensamiento metafísico hubo de quedar perplejo, cuando el saber –de mano de las ciencias experimentales– quedó asentado en una racionalidad procedimental, en vez de sustantiva o material. En efecto, tanto las modernas ciencias experimentales como el derecho y la moral, son deudoras de una racionalidad de los procedimientos,

* Universidad Complutense de Madrid. E-mail.: amlm@filos.ucm.es

conforme a los cuales es preciso ir resolviendo problemas empíricos y teóricos en la esfera de la ciencia organizada y en la comunidad de investigadores, y problemas práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un Estado democrático y en el sistema jurídico.

En lugar de la distinción entre esencia y fenómeno, la demarcación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu exige una diferencia de perspectiva entre *fuera* y *dentro*. Para las ciencias empírico-analíticas sólo puede resultar ya admisible una actitud objetivante, basada en la observación (fuera), mientras que para las ciencias histórico-hermenéuticas sólo podemos encontrar una vía de acceso al mundo socio-cultural a través de la actitud realizativa de un participante en la comunicación (dentro). De este modo, la pretensión esencialista del conocimiento queda cortada por los métodos de las ciencias nomológicas y hermenéuticas. El falibilismo de estas teorías es incompatible con el tipo de saber que la Filosofía primera se autoatribuye, cuyo pretendido carácter definitivo es incompatible con la apertura no prejuzgada del progreso en las ciencias naturales y los sucesivos propósitos de las ciencias del espíritu. Y añade Habermas: «Desde entonces los retornos a la metafísica proclamados una y otra vez no han logrado liberarse de la mancha de lo puramente reaccionario (*den Makel des bloß Reaktionären*)»¹.

Igualmente, los intentos de asimilación de la filosofía a las ciencias de la naturaleza o a las ciencias del espíritu, o a la Lógica o a la Matemática, no hicieron sino crear nuevos problemas. Habermas señala como ejemplos de estas lamentables asimilaciones el materialismo vulgar de Molescholt o Büchner, el positivismo de Mach, que ha pretendido construir una imagen científica del mundo, Dilthey y el historicismo con su pretensión de disolver la filosofía en historia de la filosofía y en tipología de las cosmovisiones o el Círculo de Viena con su intento de reducir la filosofía a la estrecha senda de la metodología y la filosofía de la ciencia. En todos estos movimientos, el pensamiento filosófico parecía abandonar lo que le era específico, a saber, «el conocimiento enfático del Todo, sin poder competir (competir en serio), con las ciencias que en cada caso se habían elegido como modelo»².

Como alternativa a este desconcierto filosófico, la Fenomenología y la Filosofía analítica, cada una a su manera, se erigieron con un método propio y con un ámbito objetual específico, en aseguradoras de la especificidad del pensamiento filosófico, pero pronto fueron transgredidas en su ámbito objetual por la Antropología, la Psicología y la Sociología. De ahí que, arrinconado siempre en el santuario de la filosofía, tuvo que salir otro recurso, a saber, la huida hacia lo irracional. Se trata de una fácil solución a la que ha estado tentada siempre la especulación filosófica. Habermas anota las siguientes salidas: Filosofía como iluminación de la existencia y fe filosófica (Jaspers), Filosofía como mito que sirve de complemento a las ciencias (Kolakowsky), Filosofía como pensar místico del ser (Heidegger), Filosofía como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), Filosofía como actividad deconstructiva (Derrida), Filosofía como dialéctica negativa (Adorno).

Ahora bien, el anticientifismo que conlleva todos estos deslindes lo único que nos permite afirmar es lo que la filosofía no es y lo que la filosofía no quiere ser. En tanto que no es ciencia, la filosofía tiene que dejar indeterminado su propio estatus. Pero, cuando ocurre esto, la Filosofía se queda en tierra de nadie, pues «las determinaciones positivas se han

1 J. Habermas: *Pensamiento postmetafísico*. Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, p. 47.

2 *Ibid.*

tornado imposibles porque todo producto cognitivo sólo puede ya acreditarse merced a la racionalidad del camino por el que se ha obtenido, merced a procedimiento y en última instancia los procedimientos que implica el discurso argumentativo»³.

Todas estas perplejidades exigen una nueva elaboración de *las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias*. Una vez que la filosofía ha abandonado sus pretensiones de ser ciencia primera o de ser enciclopédica, ya no puede mantener su status en el sistema de las ciencias, ni por asimilación a ésta o aquella ciencia que la Filosofía considere ejemplar, ni por distanciamiento excluyente respecto de la ciencia en general, sino que, como hemos dicho, la Filosofía tiene que apoyarse sobre la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedimental que caracterizan a las ciencias experimentales. En este sentido, la filosofía ya no puede pretender ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le sea exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le sea peculiar⁴.

Ahora bien, la filosofía sí puede seguir aportando al conjunto del saber su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que tiene su punto de partida en ese saber intuitivo y preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente. Desde esta instancia, la filosofía se convierte en un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan en desarrollar una teoría de la racionalidad. Además, sólo si la filosofía adopta esta postura, podrá seguir persiguiendo esa referencia a la totalidad que, desde siempre, ha caracterizado al pensamiento metafísico, porque se instala en una posición desde la que es definible un modo de conocimiento. En este sentido, la solución habermasiana va de la mano de un anclaje de la filosofía en el mundo de la vida, entendido éste como una totalidad de carácter no objetual, preteórico, «como esfera de las autoevidencias cotidianas, del *common-sense*»⁵.

Habermas argumenta que la Filosofía siempre ha estado hermanada con el *common-sense*, pero no de forma pacífica. Ambas se mueven en el círculo del mundo de la vida y guardan una relación similar con la totalidad de ese horizonte de saber cotidiano. Y sin embargo, nada más opuesto al sentido común, que la reflexión filosófica, cuya especificidad consiste en la fuerza subversiva de la reflexión y en el análisis clarificador, crítico y disector (*zerlegenden*).

2. Razón sin trascendencia

Para explicar esta categoría, podemos echar mano de dos momentos históricos en los que se percibe claramente este anclaje de la razón en su circunstancia natural, social e histórica. Mediante este concepto, se trata de poner de manifiesto aquellos conceptos que han contribuido a una destrascendentalización de la razón, aunque haya querido seguir persiguiendo la totalidad y la universalidad. Me refiero a la primera generación de discípulos y críticos de Hegel y también al proyecto filosófico de Martin Heidegger.

3 *O.c.*, p. 48.

4 *Ibíd.*

5 *O.c.*, p. 49.

1. Efectivamente la primera generación de discípulos y críticos de Hegel –Feuerbach, Marx y Kierkegaard– centraron su experiencia filosófica en una crítica acerada al concepto de razón totalizadora hegeliana, en la medida en que ésta encarnaba la fuerza de lo universal, de lo supratemporal y lo necesario sobre lo particular, lo mudable y lo contingente. En este sentido, Feuerbach acentúa la primacía de la sensibilidad y de la sensualidad, Marx incardina el espíritu en la producción material y en el conjunto de las relaciones sociales⁶, y Kierkegaard opone, frente a una quimérica razón en la historia, la facticidad de la propia existencia y la interioridad del radical querer-ser-uno-mismo.

Los tres argumentos reclaman contra el pensamiento autorreferencial y totalizador de la dialéctica hegeliana, la *finitud del espíritu*. En este sentido proponen una nueva concepción de la razón generada en términos de historia natural. Se trata de una razón encarnada en el cuerpo (Feuerbach), socialmente situada (Marx) e históricamente contextualizada (Kierkegaard). El punto débil de esta concepción radica, a juicio de Habermas, en lo siguiente: si bien intentaron al modo hegeliano, esto es, de forma unívoca y totalizadora, convertir a la naturaleza, la sociedad y la historia en los polos últimos de fundamentación de la experiencia filosófica, sin embargo no lograron desempeñar su tarea en un nivel de reflexión semejante a Kant y Hegel, con lo cual abrieron la puerta a una crítica radical de la razón protagonizada por Nietzsche con indudable acierto⁷.

2. Un caso singular de este carácter situado de la razón es el representado por el proyecto filosófico de Martin Heidegger. Así, en *Ser y Tiempo*, el *Dasein* representa una subjetividad generadora, arrancada del reino de lo inteligible, pero entregado a las dimensiones que representan la historicidad y la individualidad. Se torna así determinante una figura del pensamiento «que representa ese proyectar arrojado en el mundo, referido a la «cura» por la existencia en cada caso mía»⁸.

Pues bien, esta historización e individuación del sujeto trascendental supone una mudanza en la arquitectónica de los conceptos básicos que podríamos representar así: en Kant el yo trascendental constituía la Unidad frente a la multiplicidad, si bien, en cuanto yo empírico, aparece como una entidad entre muchas. El sujeto trascendental es la condición de posibilidad de todos los objetos de la experiencia, pero a su vez, en cuanto conciencia empírica está también en el ámbito de lo constituido. Por su lado, Heidegger, al convertir a la subjetividad en *Dasein*, en ser-en-el-mundo, da entrada a la facticidad de un entorno histórico que, a su vez, no puede quedar privado de su espontaneidad trascendental. La conciencia trascendental es sometida a las condiciones de facticidad histórica existencia intramundana⁹. Y así, el lugar de la antigua separación entre el *constituens* y el *constitutum*, aparece ocupado por «la diferencia ontológica entre proyección de mundo, que abre horizontes para encuentros posibles en el mundo, y aquello con que tácticamente nos topamos o encontramos en el mundo»¹⁰.

6 Cfr. mi trabajo «La crisis de la teoría del conocimiento en las ‘fases abandonadas de la reflexión’. Interpretación habermasiana», *Anales del Seminario de Metafísica XXII* (1987-88), pp. 153-181.

7 Cfr. J. Habermas. *Discurso filosófico de la modernidad*. (Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria). Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 109-134.

8 *O.c.*, p. 61.

9 Cfr. J.L. Molinuevo, «El diálogo de Heidegger con Kant en ‘Ser y tiempo’», *Anales del Seminario de Metafísica*. 1974, pp. 177-194.

10 J. Habermas: *Pensamiento postmetafísico*. Ed. cit., p. 52.

Y entonces se plantea otra cuestión, a saber, si la apertura al mundo, el dejar de ser al ente, hay que entenderlo como la actividad de un sujeto solitario o como las operaciones de un sujeto en comunidad.

Esta es la cuestión que Habermas utiliza para establecer un lúcido puente entre *Ser y Tiempo* y la *quinta meditación cartesiana* de Husserl, a propósito del problema de la intersubjetividad. En efecto, en la medida en que la conciencia trascendental se desmorona en un pluralismo de mónadas individuales fundadoras del mundo, se plantea el problema de cómo desde ese punto de vista puede quedar constituido un mundo intersubjetivo en el que cada una de ellas pueda salir al encuentro de las demás no como un contrapoder objetivante, sino como una espontaneidad originaria proyectora del mundo. La solución husserliana dada en ese momento con los conceptos de esfera primordial, presentación, apercepción analógica, etc., es, a todas luces, insuficiente.

El obstáculo epistemológico con el que se encuentran tanto el Heidegger de *Ser y Tiempo*, como el Husserl de *Meditaciones cartesianas*, es el no haber introducido el lenguaje como categoría constituyente de la explicación, y haberse quedado en un planteamiento de la intersubjetividad desde categorías propias de la Filosofía del sujeto. Más tarde, cada uno por su lado, Husserl en la *Crisis* y Heidegger en los escritos en torno a la *Kehre (Tiempo y ser)*, tratan de remediar esta situación lingüistizando la intencionalidad o el ser, pero esto ya no es una cuestión que superaría con mucho nuestro propósito en este momento.

3. Razón comunicativa

Los dos intentos que hemos comentado de destrascendentalizar la razón –los filósofos posthegelianos y Heidegger– se han visto atrapados por pre-decisiones conceptuales de la filosofía trascendental, a la que –aun sin querer– siguen apegados. Desde el punto de vista de Habermas, son frágiles alternativas que sólo pueden superarse con el tránsito a un nuevo paradigma, a saber, el *paradigma de la intersubjetividad*. En efecto, los sujetos capaces de lenguaje y acción que sobre el trasfondo de un mundo-de-la-vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han de servir de una lengua, cuyo sistema de reglas gramaticales, incardina al individuo en las prácticas cotidianas de vida. Surgen así dos momentos co-origenarios de sentido.

1. Por una parte, los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les va adelantando. De este modo, el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, se presenta como una estructura de condiciones de posibilidad que deja su impronta en todas las consideraciones de la realidad, pues ésta se agota en el lenguaje.

2. Por otra parte, el mundo de la vida lingüísticamente abierto no tiene otro sentido y finalidad que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. En tales procesos, cobra especial importancia la búsqueda del consenso y las tomas de postura autónomas de afirmación o negación de cada uno de los participantes en la comunicación. Esta búsqueda del consenso sólo es posible desde la libre discusión de todas las pretensiones de validez susceptibles de crítica.

La ventaja de esta consideración de la razón, estriba en haberla bajado al mundo de la vida y a los lenguajes naturales. Estos no sólo abren los horizontes de un mundo específico,

en los que los sujetos socializados se encuentran ya siempre a sí mismos, sino que, además se establece un proceso circular entre el mundo de la vida del que, como recurso, se sirve la acción comunicativa y el nuevo mundo de la vida que surge como producto de esa acción, proceso circular en el que el desaparecido sujeto trascendental es sustituido por la comunidad de sujetos que libre y críticamente buscan la intersubjetividad. Ahora bien, sólo el giro lingüístico ha suministrado los medios conceptuales para poder analizar la razón materializada en la acción comunicativa.

4. Crítica a la filosofía de la conciencia desde el lenguaje y la corporalidad

En la perspectiva habermasiana, el giro lingüístico en filosofía ha comportado ventajas no sólo en el ámbito metodológico, sino también en lo referente al contenido. Solo una vez consumado, es posible salir de ese círculo vicioso que desde antaño se ha establecido entre el pensamiento metafísico y el antimetafísico, o lo que es lo mismo, entre el idealismo y el materialismo. Además, la primacía del lenguaje ofrece la posibilidad de abordar con éxito un tema que se había convertido en la cruz de la metafísica, a saber, el *problema de la individualidad*. La estructura misma de la filosofía de la conciencia genera una serie de problemas que sólo pueden ser resueltos desde el giro lingüístico, específicamente desde el giro pragmático. Estos problemas se pueden agavillar en torno a estos tres núcleos temáticos: *autoconciencia, representación y conciencia pura*.

Cuando en el movimiento de reflexión que va de Kant a Fichte se toma como punto de partida de la experiencia filosófica la autoconciencia, la filosofía del sujeto siempre ha tenido que abordar la objeción de que la autoconciencia no puede considerarse, en absoluto, como un dato o fenómeno originario, pues la espontaneidad de la vida consciente escapa a esa forma de objeto, en la que tendría que ser subsumida en el momento en que el sujeto trascendental se desdobra en sujeto y objeto y necesita apoderarse de sí mismo como objeto. Es, precisamente, esta duplicación de ámbitos de subjetividad y de objetividad, la que ha venido permitiendo críticas tan severas como la de Nietzsche a «las formas de vida modernas en su totalidad»¹¹.

La estrategia conceptual de la filosofía de la conciencia podemos acotarla en celebérrimas fórmulas como éstas, el *ego cogito cogitata* de Descartes, o el yo pienso debe acompañar a todas mis representaciones de Kant o el *ego cogito cogitatum* de Husserl. En las tres se establece una relación sujeto-objeto, en el que las representaciones permanecen en la esfera de la conciencia. Sólo a partir de la semántica de Frege y el posterior giro pragmático es posible convertir esa dualidad inmanente sujeto-objeto, en una estructura proposicional en la que los estados de cosas a que nos referimos se expresan en enunciados comunicables intersubjetivamente.

Además, debemos al darwinismo y al naturalismo del s. XIX la crítica al concepto de conciencia pura, como polo incondicionado y originario. Tras él, Freud, Piaget, Saussure y M. Ponty, entre otros, ofrecieron nuevas categorías con las que poder ir socavando el dualismo conceptual propio de la filosofía de la conciencia. A través del cuerpo y las estructuras profundas de la conciencia, a través del comportamiento, a través de la acción y el lenguaje,

11 Cfr: J. Habermas. *Discurso filosófico de la modernidad*. (Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria). Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989, pp. 109-134.

se logra producir un nuevo organismo socializado, un cuerpo concienciado o una conciencia encarnada, capaz de lenguaje y acción que sostiene que al estar insertado en el mundo, ya no necesita mantener con él ningún tipo de relación dualista.

Ahora bien, sólo con el giro lingüístico adquieren su máxima expresión y sentido todas las situaciones anteriores aludidas. En las múltiples exposiciones que hace Habermas del giro lingüístico, pone el punto de partida en el abandono de la concepción tradicional según la cual el lenguaje habría de entenderse como un instrumento de comunicación externo al contenido del pensamiento, y la aceptación de la nueva concepción del lenguaje –de cuño trascendental– según la cual la realidad es lenguaje. Así, frente a la filosofía del sujeto que debe apelar al acceso introspectivo de los hechos de la conciencia, ya sea a través de la experiencia interna, la intuición intelectual o la evidencia inmediata, en cualquier caso, siempre subjetiva, la experiencia lingüística viene apoyada por una validez intersubjetiva proveniente de la práctica cotidiana del lenguaje, en la que las representaciones y los pensamientos se convierten en expresiones gramaticales. Frege y Peirce, cada uno a su manera, representan espléndidamente este tránsito de las representaciones al lenguaje, pero la semántica sólo fue un primer paso, pues el análisis semántico es, en lo esencial, un análisis de las formas de las oraciones asertóricas y prescinde de todas sus condiciones pragmáticas –contextos, pretensiones, roles, diálogos, situaciones de habla, etc.– que la semántica formal siempre quiso reservar a una investigación empírica.

De hecho, en palabras de Habermas, «la abstracción semanticista reduce el lenguaje a un formato que hace irreconocible el carácter peculiarmente autorreferencial de este»¹². Habermas pone el ejemplo de las acciones no lingüísticas, en las que no cabe inferir la intención del hablante, o en la que sólo es posible colegirlo por vía indirecta. De ahí la necesidad e importancia de la pragmática. En un acto de habla se da a entender por sí mismo al oyente la intención del hablante. Las manifestaciones lingüísticas se identifican a sí mismas porque están estructuradas autorreferencialmente y, por así decirlo, «comentan el sentido que tiene el empleo del contenido expresado en ellas»¹³. El descubrimiento de esta doble estructura realizativa proposicional, heredada de Austin y Searle es el punto de partida para la inclusión de los componentes pragmáticos en la explicación filosófica. La clave consiste en investigar los presupuestos universales que han de cumplirse para que los participantes en la interacción puedan entenderse sobre algo en el mundo. Habermas acepta que estos presupuestos pragmáticos de la formación de consenso tienen que contener fuertes idealizaciones que a fuerza de ser inevitables, tenemos que aceptar como presupuestos contrafácticos anejos a la teoría. Se señalan dos presupuestos claros:

1. La suposición de que todos los participantes en el diálogo emplean con el mismo significado las mismas expresiones lingüísticas.
2. Las pretensiones de validez que un hablante entabla en favor del contenido de sus oraciones asertóricas, normativas o expresivas (verdad, rectitud y veracidad), lo que un hablante aquí y ahora, en un contexto dado, afirme como válido, trasciende, en lo que a su pretensión se refiere, todos los estándares de validez dependientes del contexto, meramente locales.

¹² *O.c.*, p. 57.

¹³ *Ibidem*.

5. Deflación de lo extracotidiano. Primado de la praxis

Tras la metafísica, la Filosofía ha perdido su *status* extraordinario o extracotidiano. Esa es la clave que corona el pensamiento postmetafísico: lo que interesa a la experiencia filosófica tiene que estar contenido en las prácticas cotidianas de vida. En nuestro momento histórico, la Filosofía ha renunciado a convertirse en el lugar privilegiado para alcanzar la verdad y, al mismo tiempo, ha bajado sus pretensiones en la idea de convertirse en un saber salvífico. Por tanto, nos urge responder a dos tipos de preguntas:

¿Qué lugar ocupa la Filosofía en el ámbito del saber?

¿Qué sentido tiene la Filosofía hoy?

Las dos cuestiones están absolutamente conexas y demandan una respuesta que tenga en cuenta ambos aspectos. Lo primero que hay que decir es que la Filosofía mantiene una gran ventaja, respecto a todas las disciplinas científicas, a saber, la de mantener una singular relación con el saber pre-teórico y con la totalidad no objetual del mundo-de-la-vida. Y es desde esa situación, desde la que el pensamiento filosófico puede y debe convertirse en una epistemología de las ciencias, esto es, tiene la tarea de impulsar una autorreflexión que vaya más allá de la metodología y de la teoría de la ciencia, en sentido positivista, pero más acá de las fundamentaciones últimas del saber que, en su momento, la metafísica pretendió.

La tarea de esta autorreflexión consiste en establecer las relaciones entre las teorías científicas y el mundo social e histórico en el que se construyen estas teorías, sin renunciar, ni a la cientificidad de las teorías, ni a la fuerza de reflexión de la experiencia filosófica. Se trata de establecer puentes entre la ciencia y los mundos de vida, entre las ciencias y las prácticas cotidianas de vida. Ejemplarmente esta labor ha sido llevada a cabo por Habermas en *Conocimiento e interés* y otros escritos paralelos, los cuales presentan materiales suficiente para construir una *autorreflexión* de las ciencias de la naturaleza, una autorreflexión de las ciencias del espíritu y una autorreflexión de las ciencias de la crítica.

Ahora bien, esta postura mediadora entre la metodología formal y la fundamentación fuerte tiene un punto débil que consiste en la caída en el *contextualismo*, del que Rorty sería un fiel representante. A ojos de Habermas, el contextualismo representaría simplemente el reverso del logocentrismo. En efecto, el primado de la praxis sobre la teoría conduce a un escepticismo radical, cuando la mirada filosófica se estrecha y se reduce sólo a las cuestiones de verdad científicamente elaborables. La misma Filosofía es culpable de haber dado pábulo a tal estrechamiento cognitivo y haber operado sobre la razón una triple reducción, ontológica, gnoseológica y lingüística, quedando así convertida en una racionalidad alicorta centrada en la validez veritativa de las oraciones asertóricas y excluyendo de su esfera las cuestiones relativas a la justicia, el gusto o la autenticidad con la que los sujetos hacen sus propias presentaciones.

En la medida en que la Filosofía se libere de todo tipo de logocentrismo y pueda operar sobre la práctica comunicativa misma, irá emergiendo un horizonte mundano concreto y lingüístico en el que las pretensiones de validez susceptible de crítica no solamente estarán abiertas a la verdad proposicional, sino también a la rectitud normativa y la veracidad

subjetiva. Emergerá así una *racionalidad comunicativa* con criterio suficiente como para denunciar y corregir las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y las deformaciones de las formas de vida, que han venido marcadas por la racionalidad instrumental, propia de la Modernidad¹⁴.

Mediante esta nueva concepción de la razón, la Filosofía puede ejercer su papel de *vigilante e intérprete*¹⁵, esto es, tiene la tarea de mediar entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana de vida necesitada de orientación. La Filosofía tiene que hacer uso de ese saber y contribuir a traer a conciencia las patologías y deformaciones del mundo de la vida. Tal tarea sólo puede ser ejercida como instancia crítica, pero el pensamiento postmetafísico no tiene la obligación de renunciar a la posesión de una teoría afirmativa acerca de la vida correcta o de la vida feliz, pues en la perspectiva habermasiana «tras la metafísica ese todo no objetual que es el mundo de la vida concreto, el cual sólo puede sernos ya presente como trasfondo, escapa a todo intento de objetualización en términos teóricos»¹⁶.

No obstante, Habermas tiene conciencia de que la razón comunicativa está acompañada de la sombra de una apariencia trascendental. Las suposiciones idealizantes que la acción comunicativa comporta tienen la culpa de ello. De ahí la necesidad de plantear el problema en términos suficientemente escépticos.

«Una teoría que se atreviese a fingir la alcanzabilidad de un ideal de la razón, quedaría por debajo del nivel de argumentación alcanzado por Kant. Traicionaría además la herencia materialista de la crítica a la metafísica»¹⁷.

Ahora bien, es ese momento de incondicionalidad que ciertamente queda conservado en el concepto de verdad falible y de moralidad, el que necesita la razón comunicativa para oponerse a la transfiguración del mundo por las verdades metafísicas, es la última huella del *nihil contra Deum nisi Deus ipse*. Habermas describe esta situación del siguiente modo:

«La razón comunicativa es ciertamente una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en el mar sea el único modo como puede «dominar» las contingencia»¹⁸.

Y, donde la razón comunicativa triunfa es en sus ventajas teóricas sobre la metafísica negativa. Ésta pretende seguir ofreciendo todavía un equivalente de la perspectiva extramundana que representa el ojo de Dios, una perspectiva radicalmente distinta de la del punto de vista de los participantes o los observadores intramundanos. Así, se vale de la perspectiva del *out-sider*, del loco, del existencialista aislado o del estéticamente arrebatado y distante extáticamente del mundo y del mundo de la vida en su conjunto. Y puesto que carecen del

14 *O.c.*, p. 62.

15 «*La filosofía como vigilante e intérprete*», en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona, Península, 1985.

16 *O.c.*, p. 62.

17 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ed. cit., p. 185.

18 *Ibid.*

lenguaje para anunciar aquello que ven, se sienten arrastrados, en su enmudecimiento, a la vacía negación de aquello que antaño afirmó la metafísica con el concepto Uno-Todo.

Por el contrario, la razón comunicativa no se presenta ni como una teoría estética, ni como una razón consoladora. Ni proclama la desesperanza de un mundo alejado de Dios, ni tampoco se atreve a infundir esperanzas. En todo caso, deja a la religión un espacio comunicativo propio, pues mientras que en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá que dejar que ésta ocupe el lugar que le es propio¹⁹.

Ahora bien, poder y querer menos de lo que la metafísica negativa se atribuye, significa también un más. En efecto, a partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento, se puede desarrollar la idea de una intersubjetividad no menguada en cuyo seno pueden desarrollarse plenamente las identidades personales. Esa es la única promesa que puede hacer la razón comunicativa, a saber, la construcción de una intersubjetividad no falseada, apoyada en *relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco*. Pero tampoco puede agrandarse esta idea y convertirla en el ideal de una vida reconciliada lanzada hacia el futuro como una utopía más. Lo que de verdad contiene es la caracterización formal de unas formas de vida no erradas. Tales formas de vida sólo podemos producirla nosotros. Respecto a este concepto dice Habermas:

«Producir no puede significar aquí la obtención de algo conforme al modelo de la realización de los fines pretendidos, sino más bien un surgir no pretendible a partir del esfuerzo cooperativo, falible y una y otra vez fracasado, de aliviar, derogar o impedir el dolor de creaturas capaces de sufrir menoscabo y quebranto»²⁰.

Producir una vida buena es, ante todo, tener conciencia del dolor y del sufrimiento de los demás y buscar los remedios que puedan aliviarlos. Este proyecto de vida, cercano a un humanismo que proclama las ideas de vida autoconsciente, de autorrealización auténtica y de autonomía, es un proyecto históricamente situado, y es un proyecto que no es propiedad única de la filosofía, sino que es compartido por las ciencias reconstructivas, por la Filosofía política y, por supuesto, por el espacio abierto a la religión en la esfera privada y pública.

19 *Pensamiento postmetafísico*. Ed. cit., p. 186.

20 *Ibid.*