

6. PENSAR POST-METAFISICO: UNA NUEVA TEORIA DE LA TOTALIDAD

El título del libro de Habermas: *Pensar post-metafísico* indica claramente cómo entiende éste su pensamiento y cómo quiere rescatar el discurso racional de la modernidad.

Habermas reconoce que se han dado varios intentos para salvar la racionalidad, despojándola al mismo tiempo de sus atributos clásicos. La fenomenología ha afirmado en este sentido atributos como finitud, temporalidad, historicidad. La conciencia trascendental tiene que adquirir carne y sangre tomando cuerpo en la historia. La teoría de Wittgenstein sobre el lenguaje, la importancia de la tradición en la filosofía de Gadamer, las estructuras profundas de Lévi-Strauss, son otros tantos intentos para hacer descender a la razón del cielo e incorporarla de nuevo en su contexto histórico (106).

En la situación actual se vuelve a discutir sobre temas fundamentales que no envejecen: Disputa sobre la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces; disputa sobre el puesto del pensar filosófico en el contexto de las ciencias etc. Incluso la metafísica vuelve a ser objeto de discusión y de renovación: "La onda de restauración que envuelve al mundo occidental desde hace ya una década arrastra incluso hacia la orilla un tema que ha acompañado a la modernidad desde el principio y constantemente: La imitada substancialidad de una metafísica renovada una vez más" (107).

¿Qué entiende realmente Habermas por metafísica? ¿En qué consiste ésta, por contraposición al pensar post-metafísico? Se ha hablado ya de una negación o superación de la metafísica en el positivismo, en Nietzsche, en Heidegger. Para Habermas todos estos autores permanecen aún en lo que él considera "metafísico", aunque reconoce que al englobarlos a todos en ello hace una gran simplificación. La "metafísica" comprende desde Platón hasta Hegel y se prolonga en autores como los indicados, en el materialismo, en el escepticismo, en el empirismo... Todos ellos "permanecen en el horizonte de las posibilidades del pensar de la metafísica" (108).

Este pensar metafísico se caracteriza por ser "pensar de la identidad", admitiendo un fundamento esencial o una perspectiva desde la que se pueda comprender y dar significado a la multiplicidad del todo; una segunda característica es el idealismo en sentido amplio, que afirma el valor superior de la idea; una tercera característica consiste en que es filosofía de la conciencia; una última, en el fuerte concepto de teoría. En general: "La filosofía permanece fiel a sus comienzos metafísicos mientras puede partir del hecho de que la razón cognoscente se reencuentra con el mundo estructurado según la razón o atribuye a la naturaleza y a la historia una estructura racional, sea en forma de una fundamentación trascendental, sea por el camino de una penetración dialéctica del mundo" (109). La metafísica ha querido dar desde el principio una respuesta acerca de la totalidad y acerca de la relación entre unidad y pluralidad, reduciendo lo múltiple a lo uno (110)

En el extremo opuesto se encuentra hoy el contextualismo de Lyotard o de Rorty, quienes afirman una multiplicidad irreducible a la unidad. Este contextualismo intenta rescatar los momentos de lo no idéntico, de lo no integrado, de lo heterogéneo, contradictorio y conflictivo, de lo transitorio y accidental, momentos sacrificados al idealismo. Este contextualismo es resultado de un largo proceso que arranca de la crítica kantiana, pasa por Hegel, Marx, Kierkegaard; por la tesis de J. Ritter, quien en nombre de una cultura de la pluralidad reduce las ciencias del espíritu a una función narrativa, sin aspirar a un conocimiento en el sentido de construcción de una teoría. Siguiendo luego al postempirismo de Kuhn, Feyerabend o Elkana, se sustrae a la razón incluso su último dominio, la física. En el laboratorio como en la vida domina la misma cultura de una

pluralidad irreducible a esquemas de racionalidad y a prácticas de justificación (111).

Aunque rechaza la metafísica, Habermas cree que la filosofía no debe abandonar totalmente la idea de totalidad, si bien habría que considerarla desde el concepto ya visto de mundo de la vida. Habermas recuerda aquí las características de este mundo: Es una totalidad no-objetiva, pre-teorética, presente intuitivamente de modo a-problemático. El mundo de la vida está estructurado y abierto lingüísticamente. Los sujetos que viven en él se comunican y se entienden dentro de estas estructuras y son capaces de tomar una postura afirmativa o negativa, llegar a un consenso y poder ejercer una crítica (112).

Todas las lenguas ofrecen la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo que se tiene por verdadero; en la pragmática del uso lingüístico está implícito un mundo objetivo; el diálogo hace posible una comunicación y aceptación de perspectivas entre el "yo" y el "otro", así como el intercambio de perspectivas de los participantes y observadores. En la acción comunicativa los sujetos no llegan a síntesis de un mundo. Se encuentran en el contexto de un mundo de la vida, que hace posibles sus acciones comunicativas. Se presuponen en el fondo una serie de certezas que implican una totalidad prerreflexiva. Esta totalidad no puede ser temática, pero está allí como un saber de fondo y presupuesto.

Sería precisamente la realidad de este pre-saber o saber intuitivo la que ha llevado luego a proyecciones míticas, religiosas o metafísicas. Pero no tiene por qué conducir a estos resultados. Ciertamente un contenido a la vez fáctico e idealizado penetra la praxis cotidiana. Las ideas de univocidad, verdad, justicia etc. dejan aquí sus huellas. Pero en todo caso, en la construcción del mundo tienen fuerza en el sentido de ideas heurísticas de la razón; le dan unidad y relación a los significados de las situaciones entre los participantes. Deriva en ilusión trascendental sólo cuando la totalidad del fondo del mundo de la vida, que se presupone en la praxis cotidiana, se convierte en una idea especulativa del uno y el todo, o se hipostatiza en una idea trascendental de espontaneidad espiritual que lo produce todo desde sí misma (113)

Como puede verse, Habermas hace un verdadero malabarismo especulativo para que el saber de fondo que se da en el mundo de la vida pueda dar unidad y fundamentar, sin caer en algo metafísico. Con esta postura Habermas se opondría no sólo al pensamiento metafísico, al contextualismo y a la manera de ver propia de las ciencias. En la metafísica y en éstas se da un "logocentrismo", la afirmación de un logos interno en el ente en su totalidad. La perspectiva del mundo de la vida liberaría, por un lado, a la filosofía de este logocentrismo, y a la vez evitaría el extremo opuesto del contextualismo (114).

El concepto de metafísica que presupone Habermas, por una parte, y su postura frente a la totalidad, por otra, dejan bien claro que se contraponen a una metafísica de tipo escolástico, racionalista o hegeliano. Pero no aparece tan claro que se contraponga también a otras posturas que no abandonan la idea de totalidad, que hablan también de mundo de la vida o de algo análogo y que Habermas engloba dentro de su concepto amplio de metafísica. Tal sería la postura de Husserl, de la cual procura distanciarse Habermas.

El Husserl tardío, precisamente bajo el título de mundo de la vida, ha intentado explorar el fondo de lo inmediatamente familiar y de lo sabido sin cuestionarlo; el saber implícito, lo ante-predicativo y lo pre-categorial, el olvidado fundamento del sentido de la praxis vital diaria. Husserl ha dado también algunas indicaciones precisas para identificarlo. El saber prerreflexivo no es un saber co-tematizado, que pueda ser accesible transformando simplemente la perspectiva de los participantes en la comunicación. No todo saber atemático es constitutivo en un determinado mundo de la vida. No lo es, por ejemplo, el saber que se presupone para usar proposiciones gramaticales reguladas.

Este saber y otros parecidos sirven para llevar a cabo una acción comunicativa, pero no la aumentan. "Nosotros nos debemos centrar en aquel otro tipo de saber atemático que amplía la acción comunicativa, la acompaña y la envuelve. Se trata de aquel...concreto

saber de la lengua y del mundo, que forma el fondo no problemático para todo saber temático y co-tematizado" (115). El saber atemático en el que se centra Habermas es, pues, anterior no sólo a todo saber temático, sino también al saber co-tematizado, como el indicado en el ejemplo propuesto.

Habermas no considera suficiente el concepto de mundo de la vida propio de la fenomenología, ya que es un concepto de mundo de la vida tomado de la epistemología, que no se puede aplicar sin más a la sociología. La teoría de la sociedad debe desligarse de la teoría de la constitución del conocimiento y partir de la pragmática lingüística, "que de por sí se extiende a interacciones mediadas lingüísticamente. Mundo de la vida debe, pues, ser introducido como concepto complementario del de acción comunicativa" (116). En otras palabras: Más fundamental y amplio que el mundo de la vida dado en el conocimiento habría un mundo de la vida dado en la acción comunicativa, con una estructura lingüística. El mundo de la vida en Husserl se contraponen más bien a lo matemático, a lo técnico, a la estructura causal, a las idealizaciones de las ciencias, e indicaría las esferas de las realizaciones originarias, presente de forma inmediata. Pero Husserl parte aún de una filosofía del sujeto. Y "la filosofía del sujeto es ciega para el sentido propio de la intersubjetividad lingüística". Por este motivo "Husserl no puede darse cuenta de que incluso la misma base de la praxis comunicativa cotidiana descansa en presupuestos idealizantes" (117).

Husserl al lado del sujeto histórico admite un yo transcendental, que es el que da sentido y validez a la totalidad. Entonces surge el problema de armonizar el sujeto finito del mundo de la vida con el yo originario (*Ur-Ich*). Husserl no logra unificarlos (118)

Heidegger se dio cuenta de la dificultad de Husserl y sustituyó el yo transcendental por el ser-en-el-mundo. Pero éste es elevado al rango de yo transcendental. Heidegger diferencia entre ser y ente; pero con esta distinción permanece aún la idea de un fundamento absoluto. Posteriormente éste sujeto es un acaecer sin carácter de sujeto (119)

Habermas tiene razón en afirmar un yo transcendental en Husserl y en añadir que Heidegger opuso a este sujeto de Husserl un sujeto concreto e histórico. Lo que no parece tan claro es que este sujeto heideggeriano tenga un rango transcendental. Y mucho menos lo está que en Heidegger permanezca la idea de un fundamento absoluto, que Heidegger ha negado siempre, afirmando por el contrario un fundamento-abismo. Pero no vamos a detenernos en estos temas, que hemos desarrollado en otros lugares (120)

¿En qué se diferencia lo dicho últimamente de lo que propone Habermas? "La teoría de la acción comunicativa destranscendentaliza el reino de lo inteligible, en cuanto que en los presupuestos pragmáticos inevitables de los actos de lenguaje, o sea, en el corazón de la misma praxis del entenderse, descubre la fuerza idealizante de la anticipación; idealizaciones que sólo aparecen de modo visible juntamente con las formas externas de comunicación de la argumentación de cada día" (121). No se trata de una idealización transcendental, sino de una idealización presente, contenida en la comunicación lingüística.

¿Por qué se da esa fuerza idealizante de la anticipación en la praxis? ¿Por qué no puede ser transcendental? ¿Se puede explicar una idealización así, presente en la praxis y en la comunicación en general, sin que tenga un carácter transcendental? Estas preguntas quedan pendientes, pidiendo una respuesta. No basta afirmar el hecho y negarles el carácter transcendental. Habría que preguntarse si se explican de otro modo.

De cualquier forma está claro que Habermas no niega toda idealización. "La idea de recuperación de pretensiones de validez criticables pide idealizaciones, las cuales, bajadas del cielo transcendental al suelo del mundo de la vida, desarrollan su efecto en el medio del lenguaje natural. En ellas se manifiesta también la fuerza de resistencia de una razón comunicativa, que opera con astucia, frente a las desfiguraciones cognitivo-

instrumentales de formas de vida modernizadas selectivamente" (122). O como dice en otro lugar: "Con las pretensiones de validez criticables y con la aptitud para orientarse a pretensiones de validez, un contenido al mismo tiempo operante e idealizado penetra a través de la praxis cotidiana" (123)

Continuamos formulando las mismas preguntas que hemos planteado antes. Que su lugar sea el lenguaje natural y desarrollen en él su efecto, no significa que tengan en él ni su origen ni toda su explicación. Creemos que el mismo lenguaje tiene una dimensión ontológica, más allá de su realidad experimentable, como ha puesto de relieve Heidegger. ¿Por qué se puede desarrollar ese carácter anticipatorio, esa astucia frente a las desfiguraciones de formas de vida y esas pretensiones de validez en la praxis humana y en el lenguaje cotidiano?

¿En qué consiste este contenido de forma más precisa? Habermas añade después de las palabras últimamente citadas: "Aquí dejan sus huellas las ideas de univocidad, de verdad, justicia, veracidad y aptitud de imputación. Pero éstas, en todo caso, conservan capacidad para formar un mundo en el sentido de ideas heurísticas de la razón; le dan a los significados de la situación que manejan los participantes entre sí unidad y relación" (124)

¿Qué significa todo esto? ¿Qué hay que entender por dar un significado a la situación, por dar unidad y relación? ¿Qué implica esto? ¿Qué implica el hecho de que ese presaber pueda tener una capacidad de crítica de una situación dada? ¿En qué se funda o se justifica o se motiva la crítica? El problema parece que está ahí y Habermas no acaba de precisar. Habermas añade que no hay que hipostatizar los contenidos en ideas especulativas de "uno" o de "todo" (125). Poco más adelante y más en relación con nuestras preguntas dice: "Puesto que los presupuestos idealizantes de la acción comunicativa no se deben hipostatizar en el ideal de un futuro estado de acuerdo definitivo, el concepto debe entenderse en un sentido suficientemente escéptico. Una teoría que nos diese la apariencia de alcanzar un ideal de la razón volvería a caer más allá del nivel alcanzado por la argumentación de Kant; también traicionaría a la herencia materialista de la crítica a la metafísica. El momento de incondicionalidad que se ha conservado en los conceptos del discurso de la verdad falible y de la moralidad, no es ningún absoluto; en todo caso es un absoluto escurridizo para el procedimiento crítico" (126)

¿Aclara algo esta explicación? Desde luego, parece dejar claro que Habermas necesita algo para dar sentido, necesita cierta unidad y relación, para ejercer una crítica. Pero también parece dejar claros algunos prejuicios de Habermas, que suenen, incluso, a dogmas indiscutibles: No se puede ir más allá de Kant, y ni siquiera hasta él. Tampoco se puede traicionar a la herencia materialista de la crítica a la metafísica. ¿Tiene también la filosofía de Habermas sus dogmas absolutos e intocables? ¿Niega, tal vez, otros absolutos en nombre de aquellos? Habermas necesita algo para dar sentido. Pero esto no puede hipostatizarse ni en una idea especulativa, ni en un ideal de un mundo futuro, ni en un absoluto... Al querer encontrar un término medio, se viene a parar, a lo más, a un absoluto que se escurre...y que se pierde en la acción comunicativa.

¿En qué situación se queda la razón? "La razón comunicativa - dice Habermas - es una cáscara que se tambalea, pero no se hunde en el mar de las contingencias, aunque el estremecerse en alta mar sea el único modo que tiene de dominar contingencias" (127). La expresión es ingeniosa, pero ¿explica algo? ¿No se queda también la filosofía de Habermas flotando y tambaleándose? ¿Se pueden dominar así las contingencias? ¿Se puede fundamentar así una crítica a la sociedad con pretensiones de validez? Añade todavía que "esta base ni siquiera es suficientemente estable para una metafísica negativa. Esta ofrece aún un equivalente para la perspectiva extramundana del ojo divino". La razón comunicativa "debe renunciar a las expresiones paradójicas de la metafísica negativa: que

el todo es lo no verdadero, que todo es contingente, que en definitiva no hay ningún consuelo... Ni anuncia la falta de consuelo del mundo abandonado por Dios, ni se arroga ella misma dar algún consuelo. Renuncia también al exclusivismo. En la medida en que en medio del habla que fundamenta lo que la religión puede decir, no encuentra palabras mejores, coexistirá incluso con ésta en una actitud de abstención, sin apoyarla y sin combatirla" (128)

Esta necesidad de algo absoluto como fundamento ha estado presente también en Marcuse o en Horkheimer. Habermas comenta una interesante sentencia de éste: Sobre la frase de Horkheimer "salvar un sentido incondicionado sin Dios, es vano" (129). El punto de vista de Horkheimer es el siguiente: La teoría de la sociedad ha disuelto la teología, pero no ha encontrado un nuevo cielo, ni siquiera un cielo terreno que pueda servir de referencia. La moral se quedaría así sin un fundamento y sin un carácter incondicional.

Esto implicaría, según Habermas, que la moral sigue teniendo relación con la teología. O visto desde la perspectiva de la verdad, Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin un absoluto o sin algo que trascienda al mundo. "Sin un anclaje ontológico... el concepto de verdad deberá recaer en la contingencia intramundana de los mortales". Precisamente frente a esta afirmación quiere presentar Habermas una alternativa moderna. Esta consistiría en "un concepto de razón comunicativa, que permite salvar el sentido de lo incondicionado sin metafísica" (130).

La alternativa de Habermas no tiene, después de lo dicho, mucho de original. Según él, Horkheimer consideró la razón formal kantiana como razón instrumental. Ch. S. Peirce, en cambio, dio a ese formalismo un giro lingüístico-pragmático. La forma de intercomunicación implica y surge de un sentido incondicionado de verdad, de una transcendente pretensión de validez. Peirce entiende la verdad como una pretensión de verdad bajo las condiciones de comunicación de una comunidad ideal de intérpretes que se extienda en el tiempo y en el espacio. Esta relación "con una tal comunidad ilimitada de comunicación reemplaza el momento de eternidad o el carácter supratemporal de lo incondicionado mediante la idea de un proceso de interpretación abierto pero dirigido a un fin; de un proceso que trasciende desde dentro los límites del espacio social y del tiempo histórico, partiendo de la perspectiva de una existencia que tiene su lugar en el mundo" (131). El pensar postmetafísico no necesita otros absolutos. "El pensar postmetafísico se diferencia de la religión en que recupera el sentido de lo incondicionado sin recurrir a Dios o a un absoluto" (132)

Ante todo, habría que hacer más distinciones. La introducción del tema de Dios de esta manera nos pone en una perspectiva no sólo metafísica, sino también teológica. No habría que plantearse el tema, al menos de entrada, a este nivel. Entre la perspectiva lingüístico-pragmática de Peirce, que parece que Habermas acepta, y una teología que habla de Dios de modo explícito, hay varios grados: El de una teología negativa, los de metafísicas categoriales de diferentes tipos (tomista, racionalista, idealista), el de ontologías de tipo Husserl, el de una ontología o metafísica "superada", de tipo heideggeriano, el de una hermenéutica como la de Gadamer... No se puede simplificar el problema reduciéndolo a la alternativa: el pensar postmetafísico o la religión.

En segundo lugar, creemos que la "solución" lingüístico-pragmática no es ninguna solución. El lenguaje o la acción comunicativa expresan y contienen una incondicionada pretensión de validez. Pero eso más bien plantearía una pregunta acerca de la naturaleza del lenguaje y de la acción "hablante", que se comunica, se entiende y se puede poner de acuerdo acerca de esa incondicionada pretensión de validez; una pregunta acerca del origen, del sentido y de lo que presuponen estas realidades del lenguaje y de la comunicación.

En un "Excursus" de *Texte und Kontexte*, con el título: *Transzendenz von innen*,

Transzendenz ins Diesseits, Habermas vuelve a referirse a la pretensión de validez presente sobre todo en la argumentación. Afirma que se pueden ver ahí *Präsuppositionen*. Pero no se trataría de caracteres ontológicos. De todos modos, dice que se toma muy en serio el aviso de Peukert de dar razón de las dimensiones temporales del obrar orientado a la comprensión; y que Apel y él admiten que en las pretensiones de validez hay una fuerza interna transcendente, que a todo acto de habla le asegura una relación futura. Pero añade que Peirce, en el contexto de la teoría del conocimiento, le atribuye al símbolo la fuerza y la continuidad, en el flujo de nuestras vivencias, que Kant quería asegurar mediante el "yo pienso" de la apercepción transcendental (133)