

MOTIVOS DEL PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO

Por: Jürgen Habermas¹
Traductor: Jorge Montoya P.

También la situación del filosofar actual se ha vuelto poco clara. No quiero decir la disputa de las escuelas filosóficas, que fue siempre el medio a través del cual se movió el filosofar. Pienso en la disputa alrededor de una premisa en la cual, después de Hegel, se habían apoyado inicialmente todos los partidos. Poco clara se ha vuelto hoy la posición respecto a la metafísica.

Inequivoca fue por mucho tiempo la posición del positivismo y sus sucesores; había desenmascarado como faltos de sentido los modos de plantear cuestiones [propias] de la metafísica —podían ser dejados a un lado como carentes de objeto—. En este furor antimetafísico se delataba desde luego el motivo cientificista no aclarado de elevar por sí mismo a absoluto el pensamiento de las ciencias experimentales. Ambiguos fueron desde un principio los esfuerzos de Nietzsche para superar la metafísica. La destrucción de la historia de la metafísica por Heidegger² y de la crítica ideológica de Adorno a las formas disfrazadas de la moderna filosofía de los orígenes³ tenía como objetivo una metafísica negativa, el deslizamiento de aquello que la metafísica siempre había pensado y siempre había errado. De las cenizas del negativismo se levanta hoy incluso la chispa de una renovación de la metafísica —ya sea de una metafísica que se afirma después de Kant o que intrépidamente se apresura a volver detrás de la dialéctica trascendental de éste⁴—. Estos movimientos del pensamiento, que hay que tomar más seriamente, oscilan por lo demás en medio de un círculo surrealista de imágenes cerradas del mundo que, malamente especulativas, están compuestas de trozos de teorías científicas; satisfacen de una manera irónica —con la autoridad abstractamente invocada de un sistema científico que se vuelve cada vez más opaco— la necesidad del uno y todo [Einen und Ganzen] perdido.

1 *Motive nachmetaphysischen Denkens*, manuscrito original redactado en Francfort del Meno en 1987, en el cual se basa nuestra traducción, publicada con permiso del autor. Con ligeras modificaciones, este ensayo apareció luego en: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, base de la traducción al español que apareció, cuando la nuestra estaba en prensa, en: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

2 Heidegger, M. *Nietzsche*. Bd. 1 und 1, Pfullingen, 1961.

3 Adorno, T.W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Stuttgart, 1956.

4 Henrich, D. *Fluchtlinien*. Frankfurt a.M., 1982; Spaemann, R. *Philosophische Essays*. Stuttgart, 1983.

Pero imágenes cerradas del mundo pueden estabilizarse en el mar de una comprensión descentrada del mundo únicamente en islas subculturales protegidas.

A pesar de esta nueva falta de claridad, presumo que nuestra situación inicial no se diferencia esencialmente de aquella de la primera generación de discípulos de Hegel. En ese momento cambió el estado de agregación del filosofar; desde entonces no tenemos ninguna alternativa para el pensamiento postmetafísico⁵. Pero ¿qué significa esto? Me gustaría recordar en primer lugar algunos aspectos del pensamiento metafísico, para traer luego cuatro motivos de inquietud con los que éste se ve confrontado —motivos que han problematizado la metafísica como forma de pensar y que finalmente la han desvalorizado—. “Metafísico” llamo, en ruda simplificación, al pensamiento, de un idealismo filosófico que se remonta a Platón y a Aristóteles, que a través de Plotino y el neoplatonismo, Agustín y Tomás, el Cusano y Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel. El materialismo antiguo y el escepticismo, el nominalismo de la tardía Edad Media y el empirismo de la Edad Moderna son movimientos contrarios, antimetafísicos, que, sin embargo, permanecen dentro del horizonte de posibilidades del pensar de la metafísica. La multiplicidad de planteamientos del pensar metafísico la puedo reducir a un único título, porque para mí se trata, desde la impuesta distancia, únicamente de tres aspectos. Me adentraré en el motivo unitario de la filosofía de los orígenes, en la equiparación del ser y el pensar [Sein und Denken] y en el significado de salvación [Heilsbedeutung] del modo de vivir teórico, en resumen: en el pensamiento de identidad, la doctrina de las ideas y el concepto fuerte de teoría. De todas maneras estos tres factores experimentan un singular fraccionamiento en el paso al subjetivismo de la Edad Moderna.

I. Aspectos del pensamiento metafísico

Pensamiento de identidad. La filosofía antigua hereda del mito la mirada al todo [das Ganze]; pero se diferencia de éste por el nivel conceptual en el cual refiere todo [Alles] a uno [Eines]. Los orígenes ya no son representados [vergegenwärtigt] en evidencia narrativa como escena original y principio de la cadena de generaciones, como principios en el mundo; estos comienzos son más bien liberados de las dimensiones de espacio y tiempo y abstraídos en un primero [Ersten], que como infinito [das Unendliche] está frente al mundo de lo finito [des Endlichen] o subyace a él. Sea concebido como dios creador trascendente al mundo, como fundamento esencial a la naturaleza o, por último, más abstractamente como el ser [das Sein] —en todos los casos surge una perspectiva desde la cual pueden ser puestos a distancia las cosas y acontecimientos intramundanos [innerweltlichen] en su variedad y a la vez ser concebidos como partes de un todo [Ganze] único—. En el mito se establecía la unidad del mundo de otra manera, como continuo contacto de lo particular, como correspondencia de lo semejante y de lo desemejante, como

5 Estas premisas las fundamento en: Habermas, J. *Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M., 1985.

reflexiones [Spiegelungen] de luz [Schein] y reflejo [Widerschein], como concreto encañamiento, recubrimiento y entrelazamiento; con el concretismo de esta visión del mundo rompe el pensamiento filosófico de la unidad [Einheitsdenken]. Lo uno [das Eine] y lo múltiple [das Viele], abstractamente concebidos como la relación de identidad y diferencia, son la relación fundamental, que el pensamiento metafísico entiende a la vez como una [relación] lógica y ontológica: lo uno [das Eine] es ambas cosas –principio [Grundsatz] y fundamento esencial [Wesensgrund], principio [Prinzip] y origen [Ursprung]–. De ello se deriva lo múltiple [das Viele] –en el sentido de fundamentación y de surgimiento, y gracias a este origen se reproduce como una diversidad ordenada⁶–.

Idealismo. Lo uno [das Eine] y el todo [das Ganze] resultan de un esfuerzo heroico del pensamiento [Gedankens]; el concepto del ser [Seins] surge con el paso del nivel conceptual de la narración a la explicación deductiva según el modelo de la geometría. Por eso se establece desde Parménides una relación interna entre el pensamiento que abstrae y su producto, el ser [Sein]; y Platón saca de allí la consecuencia de que el orden unificante, que subyace a la variedad de los fenómenos como esencia [Wesen], es él mismo de naturaleza conceptual. Las especies y géneros, por los cuales ordenamos los fenómenos, siguen el orden ideal de las cosas mismas. La idea platónica no es, por supuesto, ni puro concepto ni pura imagen, sino lo típico, que da forma, resultado de la diversidad intuitiva. Las ideas imaginadas en lo material llevan consigo la promesa de la unidad universal [All-Einheit] porque confluyen en el vértice de la pirámide de conceptos organizada jerárquicamente y remiten internamente a éste: a la idea del bien, que abarca a todas las demás. De la naturaleza conceptual de lo ideal toma el ser también los atributos adicionales de lo general, necesario y supratemporal.

De la tensión puesta en la doctrina de las ideas entre dos formas de conocimiento, el discurso, apoyado en empiria, y el anamnésico, que aspira a la contemplación intelectual, recibe la historia de la metafísica su dinámica interna, lo mismo que de la paradójica contraposición de idea y apariencia, forma y materia. El idealismo se había engañado precisamente desde un principio sobre aquello que las ideas o *formae rerum* de hecho contienen siempre en sí y simplemente duplican aquello que deberían haber dejado a un lado como lo material y simplemente no-ser [Nicht-Seinde] –justamente el contenido material de aquellas cosas empíricas individuales de las que sin embargo las ideas son recogidas, por primera vez, en abstracción comparativa⁷–.

6 Beierwaltes, W. *Denken des Einen*, Frankfurt a.M., 1985.

7 Adorno, T. Op. cit. p. 29: “la filosofía de los orígenes, que desde su propia consecuencia, la huida frente a lo condicionado, se vuelve hacia el sujeto, la pura identidad, teme a la vez perderse en la condicionalidad de lo puramente subjetivo, que como momento aislado sin embargo justamente nunca alcanza la pura identidad y conserva tan bien su mácula como quien está en frente suyo: de esta antinomia no se ha salvado nunca la gran filosofía”.

Prima philosophia como filosofía de la conciencia. Nominalismo y empirismo tienen el mérito de haber descubierto las contradicciones del planteamiento metafísico y de haber sacado de allí consecuencias radicales. El pensamiento nominalista degrada las *formae rerum* a los *signa rerum* agregados meramente a las cosas por el sujeto cognoscente —a nombres que fijamos a las cosas—. Hume disuelve además las cosas individuales desubstancializadas, dejadas como residuo por el nominalismo, en aquellas impresiones de los sentidos de las cuales el sujeto sensible construye inicialmente su representación de los objetos. En dirección contraria la filosofía idealista renueva ambas cosas, el pensamiento de identidad y la doctrina de las ideas, sobre el nuevo fundamento de la subjetividad abierto a través del cambio de paradigma de la ontología al mentalismo. La autoconciencia, la relación del sujeto cognoscente consigo mismo, ofrece desde Descartes la clave para la esfera, interior y absolutamente segura, de las representaciones que tenemos de los objetos. El pensamiento metafísico toma en el Idealismo Alemán la forma de teorías de la subjetividad. La autoconciencia es llevada, como fuente espontánea de rendimiento trascendental, a una posición fundamental, o elevada, como espíritu mismo, a lo absoluto. Las esencialidades ideales se transforman en las determinaciones categoriales de una razón productiva, de tal manera que ahora todo es referido, en un peculiar giro reflexivo, a lo uno de la subjetividad creativa. Ya sea la razón planteada fundamentalmente como una subjetividad posibilitadora del mundo en su totalidad, o ya sea concebida dialécticamente como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia procesa y se adelanta a sí misma —en ambas variantes aparece la razón como una reflexión a la vez totalizante y autorreferente—. Esta acepta la herencia de la metafísica en cuanto que asegura la primacía de la identidad sobre la diferencia y la de la idea sobre la materia. Incluso la lógica de Hegel, que debía mediar simétricamente lo uno con lo múltiple, lo infinito con lo finito, lo general con lo temporal, lo necesario con lo accidental, no puede menos que confirmar el predominio idealista de lo uno, general y necesario, porque en el concepto mismo de mediación se imponen a la vez las operaciones totalizantes y autorreferentes⁸.

El concepto fuerte de teoría. Cada una de las grandes religiones del mundo destaca un camino privilegiado y particularmente exigente para la obtención de la bienaventuranza individual —por ejemplo, el camino de salvación del monje budista errante o el del eremita cristiano—. La filosofía recomienda, como su camino de salvación, la vida dedicada a la contemplación —el *bios theoretikos* está en la cúspide de las antiguas formas de vida, sobre la *vita activa* del hombre de estado, del pedagogo o del médico—. La teoría es afectada ahora por la manera de su inclusión en una forma de vida ejemplar. Ella abre a pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que para la mayoría permanece cerrado el camino al conocimiento teórico. La teoría exige alejamiento del enfoque natural del mundo y promete el contacto con lo extracotidiano. La representación [*Vergegenwärtigung*] contemplativa de las proporciones de las órbitas de los astros, de los movimientos

8 Cfr. Henrich, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M., 1971, 35ff.

circulares cósmicos en general, conserva algo de los orígenes sagrados de la teoría –“theoros” se llamaba al representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos⁹–.

Este vínculo con los sucesos sagrados lo pierde el concepto de teoría en la Edad Moderna, lo mismo que el carácter originalmente elitista, que se atenúa en privilegio social. Lo que se mantiene es la interpretación idealista del distanciamiento del contexto cotidiano de la experiencia y de los intereses; el enfoque metódico, que debe proteger al científico contra los prejuicios locales, es exagerado, en la tradición universitaria alemana que incluye aún a Husserl, hasta la primacía, internamente fundamentada, de la teoría sobre la práctica. En el desprecio por el materialismo y por el pragmatismo sobrevive algo de la comprensión absolutista de una teoría que no solamente se eleva sobre la empiria y las ciencias individuales, sino que [además] es “pura” en el sentido de la supresión catártica de todas las huellas de su contexto original mundano. Con ello se cierra el círculo de un pensamiento de identidad que se incluye a sí mismo en la totalidad que concibe y por eso quiere satisfacer la exigencia de fundamentar todas las premisas a partir de sí mismo. La independencia de la forma de vivir teórica se sublima, en la moderna filosofía de la conciencia, en una teoría que se fundamenta a sí misma absolutamente¹⁰.

Al pensamiento metafísico que estuvo en vigencia hasta Hegel lo he caracterizado a través de la transformación efectuada por la filosofía de la conciencia del pensamiento de identidad, de la doctrina de las ideas y del concepto fuerte de teoría. Ahora bien, fueron desarrollos históricos que llegan a la metafísica desde fuera, en última instancia condicionados socialmente, los que problematizaron esta forma de pensar:

–El pensamiento totalizante dirigido a lo uno y todo [das Eine und Ganze] es cuestionado por el nuevo tipo de racionalidad procedimental que se impone desde el siglo XVII con el método científico-experimental de las ciencias naturales y desde el siglo XVIII con el formalismo, tanto en la teoría moral y del derecho, como también en las instituciones del estado constitucional. Filosofía y derecho naturales se ven confrontados con un nuevo tipo de exigencias de fundamentación. Estas sacuden el privilegio filosófico del conocimiento.

–En el siglo XIX surgen las ciencias histórico-hermenéuticas, las cuales reflejan las nuevas experiencias temporales y contingentes en una sociedad económica moderna que se vuelve cada vez más compleja. A través de la irrupción de la conciencia histórica las

9 Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, 401ff.

10 Para la idea de Fichte de la fundamentación última cfr. V. Hösle, *Hegels System*, Bd. 1, Hamburg, 1987, 22ff.

dimensiones de la finitud adquieren poder de convicción frente a una razón puesta idealmente en el cielo y no-situada. A través de esto se pone en movimiento una destrascendentalización de los conceptos fundamentales tradicionales.

—Durante el siglo XIX se extiende luego la crítica a la cosificación [Verdinglichung] y funcionalización de las formas de relación y de vida, lo mismo que a la auto-comprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que comprime todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto está el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la del lenguaje.

—Finalmente, tampoco la primacía clásica de la teoría sobre la práctica resiste las interdependencias que aparecen cada vez más claras. La inclusión de rendimientos teóricos en sus contextos prácticos de origen y aplicación despierta la conciencia para la relevancia de los contextos cotidianos de la acción y de la comunicación. Estos adquieren, por ejemplo, con el concepto de trasfondo del mundo vital [lebensweltlichen Hintergründe], rango filosófico.

Me gustaría adentrarme en seguida en estos aspectos del sacudimiento de la forma metafísica de pensar y mostrar con ello que el paso al pensamiento postmetafísico nos ha puesto frente a nuevos problemas. Cómo se puede reaccionar frente a estos problemas, originados después de la metafísica, es a lo que quiero al menos aludir desde la perspectiva de una teoría de la acción comunicativa.

II. Racionalidad procedimental

La filosofía permanece fiel a sus comienzos metafísicos mientras pueda partir de que la razón cognoscente se reencuentra a sí misma en el mundo racionalmente estructurado o de que ella misma concede a la naturaleza y a la historia una estructura racional —ya sea en forma de una fundamentación trascendental o por el camino de una penetración dialéctica del mundo—. Una totalidad en sí racional, ya sea del mundo o de la subjetividad formadora del mundo, asegura a sus miembros o momentos individuales la participación en la razón. La racionalidad es pensada como una racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo y además descifrable en estos mismos. La razón es una razón del todo y sus partes.

Frente a esto, las modernas ciencias experimentales y una moral que se ha vuelto autónoma confían ahora únicamente en la racionalidad de su propio obrar y de su proceder —es decir, en el método del conocimiento científico o en el punto de vista abstracto bajo el cual son posibles intelecciones morales—. La racionalidad [Rationalität] se contrae en [racionalidad] formal cuando la racionalidad [Vernünftigkeit] de los contenidos se volatiliza en la validez [Gültigkeit] de los resultados, ya que ésta solamente depende de la racionalidad [Vernünftigkeit] de los procedimientos según los cuales se trata de resolver

problemas –problemas empíricos y teóricos en la comunidad de los investigadores y en el ejercicio organizado de la ciencia, práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un estado democrático y en el sistema de derecho–. Como racional [vernünftig] ya no vale más el orden de las cosas encontrado en el mundo mismo o diseñado por el sujeto o desarrollado en el proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que se nos plantean en las relaciones, ajustadas a un procedimiento, con la realidad. La racionalidad procedimental no puede garantizar más una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos.

Con la anticipación a la totalidad de lo existente [Seienden] caduca también la perspectiva desde la cual la metafísica ha diferenciado esencia [Wesen] de apariencia [Erscheinung]. Las estructuras subyacentes, a las cuales pueden ser reducidos científicamente los fenómenos [Phänomene], corresponden al alcance de las teorías explicativas. Pero estas estructuras ya no están en el contexto referencial de una totalidad. Ya no arrojan ninguna luz sobre la posición del individuo en el cosmos, sobre su lugar en la arquitectónica de la razón o en el sistema. Al conocimiento natural se le escapan las esencialidades de la misma manera que al derecho natural. Con la separación metodológica de ciencias naturales y del espíritu se configura en lugar de ello una diferencia de perspectiva entre exterior e interior que substituye la diferencia de esencia [Wesen] y apariencia [Erscheinung].

Para las ciencias experimentales ofrece aún perspectivas únicamente un acceso objetivante a la naturaleza, basado solamente en observación, mientras que las ciencias hermenéuticas encuentran acceso al mundo histórico-cultural sólo a través de la actitud performativa de un participante en la comunicación. Al hecho de privilegiar la perspectiva del observador en las ciencias naturales y de la perspectiva del participante en las ciencias del espíritu corresponde un desdoblamiento de los dominios de los objetos. Mientras que la naturaleza se opone a una intervención comprensiva-reconstructiva desde dentro y únicamente se somete al saber de las leyes, guiado por la observación, contraintuitivo, el conjunto de las producciones sociales y culturales se abre, en cierto modo desde adentro, a un procedimiento de interpretación que se conecta con el saber intuitivo de los participantes. Un conocimiento esencial que explique relaciones de sentido rebota en una naturaleza objetivada; y el sustituto hermenéutico para ello se ofrece ya únicamente en aquella esfera de lo no-existente [Nicht-Seienden], en la que sin embargo, según la concepción metafísica, las esencialidades ideales no deberían en absoluto poder asentar pie.

Finalmente, el saber de las ciencias modernas, creado metódicamente, pierde también su peculiar autarquía. El pensamiento, operando a la vez totalizadora y autorreferencialmente, debía, al concebir el todo de naturaleza e historia, probarse a sí mismo como conocimiento filosófico y fundamentarse a sí mismo –ya sea a través de argumentos de fundamentación última o a través de la autoexplicación, en forma de espiral, del concepto comprensivo–. Aquellas premisas, por el contrario, de las cuales parten teorías científicas

cas, cuentan como hipótesis y tienen que ser fundamentadas a partir de las consecuencias —ya sea a través de confirmación empírica o a través de la coherencia con otros enunciados ya aceptados—. El falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber en el que confiaba la **prima philosophia**. Todo sistema de enunciados comprensivo, cerrado y definitivo, tendría que ser formulado en un lenguaje que no exija ningún comentario y que no permita más ninguna interpretación distante, ninguna mejora, ninguna innovación; tendría que detener su historia de repercusión. Este carácter concluyente es incompatible con la apertura no prejuiciada del progreso científico del conocimiento.

Por este motivo el pensamiento metafísico tenía que ser puesto en apuros por el cambio del saber de la racionalidad material a la procedimental. La autoridad de las ciencias experimentales obligó a la filosofía, desde la mitad del siglo XIX, a la asimilación¹¹. Desde entonces el retorno a la metafísica, proclamado siempre una vez más, lleva la mancha de lo reaccionario. Pero la igualación de la filosofía a las ciencias naturales o a las del espíritu o a la lógica y matemática creó únicamente nuevos problemas.

Ahora bien, cuando el materialismo vulgar de Molleschott y Büchner o el positivismo desde Mach quería construir una imagen del mundo de acuerdo con las ciencias naturales, cuando Dilthey y el historicismo deshacían la filosofía en historia de la filosofía y tipología de las concepciones del mundo, o cuando el Círculo de Viena ponía la filosofía en la estrecha huella de la metodología y la teoría de la ciencia, con todas estas reacciones el pensamiento filosófico parecía abandonar lo específicamente suyo —esto es, el conocimiento enfático del todo [Ganzen], sin poder empero competir seriamente con las ciencias erigidas respectivamente como modelo—.

Como alternativa se ofrecía una división del trabajo que debería asegurar a la filosofía, con un método propio, un dominio de objetos propio. Como es sabido, este camino lo han tomado, de una manera distinta cada una, la fenomenología y la filosofía analítica. Pero la antropología, la psicología y la sociología no han respetado particularmente tales reservas; las ciencias humanas han traspasado las líneas de demarcación de abstracción idealizante y análisis, y han irrumpido en los santuarios filosóficos.

Como última escapatoria quedaba el viraje a lo irracional. En esta forma debería asegurar la filosofía, al precio de la renuncia al conocimiento capaz de competencia, su propiedad y su referencia a la totalidad. Apareció como iluminación de la existencia y fe filosófica (Jaspers), como un mito que completa las ciencias (Kolakowski), como un pensar místico del ser (Heidegger), como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), actividad destructora (Derrida) o Dialéctica Negativa (Adorno). El anticientifismo de estos deslindes permite entonces decir únicamente todavía lo que la filosofía no es y no quiere ser; pero como una no-ciencia la filosofía tiene que dejar indeterminado su

11 Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a.M., 1983, 120ff.

propio estatus. Las determinaciones positivas se han vuelto imposibles porque los rendimientos del conocimiento únicamente se dejan probar ya a través de una racionalidad procedimental —a base de procedimientos, en última instancia, aquellos de la argumentación—.

Estos apuros exigen hoy una nueva determinación de la relación de filosofía y ciencia. Después de haber abandonado su pretensión de ser Ciencia Primera o Enciclopedia, la filosofía no puede afirmar su estatus en el sistema de la ciencia a través de una asimilación a ciencias ejemplares particulares, como tampoco a través de un distanciamiento excluyente de la ciencia en general. Tiene que aceptar la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedimental de las ciencias experimentales; no puede pretender un acceso privilegiado a la verdad, ni un método propio, ni un dominio de objetos propio ni tampoco un estilo propio de intuición. Solamente entonces puede aportar lo mejor de ella en una división del trabajo no excluyente¹², esto es, sus modos universalistas de cuestionar, tenazmente mantenidos, y un procedimiento de reconstrucción [Nachkonstruktion] racional que se enlaza al saber intuitivo, preteórico, de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, pero con lo cual se quita a la anámnesis platónica precisamente el carácter de lo no-discursivo. Esta dote recomienda a la filosofía como participante, por lo pronto insustituible, en la cooperación de aquellos que se esfuerzan por una teoría de la racionalidad.

Si la filosofía anida entonces de tal manera en el sistema de la ciencia, de ninguna manera tiene que abandonar completamente por eso la referencia al todo [Ganze] que había distinguido a la metafísica. No tiene mucho sentido la defensa de esta referencia a la totalidad sin pretensión defensible de conocimiento. Pero para todos nosotros está intuitivamente siempre ya presente, de manera no problemática, el mundo vital [Lebenswelt] como una totalidad no-objetiva, preteórica —como esfera de los sobreentendidos [Selbstverständlichkeiten] cotidianos, del common-sense—. Con éste estaba la filosofía siempre ya hermanada de una manera complicada. Como él, la filosofía se mueve en el ámbito del mundo vital [Lebenswelt]; está en una relación semejante con la totalidad de este horizonte refluente de saber cotidiano como el common-sense. Y sin embargo está completamente contrapuesta al sentido común a través del poder subversivo de la reflexión, del análisis dilucidante, crítico, que descompone. En virtud de esta relación íntima, y sin embargo rota, con el mundo vital [Lebenswelt], la filosofía es también apropiada para un papel fuera del sistema de la ciencia —para el papel de un intérprete que media entre las culturas de expertos de ciencia y técnica, derecho y moral, por un lado, y la práctica comunicativa cotidiana, por el otro, (y ciertamente de una manera semejante a

12 Habermas, J. "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, 9ff. [J. Habermas, "La filosofía como vigilante e intérprete", en: del mismo, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1985, 9ss.].

como la crítica literaria y artística media entre arte y vida)¹³. Claro que no hay que confundir el mundo vital [Lebenswelt], con el cual mantiene la filosofía un contacto de tipo no-objetivante, con aquella totalidad de lo uno universal [All-Eine], de la cual quería dar la metafísica una imagen, precisamente una imagen del mundo. El pensamiento postmetafísico opera con otro concepto de mundo.

III. Situación de la razón

El pensamiento postmetafísico estaba ante todo completamente bajo el signo de una crítica al idealismo de cuño hegeliano. La primera generación de discípulos de Hegel criticó en la obra del maestro la encubierta preponderancia de lo general, supratemporal y necesario sobre lo particular, variable y casual, por tanto la concepción idealista del concepto de razón. Feuerbach acentúa la primacía de lo objetivo, la inclusión de la subjetividad en una naturaleza interna y su confrontación con la externa. Marx ve el espíritu arraigado en la producción material y tomando cuerpo en el conjunto de las relaciones sociales. Kierkegaard contrapone finalmente a una razón quimérica en la historia la facticidad de la propia existencia y la interioridad del radical querer ser uno mismo [Selbstseinwollens]. Todos estos argumentos reclaman, contra el pensamiento autorreferencial-totalizador de la dialéctica, la finitud del espíritu —Marx hablaba de un proceso de descomposición del espíritu absoluto—. Claro que todos los hegelianos jóvenes estaban en peligro de hipostasiar nuevamente en un en-sí [An-sich] la prioridad [Prius] de la naturaleza, la sociedad y la historia y de recaer así en el nivel de un pensamiento precrítico no confesado¹⁴. Los hegelianos jóvenes eran lo suficientemente fuertes para otorgarle poder de convicción, en nombre de la objetividad, la finitud y la facticidad, al desiderátum de una razón producida en la historia natural, corporalmente encarnada, socialmente situada e históricamente contextualizada; pero en el nivel trazado por Kant y Hegel no podían hacer efectivo el desiderátum. Se abrieron así las esclusas para la crítica de la razón, más radical y a su vez volcándose en totalizante, de Nietzsche.

Un concepto adecuado de razón situada no se impuso en esta línea, sino como consecuencia de otra crítica dirigida contra la variante fundamentalista del pensamiento de la filosofía de la subjetividad. En esta discusión enlazada con Kant son estremecidos los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental, aunque no fueron superados paradigmáticamente.

La posición trasmundana de la subjetividad trascendental, a la que habían pasado los atributos metafísicos de generalidad, supratemporalidad y necesidad, chocaba ante

13 Cfr. mi digresión a Derrida en: J. Habermas (1985) 219ff.

14 Ni el mismo Marx examinó detenidamente la relación entre naturaleza en sí, naturaleza para nosotros y sociedad. La dialéctica de la naturaleza de Engels, la ampliación del Materialismo Histórico en Dialéctico, hizo luego evidente la recaída en el pensamiento precrítico.

todo con las premisas de las nuevas ciencias del espíritu. Estas encuentran (en sus dominios de objetos) formaciones que ya están preestructuradas simbólicamente y, por así decirlo, poseen la dignidad de producciones trascendentales; sin embargo, deben ser sometidas a un análisis puramente empírico. Foucault ha descrito cómo las ciencias humanas avanzan hasta las condiciones empíricas bajo las cuales los sujetos trascendentales multiplicados y aislados producen mundos, sistemas simbólicos, formas de vida e instituciones. Con ello aquellas se enredan impotentes en una doble perspectiva empírico-trascendental poco clara¹⁵. De esta manera se ve Dilthey retado a una crítica de la razón histórica. Quiere reconstruir los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental de tal manera que todos los rendimientos sintéticos sin origen, exonerantes de toda contingencia y necesidad natural, puedan encontrar un lugar en el mundo sin tener que renunciar a su vínculo interno con el proceso de la constitución del mundo.

El historicismo y la filosofía de la vida han atribuido a la mediación de la tradición, a la experiencia estética, a la existencia corporal, social e histórica del individuo una significación teórico-cognitiva que tenía que hacer explotar el concepto clásico de sujeto trascendental. En el lugar de la síntesis trascendental se colocó la productividad aparentemente concreta, pero sin estructura, de la "vida". Por otra parte, Husserl no vaciló en equiparar el *ego* trascendental, al que se aferra, a la conciencia fáctica del respectivo fenomenólogo. Ambas líneas de argumentación corren juntas en "Ser y Tiempo" de Heidegger. Bajo el título "ser-ahí" ["Dasein"] la subjetividad creadora es finalmente bajada del reino de lo inteligible —aunque ya no a este lado de la historia, sin embargo sí a las dimensiones de la historicidad y de la individualidad—. Se vuelve decisiva la figura del pensamiento, referida a la preocupación por mi respectiva existencia, del proyectar arrojado [des geworfenen Entwerfens].

Esta historización y aislamiento del sujeto trascendental fuerza un cambio en la arquitectónica de los conceptos fundamentales. Aquél pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre mucho [Eins gegenüber Allem und Eins unter Vielem]. El sujeto de Kant había estado ciertamente, como conciencia trascendental, frente al mundo como la totalidad de objetos experimentales; a la vez había aparecido, como conciencia empírica en el mundo, como una entidad al lado de muchas. Heidegger, por el contrario, quiere concebir la subjetividad misma, que proyecta el mundo, como ser-en-el-mundo [In-der-Welt-Sein], como ser-ahí [Dasein] individual, que se encuentra ya en la facticidad de un medio histórico, pero que sin embargo no puede perder su espontaneidad trascendental. La conciencia trascendental debe ser sometida, sin perjuicio de su originalidad fundadora del mundo, a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana. Claro que estas condiciones mismas no deben ser pensadas como algo óptico, algo que se halla en el mundo. Más bien, restringen en cierto modo desde adentro, los rendimientos de la creación del sujeto que es en el mundo, limitan en su fuente la

15 Cfr. el capítulo final de: M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M., 1969.

espontaneidad que proyecta el mundo. En el lugar de la diferenciación trascendental entre *constituens* y *constitutum* se coloca ahora otra: la diferencia ontológica entre el proyecto del mundo, que abre el horizonte para posibles encuentros en el mundo, y aquello que de hecho se encuentra allí.

De todas maneras se plantea luego la pregunta si la apertura del mundo [Welterschließung], el dejar ser de lo que es [das mSeinlassen des Seienden], después de todo puede ser concebida como actividad y atribuida a un sujeto ejecutante. En "Ser y Tiempo" favorece Heidegger todavía esta versión. El ser-ahí [Dasein] individual mantiene, a pesar de su arraigamiento existencial en el mundo, la autoría para el proyecto soberano del mundo —la potencia formadora del mundo sin la correspondiente posición transmundana—. Pero con esta decisión se hace Heidegger a un problema consecuente, al que se entrega Husserl inútilmente en la Quinta Meditación Cartesiana y para el cual tampoco encontrará Sartre ninguna solución en la tercera parte de "L'Être et le Néant". Tan pronto como precisamente la conciencia en general se desintegra en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras del mundo, se plantea el problema de cómo puede ser constituido eventualmente desde una perspectiva un mundo intersubjetivo, en el cual una subjetividad podría encontrar a la otra, no solamente como poder contrario objetivizante, sino [también] en su espontaneidad general que proyecta el mundo. Este problema de la intersubjetividad se vuelve sin embargo insoluble bajo las premisas aceptadas de un ser-ahí [Dasein] que únicamente en soledad se puede proyectar auténticamente conforme a sus posibilidades¹⁶.

En su filosofía tardía, Heidegger desarrolla una alternativa. Aquí no atribuye más el proceso de apertura del mundo al ser-ahí [Dasein] individual; de ninguna manera concibe ya la constitución del mundo como rendimiento, sino como el avasalladoramente anónimo acontecer de un poder original temporalizado. El cambio de las ontologías se efectúa en el medio del lenguaje como acontecer más allá de la historia óptica. El problema de la intersubjetividad se convirtió de esta manera en algo sin objeto. Pero ahora impera en el cambio gramatical de las imágenes lingüísticas del mundo, de una manera imprevisible, el ser mismo vuelto soberano. El Heidegger tardío eleva la potencia creadora de sentido del lenguaje al rango de lo absoluto. Pero de allí resulta otro problema. La fuerza prejuzgadora de la apertura lingüística del mundo desvaloriza precisamente todos los procesos de aprendizaje intramundanos. El previo entendimiento ontológico respectivamente dominante configura en el mundo un marco fijo para la práctica de los individuos socializados. El encuentro con lo intramundano se mueve fatalmente por las sendas previamente reguladas de contextos de sentido, de tal manera que éstos, por su parte, no pueden ser afectados por soluciones exitosas de problemas, por el saber acumulado, por la situación cambiada de las fuerzas productivas y de las intelecciones morales. Con esto se hace

16 Theunissen, M. *Der Andere*. Berlin, 1965.

inexplicable el juego dialéctico entre el desplazamiento de los horizontes de sentido y aquello en lo que éstos tienen que acreditarse fácticamente.

Todos estos intentos para destrascendentalizar la razón se enredan todavía en las decisiones conceptuales previas de la filosofía trascendental, de las cuales siguen presos. Las falsas alternativas son improcedentes apenas con el paso a un nuevo paradigma, el del entendimiento. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que ante el trasfondo de un mundo vital común se entienden unos con otros sobre algo en el mundo, se comportan con respecto al medio de su lengua tanto autónoma como dependientemente: pueden servirse de los sistemas de reglas gramaticales, que justamente hacen posible su práctica, también para sus propios fines. Ambos momentos son del mismo origen¹⁷. Por un lado se encuentran los sujetos siempre ya en un mundo estructurado y abierto lingüísticamente y se alimentan de los contextos de sentido anticipados gramaticalmente. En eso se hace valer la lengua, frente a los sujetos hablantes, como algo precedente y objetivo, como la estructura acuñadora de condiciones posibilitantes. Por el otro, el mundo vital, abierto y estructurado lingüísticamente, encuentra su sostén únicamente en la práctica de entendimiento de una comunidad lingüística. Con ello la formación lingüística del consenso, a través de la cual se entretajan interacciones en espacio y tiempo, sigue dependiendo de las tomas-de-posición-sí/no autónomas de los participantes de la comunicación con respecto a pretensiones de validez criticables.

Las lenguas naturales no sólo abren los horizontes de un respectivo mundo específico correspondiente en el cual se encuentran ya los individuos socializados; a la vez obligan a los sujetos a rendimientos propios —precisamente a una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez, la cual somete el anticipado sentido que abre al mundo a una continua prueba de verificación—. Entre el mundo vital como recurso, del cual se nutre la acción comunicativa, y el mundo vital como producto de esta acción se establece un proceso circular en el cual el desaparecido sujeto trascendental no deja ningún vacío tras de sí. Claro que sólo el giro lingüístico en la filosofía ha puesto a disposición los medios conceptuales con los cuales se deja analizar la razón materializada en la acción comunicativa.

IV. Giro lingüístico

En la sección precedente mostré cómo el pensamiento posthegeliano se desliga de los conceptos metafísicos de razón que se presentan en forma de filosofía de la conciencia. Antes de tratar (después del pensamiento de identidad y el idealismo) la relación de teoría y práctica, me gustaría adentrarme en la crítica a la filosofía de la conciencia, la cual le ha allanado el camino al pensamiento postmetafísico. El paso de la filosofía de la

17 Cfr. mi respuesta a Taylor en: A. Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., 1968, 328ff.

conciencia a la del lenguaje trae precisamente no sólo ventajas metódicas, sino también de contenido. Conduce fuera del círculo de un ir y venir sin salida entre pensamiento metafísico y antimetafísico, es decir, entre idealismo y materialismo, y ofrece además la posibilidad de abordar un problema insoluble desde los conceptos fundamentales de la metafísica: el de la individualidad. En la crítica a la filosofía de la conciencia se unen, por lo demás, motivos completamente distintos. Me gustaría al menos nombrar los más importantes.

a) Quien con la autorreferencia del sujeto cognoscente elegía la autoconciencia como punto de partida de su análisis tenía que vérselas desde Fichte con la objeción de que la autoconciencia de ninguna manera puede ser un fenómeno original, pues la espontaneidad de la vida conciente se sustrae justamente a aquella forma objetiva, bajo la cual tiene que ser subsumida, tan pronto como el sujeto cognoscente se vuelve sobre él mismo para apoderarse de sí como objeto¹⁸.

Esta compulsión, conceptualmente fundamental, a la objetivación y auto-objetivación sirve desde Nietzsche también como blanco para una crítica, que alcanza las modernas condiciones de vida en su totalidad, al pensamiento que pone algo a disposición o a la razón instrumental.

b) Desde Frege la lógica y la semántica le han dado un golpe a aquella concepción de teoría de los objetos que resulta de la estrategia conceptual de la filosofía de la conciencia. Son siempre únicamente objetos, en palabras de Husserl: objetos intencionales a los cuales pueden dirigirse los actos del sujeto que juzga, actúa y vivencia. Este concepto de objeto representado no corresponde empero a la estructura proposicional de los estados de cosas [Sachverhalte] pensados y enunciados¹⁹.

c) Además el naturalismo duda si después de todo es posible plantear la conciencia como base, como algo incondicionado y original: Kant tendría que ser conciliado con Darwin. Más tarde se ofrecían con las teorías de Freud, Piaget y Saussure "terceras" categorías que escapaban al dualismo, conceptualmente fundamental, de la filosofía de la conciencia. Sobre las categorías del cuerpo capaz de expresión, de la conducta, de la acción y de la lengua se pueden introducir referencias al mundo en las cuales el organismo socializado del sujeto capaz de lenguaje y de acción está ya insertado antes de que éste se refiera objetivadoramente a algo en el mundo²⁰.

18 M. Frank trata las teorías no egológicas de la conciencia que buscan una salida de esta aporía.

19 Tugendhat, E. *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a.M., 1976.

20 La temática de la antropología filosófica de H. Plessner y A. Gehlen ha sido retomada en la fenomenología antropológica de Merleau-Ponty, cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983.

d) Claro que apenas con el giro lingüístico han encontrado tales consideraciones un terreno metódico firme. Aquél se debe al alejamiento, marcado ya a través de Humboldt, de la concepción tradicional según la cual la lengua es representada de acuerdo con el modelo de la asignación de nombres a objetos y concebida como instrumento de comunicación que permanece externo al contenido ideacional. La nueva concepción de la lengua, acuñada trascendentalmente, adquiere relevancia paradigmática, ante todo a través de la ventaja metódica frente a una filosofía del sujeto, la cual tiene que recurrir al acceso introspectivo a las cosas de la conciencia. La descripción de entidades que surgen en el interior del espacio representacional o de la corriente vivencial sigue afectada por la mácula de lo puramente subjetivo, poco importa que se quiera apoyar ahora en la experiencia interior, en la intuición intelectual o en la evidencia inmediata. De la validez intersubjetiva de observaciones puede uno cerciorarse a través de la práctica experimental, por lo tanto a través de una transformación regulada de percepciones en datos. Una objetivación semejante parece lograrse si se emprende el análisis de representaciones e ideas a partir de las formaciones gramaticales con cuya ayuda son expresadas. Las expresiones gramaticales son algo públicamente accesible, en ellas se pueden leer estructuras sin tener que hacer referencia a algo puramente subjetivo. El modelo de matemática y lógica hizo más de lo necesario para remitir la filosofía en general al ámbito objetual público de expresiones gramaticales. Frege y Pierce marcan el punto de viraje²¹.

Claro que el giro lingüístico fue efectuado primeramente en los límites del semantismo, precisamente a costa de abstracciones que impedían que el potencial para la solución de problemas del nuevo paradigma fuera agotado. El análisis semántico sigue siendo en lo esencial un análisis de las formas de las oraciones, ante todo de las formas de las oraciones aseverativas; prescinde de la situación de habla, de la aplicación de la lengua y sus contextos, de las pretensiones, los papeles en el diálogo y las tomas de posición del hablante, en una palabra: de la pragmática del lenguaje, que la semántica formal debía dejar a otro tipo de consideración, precisamente a una consideración empírica. La teoría de la ciencia aísla de la misma manera la lógica de la investigación de las cuestiones de la dinámica de la investigación, que debería seguir reservada para los psicólogos, historiadores y sociólogos.

La abstracción semanticista recorta la lengua en un formato que hace irreconocible su carácter particularmente autorreferencial²². Para eso baste un ejemplo: en el caso de acciones no lingüísticas no hay que inferir la intención del actor de su comportamiento manifiesto; se puede averiguar si acaso indirectamente. Por el contrario, un acto de habla da a entender de por sí al oyente la intención del hablante. Las expresiones lingüísticas se

21 Cfr. los escritos de Ch. S. Peirce del período intermedio: *Schriften zum Pragmatismus*, K. O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1976, 141ff.

22 Apel, K.-O. *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1973, Zweiter Teil: S. 155ff. [K.-O. Apel, *Transformación de la filosofía II*, Taurus Ediciones, Madrid, 1985, Segunda Parte: p. 147ss.].

identifican a sí mismas, pues están estructuradas autorreferencialmente y comentan el sentido de uso del contenido expresado en ellas.

El descubrimiento de esta doble estructura performativa-proposicional, en conexión con Wittgenstein y Austin²³, fue el primer paso en el camino para una inclusión de componentes pragmáticos en un análisis formal. Apenas con este paso a una pragmática formal recupera el análisis del lenguaje las dimensiones y modos de plantear preguntas, inicialmente dados por perdidos, de la filosofía del sujeto. El siguiente paso es el análisis de las presuposiciones generales que tienen que ser satisfechas para que los participantes en la comunicación puedan entenderse sobre algo en el mundo. Estas presuposiciones pragmáticas de la formación de consenso muestran la particularidad de contener fuertes idealizaciones. Inevitable, pero a menudo contrafáctica, es, por ejemplo, la presuposición de que todos los participantes en la conversación utilizan con significación idéntica las mismas expresiones lingüísticas. Con idealizaciones semejantes están ligadas también las pretensiones de validez que eleva un hablante para el contenido de sus oraciones aseverativas, normativas y expresivas: lo que un hablante aquí y ahora, en un contexto dado, afirma como válido, trasciende su pretensión por todos los estándares de validez contextualmente dependientes, puramente locales. Con el contenido normativo de tales presuposiciones de la comunicación, idealizantes y sin embargo inevitables, de una práctica ejercitada fácticamente, encuentra entrada en la esfera de los fenómenos mismos la tensión entre lo inteligible y lo empírico. Las presuposiciones contrafácticas se vuelven hechos sociales —esta espina crítica está metida en la carne de una realidad social que se tiene que reproducir a través de la acción orientada hacia el entendimiento—.

El giro lingüístico se efectuó no sólo a través de la semántica de oraciones, sino también a través de la semiótica —así en Saussure—. Pero el estructuralismo cae de una manera completamente semejante en la trampa de conclusiones abstraccionistas equivocadas. Al elevar a rango trascendental las formas anónimas de la lengua, degrada los sujetos y su hablar a algo puramente accidental. Cómo hablan los sujetos y qué hacen ellos debe poderse explicar de los subyacentes sistemas de reglas. Individualidad y creatividad del sujeto capaz de lenguaje y de acción, en general todo lo que era atribuido a la subjetividad como propiedad, configuran únicamente todavía fenómenos residuales que son desconocidos o desvalorizados como síntomas narcisistas (Lacan). Quien sin embargo quisiera todavía hacerles justicia bajo premisas estructuralistas tiene que trasladar todo lo individual e innovativo a una esfera, accesible todavía sólo intuitivamente, de lo prelingüístico²⁴.

23 Searle, J. *Sprechakte*. Frankfurt a.M., 1971.

24 Frank, M. *Was ist Neostrukturalismus*. Frankfurt a.M., 1983. 23. Vorlesung, S. 455ff.

Apenas el giro pragmático conduce también fuera de la abstracción estructuralista. Los rendimientos trascendentales no se habían retirado de ninguna manera a los sistemas de reglas gramaticales como tales; la síntesis lingüística es más bien el resultado de rendimientos constructivos de entendimiento que se ejecutan en las formas de una intersubjetividad hecha pedazos. Ciertamente, las reglas gramaticales garantizan la identidad de significación de las expresiones lingüísticas; pero a la vez tienen que dejar espacio para un uso, individualmente matizado e innovadoramente imprevisible, de estas expresiones sólo supuestas como de significación idéntica. El hecho de que las intenciones del hablante se aparten también siempre de las significaciones estándares de las expresiones empleadas explica aquel asomo de diferencia que descansa sobre todo acuerdo logrado lingüísticamente: "Todo entender es por lo tanto siempre a la vez un no-entender, toda coincidencia en ideas y sentimientos a la vez discrepancia" (W. v. Humboldt). Porque la intersubjetividad del entendimiento lingüístico es originalmente porosa, y porque el consenso logrado lingüísticamente no elimina en la coincidencia las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las presupone como insuperables, la acción orientada hacia el entendimiento es también apropiada para el medio de los procesos de formación que posibilitan ambas cosas en una: socialización e individuación. El papel gramatical de los pronombres personales fuerza al hablante y al oyente a una actitud performativa en la cual el uno encuentra al otro como *alter ego* —únicamente en la conciencia de su absoluta diferencia e insustituibilidad puede reconocerse el uno al otro—. Así sigue accesible en la práctica comunicativa cotidiana, de una manera trivial, aquel no-idéntico vulnerable, objetivamente una y otra vez desfigurado, que siempre se escurría a través de la red de los conceptos metafísicos fundamentales²⁵. El alcance de esta salvación profana de lo no-idéntico de todas maneras apenas se vuelve reconocible cuando abandonamos la clásica primacía de la teoría y superamos con ello a la vez el estrechamiento logocéntrico de la razón.

V. Deflación de lo extracotidiano

En la medida en que la filosofía se retiró al sistema científico y se estableció como una especialidad académica al lado de otras especialidades, tenía que renunciar al acceso privilegiado a la verdad y al significado de salvación de la teoría. La filosofía es todavía hoy una cosa de pocos únicamente en el sentido discreto de un saber especial reservado a los expertos. Claro que ella mantiene todavía, a diferencia de otras disciplinas científicas, también una cierta relación con el saber preteórico y con la totalidad no objetiva del mundo vital. Desde allí puede volverse entonces el pensamiento filosófico a la ciencia en su totalidad e impulsar una autorreflexión de las ciencias que alcance más allá de los límites de la metodología y la teoría de la ciencia y —en dirección contraria a la fundamentación metafísica última del saber en general— deje al descubierto, la práctica pre-científica, los fundamentos de sentido de la formación científica de la teoría. El pragma-

25 Cfr. K. H. Haag, op. cit., 50ss.

tismo de Pierce a Quine, la hermenéutica filosófica de Dilthey a Gadamer, también la sociología del saber de Scheler, el análisis del mundo vital de Husserl, la antropología del conocimiento de Merleau-Ponty a Apel y la teoría postempirista de la ciencia desde Kuhn han descubierto tales nexos internos entre génesis y validez. Aun los rudimientos esotéricos del conocimiento tienen raíces en la práctica del trato precientífico con cosas y personas. Con ello queda estremecida la clásica primacía de la teoría sobre la práctica.

Este tipo de intelecciones se ha convertido de todas maneras en fuente de intranquilidad para la filosofía; de esta fuente se alimenta ciertamente en particular la forma moderna de escepticismo. Después de que las culturas de los expertos no necesitaron ya ninguna justificación y atrajeron hacia sí el poder de definición sobre los respectivos criterios de validez, la filosofía no dispone más de otros criterios propios que pudieran permanecer no afectados por la intelección de una primacía de principio de la práctica sobre la teoría.

De esta manera se imponen siempre de nuevo consecuencias que le disputan a una razón situada la pretensión universalista. Hoy domina en muchas áreas un contextualismo que limita todas las pretensiones de verdad al alcance de juegos locales del lenguaje y reglas del discurso impuestas fácticamente, que asimila todos los estándares de racionalidad a costumbres, a convenciones válidas localmente²⁶.

No puedo adentrarme aquí en esta discusión y tengo que contentarme con una contratesis. La intelección de la primacía de principio, también relevante para la validez, de la práctica sobre la teoría conduce únicamente entonces a un radical escepticismo frente a la razón si la mirada filosófica es *restringida* a la dimensión de las cuestiones de verdad elaborables científicamente. Irónicamente, la filosofía misma ha favorecido un tal acortamiento cognitivista y fijado la razón, primero ontológicamente, más tarde teórico-cognitivamente, luego incluso analítico-lingüísticamente, a sólo una de sus dimensiones —al *logos*, inherente a lo existente [Seienden] en su totalidad, a la capacidad de representarse objetos y de actuar o al hablar verificador de hechos, que está especializado en la validez de verdad de oraciones aseverativas— la exaltación occidental del *logos* reduce la razón a aquello que la lengua rinde en una de sus funciones, en la representación de estados de cosas. Finalmente sólo vale todavía como racional la elaboración metódica de cuestiones de verdad —cuestiones de justicia y cuestiones de sentido estético, también cuestiones de la autorrepresentación veraz son excluidas de la esfera de lo racional—. Como irracional aparece entonces *per se* lo que rodea y delimita a la cultura científica especializada en cuestiones de verdad —todos los contextos en los que está inmersa y en los cuales está arraigada—. El contextualismo es únicamente el reverso de un logocentrismo.

26 Rorty, R. "Solidarity or Objectivity?" in: J. Rajchmann, C. West (Eds.), *Post-Analytic Philosophy*. New York, 1985, 3ff.

Pero una filosofía que no es absorbida por la autorreflexión de las ciencias, que retira su mirada de la fijación al sistema científico, que invierte esta perspectiva y mira retrospectivamente sobre la espesura del mundo vital se libera del logocentrismo. Descubre una razón operante ya en la misma práctica comunicativa cotidiana²⁷. Aquí se entrecruzan ciertamente las pretensiones de verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad subjetiva dentro de un horizonte concreto, abierto lingüísticamente, del mundo; pero como pretensiones criticables trascienden a la vez los contextos en los cuales son respectivamente formuladas y hechas válidas. En el espectro de validez de la práctica cotidiana de entendimiento se manifiesta una racionalidad comunicativa irradiada en varias dimensiones. Esta ofrece a la vez una medida para las comunicaciones desfiguradas sistemáticamente y las deformaciones de las formas de vida, que están marcadas por el agotamiento selectivo de un potencial racional vuelto accesible con el paso de la modernidad.

En su papel de intérprete, en el cual media entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientación, la filosofía puede hacer uso de este saber y contribuir para traer a la conciencia tales deformaciones del mundo vital. Pero esto únicamente como instancia crítica, pues ya no está más en posesión de una teoría afirmativa de la vida recta. Después de la metafísica, el todo no objetivo de un mundo vital concreto, todavía presente únicamente como trasfondo, se sustrae a todo acceso teórico. Las palabras de Marx sobre la realización de la filosofía se pueden entender también así: que todavía únicamente en el contexto experiencial de la práctica del mundo vital se une —y se puede también aplomar— lo que con el desmoronamiento de imágenes metafísicas y religiosas del mundo se separó en el plano de los sistemas culturales de interpretación bajo aspectos de validez diferentes.

Después de la metafísica la teoría filosófica ha perdido su estatus extracotidiano. Los explosivos contenidos experienciales de lo extracotidiano han emigrado al arte, vuelto autónomo. Claro que tampoco después de esta deflación de ninguna manera se ha vuelto inmune la cotidianidad completamente profanada contra la irrupción, estremeceadora y subversiva, de acontecimientos extracotidianos. La religión, despojada ampliamente de sus funciones de imagen del mundo, es como siempre, considerada desde afuera, irremplazable en el trato normalizador con lo extracotidiano en la cotidianidad. Por eso el pensamiento postmetafísico coexiste también todavía con la práctica religiosa. Y esto no en el sentido de la simultaneidad de lo no simultáneo. La coexistencia persistente aclara incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso traiga consigo contenidos semánticos inspiradores, ciertamente inabandonables, que se sustraen previamente a la fuerza expresiva de un lenguaje filosófico y esperan todavía la traducción a discursos fundamentadores, no podrá la filosofía, tampoco en su forma postmetafísica, ni sustituir ni suprimir la religión.

27 Mathiesen, U. *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München 1985.