

**LA UNIDAD DE LA RAZÓN EN LA
MULTIPLICIDAD DE SUS VOCES
(LA FILOSOFÍA SEGÚN JÜRGEN HABERMAS)***

Pedro Posada Gómez

Universidad del Valle

RESUMEN

El artículo presenta la concepción de filosofía de Jürgen Habermas, en distintos momentos de su trayectoria intelectual, resaltando el carácter polémico de su toma de posición frente a las concepciones metafísicas y posmodernas del quehacer filosófico.

Palabras clave: Filosofía contemporánea, Jürgen Habermas, teoría de la acción comunicativa, pragmática formal.

ABSTRACT

This paper shows the philosophical conception of Jürgen Habermas, in several moments of his intellectual work; it emphasis in the polemical nature of his stand versus the metaphysical and post' moderns conceptions of the philosophical task.

Keywords: Contemporary philosophy, Jürgen Habermas, theory of communicative action, formal pragmatics.

Determinar la concepción de filosofía de Habermas no es tarea fácil. En su trayectoria intelectual, de casi 50 años, se ha ocupado más de ejercer la filosofía que de definirla. Sin embargo, contamos con algunos textos en los cuales se plantea la pregunta por el estado de la filosofía y ubica su propia perspectiva filosófica: “¿Para qué seguir con la filosofía?” (1971); “La filosofía como vigilante e interprete” (1981); y algunos apartes de *Pensamiento metafísico* (1988)

* **Recibido** Mayo de 2003; **aprobado** Agosto de 2003.

La trayectoria intelectual de Jürgen Habermas

Antes de pasar revista a estos escritos, deseo señalar algunos aspectos generales de la trayectoria intelectual de J. Habermas, ubicando las corrientes y filósofos que lo influyen.

Habermas inicia su carrera filosófica en la llamada Escuela de Francfort y su Teoría Crítica de la sociedad. La influencia de la Escuela la recibirá principalmente de Adorno, Horkheimer y Marcuse y de los filósofos por ellos frecuentados: Hegel, Marx, Nietzsche, Freud y Weber. Para fines de los años 60 incorpora a su reflexión los trabajos de Dilthey y Peirce. En *Conocimiento e interés* (1964) reivindica a la filosofía como autorreflexión, que implícitamente conlleva un interés emancipatorio; al lado de la autorreflexión, como expresión de ella (o del mismo interés) están la crítica de las ideologías y el psicoanálisis. Esto revela la triple influencia del idealismo alemán (Kant, Fichte, Hegel y Schelling), del marxismo y del psicoanálisis.

24 En *Conocimiento e Interés* (1968), presenta el movimiento de la filosofía de Kant a Hegel y de Hegel a Marx, recuperando elementos de Freud y Nietzsche, para terminar sustentando su propia teoría sobre los tres intereses del conocimiento (técnico, práctico y emancipatorio).

En la década de los años 70 intentará una **Reconstrucción del Materialismo Histórico** con las herramientas de la antropología y la psicología evolutiva de Piaget (de la que hace una aplicación socio-histórica). De este intento quedará la noción de “ciencias reconstructivas” que se aplica a disciplinas como la epistemología genética y la gramática generativa de Chomsky.

En palabras de Manuel Jiménez Redondo, “Habermas se sitúa ante la tradición en crisis de la filosofía y propone una reconstrucción de lo irrenunciable de esta tradición, valiéndose de los medios de las ciencias sociales”, en otras palabras, “el filósofo se hace sociólogo y (...) fuerza a las ciencias sociales a “devenir filosóficas” (Habermas, 1981)”.

Habermas es un teórico de la sociedad, es filósofo y sociólogo; un filósofo preocupado por la sociedad y las ciencias sociales y un sociólogo con pretensiones filosóficas, es decir, teóricas. De allí que corre el riesgo de ser visto con recelo tanto por los filósofos como por los sociólogos.

En 1981 Habermas publica su obra más ambiciosa: *La teoría de acción comunicativa*. En ella sistematiza sus reflexiones anteriores y trata de presentar una respuesta a algunos problemas del pensamiento contemporáneo. En esta obra el autor se propone tres grandes objetivos: 1) desarrollar un concepto de racionalidad que pueda escaparse del subjetivismo y el individualismo, 2) construir un concepto de sociedad

que integre los paradigmas de sistema y mundo de la vida, y 3) elaborar una crítica de la modernidad que muestre sus deficiencias y patologías, y sugiera una reconstrucción del proyecto de la Ilustración.

Para esta época Habermas ha tomado distancia crítica frente a las últimas posiciones de sus maestros frankfurtianos (el negativismo de Adorno, el misticismo de Horkheimer y el utopismo radical de Marcuse), y ha entrado en polémica con los teóricos de la posmodernidad (en las doce lecciones de *El discurso filosófico de la Modernidad* (1985), hace un balance crítico de pensadores como Heidegger, Derrida, Bataille y Foucault, además de Adorno y Horkheimer).

Para terminar este breve recuento de la producción intelectual de Habermas, hay que destacar dos obras: *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), en la cual presenta un programa para fundamentar la “ética del discurso”; y *Facticidad y validez* (1994), donde presenta una teoría del derecho y del Estado democrático de derecho, en términos de teoría del discurso.

Posiciones de Habermas frente a la tradición y actualidad de la filosofía

25

El artículo “¿Para qué seguir con la filosofía?” (1971) toma como punto de partida el diagnóstico que hiciera Adorno en 1962: “La filosofía, y esta sería después de todo la única forma de justificarla, no debería creerse ya en posesión de lo absoluto, incluso debería excusar el pensar en ello para no traicionarlo, y pese a todo, no apartarse ni un ápice del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es su elemento”. El esfuerzo por encontrar una salida a esta “contradicción” marcará también el pensamiento de Habermas: renuncia a todo absoluto y a toda fundamentación metafísica, e intento de encontrar un concepto de verdad, sin el cual la misma filosofía carecería de sentido.

Se trata, en el texto de 1971, de mostrar cómo ya no es posible seguir sosteniendo que la filosofía es una “ciencia de los fundamentos”, como la había concebido la tradición metafísica occidental hasta (por lo menos) mediados del siglo XIX. Esto sería así como consecuencia de cuatro transformaciones estructurales de la filosofía después de Hegel. 1. Se cuestiona la unidad de filosofía y ciencia. La filosofía, como teoría de la ciencia, sólo puede reconstruir *a posteriori* los resultados del conocimiento científico. 2. Se cuestiona el papel legitimador de la tradición cultural en el que la filosofía competiría con la mitología y las religiones superiores. “La filosofía pierde la posibilidad de respaldar imágenes socio-cósmicas del mundo; y sólo así pudo convertirse en crítica

radical”. 3. Se produce una transformación de las relaciones entre filosofía y religión, pues al abandonar toda pretensión de fundamentación última, renuncia también la filosofía a la idea de lo Uno o lo absoluto y critica la idea del Dios uno de las grandes religiones. Más exactamente “el pensamiento posmetafísico no discute ninguna afirmación teológica determinada, sino que afirma más bien que no tienen sentido”. Y 4. La contradicción entre las pretensiones de validez universal del conocimiento racional y el acceso elitista a la filosofía, llevan a la propuesta de Marx de suprimir la filosofía mediante su realización práctica.

Una filosofía que sea consciente de estas cuatro transformaciones “ya no puede entenderse *como* filosofía, se entiende a sí misma como crítica”. “En actitud crítica frente a la filosofía del origen, renuncia a una fundamentación última y a una interpretación afirmativa del ente en su conjunto. En actitud crítica frente a la definición tradicional de las relaciones entre teoría y praxis, se entiende a sí misma como el elemento reflexivo de la actividad social. En actitud crítica frente a la pretensión de totalidad, tanto del pensamiento metafísico como de las interpretaciones religiosas del mundo, se convierte, con su crítica radical de la religión, en fundamento para la asunción tanto de los contenidos utópicos –que también encierra la tradición religiosa– como del interés por la emancipación en tanto que interés rector del conocimiento. En actitud crítica, finalmente, frente a la autocomprensión elitista de la tradición filosófica se atiene a la idea de una ilustración universal, que se ha de extender también a ella misma.” En este último aspecto de la crítica, corresponde a la filosofía contribuir a la “clarificación discursiva y a la formación racional de la voluntad colectiva”.

El segundo texto de esta reseña, “La filosofía como vigilante e intérprete” (1981), parte de una polémica con la “crítica de la filosofía” realizada por Richard Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1981). Habermas considera que la crítica de Rorty permite “dudar de que la filosofía pueda verdaderamente cumplir la función de acomodadora y de juez, que le atribuyó el gran pensador Kant”. “Acomodadora” en el sentido de señalar su lugar a las ciencias; y “juez”, como tribunal racional de las ciencias y de la misma cultura. Pero Rorty llega a una conclusión inaceptable para Habermas: para el neopragmatista norteamericano, la filosofía debe también renunciar al papel de “protectora de la racionalidad”. Para Habermas, la tesis de Rorty implica renunciar a la pretensión de racionalidad que dio nacimiento al pensamiento filosófico, pero, con ello llegaríamos a la extinción de la Filosofía; aún más, “desaparecería la idea de que el poder trascendental que suponemos unido

a la idea de la verdad o de la libertad sea una condición necesaria para establecer formas humanas de convivencia”.

Habermas desarrolla su respuesta a la tesis de Rorty en una argumentación de cuatro puntos con los que pretende, según dice, no tanto resolver la controversia planteada, sino mostrar sus presupuestos, ubicándola en la tradición filosófica. De momento me limito a transcribir el esquema de los cuatro pasos argumentativos: 1) se parte de la crítica de Hegel al fundamentalismo de Kant, crítica que sustituye la fundamentación trascendental, por la fundamentación dialéctica; 2) continúa con las autocríticas hechas al interior de las escuelas kantianas y hegelianas; 3) presenta a continuación la crítica radical que hicieron a Kant y Hegel las corrientes del pragmatismo y la filosofía hermenéutica; 4) muestra cómo algunos filósofos han concluido que la anterior crítica liquida la pretensión de racionalidad que había sostenido la filosofía. Frente a estos últimos filósofos (entre los que incluye a Heidegger, Wittgenstein, Bataille y al mismo Rorty), Habermas presenta su tesis: “Aún si la Filosofía abandona las funciones difíciles de acomodadora y juez, puede y debe mantener otras más modestas como vigilante e intérprete”. Me limitaré a ampliar brevemente el cuarto paso de la argumentación y la propuesta de Habermas.

27

Mientras que Marx hablaba de “superar” la filosofía, mediante su realización en la praxis, los actuales críticos de la filosofía buscarían más bien “abolirla”. Habermas considera que tal abolición de la filosofía se presenta en tres formas, que “por mor de la simplicidad” llama: “terapéutica”, “heroica” y “salvífica”. La primera alude a la Filosofía *terapéutica* propuesta por Wittgenstein (Rorty podría llegar a ser considerado, algún día, como el Tucídides de esta tradición investigadora). Según este diagnóstico “la enfermedad que la filosofía debe curar, es ella misma. Los filósofos han sembrado de confusión los juegos del habla que se dan en la vida cotidiana. Así, pues una Filosofía que busca su propia desaparición, al final lo deja todo como estaba, puesto que recoge las pautas de su crítica de las formas de vida autosuficientes y prácticamente agotadas en las que se encuentra. Si ha de haber un sucesor de la Filosofía abolida, el candidato con mayores posibilidades será la investigación de campo de la antropología cultural: la historia de la Filosofía pasará a considerarse como la de los trabajos incomprensibles de los sedicentes filósofos, una tribu asombrosa y felizmente extinguida”.

La forma “heroica” de abolir la filosofía esta representada por Bataille y Heidegger. Esta plantea que “los extravíos de la metafísica y del pensamiento normativo, que hoy es preciso deshacer”, no son meros

errores categoriales que perturban la praxis cotidiana, pues tienen un carácter grandioso, que “conserva el *pathos* hölderliniano de encontrar la salvación en el mayor de los peligros”. No trata de prohibir la forma filosófica de pensar, sino de pedirle que “de lugar a *otro* medio que posibilite el retroceso (...) en lo impremeditado de la libertad o del Ser”.

La forma “salvífica” de la abolición de la filosofía, representada por “un neoaristotelismo cruzado de hermenéutica” se propone rescatar las viejas verdades, pero intentando bajo cuerda abolir la Filosofía, al liberarla de sus pretensiones sistemáticas. Ya no se consideran las enseñanzas de los clásicos como aportes a un debate sobre las cosas, ni como patrimonio formativo histórico-filológico, sino como fuentes de iluminación y revelación.

En todas estas formas se asume la crítica al fundamentalismo kantiano y se renuncia a la función de la filosofía como acomodadora de las ciencias. Además, la versión de Rorty reúne los aportes de la descarga terapéutica, la superación heroica y la revelación hermenéutica; en ella: “la fuerza subversiva y discreta del ocio se une con una fantasía lingüística creadora y de élite y con la sabiduría de la tradición”; buscando también liberar a la Filosofía de ser el juez supremo de las ciencias y la cultura.

Para apuntalar su punto de vista, Habermas parte de una forma de practicar las ciencias que ve ejemplificada en los casos de Freud, Durkheim, G. H. Mead, Max Weber, Piaget y Chomsky. Todos ellos, nos dice, aplican un pensamiento filosófico, como si fuera una chispa, en un campo específico de investigación: “La función patógena de la represión, la función constitutiva de solidaridad de lo sacro, la función constitutiva de la identidad de la adopción de roles, la modernización como racionalización social, la descentración como consecuencia de la abstracción reflexiva de las acciones, la competencia de habla como actividad constitutiva de hipótesis, cada una de estas ideas equivale a un pensamiento filosófico que hay que ampliar y, al mismo tiempo, a un campo de estudio universal y empíricamente verificable”. Estas disciplinas permiten hablar de una evolución de las ciencias humanas hacia la filosofía. La filosofía puede desempeñar la función de vigilante frente a algunas ciencias, al menos las que tienen pretensiones universalistas, es decir, aquellas que “proceden de modo reconstructivo”, toda vez “que parten del conocimiento preteórico de sujetos competentes en el juicio, la acción y el habla, así como de sistemas de saber cultural tradicionales, a fin de clarificar los fundamentos presuntamente universales de la racionalidad de la experiencia y del juicio, la acción y el entendimiento entre los habitantes”. Esta imbricación de la Filosofía con la cooperación científica la encuentra el filósofo que se dedica a

construir una teoría de la racionalidad sin pretensiones fundamentalistas, omnicomprendivas o absolutistas, es decir, el que “trabaja con la conciencia humilde de que aquello que la Filosofía pretendía conseguir antaño por sí sola, hoy sólo puede ser esperado de la armonía feliz de diversos fragmentos teóricos”.

Ahora bien, que la filosofía se ubique en esta división del trabajo, no implica que ella pierda la referencia a la totalidad, pues en esta tarea de aclarar los fundamentos racionales del conocimiento, de la acción y del lenguaje, se mantiene una relación de estudio con la totalidad.

En cuanto al papel de intérprete mediador de la cultura, que le compete a la Filosofía, Habermas parte de que la totalidad cultural, lo mismo que las ciencias, “no precisa fundamentación ni clasificación jerárquica alguna”. Pues, en un proceso paralelo “las ciencias van desplazando las imágenes del mundo y se niegan a hacer una interpretación de la totalidad de la naturaleza y de la historia; las éticas cognoscitivas prescinden de los problemas de la vida buena y se concentran en los aspectos estrictamente deónticos, susceptibles de generalización, de forma que del bien sólo queda ya lo justo”; y un arte que se ha hecho autónomo, trata de conseguir una forma cada vez más pura de la experiencia estética, de una subjetividad liberada de las convenciones perceptivas de la vida cotidiana, de la actividad utilitaria del trabajo y del beneficio.

Estas grandes simplificaciones que caracterizan a la modernidad reciente, no necesitan, para Habermas, de fundamentación o justificación; pero suscitan problemas de mediación: ¿Cómo puede mantener su unidad una razón dividida en los ámbitos culturales de ciencia, moral y arte?, ¿Cómo puede una cultura de expertos, que se han refugiado en discursos esotéricos, mantener una relación con la praxis comunicativa de la vida cotidiana? Pues, dado que en la praxis comunicativa cotidiana se imbrican interpretaciones cognitivas, esperanzas morales, expresiones subjetivas y valoraciones culturales; la filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su propósito de ser intérprete del mundo vital, o, cuando menos, podría ayudar a articular lo cognitivo-instrumental, con lo práctico-moral y lo estético-expresivo, (“todo lo cual está paralizado, como una maquinaria que se obstinara en atascarse”).

Este nuevo rol de la Filosofía se basa en el hecho de que en la práctica de la comunicación cotidiana llegamos a acuerdos basados en pretensiones de validez: que trascienden el contexto en que se dan, que superan los horizontes espacio-temporales, y que, en este sentido, poseen un ingrediente de incondicionalidad, que a su vez las distingue de la mera validez fáctico-social de los hábitos y costumbres.

El tercer texto del que debo ocuparme es el libro *Pensamiento postmetafísico* (1988), especialmente de los capítulos: “1.El horizonte de la modernidad se desplaza”, y “7.La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”.

Como en los artículos anteriores, Habermas empieza situando en un contexto amplio las principales corrientes de la filosofía moderna - contemporánea, para sustentar después su punto de vista. En este caso, nos presenta cuatro movimientos filosóficos del siglo XX que permiten diagnosticar un “desplazamiento del horizonte de la modernidad”. Estos cuatro movimientos son:

1. La filosofía analítica, que se bifurca en teoría de la ciencia y en teoría del lenguaje cotidiano; y que da lugar, por un lado, a una filosofía post-empirista de la ciencia, de corte historicista, representada por Kuhn; y, por otro, a una filosofía post-analítica del lenguaje, de tipo contextualista, ejemplificada por Rorty.
2. La fenomenología, en sus variantes antropológicas y ontológicas.
3. El marxismo, que ha transitado de la economía política a la filosofía, desde los trabajos de Lukács, E. Bloch y Gramsci, y
4. El estructuralismo, que partiendo de Bachelard, Lévi-Strauss y Lacan, llega a convertirse, con Derrida y Foucault, en una crítica nietzscheana de la razón.

Partiendo de este cuádruple desplazamiento del pensamiento filosófico moderno-contemporáneo, y reconociendo la complejidad y pluralidad de enfoques y problemas, Habermas cree posible señalar cuatro temas o motivos principales del pensamiento moderno. Tales temas son: a) pensamiento postmetafísico, b) giro lingüístico, c) carácter situado de la razón, y d) inversión del primado de la teoría sobre la praxis. Veamos sucintamente en qué consisten:

- a. Sitarse en un pensamiento postmetafísico implica, en primer lugar, renunciar a la pretensión de poder sustentar un concepto fuerte de teoría, es decir, una teoría que pretenda abarcar la totalidad humana y natural, y que, además, pretenda poseer un acceso privilegiado a la verdad. Más adelante ampliaremos la idea del pensamiento postmetafísico;
- b. Reconocer el giro lingüístico, significa tomar cuenta del cambio (o relevo) del paradigma moderno de la filosofía de la conciencia por el paradigma de la filosofía del lenguaje. Dicho en lenguaje más académico, el giro lingüístico implica que “las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a las estructuras gramaticales”;

- c. El reconocimiento del carácter situado de la razón se produce paralelamente en la fenomenología antropológica, en Wittgenstein, Gadamer, Lévi-Strauss y el marxismo, en la medida en que estas corrientes “caracterizan tentativas de devolver a sus contextos esa razón abstractamente endiosada y de situarla en los ámbitos de exploración que le son propios”. Así, reconocer el carácter situado de la razón, consiste en reconocer que “la conciencia trascendental ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida; ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas”;
- d. Por último, la inversión de la relación clásica entre teoría y praxis, se desarrolla profundizando la idea de Marx, aunque con aportes del pragmatismo de Peirce, Mead, Dewey, Piaget, Husserl y Vygotski; pues todos ellos muestran que nuestras operaciones cognitivas tienen sus raíces en las prácticas de nuestro trato cotidiano con personas y cosas.

Pero estos cuatro motivos del pensamiento moderno, no obstante ser “los impulsos más importantes de la filosofía del siglo XX” y de haber mostrado nuevas realidades, han conducido también a nuevas limitaciones, veamos:

A'. En su disputa con la metafísica, la filosofía del siglo XX ha postulado un modelo o ideal metodológico de ciencia, que convierte a la filosofía “en una disciplina especializada sin pretensiones de privilegio cognitivo”, pero, a la vez, ese modelo ha promocionado un cientifismo, que obliga al mismo pensamiento filosófico a expresarse en un lenguaje analíticamente riguroso, que desemboca en “sofocantes ideales de cientificidad” (ya sea que se tome como modelo de ciencia a la física, a la neurofisiología, al behaviorismo, etc.).

B'. El giro lingüístico tiene el mérito de haber sacado a la filosofía de las aporías de la filosofía de la conciencia; pero también “ha dado lugar a una comprensión ontológica del lenguaje que autonomiza, en los procesos de aprendizaje, la función abridora de mundo que posee el lenguaje, y convierte los cambios de las imágenes lingüísticas del mundo en un *poiético* acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario”.

C'. El reconocimiento del carácter situado de la razón ha producido concepciones escépticas de la razón, que “han tenido efectos beneficiosos sobre la filosofía al desanimarla de sus desmesuradas pretensiones, a la vez que la han confirmado en su papel de guardiana de la racionalidad. Pero, por otro lado se ha difundido una crítica radical de la razón, que no sólo protesta contra esa hinchazón que convierte al entendimiento en

razón instrumental; si no que equipara razón y represión, para refugiarse después en lo totalmente “otro”, ya sea de forma fatalista, o en términos extáticos”.

D'. En cuarto lugar, la mejor comprensión de las relaciones internas entre teoría y praxis, “protege a la filosofía de ilusiones de independencia y permite ver un espectro de pretensiones de validez, que van más allá de la pretensión de validez de las oraciones asertóricas”. Sin embargo, reconocer la primacía de la praxis cotidiana sobre la teoría ha conducido a algunos a retroceder hacia un “productivismo que reduce la praxis a trabajo y no permite ver las conexiones entre el mundo de la vida estructurado simbólicamente, acción comunicativa y discurso”.

Este primer capítulo de *Pensamiento postmetafísico* termina con una observación respecto a lo que está en juego en este debate. Se trata para Habermas de temas que no envejecen: la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces, la posición del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias, el problema del esoterismo y el exoterismo, esto es, la relación entre ciencia especializada e ilustración, entre otros.

32 El séptimo capítulo del texto aborda el problema que más interesa para esta conferencia: “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”. Aquí Habermas hace un recuento de la historia de la filosofía, para ubicar este problema en el pensamiento moderno y contemporáneo. Voy a centrarme en el problema del historicismo, pues es frente a él que Habermas presenta su propio punto de vista.

El historicismo “vio en el saber del intérprete y del narrador (un saber dependiente del contexto) el ámbito de una pluralidad que escapa a la pretensión de objetividad y unidad del conocimiento”, y según la autocomprensión historicista, en las ciencias del espíritu nos encontramos frente a una pluralidad que escapa a toda síntesis, lo que necesariamente conduce al relativismo. En la forma de exposición, esto conduce a que la interpretación y la narración “expulsen a la argumentación”, ya que los significados locales se liberan de toda pretensión de validez universal. En otras palabras, la óptica historicista y contextualista busca reducir las ciencias del espíritu a meras narrativas que, en nombre de una “cultura de la multivocidad”, busca liberarlas de toda pretensión de conocimiento teórico alcanzado argumentativamente; así, “el texto del mundo de la vida sólo podría consistir en contextos”. Habermas reconoce que esta alabanza de lo múltiple, de la diferencia, de lo otro, ha calado en un estado de ánimo postmoderno, pero, agrega, “un estado de ánimo no constituye todavía una argumentación ni puede sustituirla”. De allí que sea necesario repensar los efectos del giro lingüístico, especialmente en las tesis del contextualismo radical.

El giro lingüístico se desarrolla a partir de una convicción básica: "... que el lenguaje representa el medio en el que se producen las materializaciones histórico-culturales del espíritu humano y que un análisis metódicamente fiable de la actividad del espíritu, en lugar de partir directamente de los fenómenos de la conciencia, ha de partir de sus expresiones lingüísticas". Pero, esta convicción ha dado lugar a dos enfoques contrarios: el enfoque objetivista de una razón única y el enfoque relativista de una razón descompuesta caleidoscópicamente. Desde el primer enfoque se persigue el ideal de acceder, detrás de la espesura de los lenguajes naturales, a la gramática lógica de un lenguaje único que reflejará el mundo. Por el otro lado, los relativistas defienden una teoría de la verdad en términos de socialización, cuya descripción sólo refleja una construcción particular de la realidad, la construcción que lleva en su seno la gramática de una imagen lingüística del mundo en cuyo contexto se hace la descripción. Es decir que para esta visión relativista "no hay estándares de racionalidad que vayan más allá de las obligaciones y vínculos locales que establece cada cultura". Habermas considera que ambas posturas conducen a aporías insuperables: la tesis objetivista supone la posibilidad de ubicarse en un contexto cero entre el lenguaje y el mundo, pero tal contexto solo puede postularse en un lenguaje determinado; la defensa de la tesis relativista de que "toda concepción del mundo constituida lingüísticamente goza de un derecho perspectivista" conduce a una contradicción realizativa (o performativa), esto es, que al decirlo se entra en contradicción con lo dicho.

Rorty trata de escapar al relativismo contextualista, planteando un contextualismo que se cuida de no hacer enunciados que supongan la perspectiva de un tercero como observador neutral. Así, el contextualista cuidadoso y radical se reconoce como miembro de una comunidad histórica de lenguaje y de una forma de vida cultural, y llama "verdadera" a la concepción que tenemos por justificada según los estándares de nuestra cultura, nuestro lenguaje, nuestras formas de comportamiento, tradiciones y forma de vida. Este contextualismo cuidadoso "no puede soñar – como Peirce y Mead en una *ultimate community* – en una comunidad ideal de comunicación liberada de toda provincianidad". Incluso debe renunciar al mismo concepto de racionalidad, "pues 'racionalidad' es un concepto límite con un contenido normativo que transgrede los límites de toda comunidad local en dirección hacia una comunidad universal".

Sintetizando, Habermas considera que el contextualismo se ha convertido en un fenómeno de la época actual, pues mientras que el pensamiento trascendental aspiraba a descubrir un patrimonio fijo de

formas invariables, “hoy en cambio, todo viene a dar en la vorágine de la experiencia de contingencias: todo podría ser de otra manera – las categorías del entendimiento, los principios de la socialización y de la moral, la estructura de la subjetividad, los fundamentos de la propia racionalidad”. Aún la misma razón comunicativa, reconoce Habermas, debe dar casi todo por contingente, pero se sostiene en que las pretensiones de validez que defendemos en las formas de vida estructuradas lingüísticamente constituyen algo irrebalsable.

El contextualismo expresa un “horror ante lo Uno” y una alabanza de la diferencia y la otredad que obscurece la relación dialéctica que se da entre ambos conceptos: “Pues la unidad transitoria que se establece en la intersubjetividad porosa y entrecortada de un consenso mediado lingüísticamente, no sólo garantiza sino que fomenta y acelera la pluralización de formas de vida y la individuación de estilos de vida. Cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia. Y, sin embargo, en la conciencia pública la idea de unidad parece asociarse con la consecuencia de una integración coercitiva de lo múltiple. El universalismo moral sigue siendo considerado todavía como enemigo del individualismo, no como su posibilidad. La atribución de significados idénticos sigue siendo considerada aún como violación de la multiplicidad metafórica, no como su condición. La unidad de la razón sigue considerándose aún como represión, no como fuente de la diversidad de sus voces.

Las falsas sugerencias de un pensamiento referido a la unidad, del que nos despedimos hace ya ciento cincuenta años, siguen constituyendo el trasfondo (de la crítica a la razón) – como si aún tuviéramos que defendernos, como la primera generación de discípulos de Hegel, de la superpotencia y contundencia de los grandes maestros de la tradición metafísica.”

Este apogeo del contextualismo parece estar justificado por la situación de la sociedad misma, “pues ésta se ha vuelto en realidad tan compleja” que difícilmente podemos percibirla como un todo estructurado. La economía y la administración pública se han levantado muy por encima del horizonte del mundo de la vida cotidiana.

Así, el contextualismo radical expresa un efecto de desánimo, frente al cual Habermas considera viable defender una teoría de la sociedad, basada en un concepto de *razón comunicativa*, que pueda dar cuenta de los fenómenos del mundo de la vida y rearticular una “conciencia social global” en una teoría de la intersubjetividad; pues “tampoco la sociedad

descentrada tiene por qué prescindir del punto de vista de la unidad representada por una voluntad común formada intersubjetivamente”.

El concepto de razón comunicativa nos exime del dilema de tener que elegir entre Hegel y Kant, pues: “la razón comunicativa no es ni una razón sin cuerpo como la espontaneidad de una subjetividad constituidora de mundo, pero ella misma amundana (como en Kant), ni tampoco obliga, a una historia utilizada como medio de la automediación absoluta de un espíritu historicado, a someterse a una teleología que se cierra circularmente sobre sí misma (como en Hegel)”.

La razón comunicativa conserva aún la sombra de una apariencia de trascendentalidad, pues posee un momento de incondicionalidad en sus conceptos discursivos de verdad falible y moralidad; pero estos no representan un absoluto, pues son, a lo sumo, “un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico”. En síntesis: “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 alta mar sea el único modo como puede “dominar” las contingencias”.

Este capítulo termina con un par de observaciones sobre las relaciones de la teoría de la razón comunicativa con la religión y la moral. Con ellas termino mi exposición. La razón comunicativa “no proclama la desesperanza de un mundo dejado de Dios, ni osa infundir esperanzas. También renuncia a la exclusividad”, pues mientras que el esfuerzo argumentativo no nos lleve a encontrar palabras para decir mejor aquello que puede decir la religión, la razón comunicativa “tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla”.

Por otro lado, el análisis de las condiciones necesarias del entendimiento, que realiza la razón comunicativa, puede desarrollar “una intersubjetividad no menguada que posibilite un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos”, así como una identidad individual que permita a los sujetos “entenderse consigo mismos sin violencia”. Esa “intersubjetividad no menoscabada” es el “anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco”. Pero no se trata con ello de proponer una forma de vida como utopía futurista; se trata solamente de “la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada”. Lo único que sabemos de tales formas de vida es que “tendrían que ser producidas mediante nuestra propia colaboración, no exenta de conflictos, pero solidaria”; que habría de ser producida mediante un esfuerzo “cooperativo, falible y una y otra vez fracasado” por “aliviar, derogar o impedir el dolor de criaturas susceptibles de sufrir menoscabo y quebranto”. Esto implica un sentido de humanismo que se expresó en

las ideas modernas de vida autoconsciente, de autorrealización auténtica y de autonomía. Se trata de un proyecto históricamente situado, que puede ser proseguido o quedar anulado por el desaliento; de un proyecto que no es propiedad de la filosofía. Pues esta sólo puede tratar de aclarar nuestra situación en colaboración con las ciencias reconstructivas.

Bibliografía

HABERMAS, J. (1971), “¿Para qué seguir con la filosofía?”, en: *Perfiles filosófico-políticos*, Grupo Santillana de Ediciones S.A. Madrid, 2000.

HABERMAS, J. (1981). “La filosofía como vigilante e interprete”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Ediciones Península, Barcelona, 1985.

HABERMAS, J. (1988), *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.